

Ausgegrenzt? Provokationen aktueller Christentumskritik

Hans-Joachim Höhn

Bis zur Zeitenwende von 1989 galt das Bistum Berlin als die „schwierigste Diözese der Welt“. Im Westteil waren Freiheit und Wohlstand eingemauert, im Osten lief das sozialistische Großexperiment verordneter Gleichheit, das nicht nur den Wohlstand, sondern auch die Freiheit rationierte. Was die geteilte Stadt zusammenhielt, war das, was ihre Teile trennte und die Weigerung ihrer Bewohner, sich mit dieser Situation abzufinden. Seit der Maueröffnung wird mühsam das zusammengebracht, was zusammengehören will. Auf dem Prüfstand steht auch, was aus Ideen, Strukturen und Programmen wird, von denen umstritten ist, ob sie in das „neue“ Berlin passen. Für die Christen dieser Stadt bedeutet dies eine doppelte Zerreißprobe. Gelingt es ihnen, ihre Rede von Gott mit dem Leben dieser zwei-einen Stadt zusammenzubringen? Nach dem Fall der Mauer ist diese Aufgabe in größerer Freiheit zu bewältigen, der Problemdruck ist jedoch nicht geringer geworden. Gleichwohl erscheinen die Probleme nun in einem anderen Licht, das die bestehenden Widersprüche geringer erscheinen lässt als die Belastungen zur Zeit des Kalten Krieges. Insofern ist Berlin nicht mehr die schwierigste, aber vielleicht die zur Zeit interessanteste Diözese der Welt.¹

Was die Stadt Berlin interessant macht, ist ihre selbstaufgelegte Nötigung, mit dem Sitz von Regierung und Parla-

¹ Vgl. hierzu die Bestandsaufnahmen und Situationsberichte in: T. Brose (Hrsg.), *Deutsches Neuland*, Leipzig 1996; Ders., (Hrsg.), *Zeitenwende – Glaubenswende*, Leipzig 1998; Ders. (Hrsg.), *Gewagter Freiheit. Wende-Wandel - Revolution*, Leipzig 1999 sowie *Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft (GGG 2)*, Berlin 1998.

ment nicht nur die „Kapitale“ des vereinten Deutschland zu sein, sondern ebenso als kulturelle Metropole möglichst rasch wieder jenen Weltstadtruf zu erlangen, den sie einst in den Zwischenkriegsjahren des 20. Jahrhunderts besaß.² Berlin gehörte – trotz aller Dominanz und Repräsentanz des protestantischen Elementes und bei aller Prominenz seiner katholischen Bischöfe und profilierten „Laien“ in Politik, Wissenschaft und Kultur – allerdings nie zu den „Hauptstädten“ der europäischen Christenheit. Das Christentum hatte sich hier immer zu behaupten zwischen den Anziehungs- und Fliehkräften, welche Metropolen entwickeln. Hier versammeln sich ökonomische Eliten ebenso wie Modernisierungsverlierer. Faszination und Armseligkeit liegen nahe beieinander. Weniges trennt den Boulevard von der Gosse. Gesellschaftliche Umwälzungen kündigen sich hier früher an als andernorts, intellektuelle Provokationen müssen höhere Aufmerksamkeitsschwellen nehmen als in der Provinz. Es herrscht ein ständiges Kommen und Gehen. Metropolen setzen ebenso Unterdrücktes frei wie sie Etabliertes ausgrenzen. Hier finden ständig Verträglichkeitsprüfungen zwischen Tradition und Innovation statt. Überflüssiges wird abgestoßen.

1. Unverträglichkeitsnachweise: Vom Anspruch philosophischer Religionskritik

Dass die besonderen Umstände metropolitanen Lebens für die kulturelle und intellektuelle Selbstbehauptung des Christentums neue Herausforderungen markieren, zeigte in seinem „Jubiläumsjahr 2000“ eine von dem – an der Berliner Humboldt-Universität lehrenden Philosophen Herbert

² Vgl. W. Süß/R. Rytlewski (Hgg.), *Berlin. Die Hauptstadt. Vergangenheit und Zukunft einer europäischen Metropole*, Bonn 1999.

Schnädelbach als „Fluch des Christentums“ überschriebene Identifikation von sieben Geburtsfehlern einer „alt gewordenen Weltreligion“.³ Auch dieser Text ist Resultat einer Abstößungsreaktion. In der modernen Kultur hat das Christentum nichts mehr zu suchen, denn es ist für Schnädelbach weder hinsichtlich seiner Gehalte modernitätskompatibel noch hinsichtlich seiner positiven Funktionen und Effekte alternativlos. Was an ihm produktiv war, ist längst „übergegangen in die Energien eines profanen Humanismus“. Seine moralischen und spirituellen Ressourcen sind gar nicht spezifisch christlich, „sondern jüdisches Erbe: zum Beispiel das Liebesgebot“. Und als würde soviel fehlende Originalität nicht bereits genügen, um es als Religion abzuwickeln, nimmt Schnädelbach noch weitere Anläufe, um das Christentum zu delegitimieren, indem er auf sieben unbehebbar Pathologien seiner religiösen und soziokulturellen Konstitution verweist. Korrekturmöglichkeiten werden ihm nicht eingeräumt.

Damit vertritt Schnädelbach ein Paradigma moderner Christentumskritik, das im Kontext einer Gesellschaft, die ihr Wissen um christliche Traditionen primär aus „zweiter Hand“, auf der Basis bildungsbürgerlichen Halbwissens, religiöser Ressentiments oder aus simplen Vorurteilen bezieht, zunehmend Verbreitung und in urbanen Intellektuellenzirkeln Nachahmer finden wird. Denn eine solche Total- und Radikalkritik erspart aufwendige Differenzierungen und führt rasch zu Definitivurteilen. Anders als seine Vorgänger rechnet dieser Typus nicht mehr mit einem „guten Anfang“, der erst später Verfall und Verfälschung nach sich zog. Er

³ H. Schnädelbach, „Der Fluch des Christentums“, in: *DIE ZEIT* (20) 11.5.2000, 41f. Die im folgenden als Zitat gekennzeichneten Äußerungen beziehen sich – wenn nicht anders angegeben – auf diesen Text.

operiert nicht mehr mit dem Theorem „Idee versus Ausführung“; Jesus von Nazareth oder das Ideal der Urgemeinde werden nicht mehr als kritische Instanz gegen die folgende Unheils- und Kriminalgeschichte der Kirche hochgehalten. Sämtliche Greuel und Untaten, alle im christlichen Namen begangenen und von Papst Johannes Paul II. im Heiligen Jahr 2000 eingestandenen Sünden sind nach Schnädelbach „nicht trotz, sondern wegen des Christentums geschehen; die Täter haben dabei nicht gegen dessen Prinzipien verstoßen, sondern nur versucht, sie durchzusetzen. Nicht bloß die Untaten einzelner Christen, sondern das verfasste Christentum selbst als Ideologie, Tradition und Institution lastet als Fluch auf unserer Zivilisation.“

Für Schnädelbach steht und (vor allem) fällt das Christentum mit fatalen Basisannahmen anthropologisch-theologischer Art (z.B. Erbsünde und Rechtfertigung), mit intoleranten Hegemonieanmaßungen (z.B. Missionsbefehl und Antijudaismus), mit einer obsoleten philosophischen Hypothek („Import des Platonismus“) und mit einem strategischen Umgehen historischer Wahrheit „um einer höheren Wahrheit willen“ (z.B. Historizität neutestamentlicher Texte). Die diagnostizierten Fehlstellungen kann es nach Schnädelbachs Einschätzung auch gar nicht beheben, „weil dies bedeutete, sich selbst aufzuheben. Vielleicht ist diese Selbstaufgabe der letzte segensreiche Dienst, den das Christentum unserer Kultur nach 2000 Jahren zu leisten vermöchte; wir könnten es dann in Frieden ziehen lassen.“

2. Resistenzvermögen: Von der Bedeutung religiöser Fragen nach der Kritik ihrer Antworten

Die Reaktionen auf Schnädelbachs Kritik in Leserbriefen und akademischen Repliken prominenter Christen (u.a. R. Schröder, R. Spaemann, H. Maier)⁴ haben sich angesichts des

polemischen Tons und des Gestus der Verabschiedung in der Vorlage nicht davon freimachen können, ihrerseits in apologetischer Diktion und im Gestus der Besserwissens eine Gegenrechnung aufzumachen. Das in Schnädelbachs Kritik enthaltene, wenngleich fast bis zur Unkenntlichkeit verborgene Diskursangebot ist dabei nur selten aufgegriffen worden. So sehr es notwendig ist, Schnädelbachs teils groteske Fehltritte (z.B. über die Wirkungsgeschichte apokalyptischen und eschatologischen Denkens des Neuen Testaments) zu benennen und seine Einschätzung des Stellenwertes historisch-kritischer Arbeit in der Theologie auf bare Unkenntnis der tatsächlichen Situation zurückzuführen, so wenig sinnvoll ist es, in der Weise des trotzigsten Bekenntnisses christliche Glaubenssätze zu repetieren, die das ungläubige Gegenüber zwar vernimmt, aber nicht versteht. Ein religionskritischer Diskurs, der diesen Namen verdient, lebt zunächst davon, dass die Kritisierten ihrem Kritiker dort Recht geben, wo er Richtiges intendiert. Dessen Grenzen sind jedoch dort erreicht, wo Schnädelbachs kritische Analysen mit populistischen Aufforderungen legiert werden. Gerade selbstkritischen Christen fällt auf, dass der Umschlag von Schnädelbachs Kritik des Christentums zum Appell an sein Verlöschen ebenso voreilig wie philosophisch kurzschlüssig ausfällt. Die Frage allerdings ist, wie sie diesen Eindruck argumentativ an ihren Kritiker adressieren können.

Ein entsprechender Verfahrensvorschlag sei kurz skizziert: Die Verteidiger des Christentums haben gegenüber seinen philosophisch gebildeten Verächtern nur dann eine Diskurschance, wenn sie zeigen können, dass mit dem Fallenlassen einer religiösen Perspektive auch Einstellungen und Wahr-

⁴ Die Beiträge sind zugänglich in dem Magazin „ZEITdokument 2/2000: Das Christentum. Eine Kontroverse“, Hamburg 2000.

nehmungen verloren gehen, auf die man in der Philosophie vernünftigerweise nicht verzichten möchte. Gegenüber Opponenten à la Schnädelbach ist zu zeigen, dass ihre teilweise berechtigte Kritik zentraler Inhalte des christlichen Credo nicht zugleich jene Fragen verabschiedet, auf die diese Inhalte die – philosophisch vielleicht ungereimte – Antwort waren. Ihrer Fundamentalkritik kann von Seiten des Christentums insofern sogar Positives abgewonnen werden. In Anlehnung an Adornos Diktum über das Schicksal der Metaphysik ist sie zu lesen als Erweis dafür, dass die Berechtigung religiöser Fragen im Moment des Einsturzes religiöser Antworten ans Licht kommt.

An zwei „Stellproben“ soll im folgenden exemplarisch veranschaulicht werden, wie die Frage nach unabgeholten Fragen, die das Christentum stellt und die für die Vernunft unabweisbar sind, mit und gegen H. Schnädelbach formuliert werden kann.⁵ Es geht im einzelnen um die von ihm diskreditierte Erbsündenlehre sowie um die Bedeutung der Rechtfertigungslehre. Die darin verhandelten Fragen – so die hier vertretene These – sind dem Denken „von der Vernunft selbst aufgegeben“ (I. Kant), auch wenn bestimmte Antworten ihr nicht mehr zustimmungsfähig erscheinen.⁶

⁵ Ein solches Verfahren scheint auch und erst recht einem Autor angemessen, dessen Einsatz für die Projekte einer kritischen Vernunft außer Frage steht. Vgl. etwa H. Schnädelbach, *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt am Main 1987; Ders., *Zur Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt am Main 1992.

⁶ Die folgenden Ausführungen bleiben wegen ihrer thesenhaften Zuspitzung notwendigerweise bruchstückhaft. Zur religionsphilosophischen und theologischen Warte ihres Autors sei hingewiesen auf H.-J. Höhn (Hrsg.), *Theologie, die an der Zeit ist*, Paderborn 1992; Ders. (Hrsg.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt am Main 1996.

Was die christliche Erbsündenlehre anthropologisch bedeutet, bringt Schnädelbach nach einer eigenwilligen Kurzexege-
se von Röm 5, 12 („Durch einen einzigen Menschen kam die
Sünde in die Welt und durch die Sünde der Tod, und auf diese
Weise gelangte der Tod zu allen Menschen, weil alle sündig-
ten.“) in die Kurzformel: „Wenn die Sünde den Tod zur Folge
hat, muss dort, wo gestorben wird, auch Sünde gewesen sein,
für den der Tod die Strafe ist“. Eine solche Lehre, die alle Men-
schen allein deswegen, weil sie als Sterbliche geboren werden,
unabhängig von ihren Taten zu (geborenen) Sündern macht,
ist nur als „mensenverachtend“ zu bezeichnen. Und logisch
inkonsistent ist sie außerdem: „Warum sollte ich mich des-
wegen, weil ich sterblich bin, für schuldig halten?“

Konsistent ist diese Kritik nur, wenn man – wie Schnädel-
bach – sich nicht für die ursprüngliche Frage interessiert, als
deren Antwort die Erbsündenlehre gedacht war. In der Tat
geht es hier um das Verhältnis von Moralität und Mortalität,
um die Beziehung zwischen Sittlichkeit und Sterblichkeit,
um die Tatsache, dass nur der Mensch böse sein kann und
nur mit ihm das Böse in die Welt kommt. Es geht um die
Frage, wieso es immer wieder dazu kommt, dass der Mensch
Vernunftfeinsicht verdrängt und wider besseres Wissen Un-
vernunft und Unmoral Raum gibt. Kann es sein, dass die ent-
scheidenden Antriebskräfte menschlicher Willkür und Un-
vernunft in jener Daseinsinterpretation eingeschlossen sind,
die von der Angst und der Sorge des Menschen um sich selbst
diktiert ist? Und kann es sein, dass dieses angstgeleitete
Selbst- und Weltverständnis in jener Befristung mensch-
licher Lebenszeit gründet, aufgrund deren die Hin-Richtung
menschlicher Existenz der Tod ist? Lässt sich mit den Mitteln
der Vernunft diese Daseinsangst entmachten?⁷

Der Erbsündenlehre geht es nicht um die Gleichsetzung von Sterblichkeit und Sündigkeit, vielmehr rekonstruiert sie den Hervorgang der Sünde aus der Endlichkeit des Daseins. Für sie ist der Mensch nicht ein geborener Sünder, sondern ein geborener Sterblicher – und dies gehört zum gemeinsamen Erbe aller Menschen. Auch den Vernünftigen bleibt es nicht erspart, dass sie sich in dieser Welt letztlich nur den Tod holen können. Die Menschen vererben einander als endliche Wesen ein kontingentes Dasein und als Vernunftwesen die unbedingte Verpflichtung der ethischen Vernunft, aber auch das Paradoxon, als bedingte Wesen Subjekte eines Unbedingten zu sein. Dass und warum aus der Einsicht in die Kontingenz des Daseins immer wieder mächtigere Handlungsimpulse entstehen als aus der Einsicht in die Unbedingtheit der ethischen Vernunft, beschreibt ein Grenzproblem der Vernunft und einen Sachverhalt, den das Christentum der Philosophie zu (be-)denken geben will. Um ihrer eigenen Sache willen, sollte die Philosophie der Reflexion dieses Problems nicht ausweichen.

Rechtfertigung – oder: Vom Zwiespalt des Subjekts

Es gehört zu den fest etablierten Klischees, im Christentum ein „mörderisches“ und „blutrünstiges“ Gottesbild zu vermuten. Selbst dort, wo von Erlösung und Versöhnung die Rede ist, scheint es nicht ohne „Sühneopfer“ zu gehen. Auch Schnädelbach konstatiert: „Das Christentum kann sich Glaube/Liebe/Hoffnung nicht ohne Blut vorstellen.“ Der Glaube an einen Gott, der aus Liebe zum Menschen die

⁷ Zum Zusammenhang von Erbsündenlehre, Anthropologie und Ethik bei Paulus vgl. etwa W. Schmithals, *Die theologische Anthropologie des Paulus*, Stuttgart 1980.

Hoffnung begründet, es könnte ein Leben geben, an dessen Ende nicht bloß der Tod auf ihn wartet, präsentiert sich ihm im Kontext einer grausamen Inszenierung, in dem Gott einen blutigen Rechtshandel durchführt. Mag es noch logisch nachvollziehbar sein, Daseinskonstellationen anzunehmen, in die sich der Mensch so sehr (schuldhaft) verstrickt hat, dass er sich selbst aus einem solchen Verhängnis nicht mehr befreien kann und insofern der Hilfe eines Anderen bedarf, so erscheint es dem Philosophen grotesk, diese „Entschuldung“ teils forensisch, teils als „commercium“ denken zu sollen, wobei Gott zugleich als Gläubiger und als Schuldner beteiligt ist. Der Gedanke der „Stellvertretung“, wonach Gott dem Menschen eine Handlung abnimmt, bei deren Ausführung sich der Mensch übernehmen und überheben würde, begegnet hier allein im Motiv des „Sündenbockrituals“. Der Kreuzestod des „Sohnes Gottes“ als Ereignis, in dem sich das tödliche Verhängnis eines angstbestimmten Lebens in der Unendlichkeit Gottes totläuft, rückt in die Nähe eines unbegreiflichen göttlichen „Gewaltvideos“.

Wo derart mit der biblischen Semantik und Metaphorik christlicher Rechtfertigungs- und Erlösungslehre hantiert wird, treten erneut die existenziellen Ausgangsfragen dieses Themas in den Hintergrund. Wo das Christentum von „Ver-söhnung“ und „Freikauf“ (1 Kor 6, 20) spricht, geht es nicht um gut ausbalancierte „do-ut-des“-Verhältnisse, um den moralischen Ausgleich von Soll und Haben, sondern um die Aus- und Aufrichtung eines menschlichen Lebens, das in einen Zwiespalt mit sich selbst geraten ist, den es selbst nicht mehr überwinden kann. Erst in diesem Kontext erschließt sich der christliche Sinn der Rede vom „Opfer“ und ihre philosophische Valenz.⁸ Im Opfer geht es um das Verhältnis zu dem, was der Mensch zum Leben bitter nötig hat. Zugleich

spiegelt es die Bitterkeit der Not, in die menschliches Leben geraten kann. Gespiegelt wird der Zwiespalt, in den ein Mensch mit sich selbst und seiner Welt geraten ist. Geprägt ist er von der Unmöglichkeit, seines Lebens wieder froh zu werden, durch das aufgrund eigener Verfehlung ein Riss geht. Gehofft wird darauf, dass in einer Situation, in der „nichts mehr zu machen ist“, nur ein letzter Einsatz dessen, was dem Menschen geblieben ist, noch gewagt werden kann. Im Wissen darum, dass der Riss in einer Existenz auch durch diesen Einsatz nicht geschlossen werden kann, wird zugleich darauf gehofft, dass das diesem Einsatz Fehlende von „woanders“ ergänzt wird, dass ihm von „woanders“ abgenommen wird, sich in verzweifelter Hybris zu übernehmen.

In der Rede vom Opfer spiegelt sich die Aporetik menschlicher Existenz. Sie reicht tiefer als es eine bloß moralisch konnotierte Bestimmung von Schuld erkennen lässt. Das Geständnis eigener Schuld ist ebenso bitter wie die Vergebung nötig ist. Kann aber Gnade vor Recht ergehen, wenn nicht zuvor Recht vor Unrecht ergangen ist? Kann jedes Unrecht einfachhin aus der Welt geschafft werden? Gibt es nicht eine Art von Schuld, die nicht wie andere Schulden in Rechnung gestellt und beglichen werden kann. Wie geht man mit einer unverrechenbaren Verfehlung um? Wie versorgt man Wunden, welche die Zeit nicht heilt? Solche Fragen werfen Taten auf, die sich der Täter selbst nicht verzeihen kann und für die er auch bei seinem Opfer keine Vergebung findet. Die Schuld bleibt. Und wenn sie endet, dann kann sie eigentlich nur mit dem Ende des Schuldigen identisch sein. Der

⁸ Vgl. B. Janowski/M. Welker (Hgg.), *Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte*, Frankfurt am Main 2000; A. Gerhards/K. Richter (Hgg.), *Opfer*, Freiburg/Basel/Wien 2000. Das Folgende verdankt wichtige Anregungen E. Jüngel, „Das Opfer Jesu Christi als sacramentum et exemplum“, in: Ders., *Wertlose Wahrheit*, München 1991, 261-282, bes. 268 ff.

aber – wenn er nicht die Flucht in den Tod sucht – steht vor der Frage, wie er mit einer solchen Schuld leben soll, die ihm das Leben zu nehmen droht. Er kann nicht mehr etwas – und sei es noch so viel – hergeben, um diesen Zwiespalt zu überwinden. Er kann nur sich selbst hergeben, um seine Schuld zu sühnen. Diese Hingabe kann aber nicht die Selbstvernichtung sein. Wäre es so, dann würde der Sünder sich selbst entschuldigen – dann könnte er – und sei es mit dem eigenen Tod – jenen Zwiespalt überwinden und jene Ganzheit wiederherstellen, die ihm unter den eigenen Händen zerbrochen ist. Es bleibt ihm nur ein Akt der Selbstidentifizierung mit der Hingabe selbst. Aber was ist mit jenen Schuldigen, welche zu dieser Hingabe weder willens noch fähig sind? Wer nimmt sich an ihrer statt der Opfer an und was geschieht, wenn sich keiner der Schuld der Täter annimmt?

Sind solche Fragen angesichts der Blutspur, die das 20. Jahrhundert durchzieht, für die Philosophie wirklich „von gestern“ und Manifestation eines nur halbaufgeklärten Bewusstseins? Was geschieht, wenn die Vernunft am Ende der Moral angelangt ist? Was bietet die philosophische Vernunft auf, um den Skandal ungesühnten Unrechts zu thematisieren? Genügt dazu die Errichtung eines Holocaust-Mahnmals in Berlin? Hat die Erweiterung der Vernunft um eine „anamnetische“ Dimension, der Imperativ des solidarischen Eingedenkens mit den Opfern ausreichend Kraft, um den Bann von Gewalt und Schuld zu brechen? Verfügt der „progressus“ der Vernunft (I. Kant) über jene Unendlichkeit, in der sich der Tod totläuft? Kann die säkulare Kultur des Erinnerns und Eingedenkens jene Stelle einnehmen, die mit der Verwerfung des christologischen Erlösungs- und Stellvertretungsgedankens frei geworden ist?

3. Theologieverzicht? Vom intellektuellen Streitwert des Glaubens

Der „Fluch des Christentums“ ist nicht die erste Provokation, die H. Schnädelbach an seine Verfechter adressiert hat. In seinem mehrfach ab- und nachgedruckten Text „Metaphysik und Religion heute“⁹ gewinnt er dem Religionsthema zwar noch ein gewisses intellektuelles Interesse ab, ohne aber jener Disziplin etwas abzugewinnen, die als Reflexionsform der Religion auftritt: die Theologie. Für Schnädelbach gilt: „Religion ist das, was man lebt und deswegen glaubt und bekennt. (...) Theologie ist das, was man darüber denkt. Das Nachdenken über das, was man hat – oder zu haben glaubt –, ist Philosophie. Also ist das grundsätzliche, systematische Nachdenken über die Religion Religionsphilosophie. Wenn Sie mich fragen: Theologie bräuchte es nicht zu geben.“¹⁰

In der Tat „muss“ es Theologie nicht geben müssen, wenn es eine Philosophie gibt, die dem Logos der Vernunft und dem Logos des Glaubens gerecht werden will, d.h. gegenüber der Vernunft die Sache des Glaubens und gegenüber dem Glauben die Sache der Vernunft vertritt. Besteht der „Logos“ der Vernunft aber – wie bei Schnädelbach – nur in der Bestreitung von (religiösen) Geltungsansprüchen? Gibt es nicht auch den „Logos“ zur Zustimmung – zumindest zur Berechtigung von Fragen – und des Einspruchs gegenüber jenen Versuchen, die Gültigkeit berechtigter Fragen zu bestreiten? Gehört zur Vernunft nicht auch, mit der Möglichkeit zustimmungsfähiger Geltungsansprüche zu rechnen? Wenn sich die Philosophie diesen Fragen nicht mehr stellt, dann allerdings muss es eine Theologie geben können,

⁹ H. Schnädelbach, „Metaphysik und Religion heute“, in: Ders., *Zur Rehabilitation des animal rationale*, Frankfurt am Main 1992, 137–157.

¹⁰ Ebd., 157.

welche diesen Part übernimmt.¹¹ Eine solche Theologie sollte auch antreffbar sein in einer Stadt, die dagegen kämpft, dass nach dem Fall der Mauer neue Ausgrenzungen vorgenommen werden. Davor ist auch die Szene der Intellektuellen nicht gefeit. Eine intellektuelle Diskurskultur lebt vom Streitwert des Bestrittenen. Zu zeigen, dass es sinnvoll ist, über Religion zu streiten, und den Streitwert des Glaubens philosophisch zu verdeutlichen, gehört zum Auftrag der Theologie. Sie wird seltener dort gebraucht, wo der Glaube unumstritten ist. Berlin gehört nicht zu diesen Orten. Um so mehr gehört die Theologie in diese Stadt.

¹¹ Vgl. H.-J. Höhn, „Was heißt: sich im Glauben orientieren? Über die Unverzichtbarkeit theologischen Denkens“, in: H.-L. Ollig/O. J. Wiertz (Hgg.), *Reflektierter Glaube*, Egelsbach/Frankfurt am Main/München 1999, 29–47.