

# Interkulturelle Kompetenz und christlicher Glaube

von *Stephan Goertz*

Living together in a multicultural society requires intercultural competences. After a short identification of what «intercultural competence» actually means, the question of the contribution the Christian faith can make to the matter is addressed. The thesis is put forward that the transcultural demand of faith and its message of freedom enable us to acknowledge differences. Religion understood as self-critical awareness can strengthen intercultural competences.

«Was sollte man einem Menschen antworten, der einem sagt, er gehorche lieber Gott als den Menschen, und der sich infolgedessen sicher ist, den Himmel zu verdienen, wenn er einen erdrosselt?» Ein Essay des französischen Romanciers Pascal Bruckner, dem diese Worte Voltaires vorangestellt sind, löst im Januar 2007 eine international geführte Feuilletondebatte um das Selbstverständnis moderner liberaler Gesellschaften aus.<sup>1</sup> Wie sollen diese Gesellschaften reagieren, wenn in ihnen religiöse und kulturelle Traditionen existieren, die offenbar den eigenen kulturellen Wertvorstellungen und deren sittlicher Praxis nicht entsprechen?

Das erste Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts wird von dieser Frage wie von kaum einer anderen umgetrieben. Eruptiven Wellen gleich erschüttern in stetiger Folge einzelne Ereignisse das Gefühl, in sicheren Verhältnissen zu einer einigermaßen friedlichen Form plurikulturellen Zusammenlebens gefunden zu haben. Kulturelle Friktionen brechen in den westlichen Gesellschaften auf, innere Fremdheitserfahrungen nehmen zu. Religion wird wieder mit Gewalt assoziiert – Gewalt gegen Andersgläubige, gegen Liberalität, gegen Frauen. Bruckners Essay nimmt nun nicht – wie vielleicht zu erwarten – islamisches Denken und Handeln direkt ins Visier, sondern eine bestimmte Reaktion westlicher Intellektueller auf bestimmte gewaltförmige Denkformen und Handlungsweisen, die ihre Energie aus einem schwer zu entwirrenden Geflecht aus religiösen, kulturellen und sozialen Motiven ziehen.

---

<sup>1</sup> Der Essay wurde unter dem Titel *Fundamentalismus der Aufklärung oder Rassismus der Antirassisten?* am 24. Januar 2007 zeitgleich online veröffentlicht auf den Webseiten [signandsight.com](http://signandsight.com) und [perlentaucher.de](http://perlentaucher.de) (abgerufen am 8.3.2007). Die erhebliche internationale Resonanz sowohl in den Print- als auch in den elektronischen Medien ist dann ebenfalls auf den entsprechenden Webseiten dokumentiert worden. Zielpunkt der Kritik Bruckners war zum einen das Buch *Murder in Amsterdam. The Death of Theo van Gogh and the Limits of Tolerance* (New York 2006) von I. BURUMA und eine Rezension dieses Buches in der «New York Review of Books» von T. GARTON ASH.

Immer wieder kreisen dabei viele Debatten ferner oder näher um die Frage des Geschlechterverhältnisses und der Familienstrukturen.<sup>2</sup> Bruckner attackiert nun diejenigen «Feinde der Freiheit», die er unter westlichen Vertretern der «aufgeklärten Eliten» ortet und die «der übrigen Menschheit – ja sogar den eigenen Mitbürgern – den Genuss demokratischer Rechte verwehren, falls diese das Pech haben, einer anderen Religion oder Ethnie anzugehören als sie selbst». Die Polemik trifft, wie Bruckner es nennt, einen «paradoxen Multikulturalismus», der zwar *Gemeinschaften* Rechte zubilligt, weil es eine unantastbare Andersheit zu respektieren gelte, der aber den *Individuen* die Freiheit versagt, sich von ihren Herkunftsgemeinschaften abzunabeln. Die Entdeckung der Unteilbarkeit der Freiheit werde dadurch verraten von denen, die individuelle Freiheitsrechte für sich wie selbstverständlich in Anspruch nehmen. Multikulturalismus in dieser Form «kettet Menschen an ihre Wurzeln». Europa müsse sich in dieser Situation an die eigene geschichtliche Lektion erinnern: an die Überwindung religiös obskurer Lehren, die sich der Durchsetzung des aufgeklärten humanen Selbstverständnisses in den Weg gestellt haben:

«Durch den unablässigen Kampf gegen die Kirche und ihren Anspruch, über die Geister zu herrschen, die Widerspenstigen zu bestrafen, Reformen zu blockieren, die Einzelnen, vor allem die ärmsten, im Schwitzkasten der Resignation und der Angst gefangen zu halten».

Warum, so Bruckners laizistische Folgerung, «sollten wir dem Islam durchgehen lassen, was wir von Seiten der Kirche nicht mehr dulden?» Die «übrigen in den Evangelien niedergelegt[en]» Prinzipien der Aufklärung gelte es unbeirrt einzufordern: «Religionsfreiheit, friedliches Nebeneinander der Religionen, Neutralität des öffentlichen Raumes, Einhalten des Gesellschaftsvertrages» und schließlich die «von allen gebilligte Gewissheit, dass die göttlichen Gesetze nicht über den staatlichen Gesetzen stehen, sondern anderswo wirken, in den Herzen der Gläubigen, in einem Raum privater Andacht.» Daher ist die politische Option eindeutig die, sich für einen aufgeklärten, reformierten europäischen Islam einzusetzen. Dieser Religion also einzuimpfen, was das II. Vatikanum für den Katholizismus geschaffen habe: eine selbstkritische Gewissensprüfung der eigenen religiösen Tradition.

Inwiefern Bruckners wenig nuancierte Sicht auf die historische Genese eines aufgeklärten, freiheitlichen Selbstverständnisses einer genaueren

<sup>2</sup> Vgl. dazu die differenzierenden Ausführungen von M. RIESEBRODT, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der 'Kampf der Kulturen'*, München 2000, S. 95-115, hier S. 115: «Wie der Vergleich zeigt, kann der Einfluß verschiedener Typen des Fundamentalismus auf zwischen-geschlechtliche Beziehungen nur im Zusammenhang mit wirtschaftlichen, politischen, kulturellen und demographischen Faktoren angemessen beurteilt werden. Auf der einen Seite spielt die Religion eine relativ eigenständige und bedeutende Rolle in der Formung von Familien- und Geschlechterbeziehungen. Auf der anderen Seite zeigt sich aber auch, daß außerreligiöse Faktoren diese Wirkung der Religion stark kanalisieren können und durchaus mitbestimmen, bis zu welchem Grad religiöse Repertoires ihre Wirkung entfalten können.» Ferner zum Thema: C. VON BRAUN u.a. (edd), *'Holy War' and Gender. 'Gotteskrieg' und Geschlecht*, Münster 2006.

Prüfung Stand hält, kann hier zunächst zurückgestellt werden. Von eindimensionalen Entwicklungsmustern hat man sich zu verabschieden. Seine Kontroversen anfachenden Thesen zielen auf die in seinen Augen gefährliche Mixtur aus religiöser Antiaufklärung und antiaufklärerischem Multikulturalismus, dessen Opfer immer wieder Frauen sind.

Die Lösung sieht auch Bruckner nicht in der Demontage religiöser Traditionen und der Errichtung einer monokulturellen Gesellschaft. Was sollte der Einsatz für Religionsfreiheit auch für einen Sinn haben, wenn damit nicht zugleich ein Freiraum für unterschiedliche Vorstellungen einer gelungenen Lebensführung gewährt würde? Nicht die Demontage religiöser Texte und Dogmen ist zu betreiben, sondern ihre Interpretation im öffentlichen Disput. Damit die Gläubigen selbst – und hier verlassen wir Bruckners terminologisches Terrain – eine *interkulturelle Kompetenz* erringen, die sich den Maßstäben eines menschenwürdigen Lebens für alle unterwirft.

Interkulturelle Kompetenz dient der Bewältigung innerer Fremdheits-erlebnisse.<sup>3</sup> Daraus resultieren die beiden folgenden Fragen: 1) Was ist interkulturelle Kompetenz, und – wenn wir hier Bestimmungen vornehmen können – 2) was kann christlicher Glaube in diesem Zusammenhang leisten?

### 1. *Interkulturelle Kompetenz – oder: Kultur auf den zweiten Blick*

Beginnen wir mit einem unverfänglichen Beispiel:

«Wer sich von einem Italiener dazu einladen lässt, nach einem gemeinsamen Abendessen in einer Bar am anderen Ende des Städtchens noch einen Drink zu nehmen, und daraufhin schnurstracks mit ihm dorthin geht, muß sich unter Umständen am Ende des Weges darauf hinweisen lassen, daß der Sinn dieses Weges für den Italiener nicht darin besteht, irgendwo anzukommen, sondern darin, den Weg so langsam zu gehen, daß die Chance, Leute zu sehen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen, maximiert wird. In der einen Kultur ist der Weg Mittel zum Zweck, in der anderen das Ziel Mittel zum eigentlichen Zweck, der darin besteht, Zeit für den Weg zu haben».<sup>4</sup>

Kulturkontakte – auch wenn man so in früheren Zeiten nicht gesprochen hat – stecken also voller Fallen. Unser Beispiel ist, wie gesagt, harmlos. Dass es andere, brisantere Kontakte gibt, die schnell konfrontativen Charakter annehmen, bedarf heute keiner ausführlichen Erläuterung mehr. Das Konzept interkulturelle Kompetenz will in dieser Lage temperierend wirken. Dem Weg in die Eskalation soll Einhalt geboten werden. Friedliche Formen einer gesellschaftlichen Verständigung werden gesucht. Seitdem aber die Frage nach interkultureller Kompetenz in den 1960er Jahren in den USA aufgetaucht ist, ist das Konzept umstritten.<sup>5</sup> Es herrscht weder

<sup>3</sup> So J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*, Würzburg 2005, S. 416.

<sup>4</sup> D. BAECKER, *Wozu Kultur?*, Berlin 2003<sup>3</sup>, S. 12.

<sup>5</sup> Ich beziehe mich hierbei auf S. RATHJE, *Interkulturelle Kompetenz – Zustand und Zukunft eines umstrittenen Konzepts*, in «Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht», 11 (2006),

Einigkeit über die Ziele, die Besonderheiten und die Anwendungsgebiete von interkultureller Kompetenz, noch über das Verständnis dessen, um das sich doch alles dreht: über das *Verständnis von Kultur*.

Da interkulturelle Kompetenz sein soll, muss geklärt werden, was *Kultur* meint.<sup>6</sup> Wenn nicht alles täuscht, dann können wir heute beobachten, wie hinsichtlich des Kulturbegriffes Abschied genommen wird von einem homogenen, kohärenten Verständnis von Kultur. Kulturelle Eigenheiten gelten nicht mehr als wesentlich.<sup>7</sup> Abgelöst wird das substantielle Verständnis von einer *Differenzorientierung*, die die innere, spannungsvolle Heterogenität, die Plurivalenz vorhandener Sinnbestände herausstreicht. Kulturen werden, anders als etwa in der Zeit nationalkultureller Selbstbilder, als in sich vielfältige Phänomene wahrgenommen, die sich der besonderen Gemengelage vielfältiger Einflussfaktoren in Vergangenheit und Gegenwart verdanken.

Der Begriff hebt nun ab auf die kreativen Prozesse der je neuen Ausprägungen von Kultur. Einheit wird nicht einfach mehr vorausgesetzt, sondern zum Problem. Das «Kulturelle an der Kultur», so Franz-Xaver Kaufmann zu einer solchen Perspektive, liegt nicht mehr in «einer homogenisierenden Funktion ... sondern im Gegenteil in den Spannungen, welche durch unterschiedliche Sinnzusammenhänge und ihre Konflikte erzeugt werden».<sup>8</sup> Differenzen werden also nicht verschwiegen oder getilgt. Kulturen, sonst könnte von ihnen nicht im Plural gesprochen werden, besitzen einen *endlichen* Bedeutungsvorrat, der zu immer wieder neuen Konstellationen führt.

Dieser zweite Blick auf die Kultur offenbart ihren konstruktiven und damit kontingenten Charakter. Denn kulturelle Grenzen sind nicht einfach vorgegeben, sie werden produziert im Gefolge von Beobachtungen, dass es Menschen mit anderen Gewohnheiten, Sitten usw. gibt – und, darauf kommt es an, dass sie dennoch *Menschen* sind und keine Barbaren.<sup>9</sup> Differenzerfahrungen lassen das Eigene wie das Andere zur Kultur werden. Kontakte zwischen Kulturen bringen Unterschiedlichkeiten ans Licht. Die Begegnung wird zum Anlass, das Eigene herauszustellen: «Was immer an andersartigen Lebensformen und Gepflogenheiten der Geselligkeit auf dem Globus existiert, zur 'Kultur' wird es erst, wenn es auf eine andere 'Kultur' stößt, für die dasselbe gilt».<sup>10</sup>

Heft 3, S. 1-15, <http://www.ualberta.ca/~german/ejournal/Rathje1.htm>, abgerufen am 7. März 2007. Vgl. auch J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*, S. 415-449. Zum Thema weiterhin: H. NICKLAS - B. MÜLLER - H. KORDES (edd), *Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis*, Frankfurt - New York 2006; J. STRAUB - A. WEIDEMANN - D. WEIDEMANN (edd), *Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz*, Stuttgart 2007.

<sup>6</sup> Vgl. N. LUHMANN, *Kultur als historischer Begriff*, in N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, IV, Frankfurt a.M. 1995, S. 31-54; D. BAECKER, *Wozu Kultur?*; W. SCHIFFAUER, *Fremde in der Stadt*, Frankfurt a.M. 1997; F.-X. KAUFMANN, *Kultur und Religion*, in B. SCHÄFERS - J. STAGL (edd), *Kultur und Religion, Institution und Charisma im Zivilisationsprozess* (FS Wolfgang Lipp), Konstanz 2005, S. 13-24.

<sup>7</sup> Vgl. J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*, S. 417.

<sup>8</sup> F.-X. KAUFMANN, *Kultur und Religion*, S. 5, 18.

<sup>9</sup> Vgl. D. BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 12.

<sup>10</sup> *Ibidem*, S. 17.

Der Begriff Kultur ermöglicht es, unterschiedliche Lebensformen vergleichbar zu machen. Was zur «verheerenden Folge» (Niklas Luhmann) hat, dass jede Kultur von nun an um die eigene Kontingenz wissen kann. Das ist ihr «Geburtsfehler».<sup>11</sup> Verheerend wird diese Folge deshalb genannt, weil man jetzt immer damit zu rechnen hat, dass das eigene Denken und Handeln von einem anderen beobachtet und zugleich verglichen wird. «Man liebt Idyllen und bekommt gesagt, man hätte zuviel schlechte Romane gelesen ... Man glaubt, und wird für naiv gehalten».<sup>12</sup> Ein Versuch, diese Kontingenz zu bewältigen, liegt darin, dem Eigenen besonderes Gewicht zu verleihen und das Andere entsprechend abzuwerten.

Kulturen dürfen also, so die Forderung Armin Nassehis, nicht naiv als «ontologisch vorhandene Einheiten»<sup>13</sup> behandelt werden, denen Individuen eben als ganze Person und permanent zugehören. Denn dann landen wir im Container-Modell von Zugehörigkeit, im *ehernen Gehäuse* (Max Weber).<sup>14</sup> Der inneren Logik modernisierter Gesellschaften läuft eine solche Politik der Identität tendenziell entgegen. Unter den Bedingungen pluraler, differenzierter Gesellschaften wird kulturelle Zugehörigkeit in die *Selbstreflexivität* getrieben.

Identitätszuschreibungen werden als solche durchschaubar und verlieren ihre 'Natürlichkeit'. Interkulturelle Kompetenz kann unter diesen Bedingungen als die Fähigkeit bestimmt werden, Differenzen auszubalancieren, statt sich von ihnen abzuschotten, einen Rahmenkonsens herzustellen, auf Symmetrien bedacht zu sein. Also nicht mehr die alte Strategie des Nationalstaates des 19. und 20. Jahrhunderts zu verfolgen, die hieß: Homogenisierung nach Innen und Exilierung des Fremden,<sup>15</sup> sondern Koexistenz von sich jeweils als anders Erfahrenden, die ihr Eigenes dabei nicht aufgeben müssen. Aber was ist dieses *Eigene*? Von Sharon Siddique stammt die Formel von der *heightened reflexivity*.<sup>16</sup> Im Kern geht es bei interkultureller Kompetenz um die *Steigerung einer selbstreflexiven Bewusstseinslage*. Selbstreflexivität bedeutet, die Genese und Gestalt von Kultur beobachten zu können und daraus Schlüsse zu ziehen, also zu erkennen, wie Kultur funktioniert, welche Differenzen ihr eingeschrieben sind, welche Einheitsfiktionen aus welchen Gründen existieren. Kurz: Um die Kontingenz unserer Lebensformen zu wissen – und wir wissen darum, weil wir Vergleichen nicht mehr entkommen können. Das ist unser Alltagsgeschäft. In das ehernen Gehäuse kultureller Zugehörigkeiten können wir so Fluchttüren einbauen. Und die Entkleidung kultureller

<sup>11</sup> N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, S. 48.

<sup>12</sup> D. BAECKER, *Wozu Kultur?*, S. 51 f.

<sup>13</sup> A. NASSEHI, *Das stahlharte Gehäuse der Zugehörigkeit. Unschärfen im Diskurs um die 'multikulturelle Gesellschaft'*, in A. NASSEHI, *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne*, Opladen - Wiesbaden 1999, S. 203-225, hier: S. 213.

<sup>14</sup> Vgl. dazu nun auch A. SEN, *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*, München 2007.

<sup>15</sup> Vgl. J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*, S. 415.

<sup>16</sup> S. SIDDIQUE, *The Shared Scenario. Indians in Singapore* (Forschungsbericht, Institute of South East Asian Studies), Singapore 1984 (zitiert nach J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*).

Zwangsjacken bietet auf der Ebene des sozialen Umgangs mit vermeintlich kulturellen Konflikten die Möglichkeit, nach anderen Ursachen sozialer Konflikte Ausschau zu halten.<sup>17</sup> Fragen des Zusammenlebens in einer pluralen Gesellschaft dürfen nicht nur kulturell durchbuchstabiert werden. Die Gewährung sozialer und demokratischer Teilhaberechte sowie individueller Entfaltungsmöglichkeiten dürfte oftmals eher befriedend wirken als die bloße Beschwörung der Anerkennung kultureller Differenzen. Kulturkämpfe kann man nicht gewinnen, soziale Konflikte jedoch vielleicht lösen.

Ist aber, so ist weiter zu fragen, die hier erkennbar werdende Moral wechselseitiger Anerkennung selbst wiederum nicht kulturell bedingt? Wer die «moralisierte Anonymität prinzipiell auf Pluralität angelegter Lebensformen»<sup>18</sup> sicherstellen will, d.h. wer die gesellschaftliche Teilhabe an Bildung, Arbeit, Recht oder Politik nicht abhängig macht von bestimmten, fest umrissenen Vorstellungen eines guten Lebens, der nimmt für diese Position «kulturelle Traditionen»<sup>19</sup> in Anspruch. Aber, so ist mit Nassehi hinzuzufügen, es sind Traditionen, die sich nicht «prinzipiell gegen eine Pluralität ethnischer Stile und Milieus wenden». Freilich verbunden mit der Forderung, «dass solche Stile sich den politischen und rechtlichen Bedingungen staatlicher Integrität anzupassen haben».<sup>20</sup>

## 2. *Christlicher Glaube bewährt sich in Freiheit*

Warum jede fundamentalistisch-integralistische Gestalt von Religion zur Verweigerung von Interkulturalität führt, bedarf keiner tiefschürfenden Begründung. Wer Menschen total in das eigene religiöse Sinnsystem integriert, raubt ihnen die Möglichkeit, die kulturelle Pluralität der Moderne anders denn als Bedrohung und Irrweg wahrzunehmen. Und er wird dazu neigen, die Angehörigen der eigenen religiösen Tradition von den gesellschaftlichen Bildungseinrichtungen oder dem Arbeitsmarkt fern zu halten. Wiederum sind es oftmals die Mädchen und die Frauen, die um Entfaltungsmöglichkeiten betrogen werden. Aber ich will mich nicht bei den Blockaden interkultureller Kompetenz aufhalten. Vielmehr soll gefragt werden, welche Potentiale der christliche Glaube besitzt, sich die Moral, die mit moderner kultureller Pluralität verbunden ist und für die paradigmatisch die Anerkennung von Freiheitsrechten steht, positiv anzueignen. Dabei geht es nicht um eine geschönte kulturelle Bilanz des Glaubens. Sondern darum, ob der Glaube «unter eigenen Prämissen»<sup>21</sup> zur Einbettung menschenrechtlicher Ideen in der Lage ist.

<sup>17</sup> Vgl. S. GOERTZ, *Konstruierte Kulturkämpfe*, in «Diakonia», 37 (2006), S. 260-265.

<sup>18</sup> A. NASSEHI, *Differenzierungsfolgen*, S. 224.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> *Ibidem*, S. 224 f.

a. Der transkulturelle Anspruch der christlichen Botschaft

Interkulturelle Kompetenz und die ihr entsprechenden Denk- und Handlungsmuster benötigen einen Rahmen, «in dem der grundlegende Status aller Beteiligten, die sich da wechselseitig als ‘fremd’ erfahren, als Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen anerkannt und gesichert ist».<sup>22</sup> Die rechtliche und politische Gleichstellung darf dann etwa nicht an der Frage ethnischer Zugehörigkeit scheitern. Als normatives Prinzip ist hier die wechselseitige, gleiche Achtung aller und die Ablehnung aller Formen von Diskriminierung zu nennen. Das *Anderssein* ist kein Grund, jemandem fundamentale Rechte zu verweigern.

In der jüdisch-christlichen Tradition ist diese Idee uneingeschränkter menschlicher Gleichheit fest verankert, wenn auch in der Geschichte ihrer politischen und sozialen Verwirklichung die Kirchen nicht immer auf Seiten dieser Idee gestanden haben mögen.<sup>23</sup> Die biblische Botschaft setzt an die Stelle eines partikularistischen Clandenkens die universale Berufung aller Menschen zur Gotteskindschaft. Immer geht es um die Gleichheit aller – der eine Gott aller schafft den Menschen als sein Ebenbild, alle Menschen sind von der Sünde bedroht, allen Menschen will Gott sein Heil schenken, durch Christus sind alle erlöst, die Nächstenliebe schließt niemanden aus, die Kirche ist eine Kirche aus verschiedenen Völkern. Dieser religiös fundierte Universalismus entwertet alle Versuche, die eigene ethnische, kulturelle, geschlechtliche oder soziale Stellung zum Anlass für Exklusionsforderungen zu nehmen. Alle Differenzen zwischen Menschen sind religiös unterfangen von einer fundamentalen Gleichheit. Birgt aber dieses Denken nicht in sich die Gefahr, der Individualität enge Grenzen zu setzen? Wie steht es um die Anerkennung von Verschiedenheit?

b. Die Wertschätzung individueller Freiheit

Nur im Sinne *gleicher Freiheit* ist die Idee der Gleichheit vor dem Weg ins ehrene Gehäuse der Zugehörigkeit gewappnet. Erst die Moral der individuellen Freiheit, das eigene Leben zu führen, kann kulturelle Andersheit ertragen, ja mehr: kann die in der anderen Lebensweise zum Ausdruck kommende Freiheit wertschätzen. Freiheit gibt es nur für alle, oder es gibt sie nicht. Gleichheit meint deshalb, dass allen in gleicher Weise zugestanden wird, auch jenseits der Herkunftswelt als individuelle Person zu leben. Respekt vor der Würde des Menschen schließt den Respekt vor eigensinnigen Formen der Lebensführung ein. Dass dies kein Freibrief für Willkür ist, liegt im Begriff von Freiheit beschlossen: Freiheit wird sich

---

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M. 2005, S. 268 f.

<sup>22</sup> J. MATTHES, *Das Eigene und das Fremde*, S. 447.

<sup>23</sup> Dazu im Einzelnen A. ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007, S. 190-230.

nur dann gerecht, wenn sie sich auf sich selbst verpflichtet, d.h. wenn sie die Gesetzmäßigkeit von Freiheit anerkennt.<sup>24</sup> Womit eine christliche Antwort auf Voltaires Frage eindeutig lauten müsste: Wer meint, sich aus religiösen Gründen jenseits begründeter moralischer Ansprüche bewegen zu dürfen, der irrt – aus religiösen Gründen!

Der anspruchsvolle Sinn einer wohlverstandenen Autonomie des Menschen kann theologisch angeeignet werden. Er bietet dem Glauben die Chance, sich in Kategorien von Freiheit und Würde auszulegen und sich so als wahrhaft humane Kraft zu entfalten. Den oder die andere frei zu lassen bedeutet, seine/ihre Anerkennung nur im Modus der Freiheit zu wollen. Erzwungener Verbleib in einer bestimmten Lebensform raubt dieser selbst ihre Würde. Sie wird unter dem Gesichtspunkt der Freiheit von innen ausgehöhlt.

Das Verhältnis des Menschen zu Gott ist in personalen Kategorien zu denken. Die Liebe Gottes will die freie Antwort des Menschen, ist auf sie angewiesen. Ein wahrhaft religiös faszinierender Gedanke. Theologisch ist Religionsfreiheit damit kein von außen erzwungenes Zugeständnis, sondern unbedingt gefordert. Das II. Vatikanum hat genau dies in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit festgehalten. Religionsfreiheit gründet auf der Würde der menschlichen Person (*Dignitatis humanae* 2). Kulturelle Rechte von Gemeinschaften, die auf die Bewahrung einer kollektiven Identität pochen, basieren auf *subjektiven* Rechten:

«Sie [die kulturellen Rechte, S.G.] garantieren allen Bürgern den gleichmäßigen Zugang zu kulturellen Umgebungen, interpersonellen Beziehungen und Traditionen, soweit dies für Ausbildung und Sicherung persönlicher Identität wesentlich ist».<sup>25</sup>

Die Anerkennung von Differenzen in der Lebensführung stellt noch immer für religiöse Institutionen das größte Hindernis für die geforderte Aneignung dar. Sie müssen sich einlassen auf eine zweistufige Moral, die zwischen *Gesellschaftsmoral* und *Gemeindeethos* unterscheidet.<sup>26</sup> Und sie müssen dies aus eigenen Prämissen tun. Die christliche Wertschätzung der Freiheit sollte dies den Gläubigen ermöglichen.

### c. Legitimation von Differenzen

Als ausschlaggebend für interkulturelle Kompetenz ist die Ausbildung einer Bewusstseinshaltung behauptet worden, die Differenzen anerkennen kann. Wirklichkeiten als *in sich differenzierte Einheiten* wahrzunehmen, ist nicht selbstverständlich. Sowohl auf struktureller wie auf ideeller Ebene hat christlicher Glaube hier beschleunigend gewirkt. Eine Reihe von Faktoren hat dazu beigetragen, dass sich eine Gesellschaftsform bilden

<sup>24</sup> Vgl. S. GOERTZ, *Das Gesetzmäßige der Freiheit – oder: Moraltheologie als Theorie des Guten*, in «Trierer Theologische Zeitschrift», 114 (2005), S. 151-159.

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 277.

<sup>26</sup> So *ibidem*, S. 269.

konnte, die sich durch einen hohen Grad interner Differenzierung auszeichnet, und deren Mitglieder diese Differenzierung bewusstseinsmäßig verarbeiten können. Eine Initialbedeutung für die Differenzierung der Gesellschaftsstruktur wird der Trennung von weltlicher und geistlicher Macht in Folge des Investiturstreits beigemessen. Es entsteht ein historisch neuartiges strukturelles Gleichgewicht, eine «*stabilisierte Spannung zwischen Religion und Politik*», die weitere Differenzierungsprozesse bedingt und als «Grundbedingung der abendländischen Freiheitsgeschichte»<sup>27</sup> angesehen wird. Die erreichte Bipolarität zwischen Thron und Altar wird unter geänderten soziohistorischen Prämissen im 19. Jahrhundert auf einer anderen Ebene aktuell, im Konflikt zwischen Staat und Kirche. Im Effekt war die kirchliche Distanzierung von den Prinzipien der liberalen politischen Kultur «häufig unfreiwillig liberalisierend»<sup>28</sup>, weil überzogene staatliche Ansprüche relativiert und zurückgewiesen wurden. Es entstand Raum für eine staatsfreie Sphäre.

Die christlich akzeptierte wechselseitige Begrenzung zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt eröffnet neue Denk- und Handlungsspielräume, die dann beispielsweise in den Universitäten genutzt werden. Ein mehrfaches *Spannungsgefüge* gilt als legitim und trägt die neuzeitlichen Differenzierungsprozesse – samt deren Begleitern Rationalisierung und Individualisierung. Die biblisch sanktionierte Spannung zwischen Charisma und Sakralität, zwischen Propheten und Priestern, ermöglicht politischen und sozialen Nonkonformismus auf der einen und sakrale Herrschaftslegitimation auf der anderen Seite. Es ist die Balance dieser Spannungsmomente, die gesellschaftliche Dynamik freisetzt. Auf explizit religiöser Ebene vermag die Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz *alles* Gegebene zu relativieren, ohne es seiner Bedeutung für das Heil des Menschen zu berauben.

#### d. Religion als kritisches Bewusstsein

Schließlich soll ein Aspekt religiösen Bewusstseins herausgestellt werden, der häufig unbeachtet bleibt oder geleugnet wird, der aber für die geforderte Selbstreflexivität bedeutsam sein dürfte. Von Richard Schaeffler wird dieser für manche überraschende Aspekt von Religion seit langem in Erinnerung gerufen. Es geht um das «kritische Implikat des religiösen Bewusstseins».<sup>29</sup> Woraus resultiert diese *Kritik der Religion* (genitivus subjektivus)? Religion, so Schaefflers Beobachtung, deutet Elemente in der

<sup>27</sup> F.-X. KAUFMANN, *Das janusköpfige Publikum von Kirche und Theologie. Zur kulturellen und gesellschaftlichen Physiognomie Europas*, in P. HÜNERMANN (ed), *Das neue Europa: Herausforderungen für Kirche und Theologie* (QD 144), Freiburg 1993, S. 11-41, hier S. 28.

<sup>28</sup> F.-X. KAUFMANN, *Christentum und Christenheit*, in P. GORDAN (ed), *Evangelium und Inkulturation (1492-1992)*, Graz 1993, S. 101-128, hier S. 115.

<sup>29</sup> R. SCHAEFFLER, *Die Kritik der Religion*, in W. KERN - H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, I, Freiburg i.Br. 1985, S. 117-135, hier S. 117. Vgl. R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Freiburg i.Br. 1973.

sinnlichen Erfahrungswelt als kostbare Bilder und Gleichnisse einer göttlichen Gegenwart. Aber sie weiß um die Vorläufigkeit der Vergegenwärtigung des Göttlichen in seinen Bildern. Nicht diese selbst sind Gott, sie dürfen nicht an seine Stelle treten. So kann sich zwar in der Erfahrungswelt die göttliche Gegenwart zeichenhaft offenbaren, aber die Erfahrungswelt selbst ist vom Göttlichen zu unterscheiden. Das Göttliche gibt sich zu erkennen in religiösen Worten und Handlungen, es erscheint in ihnen, aber es ist damit nicht identisch. Das Gotteswort erscheint im Menschenwort und verhüllt sich zugleich darin. Darum ist Auslegung notwendig.

Das religiöse Wort ist nicht selbst die göttliche Wahrheit, es zeigt sie an, will als Erscheinung durchschaut und ausgelegt werden. Gott ist der *deus semper maior*, der stets mehr ist als seine zeichenhafte Erscheinung unter den Menschen. Deshalb gilt: «Wenn Religion Auslegung ist und nach Auslegung verlangt, dann ist die kritische Auslegung von Welt und Geschichte ('Zeichen der Zeit'), der Offenbarungszeugnisse (Heilige Schrift) und ihrer Verstehens- und Wirkungsgeschichte (Überlieferung) nicht Aufgabe einiger Spezialisten», sondern «Theologie ist fundamental Theorie der Auslegung».<sup>30</sup> Wenn dieser hermeneutische Impuls ursprünglich religiös ist, dann muss er sich auch fortsetzen im Blick auf Versuche, moralische Lebensentwürfe im Horizont eines religiösen Glaubens zu entwerfen. Er bewahrt sie vor falschen Verabsolutierungen.

Kultur ist aus der Perspektive des Glaubens nichts Letztes. So notwendig sich das Christentum inkulturieren muss, so achtsam muss es sein, nicht mit einer bestimmten Kultur zu verkleben. Unbedingte Ansprüche resultieren nicht aus stets kontingenten kulturellen Ausdrucks- und Lebensformen, sondern allein aus der Würde des gottebenbildlichen Menschen. Die partikuläre kulturelle Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens bewahrt diese universal befreiende Botschaft.<sup>31</sup> Sie unterstellt sich aus religiösen Gründen ethischen Maßstäben, weil ihr Gott ein moralischer Gott ist. Die Frage nach dem Verhältnis von interkultureller Kompetenz und christlichem Glauben erweist sich als Aspekt der übergreifenden Frage nach dem Verhältnis von Kultur und Religion. Dabei sollte sich christlicher Glaube sowohl «der modernen Problemlage plurivalenter Kultur» als auch der «Anerkennung der Höchstrelevanz von Freiheit der Person»<sup>32</sup> gewachsen zeigen.

Diese doppelte Herausforderung muss das gläubige Selbstverständnis nicht zerreißen, was jedoch voraussetzt, sich nicht in eine Entscheidungssituation hinein manövrieren zu lassen, in der Gläubige sich zu entscheiden haben zwischen religiösem Wahrheitsanspruch und freiheitlich pluraler Kultur. Christliche Tradition kann dieser Versuchung widerstehen, weil

<sup>30</sup> H.J. POTTMEYER, *Theologische Erkenntnislehre als kritische Hermeneutik*, in J. KIRCHBERG - J. MÜTHER (edd), *Philosophisch-Theologische Grenzfragen* (FS Richard Schaeffler), Essen 1986, S. 199-217, hier S. 204.

<sup>31</sup> Vgl. J.B. METZ, *Die letzten Universalisten*, in C. KRIEG (ed), *Die Theologie auf dem Weg in das dritte Jahrtausend* (FS Jürgen Moltmann), Gütersloh 1996, S. 25-29.

<sup>32</sup> F.-X. KAUFMANN, *Kultur und Religion*, S. 22.

sich für sie «der Mensch bewährt ... in der unbedingten Anerkennung der Freiheit und Wahrheitsfähigkeit des Anderen» und sich so ein «Raum kultureller Auseinandersetzungen» öffnet, «die grundsätzlich als weder beliebig noch abschließbar gelten. Diese Perspektive kann sich selbst kulturkritisch artikulieren, aber natürlich ist sie selbst Element einer pluralen Kultur».<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibidem.*