

## Wert des Glaubens – Glaube als Wert

Wer fragt nach einem »Wert des Glaubens« und nach dem »Glauben als Wert«? Der Glaubende fragt danach nicht, es sei denn, er will sich oder anderen Rechenschaft über seinen Glauben geben, sich verteidigen oder seinen Glauben mit guten Gründen vermitteln. Der Nichtglaubende fragt auch nicht danach, es sei denn, er will den Unwert des Glaubens herausstellen. Der Indifferente fragt ebenfalls nicht danach, es sei denn, er schließt nicht aus, daß Glaube für manche Menschen, also für Glaubende einen gewissen Wert hat. Alle drei aber mögen, nicht ohne ihre Voreinstellungen aufzugeben, an der Frage interessiert sein, ob Glaube für eine Gesellschaft von Wert, wertlos oder gar schädlich sein könnte.

Wer auch immer nach einem »Wert des Glaubens« fragt, sieht sich zwei Grundproblemen gegenüber: Was versteht er unter »Wert« und von welchem »Glauben« soll die Rede sein. Nach einer Untersuchung von Rüdiger Lautmann gibt es etwa 200 Definitionen von »Wert«.<sup>1</sup> Daß es in unserem Zusammenhang nicht um ökonomischen Wert geht, obwohl der Begriff seine »ökonomische Imprägnierung«<sup>2</sup> wohl nicht mehr abstreifen kann, ist offensichtlich. Im übrigen hat die Religionskritik auch daraus ein Argument gegen den Glauben zu schmieden versucht. Als übliches Verständnis von Wert darf wohl festgehalten werden: »Wert« ist etwas, das als wertvoll betrachtet wird und daher als erstrebenswert gilt. Die Frage, ob es objektive »Werte und Normen« gibt, stellt ein gesondertes Problem dar und wird in der Ethik verhandelt. Worin aber könnte ein Wert des Glaubens bestehen, wonach soll bewertet werden? Die philosophische Wertediskussion arbeitet mit dem Begriff der »Wertrelation«. Sie besteht aus der Relation zwischen dem zu bewertenden Objekt, dem wertenden Subjekt und dem Bewertungsmodus. Es ist dabei strittig, ob sich innerhalb dieser Grundrelationen herausarbeiten läßt, daß es einen »Wert an sich« geben kann, was beispielsweise Lord Ayer bestreitet, andererseits sich objektivistisch gebende Wertsysteme wie

1 Vgl. Rüdiger Lautmann: Wert und Norm. Begriffsanalysen für die Soziologie. Köln, Opladen: Westdeutscher Verlag 1969, S. 98; hier nach Hartmut Krefß: Perspektiven des neuzeitlichen Wertbegriffs. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1990, S. 12.

2 Eberhard Jüngel: Theologische Erörterungen. Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Tübingen: Mohr Siebeck 1990 (= Beiträge zur evangelischen Theologie 107, Bd. 3), S. 98 (mit einem Verweis auf Carl Schmitt).

das der Neuscholastik oder subjektivistische Werttheorien denkbar macht. Zudem ist dem gerade in den letzten Jahrzehnten sich abzeichnenden Wertewandel und dem Auftauchen neuer Werte (wie z. B. Nachhaltigkeit) Rechnung zu tragen. Eine überzeugend als objektiv geltende Erkenntnistheorie der Werte ist bislang nicht geschaffen.<sup>3</sup> Man wird also auch im Blick auf den Glauben über das Beziehungsgefüge von Objekt, Subjekt und Modus nicht hinauskommen.

Was aber ist Glaube? Nach Auskunft des von Georg Klaus und Manfred Buhr herausgegebenen Philosophischen Lexikons ist nach marxistischer Auffassung religiöser Glaube

die aus einer (subjektiven) Entfremdungssituation resultierende und auf phantastisch-verkehrter Widerspiegelung der Wirklichkeit beruhende unbeweisbare Überzeugung von der Existenz übernatürlicher, immaterieller Wesenheiten und Kräfte, die in das Naturgeschehen, das gesellschaftliche Leben und das individuelle Schicksal eingreifen und sich entsprechend, auf mysteriöse Weise, dem Menschen offenbaren.<sup>4</sup>

Bei dieser Definition von Glauben ist die Frage nach Wert und Unwert geklärt und die Antwort bereits mitgeliefert. Soll Glaube daher besser im Sinn einer psychologischen Deutung verstanden werden? Alexander Lowen bestimmt den Glauben als

eine Qualität des Seins: mit sich selber, mit dem Leben und mit dem Universum in Fühlung zu sein. Er ist ein Gefühl der Zugehörigkeit zur Gemeinde, zum Vaterland und zur Erde. Vor allem ist er das Gefühl, im eigenen Körper, in der eigenen Menschlichkeit und in der eigenen Natur verwurzelt zu sein. [...] [Er ist] eine Manifestation des Lebens [...] eine biologische Erscheinung und nicht ein Geschöpf der Seele.<sup>5</sup>

3 Einen einführenden Überblick über die gegenwärtige Diskussion bieten: Wolfhart Henkmann: Wert – Philosophisch. In: Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. Gerhard Müller. Berlin, u. a.: De Gruyter 2003 (= Vernunft III – Wiederbringung aller; Bd. 35), S. 648–653; Historisches Wörterbuch der Philosophie. Hg. v. Joachim Ritter/Karlfried Gründer/Gottfried Gabriel. Basel: Schwabe 2005 (= W–Z; Bd. 12), S. 580–583.

4 Philosophisches Wörterbuch. Hg. v. Georg Klaus/Manfred Buhr. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut 1971, Bd. 2, S. 945.

5 Alexander Lowen: Depression. Unsere Zeitkrankheit. Ursache und Wege der Heilung. München: Kösel 1978, S. 225.

Hier also eine positive Wertung. Sie enthält ebenso wie die marxistische Definition Elemente, die der Glaubende nicht von vornherein abweisen wird; trotzdem wird sie ihn nicht befriedigen. Wie urteilt jemand, der den Glauben nicht von außen betrachtet, sondern in seinem Glauben lebt? Für Karl Barth besteht der Glaube

in der selbstverständlichen Folge und Beantwortung der einem Menschen erwiesenen Gnade Gottes durch ein bißchen menschliche Dankbarkeit – vergleichbar dem selbstverständlichen Aufgehen einer Knospe zur Blume und deren selbstverständlicher Wendung der Sonne entgegen, oder auch dem selbstverständlichen Lachen eines Kindes, dem nun einmal etwas ihm Lustiges widerfahren ist.<sup>6</sup>

Wenn im folgenden von »Glauben« die Rede sein wird, ist der christliche Glaube gemeint, der sich im »Glaubensbekenntnis« artikulieren kann. Er ist von seiner Einbettung in »Religion« zwar nicht zu lösen, aber ihr gegenüber doch zu unterscheiden. Worin bestünde der Wert solchen Glaubens?

Wer auch immer nach dem Wert des Glaubens fragt und den Glauben als Wert thematisieren will, wird der Ambivalenz des in religiösem Gewand erscheinenden Glaubens begegnen, mit der Transzendenz des Glaubens sich auseinandersetzen müssen und dann vor der Frage nach der Relevanz des Glaubens stehen. Diese drei Schritte gilt es nun zu bedenken: die offensichtliche Ambivalenz, die behauptete Transzendenz und eine mögliche Relevanz des Glaubens.

## 1. Die Ambivalenz des Glaubens

Christlicher Glaube geht, seinem Selbstverständnis entsprechend, nicht in den ansonsten bekannten Kategorien des Religiösen auf. Daß Religion als solche nicht einfach auf die positive Seite einer wie auch immer angelegten Wertskala gehört, ist offensichtlich. Christlicher Glaube kann sich davon nicht ausnehmen, denn auch er verwirklicht sich – mindestens teilweise – religiös, in religiösen Denkformen und religiösem Handeln. Religionskritik alter und neuer Prägung wird sich in diesem Zusammenhang melden. Glaube und Religion werden im allgemeinen heute

<sup>6</sup> Karl Barth: Einführung in die evangelische Theologie. Zürich: Evangelischer Verlag Zollikon 1962, S. 55.

nicht mehr rundweg als schädlich eingestuft, wie dies in der klassischen Religionskritik der Fall war; doch lohnt es sich, auch auf diese Position noch einmal den Blick zu richten.

### 1.1 *Die Schädlichkeit der Religion*

Der französische Philosoph – eher muß man wohl sagen: Essayist – Michel Onfray hat kürzlich ein Buch publiziert, das auf deutsch unter dem Titel *Wir brauchen keinen Gott* erschienen ist; Untertitel: *Warum man jetzt Atheist sein muß*. Es ist nicht von viel Sachkenntnis getrübt und wendet sich mit aufklärerisch oberflächlicher Rhetorik gegen Christentum und Islam gleichzeitig. Einer Religion anhängende Menschen leben »an ihrem Leben vorbei« und sind gegebenenfalls Opfer der »Profiteure im Hinterhalt«. Im religiösen Weltbild sind die Menschen »unten angesiedelt, die Werte oben«, statt daß die Werte wirklich den berechtigten hedonistischen Bedürfnissen der Menschen entsprächen.<sup>7</sup> Die Religionen und insbesondere die »drei Monotheismen« haben Kriege, Massaker und »Unmengen von Blut« zu verantworten, statt dem Frieden zu dienen, was Onfray nicht müde wird zu wiederholen.<sup>8</sup> Es werden allerlei Platituden und Halbwahrheiten präsentiert, wie sie teilweise schon vor zwei Jahrhunderten Baron von Holbach vorgetragen hat. Bereits d' Holbach hatte sich bemüht nachzuweisen, daß Religion nicht nur keinen Wert darstelle, sondern geradezu schädlich sei: Sie behindere den Fortschritt und verträste die Menschen in ihrem Elend mit den abenteuerlichsten Vorstellungen, ganz abgesehen vom Betrug der Priester, die mit der Religion ihre Geschäfte machten.<sup>9</sup> Im 19. und 20. Jahrhundert hat die Religionskritik demgegenüber an Ernsthaftigkeit und philosophischer Tiefe gewonnen. Feuerbach wollte seine Heidelberger Zuhörer von Kandidaten des Jenseits zu Studenten des Diesseits machen;<sup>10</sup> Karl Marx meinte zu wissen, daß »die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes (...) die Forderung seines wirklichen Glücks« sei,<sup>11</sup> und Sigmund Freud wollte die an der Religion erkrankten Menschen von

7 Michel Onfray: *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*. München: Piper 2006, S. 19, S. 21, S. 90 f.

8 Onfray, *Wir brauchen keinen Gott* (wie Anm. 7), S. 69, S. 71, S. 97.

9 Vgl. Paul Thiery d'Holbach: *System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt*. Berlin: Aufbau 1960.

10 Vgl. Ludwig Feuerbach: *Vorlesungen über das Wesen der Religion. Nebst Zusätzen und Anmerkungen*. In: Ludwig Feuerbach. *Gesammelte Werke*. Hg. v. Werner Schuffenhauer. Berlin: Akademie-Verlag 1984, Bd. 6, S. 320.

11 Karl Marx/Friedrich Engels: *Über Religion*. Berlin: Dietz 1958, S. 30 f.

ihrer »Illusion« befreien.<sup>12</sup> Daß es Religionskritik auch innerhalb einer Religion, insbesondere innerhalb der jüdisch-christlichen Tradition geben konnte und gab, wurde dabei nicht wahrgenommen. Man erinnere sich aber nur an Amos, der seinen Gott sagen hört: »Ich bin euren Feiertagen gram (...) und mag eure fetten Dankopfer nicht ansehen. Tu weg von mir das Geplärr deiner Lieder; denn ich mag dein Harfenspiel nicht hören.« (Am 5, 21–23).<sup>13</sup>

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts tun sich im Zusammenhang der Hirnforschung neue Ebenen der Auseinandersetzung auf. Den Entdeckern eines »Gottesmoduls«<sup>14</sup> im Gehirnnareal des Menschen stehen Vertreter einer Theorie der geschlossenen Determination neuronaler Prozesse gegenüber, wobei den ersteren wohl nicht klar sein dürfte, daß sie »Gott« nicht weniger ausschalten als ihre deterministisch orientierten Kollegen. Wolf Singer, Direktor am Max-Planck-Institut in Frankfurt a. Main, gesteht zwar eine gewisse gefühlsmäßige Belastung zu, wenn man »den Himmel leer fegt von lenkenden Göttern«, aber er findet, nichts sei des Menschen »würdiger (...), als diese Erkenntnis auszuhalten.«<sup>15</sup> Bedächtiger urteilt der Biologe und Philosoph Franz M. Wuketits, der der Religion immerhin für eine bestimmte Phase der Evolution eine wahrscheinlich positive Funktion zuschreibt, aber für möglich hält, daß die begrenzt positive Funktion von Religion sich künftig umkehren und für die weitere Entwicklung als hinderlich auswirken könnte.<sup>16</sup>

## 1.2 Die Fragwürdigkeit des Werts der Religion

Wie dem auch sei – Religion erscheint als mindestens ambivalent. Das macht die psychologische Perspektive auf ihre Weise deutlich. Religion kann zu psychischer Stabilisierung führen, wofür die wunderbaren mystischen Texte des Islam und des Christentums Zeugnis ablegen. Sie kann aber darüber hinausgehend, zu einem un-

12 Vgl. Joachim Scharfenberg: Sigmund Freud und seine Religionskritik als Herausforderung für den christlichen Glauben. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1971.

13 Vgl. Hans-Joachim Kraus: Theologische Religionskritik. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1982.

14 Vgl. Danah Zohar/Ian Marshall: SQ – Spirituelle Intelligenz. Die notwendige Frage nach dem Sinn – Wie das menschliche Gehirn Kreativität entstehen läßt, Visionen und Werte entwickelt und dem einzelnen Leben Sinn verleiht. Bern, München, Wien: Scherz 1999, bes. S. 105ff.; sowie Andrew Newberg/Eugene d'Aquili/Vince Rause: Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht. München: Piper 2003.

15 Wolf Singer: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung. Frankfurt a. Main: Suhrkamp 2003, S. 93f.

16 Vgl. Franz M. Wuketits zu den evolutionären Ursprüngen der Metaphysik in: Hans-Peter Dürr/Klaus Michael Meyer-Abich/Hans-Dieter Mutschler/Wolfhart Pannenberg/Franz M. Wuketits: Gott, der Mensch und die Wissenschaft. Augsburg: Patloch 1997, S. 201–212.

fruchtbaren Quietismus, zu Weltflucht und Weltverachtung verleiten, wie es gern dem monastischen Lebensstil vorgeworfen wird. Religion kann zu Mobilisierung und Selbstaktivierung führen, wofür soziale Engagements stehen, darüber hinaus aber zu innerer Unruhe, Dominanzbedürfnis und Terror, wie an den Kreuzzügen oder am heutigen islamistischen Terror abzulesen ist. Religion kann zu Kreativität und Kultivierung beitragen, wie es die abendländische und die morgenländische Kultur belegen, aber darüber hinaus zu Glaubenskriegen und zu Kulturzerstörung; man denke an Bücherverbrennungen oder an die Beschießung der Buddhastatuen in Afghanistan. Religiöse Menschen und vor allem Christen scheuen sich heute, Religiositäten und Religionen unterschiedlich zu bewerten, aber es ist gar keine Frage: Es gibt religiöse Haltungen, die – von deren jeweiligem Umfeld aus gesehen – eher wertvoll, und solche, die eher oder sogar regelrecht schädlich sind. So ist beispielsweise das Konflikt- und Friedenspotential der Religionen unterschiedlich verteilt.<sup>17</sup> Obwohl auch Buddhisten den Waffengang nicht gescheut haben (in Sri Lanka bis in die letzten Jahre hinein), ist das Friedenspotential des Buddhismus offensichtlich höher als das des Islams und des Christentums. Und auch hier muß man noch einmal unterscheiden: Muhammad hat in den Kämpfen der Entstehungszeit des Islam immerhin 600 männliche Mitglieder des jüdischen Stammes Quraiza töten lassen, obwohl sie sich schon ergeben hatten; Frauen und Kinder wurden in die Sklaverei verkauft. Ähnliches im Blick auf Jesus von Nazareth sich vorzustellen, ist nicht möglich. Um so schlimmer, wie sehr es später für Christen vorstellbar wurde. Aber auch hinsichtlich geschichtlicher Entwicklungen muß differenziert werden: Konflikt- und Friedenspotentiale einer Religion können sich im Lauf der Geschichte zum Guten hin verändern, was im Blick auf das Christentum wohl doch in Anschlag gebracht werden und im Blick auf fundamentalistische Strömungen in allen Religionen erhofft werden darf.

Damit sind Außenperspektiven genannt, die – phänomenologisch und abhängig von dem Wert- und Bewertungssystem des jeweiligen Betrachters – die Ambivalenz des Religiösen erkennen lassen. Auch der Glaubende wird gut daran tun, sich dieser Außenperspektive nicht zu versagen. Christen können sich nicht durch die Behauptung aus der Affäre ziehen, Glaube sei etwas ganz anderes als Religion, wengleich sie guten Grund haben, zwischen Glauben und Religion zu unterscheiden, was bekanntlich besonders der frühe Karl Barth eingeschärft hat. Auch Glaube verwirklicht sich – jedenfalls teilweise – im Medium von Religion und

<sup>17</sup> Vgl. Innerer Friede und die Überwindung von Gewalt. Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand. Hg. v. Hans-Martin Barth/Christoph Elsas. Hamburg: V. Internationales Rudolf-Otto-Symposium Marburg 2006; sowie Religiöse Minderheiten. Potentiale für Konflikt und Frieden. Hg. v. Hans-Martin Barth/Christoph Elsas. Hamburg: IV. Internationales Rudolf-Otto-Symposium 2004.

wird damit anfällig für vielerlei Fehlleistungen und Verirrungen, die man aus der Religionsgeschichte kennt. Es gehört zum Geschick des christlichen Glaubens, daß er sich inmitten eines bislang weitgehend religiös geprägten Menschseins verwirklichen muß – von außen von jeder anderen Religion kaum zu unterscheiden, aber seiner selbst dessen bewußt, daß er in religiösen Kategorien allein unterbestimmt bleibt. Deswegen ist nun auch der im Sinne des Christentums Glaubende zu befragen, wie er seinen Glauben dem eigenen Wertesystem und dem seiner Umwelt zuordnet.

## 2. Die Transzendenz des Glaubens

Der Begriff »Wert« hat in der Geschichte des Christentums eine unterschiedliche Bewertung erfahren. Insbesondere unterscheiden sich dabei die beiden großen Traditionen der westlichen Christenheit, während die Ostkirchen meines Wissens überhaupt nicht mit dem Begriff des Wertes arbeiten. Alle christlichen Kirchen aber gehen davon aus, daß Glaube die Skala menschlicher Werte transzendiert.

### *2.1 Die transzendente Verankerung des Glaubens als Wert*

Die an der Scholastik orientierte römisch-katholische Tradition setzt bei Gott als dem »höchsten Gut« ein, dem selbstredend der höchste Wert zuzuerkennen ist. Ihm gilt alles menschliche Streben, und von ihm leiten sich alle weiteren Güter bzw. Werte ab.<sup>18</sup> Die Grundprinzipien katholischer Soziallehre, nämlich Person-, Solidaritäts-, Subsidiaritäts- und Gemeinwohlprinzip, heute gegebenenfalls ergänzt durch das Retinitätsprinzip (Nachhaltigkeitsprinzip), sind durch eine entsprechende Wertauffassung geprägt. Damit ergibt sich eine Ordnung der Werte, in den Konzilstexten meistens als »sittliche Ordnung« bezeichnet.

18 Vgl. Abbruch und Aufbruch. Die Antwort des Glaubens auf die Krise der Werte. München: Minerva 1988. – Der Vortrag wurde anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde an Professor Dr. Joseph Kardinal Ratzinger durch die Theologische Fakultät gehalten.

Allein Gott, das höchste Gut, bildet die unverrückbare Grundlage und unersetzbare Voraussetzung der Sittlichkeit, also der Gebote, im besonderen jener negativen Gebote, die immer und auf jeden Fall die mit der Würde jedes Menschen als Person unvereinbaren Verhaltensweisen und Handlungen verbieten.<sup>19</sup>

»Sittliche Grundsätze« kommen als »Werte« zu stehen.<sup>20</sup> Der Glaube selbst, in seiner Beziehung zu Gott als dem höchsten Gut, wird damit zu einem Gut, einer Tugend, einem Wert. Der Wert des Glaubens ergibt sich aber weniger aus seiner Leistungsfähigkeit als aus seiner transzendentalen Verankerung. Dies ist zweifellos ein Ansatz, den Wertcharakter des Glaubens zu transzendieren. Glaube als Wert läßt sich nicht ohne weiteres in eine Hierarchie von Werten einordnen, weil sich aus ihm eine Hierarchie von Werten erst ergibt. Diese Werte allerdings gelten dann nach katholischem Verständnis als eigenständige, objektiv begründete, ontologisch-essentialistisch zu verstehende Gegebenheiten, über die nicht zu diskutieren ist. Werte bekommen damit Normcharakter. Sie sind zu verwirklichen: »Mit Hilfe der göttlichen Gnade und durch die Mitwirkung der menschlichen Freiheit [...]«. <sup>21</sup> An dieser Stelle setzt die Kritik seitens der evangelischen Theologie ein.

## 2.2 Die »Wertlosigkeit« des Glaubens als Wert

Eberhard Jüngel wittert Werkgerechtigkeit in der von der Scholastik herkommenden Tradition und hält die Kategorie »Werte« für »erkatholisch«, womit er meint, ein vernichtendes Urteil ausgesprochen zu haben.<sup>22</sup> Er plädiert sogar dafür, den Begriff »Wert« in der evangelischen Theologie nicht zu verwenden. Der entsprechende Beitrag aus seiner Feder wurde ursprünglich in einem Sammelband mit dem von Nicolai Hartmann entlehnten Titel »Tyrannei der Werte« publiziert.<sup>23</sup> Er sieht durchaus etwas Richtiges: Einem als »Wert« verstandenen Glauben droht die Funktionalisierung, die »Verwertung«. Die »Wahrheit« ist »wertlos«. Mißverständliche Spielereien mit der Sprache helfen hier allerdings nicht weiter.

19 Papst Johannes Paul II: Enzyklika *Veritatis splendor* über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre. 6. August 1993. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn: 1993 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls III), Absatz 99.

20 Vgl. Johannes Paul II, Enzyklika (wie Anm. 19), Absatz 106 f.

21 Johannes Paul II, Enzyklika (wie Anm. 19), Absatz 103.

22 Vgl. Jüngel, *Theologische Erörterungen* (wie Anm. 2), S. 93.

23 Nämlich in: *Die Tyrannei der Werte*. Hg. v. Eberhard Jüngel/Sepp Schelz. Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1979.

Den Wertbegriff grundsätzlich abzulehnen, heißt »die Orientierungsleistung ethischer Werte« verkennen und ihre kulturelle Funktion« mißachten. Zudem droht es, »einer Selbstaussgrenzung evangelischer Ethik aus dem allgemeinen Ethikdiskurs Vorschub zu leisten.«<sup>24</sup> Doch im Blick auf den Glaubensbegriff ist Jüngels Hinweis wichtig.

### *2.3 Der wertetranszendierende Charakter des Glaubens*

Glaube ist nach seinem Selbstverständnis ein die Kategorie »Wert« transzendierender Wert. Das läßt sich schon an einigen wenigen Überlegungen zeigen.

Glaube ist nicht durch einen Verweis auf seine Leistungsfähigkeit herbeiführbar. In diesem Punkt sieht sich Glaube von Religion unterschieden. Religion kann plausibel gemacht werden, man kann sie als »Wert« verkaufen. Religion tut dem Menschen gut, hilft ihm zur Balance, macht ihn gelassen, sofern sie nicht die oben beschriebenen Irrwege geht. Für den Glauben gilt das zwar auch, aber Glaube erschöpft sich darin nicht. Glaube ist mehr als ein Wert; sein Mehrwert besteht in seiner Wertlosigkeit, wenn man es denn so ausdrücken will. Dem Glauben geht es um Gott und nicht um das Subjekt des Glaubens, den Glaubenden. Luther ging es zu allererst um Gottes Gottheit und nicht, wie oft behauptet, um die häufig zitierte Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott?<sup>25</sup> Glaube entsteht nicht durch »Bewertung«, was ja ein aberwitziges Verfügen über Gott implizieren würde. Gott ist nicht ein »Wert«, auch Rudolf Ottos Rede von Gott als »Urwert« wirkt grotesk. Glaube und Gott gehören zusammen, sind zwei Seiten derselben Wirklichkeit. Glaube erweist sich als geweckt, geschenkt, gewährt. Er lebt in der Beziehung zu Gott, zu der Gott einlädt, die Gott ermöglicht, eröffnet, verwirklicht. Er ist selbst Gottesbeziehung, weiß sich somit allein in Gott existent und durch Gott begründet. Man kann den Glauben weder sich noch anderen von außen als »wertvoll« andemonstrieren. Wenn es zum Glauben kommt, ist das unverfügbar. Der Geist weht, wo und wann Gott will (Joh 3, 8; CA V). Glaube und Gott gehören untrennbar zusammen – wie sollte Glaube an Gott anders begründet werden können als durch Gott? Wie sollte das schlechthin Begründende seinerseits begründet oder durch zusätzliche Begrün-

24 Hartmut Krefß in: Theologische Realenzyklopädie. Hg. v. Gerhard Müller. Berlin, u. a.: De Gruyter 2003, Vernunft III – Wiederbringung aller, Bd. 35, S. 654.

25 Philip S. Watson gab seiner Einführung in die Theologie Luthers den Titel: »Let God be God«. In deutscher Übersetzung erschien sie unter dem Titel »Um Gottes Gottheit« (Philip S. Watson: Um Gottes Gottheit. Eine Einführung in Luthers Theologie. Übertragen und bearbeitet von Gerhard Plöge. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1952).

dungen zusätzlich begründet werden können? Das Neue Testament formuliert dies immer wieder im Blick auf den Glauben an Christus. Niemand kann ihn Herrn nennen, ohne daß Gottes Geist dies bewirkt (1 Kor 12, 3). Man kommt nicht zu ihm, es sei denn Gott selbst »ziehe« ihn (vgl. Joh 6, 44). Der Glaube kommt aus dem Wort Christi, wie es durch die Predigt vermittelt wird (Röm 10, 17). Er kann nicht durch Argumente gewonnen werden. Der Koran formuliert es so: »Niemand kann glauben, es sei denn mit der Erlaubnis Gottes« (Sure 10, 100). Nur im Nachhinein und im Modus der Beschreibung von Epiphänomenen kann man Argumente für den Glauben geltend machen.

Glaube ist nicht kalkulierbar und nicht funktionalisierbar. Deswegen haben totalitäre Systeme Angst vor Glaubenden. Religion kann man einsetzen, für gesellschaftliche oder für politische Zwecke. Man kann sie nutzen, um die Massen still zu halten oder um sie zum heiligen Krieg zu mobilisieren. Sofern Glaube sich in Religion verwirklicht, besteht diese Gefahr auch für ihn, wie die Geschichte des Christentums ausweist. Aber Glaube ist kritisch gegenüber aller Funktionalisierung und daher unberechenbar. Glaube bezieht sich auf das Gebot, nicht zu töten, und doch weiß man nicht, ob sich Bonhoeffer nicht an einem Mord beteiligen wird. Glaube kennt Werte, aber wenn es drauf ankommt, straft er sie mit Mißachtung. In einer letzten Verantwortung sprengt er alle Verantwortlichkeiten. Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg 5, 29). Das gilt auch gegenüber familiären oder religiösen Verbindlichkeiten. Der Glaube setzt sich über Brauch und Pietät hinweg, er läßt die Toten die Toten begraben (Mt 8, 22). Gegebenenfalls gilt es, tapfer zu sündigen.

Letztlich ist Glaube gar nicht beschreibbar. Es läßt sich eher sagen, was er nicht ist: zum Beispiel ein Wert, der sich anderen Werten zuordnen ließe. Glaube lebt als Antwort auf einen Ruf, der nicht von dieser Welt ist. Nur in apophatischer Sprache, nur im Kontext einer *theologia negativa* kann man vom Glauben reden. Letztlich weiß auch der Glaubende selbst nicht um seinen Glauben. Ich glaube – hilf meinem Unglauben! (Mk 9, 24). Ich weiß nicht, ob ich wirklich glaube; es ist mir auch egal – ich verlasse mich ganz auf Gott, auf seine Hilfe, auf Dich, mein Herr und mein Gott. Glaube ist nicht ein psychologisch beobachtbarer Zustand. Deswegen haben die Reformatoren so sehr dagegen polemisiert, daß er einen »habitus« darstellen könnte, eine Haltung, eine Verfaßtheit. Glaube ist mehr. Religion sucht Ordnung und Werte, Religion will Haltung und Stil. Glaube ist nicht »Religion

mit Stil«. <sup>26</sup> Glaube in seiner »Wertlosigkeit« verweist auf ein Jenseits aller Ordnungen und Werte, auf die Unverfügbarkeit des Lebens. Gerade so aber kann Glaube nun doch als Wert verstanden werden – gleichsam in der Retrospektive.

#### *2.4 Glaube als Wert in der transzendentalen Retrospektive*

Gerade weil Glaube sich im menschlichen Wertesystem nicht unterbringen läßt, erhält er in Beziehung zu diesem nun doch seinen Ort: Er ist die im Gottesbezug gefüllte Leerstelle, die über alle Werte hinausweist und damit den permanenten Impuls zu einer Dauerreflexion dessen darstellt, was dem Menschen wertvoll sein könnte und sollte. Glaube kehrt die menschliche Wertperspektive um, indem er aus dem wertenden Subjekt das bewertete Objekt macht, als das sich dieser nun erkennen darf. Im Sinne des christlichen Glaubens geschieht dies in der dreifachen Hinsicht, die das trinitarisch angelegte Glaubensbekenntnis zum Ausdruck bringt: Im Glauben an den Schöpfer darf sich der Mensch als Geschöpf verstehen, das inmitten einer von Gottes Willen durchwalteten Schöpfung Zeit seines Lebens Beheimatung und Auftrag hat. »Ich danke Gott und freue mich (wie's Kind zur Weihnachtsgabe), daß ich bin und daß ich dich, schön menschlich Antlitz, habe«, <sup>27</sup> dichtet Matthias Claudius und gibt damit dem Ausdruck, was ihm sein Glaube bedeutet. Der Glaubende nimmt eine Verantwortung wahr, die er gegenüber seinen Mitmenschen, sich selbst und gegenüber der Schöpfung hat. Dabei bleibt nicht aus, daß ihm bewußt wird, wie sehr er hinter dieser großartigen Aufgabe zurückbleibt, ja sich gegen sie vergeht. Im Glauben an Jesus Christus, in der Begegnung mit den Berichten von seinem Leben, Verhalten, Handeln, Leiden und Sterben wird ihm nahe, daß er für sein Leben nicht selbst gerade stehen kann und muß. Er vertraut auf das Geheimnis, daß in der Gestalt und dem Geschick Jesu sich eine Liebe offenbart, die seinem Versagen und seiner Schuld gewachsen ist. Er darf seine Grenzen bejahen und darf trotz und mit seiner Schuld fröhlich und tapfer leben, ja den Mut haben, erneut Fehler zu machen und Schuld auf sich zu laden. Das macht ihn frei und handlungsfähig. Als Glaubender brauche ich mir auch um meinen Glauben keine Sorgen zu machen, denn ich weiß mich von Gottes Geist ange-rührt und inspiriert, der für das Seine sorgen wird, mich durch das Zeugnis von Mitchristen und -christinnen immer wieder anzustecken versteht und mein Leben

<sup>26</sup> Vgl. dagegen: Religion mit Stil. Protestantismus in der Kulturwende. Hg. v. Dietrich Korsch. Tübingen: Mohr Siebeck 1997.

<sup>27</sup> Matthias Claudius: Täglich zu singen. In: Jost Perfahl: Matthias Claudius. Sämtliche Werke. München: Winkler-Verlag 1976, S. 149–150.

der Vollendung entgegenführen wird. In der Sprache des Neuen Testaments heißt das (1 Joh 5, 4): »Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat« – auch die Welt der Werte, des Bewertens und Bewertet- und Verurteilt-)Werdens. Der johanneische Jesus sagt: »Wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben« (Joh 6, 47). Unentwegt wiederholt Luther diese Grundfigur: Glaubst du, so hast du – glaubst du, so hast du.<sup>28</sup> »Wer an mich glaubt, von dessen Leib werden Ströme lebendigen Wassers fließen« (Joh 7, 38) – dessen Leben wird fruchtbar sein. Glaube kann nicht funktionalisiert werden, weder im Blick auf Werte, die er erreichen will, noch im Blick auf den Wert, den er darstellen könnte. Aber durchaus hat der Glaube Funktionen, er wirkt sich aus! In alledem wird dem Glaubenden bewußt, wer er ist und wer er sein darf, seine Würde als von Gott geliebter Mensch – eine Würde, die Gott auch jedem meiner Mitmenschen zuspricht. Die Behauptung, daß die Würde des Menschen unantastbar sei, hängt für ihn nicht begründungslos in der Luft; sie ist nicht mehr nur begründet in einem vagen »Glauben« der Völker der Vereinten Nationen »an die grundlegenden Menschenrechte, an die Würde und den Wert der menschlichen Person und an die Gleichberechtigung von Mann und Frau«, wie die Menschenrecht-Charta der UNO in ihrer Präambel formuliert.<sup>29</sup>

Der Protestantismus hat diesen Gesichtspunkt besonders unter dem Stichwort »Rechtfertigung« zu formulieren versucht – Rechtfertigung »allein durch den Glauben«, allein in der durch Jesus Christus geschenkten Beziehung des Glaubenden zu seinem Gott. Liberale Theologen haben dabei den Aspekt der damit gegebenen subjektiven Freiheit der Wertsetzung betont – so z. B. Ernst Troeltsch<sup>30</sup> – und auf den »unendlichen Wert der Menschenseele«<sup>31</sup> hingewiesen, wie Adolf von Harnack. Entsprechende Formulierungsversuche tragen das Sprachgewand und die spezifischen Begrenzungen ihrer kulturellen Epoche, aber immer wieder artikuliert sich der im Glauben gewonnene Ansatz im Kontext neuer Herausforderungen neu. Im 20. Jahrhundert hat er zu einer profilierten Ethik der Verantwortung geführt. Das 21. Jahrhundert ist noch zu jung, als daß man die neue Perspektive schon benennen könnte; sie dürfte aber vermutlich mit Dialog, Dialogbereitschaft und Dialogfähigkeit des Glaubenden zu tun haben.

28 »... Glaubstu so hastu, glaubstu net, so hastu net« in: Martin Luther. Studienausgabe. Hg. v. Johannes Schilling. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 1992 (Bd. 2), S. 273.

29 Die Menschenrechte. Erklärungen, Verfassungsartikel, Internationale Abkommen. Mit einer Einführung Hg. v. Wolfgang Heide Meyer: Paderborn: Schoeningh 1972, S. 240.

30 Vgl. Norbert Witsch: Glaubensorientierung in »nachdogmatischer« Zeit. Ernst Troeltschs Überlegungen zu einer Wesensbestimmung des Christentums. Paderborn: Bonifatius 1997, bes. S. 200 ff.

31 Adolf von Harnack: Das Wesen des Christentums. Hg. v. Claus-Dieter Osthövener. Tübingen: Mohr Siebeck 2005, S. 49 ff.

### 3. Relevanz des Glaubens

Gerade dadurch, daß der Glaube keinen erstrebenswerten oder auch zu nutzenden Wert darstellt, sondern in seiner »Wertlosigkeit« eine mögliche Tyrannei der Werte ausschließt und den freien Umgang mit Werten begründet, gewinnt er Relevanz in verschiedensten Hinsichten – im Blick auf den einzelnen Menschen, die Gesellschaft, ja die Menschheit.

#### 3.1 Relevanz für das Individuum

Psychologisch gesehen zeigt sich die Relevanz des Glaubens für das Individuum im Bereich der Identitätsfindung. Glaube hilft zur Integration des Widerständigen. Das ist ein Anliegen auch der Psychologie und Psychotherapie. »Ein Mensch«, schreibt frei nach Leopold Szondi der Psychiater und Psychotherapeut Werner Huth,

lebt dann gemäß seinen tatsächlichen Möglichkeiten, wenn er mit Hilfe seines Ichs die Aufgabe eines Überbrückers der inneren und äußeren Gegensätzlichkeiten, die Rolle eines *Pontifex oppositorum*, zu übernehmen vermag und dadurch seine volle Identität erlangt.«<sup>32</sup>

Der Glaubende mag mitunter Erfahrungen machen, die in diese Richtung gehen, aber so weit, wie der Psychologe ihn zu bringen verspricht, kommt er nie. Seine Identität bleibt ihm fragil und fragmentarisch, aber er sieht sich ermutigt, diese Fragmentarizität zu bejahen und mit ihr zu leben. Der Glaubende muß sich seine Identität nicht selbst schaffen. Er wird allerdings wissen, daß er sie sich auch nicht selbst schaffen kann. Er vermag seinem Leben nicht selbst den Sinn zu geben. Seine letzte Handlungsmotivation liegt nicht in dem, was er erstrebt und erreicht, sondern in dem, wovon er ausgehen darf – in der Sprache des Christentums: in Gottes Gnade. Von Archimedes stammt das Wort: Gib mir einen Ort, an dem ich stehen kann, und ich werde die Welt bewegen. Der Glaubende findet in Gottes Gnade den Ort, an dem er stehen und von dem aus er, wenn nicht die Welt, so doch manches in der Welt bewegen kann. Das heißt aber zugleich: Er findet diesen Ort nicht in sich selbst und auch nicht in seiner Umwelt. Er sucht Glück und Ge-

<sup>32</sup> Werner Huth: Glaube, Ideologie und Wahn. Das Ich zwischen Realität und Illusion. München: Nymphenburger 1984, S. 165 (im Original kursiv).

lingen wie jeder Mensch, aber er lernt am Beispiel Jesu und vieler seiner Zeugen, daß auch Unglück und Mißlingen zur Erfüllung eines Lebens führen können.<sup>33</sup> Das Kreuz Jesu, an dem er sich ausrichtet, markiert die Infragestellung aller irdischen Werte, ja ihre Umwertung: Das scheinbar Starke erweist sich als schwach, und in der Schwäche macht sich ungeahnte Stärke bemerkbar. Vielleicht macht sich die Stärke aber auch gerade nicht bemerkbar, sondern es bleibt bei Leid, Zweifel und Verzweiflung. Der Glaube ist leider kein stabiler Wert, auf den sich in einer solchen Situation zur eigenen Stabilisierung zurückgreifen ließe. Man kann sich dann nur blind Gott in die Arme werfen, und sei es durch einen Suizid, wie das angesichts der drohenden Deportation seiner Angehörigen bei Jochen Klepper der Fall war. Gott sei Dank sind solche Extremsituationen selten. Mitunter wird sich der Glaubende auch wohl fühlen in seiner Haut, wenn die religiöse Einbettung seines Glaubens ihm durchaus positive Gefühle vermittelt. Aber gerade dann wird er sich selbst gegenüber skeptisch sein. Er wird immer wieder durchstoßen wollen zum Grund seiner Existenz, den er nicht selber gelegt hat. In alledem zeigt sich der Glaube zwar nicht als »Wert«, schon gar nicht als ein allgemein anerkannter Wert, aber doch klar in seiner Relevanz für den einzelnen Menschen. Wie aber steht es mit der gesellschaftlichen Relevanz des Glaubens?

### *3.2 Relevanz für die Gesellschaft*

Eine Gesellschaft braucht Orientierung. Seit alters gilt moralische Orientierung als eine der zentralen Aufgaben der Religion. Deswegen engagieren sich Nichtglaubende oder Agnostiker oft nicht sogleich für die Abschaffung institutionalisierter Religion. Ein Rechtssystem bedarf der Begründung, die es sich nicht selbst geben kann und soll. In Zeiten eines vermuteten oder tatsächlichen Werteverfalls wird der Ruf nach Orientierung lauter. In dieser Situation sind die klaren Direktiven der katholischen Soziallehre (oder sogar der Scharia!) willkommener als protestantische »Denkschriften«. Christlicher Glaube darf sich diesem Ansinnen nicht entziehen. Er hat klare Angebote für ein gedeihliches Zusammenleben zu machen, wie sie im Dekalog oder in der Bergpredigt vorliegen. Der evangelische Ansatz könnte sich angesichts der heutigen pluralistisch optierenden Gesellschaft insofern als besonders weiterführend erweisen, als er weder der postmodernen Beliebigkeit noch der tendenziellen neuscholastischen Fixierung ethischer Werte das

<sup>33</sup> Vgl. Jörg Lauster: Gott und das Glück. Das Schicksal des guten Lebens im Christentum. Gütersloh: Gütersloher-Verlagshaus 2004.

Wort redet. Die Konzentration auf Grundwerte, die aber auch ihrerseits immer neu überprüft, profiliert und gegebenenfalls ergänzt werden müssen, stellt einen auch gesellschaftlich plausiblen Weg dar.<sup>34</sup>

Die eigentliche Relevanz des Glaubens aus christlicher und speziell evangelischer Sicht liegt an einer anderen Stelle, nämlich dort, wo deutlich gemacht werden kann, daß der Sinn menschlichen Lebens sich nicht in Organisation, Kalkulation und Leistung erfüllen kann. Wo immer auch nur einzelne Menschen dies durch ihren Lebensstil und dessen Kommentierung aufzuzeigen vermögen, leisten sie der Gesellschaft einen besonderen Dienst. Gerade in der Situation des Umbruchs von der Leistungsgesellschaft zur einer Gesellschaft, in der viele ihrer Mitglieder nur noch begrenzt auf bestimmte Zeiten oder Lebensphasen oder eben aus Markt- oder Altersgründen gar nicht arbeiten können, dürfte dies enorm wichtig werden.

In diesem Zusammenhang braucht es aber nicht nur das Beispiel und Zeugnis Einzelner. Gruppen und Institutionen der Menschen, die von dieser Überzeugung getragen sind, sollten durch ihre Organisations- und Arbeitsweise eben diesem Anliegen nicht widersprechen. Das heißt: Die Kirchen müßten einen Organisationsstil finden, der ebenfalls nicht auf Effizienz setzt, so daß sie einen gesellschaftlich wirksamen Hinweis auf die Relevanz des scheinbar Wertlosen geben können. Sie sollten wissen, daß sie einer wertlosen Wahrheit dienen und gerade dadurch dazu beitragen, Menschen frei zu machen (vgl. Joh 8, 30). Sie müßten zeigen, daß sie gerade in ihrer Überflüssigkeit nicht überflüssig sind. Nun kann sich eine Kirche nicht abseits von soziologischen Gesetzen etablieren, wie sie allgemein und speziell für Religionen gelten. Aber einer Kirche, deren Mitglieder aus dem alle Werte transzendierenden Glauben leben, ist aufgetragen, ihrer sozialen Konstitution gegenüber kritisch zu sein und ebendiese Gesetze immer wieder in Frage zu stellen und zu durchstoßen. Kommt damit eine mögliche globale Relevanz des Glaubens in Sicht?

### *3.3 Relevanz für die Menschheit?*

Innerhalb eines umfassenden Globalisierungsprozesses kann die Frage »Glaube als Wert – Wert des Glaubens« nur lauten: Welcher Glaube? Von welchem Glauben soll hier die Rede sein? Die Weltreligionen rücken einander näher, geographisch und zugleich mit ihren Wahrheits- und Absolutheitsansprüchen. Drei Relationsmodelle

34 Zur Grundwerte-Debatte, die in der Bundesrepublik Deutschland ab 1975 geführt wurde, vgl. Martin Honecker: Einführung in die Theologische Ethik. Grundlagen und Grundbegriffe. Berlin, New York: De Gruyter 1990, S. 225 ff.

sind zur Zeit vornehmlich im Gespräch: Der postmoderne Philosoph – ich wähle als Beispiel Odo Marquard – empfiehlt den »Abschied vom Prinzipiellen« und lobt den »Polytheismus«. <sup>35</sup> Ihm entspricht der postmoderne Theologe, der sich der pluralistischen Religionstheologie verschreibt: Mindestens die nachaxialen Religionen lassen gemeinsame Zielsetzungen erkennen; ihre Geltungsansprüche sollten nicht gegeneinander ausgespielt werden. <sup>36</sup> Alles hat seine Geschichte und sein Gutes, *anything goes*. Dieser Ansatz, wenn er denn von allen geteilt würde, könnte für alle Beteiligten eine enorme Entlastung bedeuten: Niemand wird bedroht und muß sich verteidigen – eine friedliche Welt ist im Werden. Aber abgesehen davon, daß es diese friedliche Pluralität unter den Weltanschauungen und Religionen bislang nicht gibt: Sie wäre im Blick auf die Fortentwicklung der Menschheit auch nicht fruchtbar. Schon im Blick auf die »versöhnte Verschiedenheit« der christlichen Kirchen ist dieser Einwand nicht von der Hand zu weisen.

Zweites Modell: die Suche nach einem gemeinsamen Ethos, dem »Weltethos«, für das sich Hans Küng engagiert. <sup>37</sup> Die Unterschiede bleiben bestehen, aber der Religionsfriede ist nicht weit, wenn alle Traditionen sich an der Goldenen Regel ausrichten: Was du nicht willst, daß man dir tu, das füg auch keinem andern zu! Auf den Religionsfrieden kann dann der Weltfriede folgen. Für manch eine Religion steht die Goldene Regel freilich keineswegs im Zentrum, ist vielmehr relativiert durch eine ihr nicht konforme Dogmatik oder widerlegt durch eine ihr widersprechende Praxis. Mehr und mehr stellt sich heraus, daß dieser Ansatz zwar lobenswert und in Grenzen fruchtbar sein würde, daß er aber insgesamt als eher blauäugig wirken muß. Es könnte durchaus sein, daß es der Weltfriede ist, der dem Religionsfrieden vorausgehen muß, wie denn beispielsweise in Deutschland der Westfälische Friede dem konfessionellen Frieden vorausgegangen ist.

Schließlich drittens die Horrorvision Samuel Huntingtons vom »clash« der Kulturen und Religionen, für die – empirisch gesehen – leider die größte Wahrscheinlichkeit spricht. <sup>38</sup> Was kann angesichts dieser Lage ein Glaube beitragen, der sich nicht von seiner Leistungsfähigkeit her begründet, sondern als »wertlose Wahrheit« präsentiert?

35 Odo Marquard: Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie. In: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Hg. v. Odo Marquard. Stuttgart: Reclam 1981, S. 91–116.

36 Vgl. z.B. John Hick: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod. München: Diederichs 1996; Paul F. Knitter: Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München: Kösel 1985.

37 Vgl. z.B. Weltfrieden durch Religionsfrieden. Antworten aus den Weltreligionen. Hg. v. Hans Küng / Karl-Josef Kuschel. München: Piper 1993.

38 Vgl. Samuel P. Huntington: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München, Wien: Siedler Taschenbuch 1998.

Gerd Theißen macht in einer seiner Veröffentlichungen fast nebenher einen bedenkenswerten Denkvorschlag. Er findet, alle Religionen tragen, evolutionsgeschichtlich gesehen, dazu bei, den Selektionsdruck innerhalb der Menschheit zu vermindern. Dem Christentum sei gerade dies von Nietzsche vorgeworfen worden. Wenn aber »die Verminderung von Selektionsdruck das heimliche Programm aller Kultur ist, dann steht Jesus in ihrer verborgenen Mitte.«<sup>39</sup> Der auf Jesus von Nazareth sich beziehende Glaube setzt nicht auf Durchsetzung und Effizienz. Er hat im Sinne des natürlichen Werteempfindens des Menschen keinen »Wert«. Er transzendiert alle Werte. Er bietet damit ein Modell dafür an, wie der »clash« von Werten, Wertsetzungen und Wertschätzungen vermieden werden kann. Er legitimiert sich nicht durch Erfolge. Er setzt sich nicht an die Spitze der Wertskala. Er ist in der Lage, sich zurückzunehmen, wie es von den ersten Zeugen Jesus selbst bescheinigt wird: Ohne es nötig zu haben, erniedrigte er sich selbst und nahm Sklavengestalt an (Phil 2, 6–11). Christlicher Glaube legt es daher weder nahe, das Christentum oder eine andere Weltreligion oder Weltanschauung als die »beste Gemeinschaft« auszugeben, »die je unter den Menschen hervorgebracht worden ist« (Koran 3, 110). Er empfiehlt keine der Weltreligionen als »die Lösung« für die Probleme einer an Kapitalismus und Kommunismus gescheiterten Welt. Er möchte vielmehr diejenigen Kräfte stärken, die zu einer ähnlichen Selbstrücknahme bereit sind. Christen und Christinnen wissen sehr wohl, daß das Christentum als Weltreligion nur allzu oft selbst gegen dieses sein Leit- und Lebensprinzip verstoßen hat. Ein Verhalten nach dem Selektionsprinzip, das von der Durchsetzungskraft der Starken gegenüber den Schwachen ausgeht und das in bestimmten Hinsichten ebenso für Religionen zu gelten scheint, hat auch das Christentum immer wieder erfaßt und verdorben. Andererseits brachen innerhalb des Christentums wie in kaum einer anderen Religion immer wieder Kräfte der Reform, der Selbstkritik und der Rückbesinnung auf, die es auf seinen Ursprung und Kern jenseits der Gesetze erfolgreicher Werte verwiesen. Wenn es dem christlichen Glauben gelingen sollte, solche Kräfte auch in anderen Religionen zu wecken und zu stärken, dann hat er tatsächlich Relevanz für die gesamte Menschheit, für ihr Überleben, ihre Fortentwicklung und ihre Zukunft. Damit käme die große Dialektik des christlichen Glaubens zum Tragen: Gerade weil er darauf besteht, kein verwertbarer »Wert« zu sein, kann der »Wert des Glaubens« für viele Menschen fruchtbar werden.

39 Gert Theißen: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik. Gütersloh: Kaiser, Güterloher Verlaghaus 2003, S. 249 f, hier S. 250.