

Udo F. Schmälzle ofm

„Ich hasse dich Gott, auch wenn es dich nicht gibt!“
Atheistische Stimmen der Gegenwart:
Eine Anfrage an die praktische Theologie?*

Von Gott zu sprechen, hat in unseren Tagen etwas von der „Hässlichkeit“ verloren, die Walter Benjamin anspricht, wenn er für seine Zeit feststellte, dass der aufgeklärte Denker am besten nichts mit Theologie zu tun hat und vor allem sich nicht mit Theologinnen und Theologen sehen lässt.¹ Er diagnostiziert in diesem Aphorismus helllichtig Haltungen und Mentalitäten einer denkerischen Kultur, in der die Gottesfrage ausgesetzt wurde. Thomas Rentsch spricht von „misslungenen Ersatzbildungen für ein wahrhaft Absolutes“, von „Subsistuten des Absoluten bzw. Gottes“ in der Moderne und aktualisiert seine These an Denkern wie Heidegger, Wittgenstein, Adorno, Habermas und Derrida.² In den Sechziger und Siebziger Jahren (des 20. Jahrhunderts) war Daniel Bell in der Zunft der Soziologen noch ein radikaler Außenseiter, wenn er in seinem bahnbrechenden Artikel „The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion“ die „Rückkehr der religiösen Frage“ prognostizierte und Nietzsches Vision vom Tod Gottes als „religiöse Pornographie“ paraphrasierte.³

Das neu aufbrechende Gewaltpotential eines religiös fermentierten Fundamentalismus – gleich welcher Couleur – hat dazu geführt, dass die Gottesfrage ihre Hässlichkeit verlor und heute selbst in Talkrunden wieder aufgegriffen wird. Das dritte Jahrtausend soll nach den Auguren in der Trendforschung das Jahrtausend der Religion werden. Das amerikanische PEN-Zentrum beschäftigte sich 2006 auf seinem zweiten Literatenfestival mit dem Thema „Faith and Reason“ und wollte damit dem paradigmatischen Wechsel im Leseverhalten Rechnung tragen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn in jüngster Zeit sich erneut atheistische Stimmen in diesen Diskurs einmischen und zum Teil – wie Dawkin – zum Sturmangriff gegen diesen „Megatrend Religion“ blasen. Auch die grüne Politikerin Antje Vollmer hat sich mit professioneller Stimme in die Diskussion eingeschaltet.⁴

* Abschiedsvorlesung am 9. Mai 2008.

¹ Vgl. Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Bd. 1, 2. Hg. v. Tiedemann und Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974 (Werkausgabe 1980), 693.

² Thomas Rentsch, Dialektik der Transzendenz bei Benjamin, in: Bernd Witte, Mauro Ponzi (Hg.), Theologie und Politik. Walter Benjamin und ein Paradigma der Moderne, Berlin 2005, 32-44, 32,37.

³ Daniel Bell, The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion, in: British Journal of Sociology, Vol. 28 (4), 1977, 429-449, hier: 439.

⁴ Antje Vollmer, Gott im Kommen? Gegen die Unruhestifter im Namen Gottes, München 2007.

Was ist von diesem Trend zu halten? Die Rede vom Tod Gottes, der viele in der Moderne gefolgt sind, hat ein Vakuum geschaffen, das bereits Blumenberg diagnostizierte.

„Was in dem als Säkularisierung gedeuteten Vorgang tatsächlich geschehen ist, ist nicht Umsetzung authentisch theologischer Gehalte in ihre säkulare Selbstentfremdung, sondern Umbesetzung vakant gewordener Positionen von Antworten, die sich hinsichtlich der ihnen korrespondierenden Fragen nicht eliminieren ließen oder zu deren kritischer Aushebung als anstehender Probleme die Voraussetzungen und der Mut des Eingeständnisses der Insuffizienz fehlten.“⁵

Ihm folgt heute Gianni Vattimo. Für den italienischen Philosophen erschließt die „Verkündigung des Todes Gottes durch Nietzsche ... [eine] Welt, in welcher der ‚moralische Gott‘, das heißt, das metaphysische Fundament, tot und begraben ist“. „Doch“, so fährt er fort, „es handelt sich eben um den Gott der Philosophen, wie Pascal ihn nannte.“⁶ Eine der wichtigsten Auswirkungen dieses „Todes des metaphysischen Gottes und des allgemeinen oder fast allgemeinen Misskredits, in den jede philosophische Letztbegründung geraten ist“, besteht für den italienischen Philosophen darin, dass Wege „für eine erneute Möglichkeit der religiösen Erfahrung“ freigemacht werden. In diesem Babel eines spätmodernen Pluralismus entstehen nach ihm ganz neue Götter.⁷ Im Blick auf bestimmte Formen des Atheismus wird er noch deutlicher und radikaler: „Das Ende der Metaphysik und der Tod des moralischen Gottes haben die philosophischen Grundlagen des Atheismus liquidiert.“⁸

Aus der Zunft der Theologie haben sich bislang vor allem Vertreter aus der Fundamentaltheologie und Philosophie an diesem Diskurs beteiligt. Klaus Müllers Beiträge in dem von Magnus Striet herausgegebenen Buch „Wiederkehr des Atheismus“ beschäftigen sich mit der begründungslogischen Reichweite der verschiedenen Entwürfe der Gotteskritik.⁹ Sein Schüler Thomas Schärtl entwirft eine Systematik zu diesen Entwürfen und unterscheidet drei Spielarten:

- eine akademische Form, die er unter der Bezeichnung „argumentativer Atheismus“ zusammenfasst, vertreten z. B. durch Bertrand Russell,
- einen „kulturellen Atheismus“, der sich mit der „hedonistischen und konsumistischen Gegenwartskultur“ auseinandersetzt, die sich ihre

⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M. 1966, 42.

⁶ Gianni Vattimo, *Jenseits des Christentums. Gibt es eine Welt ohne Gott*, München/Wien 2002, 26.

⁷ Ebd., 27.

⁸ Ebd., 29.

⁹ Klaus Müller, *Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus zu lernen hat. Und: Gottes Zorn, der Menschen Eifer und die theologische Vernunft. Zu Peter Sloterdijks affektanalytischer Gotteskritik*, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, Freiburg 2008, 29-56 und 77-98.

eigenen „Götter“ geschaffen hat und sich von den Postulaten des Christentums absetzt,

- nicht zuletzt einen „denunziatorischen Atheismus“, für den religiöse Menschen „im Grunde dumme, unmoralische und armselige Wesen“ bleiben, die zu bekehren sind.¹⁰

Ich möchte diese letzte Form einen „missionarischen Atheismus“ nennen. Mit diesem Atheismus möchte ich mich ganz besonders auseinandersetzen.

Bereits Schärtl und Müller fragen am Ende nach der „Bringschuld der Theologie“, eine Frage, in die sich die Praktische Theologie einklinken muss, zumal das Thema „Atheismus“ bereits in der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums aus pastoraler Perspektive diskutiert wurde (GS Nr. 19-21), eine Diskussion, in die sich der heutige Papst Benedikt XVI. in seinem Kommentar kurz nach dem Konzil eingeschaltet hat. Er schreibt zum Drama des Atheismus: Die Kirche müsse sich „auf ihren eigenen Anteil an der ganzen Frage des Marxismus, auf die Mangelhaftigkeit ihres eigenen ‚Humanismus‘ besinnen und so die umfassende, auch sie selbst angehende Frage, die der Marxismus bedeutet, annehmen“¹¹. Wenn er von der „Mangelhaftigkeit des eigenen ‚Humanismus‘“ spricht, begibt er sich auf die Handlungsebene pastoraler Praxis. Es geht also um weit mehr als um eine begründungstheologische Bringschuld der Theologie (im Sinne von 1 Petr 3,15), sondern um Formen einer Glaubenspraxis, die nicht in den Atheismus führen, sondern in der Polyphonie gegenwärtiger atheistischer Stimmen zur Gottesbeziehung anstiften.

Ausgangspunkt meiner Überlegungen bilden zunächst einmal aktuelle atheistisch fermentierte paradoxe Sprachspiele, die uns in der Gegenwartsliteratur begegnen, Sprachspiele, in denen neue „religiösen Erfahrungen“, die Vattimo bereits diagnostiziert, ihren Ausdruck finden. Das Augenmerk richtet sich auf die innere Logik von Stimmen, für die der Gottesglaube – rational betrachtet – sinnlos ist, die jedoch auf der emotionalen Ebene nicht davon ablassen, mit diesem Gott, den es eigentlich gar nicht gibt, ins Gericht zu gehen.

1. Die Gottesfrage im Zwielicht paradoyer Sprachspiele

„Die einzige Entschuldigung Gottes“ sei „dass er nicht existiert“. Mit diesem von Nietzsche übernommenen ‚Atheisten-Witz‘ eröffnet Magnus Striet am Ende seiner Habilitationsschrift die Stellungnahme zur Theodizeefrage. Solche paradox-

¹⁰ Vgl. Thomas Schärtl, Neuer Atheismus, in: Stimmen der Zeit 2008 (3), 147-161, hier: 147ff.

¹¹ Joseph Ratzinger, Kommentar zum Ersten Kapitel des ersten Teils der Pastoralkonstitution, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. III, Freiburg et al. 1968, 313-356, hier: 343.

theologiden Sprachspiele führen zu Erfahrungen und Denkformen, in denen sich etwas von gegenwärtigen religiösen Erfahrungen entbirgt. Es gibt Menschen, die sich als Atheisten bezeichnen, sich jedoch – gewollt oder ungewollt – immer wieder in Aussagen verfangen, in denen sie einen Gott postulieren. Ich möchte dies an zwei Beispielen aus der Gegenwartsliteratur verdeutlichen.

„.... damit irgendjemand, wer es auch immer sei, sich wegen uns schäme, wenn er uns erschaffen hat“ (Imre Kertész)

Paradoxe Sprachspiele begegnen uns in der Holocaustforschung und in den Biographien von Folteropfern. Imre Kertész, ein ungarischer Überlebender des Holocaust, begründet seine schriftstellerische Erinnerungsarbeit mit dem Versuch, einen Gott als Schöpfer, wenn es ihn denn gäbe, anzuklagen, um ihm die Schamesröte ins Gesicht zu treiben für das, was seine Geschöpfe mit Menschen im Holocaust angestellt haben:

„Wenn ich schreibe, erinnere ich mich, muss ich mich erinnern, auch wenn ich nicht weiß, warum ich mich erinnern muss ... Wir leben um zu wissen und um uns zu erinnern ... Damit irgendjemand, wer es auch immer sei, sich wegen uns schäme, wenn er uns schon erschaffen hat. Ja, wir erinnern uns für ihn, den es entweder gibt, oder nicht gibt – das ist aber einerlei! Denn ob es ihn gibt, oder nicht, läuft letztendlich auf dasselbe hinaus. Das wesentliche ist: dass wir uns erinnern dass wir wissen und uns erinnern, damit sich jemand, irgendjemand, wegen uns, und vielleicht für uns, schämt.“¹²

Während Georg Büchner (1813-1837) zu Beginn des 19. Jahrhunderts in „Dantons Tod“ (1835) den Glauben an einen Gott, der dem Menschen in seinem Elend nicht hilft, aufgibt und tot sagt, ruft ihn Kertész zweihundert Jahre später wieder zum Leben, um – sich seines „Schöpfers“ erinnernd – nach der Shoah zu überleben.

Hier zeigen sich überdeutlich Konturen des Paradigmenwechsels im religiösen Bewusstsein zwischen Moderne und unserer sogenannten reflexiven Moderne oder Postmoderne. Auslöser für diesen Paradigmenwechsel sind Erfahrungen und Lebenszeugnisse von Menschen, die in den politischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts Opfer von Terror und Gewalt wurden. Susan Shapiro beschreibt die neue Qualität der religiösen Krise der Überlebenden des Holocaust. Im Mittelpunkt steht die Erfahrung, „offenkundig von Gott und nahezu der ganzen

¹² Imre Kertész im Gespräch bei: David Dambitsch (Hg.), Stimmen der Gerechten. Berichte von Überlebenden der Shoah, Feature, 3 CDs, Berlin 2002.

Welt vergessen und verlassen worden zu sein"¹³. Hinter diese Krise gäbe es kein zurück.

In diesem Kontext artikuliert sich die Gottesfrage heute nicht nur als Protest gegen einen Gott, der nicht hilft, wie bei Büchner in Dantons Tod. In den Mittelpunkt rücken Menschen, die sich auf Gott berufen, gottgläubig sind, die ihren Gottesglauben jedoch „orthopraktisch“ in ihrem Handeln verleugneten. Kertész spricht jedenfalls den Schöpfer und seine Geschöpfe in einem Atemzug an. An diesen Zeugnissen hat sich für mich die Frage nach der Bringschuld der Praktischen Theologie, die indirekt bereits Benedikt XVI. angesprochen hat, zugespielt.

„Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten“ (Cormac McCarthy)

Der amerikanische Schriftsteller Cormac McCarthy greift in seinem Roman „Die Straße“ ebenfalls in seinen Dialogen auf die paradoxe Denkform zurück. Ein Mann und ein Junge sind unterwegs zum Meer, in den Süden, in die Wärme. Am Abend vor dem Schlafengehen gibt es folgenden Dialog:

„Was würdest du machen, wenn ich sterben würde?
Wenn du sterben würdest, würde ich auch sterben wollen.
Damit du mit mir zusammen sein kannst?
Ja. Damit ich mit dir zusammen sein kann.
Okay.“¹⁴

Die religiöse Dimension der Hoffnung, nach dem Tod „zusammen zu sein“, wird noch deutlicher, wenn McCarthy auf den folgenden Seiten das Aufwachen des Mannes im Morgengrauen beschreibt:

„Er lag da uns lauschte dem im Wald tropfenden Wasser. Muttergestein, das. Die Kälte und die Stille. Die Asche der vorigen Welt von den rauen, irdischen Winden in der Leere hin- und hergeweht. Herangeweht, verstreut und abermals herangeweht. Alles aus seiner Verankerung gelöst. Ohne Halt in der aschenen Luft. Getragen von einem Atemhauch, zitternd und kurz. Wenn nur mein Herz aus Stein wäre. Er wachte vor dem Morgengrauen auf und sah zu, wie der graue Tag anbrach. Langsam und halb undurchsichtig. Während der junge noch schlief, stand er auf, zog sich seine Schuhe an und marschierte, in seine Decke gewickelt, zwischen die Bäume. Er stieg in einen Felsspalt ab, wo er sich hustend zusammenkrümmte und lange Zeit weiterhustete. Dann kniete er einfach in die Asche. Er hob das Gesicht dem erblassenden Tag entgegen.

Bist du da?, flüsterte er.

¹³ Susan Shapiro, Vom Hören auf das Zeugnis totaler Verneinung, in: Concilium 10 (1984), 363-369, hier: 365.

¹⁴ Cormac McCarthy, Die Straße, 5. Aufl., Reinbeck bei Hamburg 2007, 13f.

Werde ich dich endlich sehen?
Hast du einen Hals, damit ich dich erwürgen kann?
Hast du ein Herz?
Hol dich der Teufel, hast du eine Seele?
Oh Gott, flüsterte er. Oh Gott.¹⁵

Mit den Metaphern „Asche“, „Herz aus Stein“ und „Gesicht“ setzt McCarthy Signale, die auf das Buch Ijob und die Sprach- und Bilderwelt der Psalmen und Propheten verweisen. Das Buch Ijob (42, 4-6) endet mit der Bitte Ijobs: „Hör doch, ich will nun reden, ich will dich fragen, du belehre mich! Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen; jetzt aber hat mein Auge dich geschaut. Darum widerrufe ich und atme auf, in Staub und Asche.“ Ijob beendet seinen Aufblick zu Gott und sein Bekenntnis im Aufatmen „in Staub und Asche“. McCarthy beginnt das Erheben seines Gesichtes mit der Beschreibung einer Welt in einer „aschenen Luft. Getragen von einem Atemhauch, zitternd und kurz. Wenn nur mein Herz aus Stein wäre“. In diesen aporetischen Sätzen spiegeln sich nicht nur religiöse Erfahrungen, sie zeigen den Versuch, mit einem „Du“ in eine Beziehung zu treten, eine Beziehung, die von Hass und Sehnsucht, von Abgrenzung und Zuwendung gleichermaßen geprägt ist. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, wenn dieser Aufblick in den folgenden Dialogen wiederum in einem paradoxen Sprachspiel endet.

McCarthy schildert, wie die beiden unterwegs auf einen alten Mann treffen, einen Bettler, der da saß „wie ein ausgehungerter, zerlumpter Buddha“¹⁶. Zwischen dem Greis und dem Mann entwickelt sich am Lagerfeuer folgender Dialog:

„Der Alte trank seinen Kaffee aus, stellte die Schale vor sich hin und beugte sich mit ausgestreckten Händen der Hitze entgegen. Der Mann beobachtete ihn.

Woher würde man wissen, dass man der letzte Mensch auf Erden ist?, fragte er.

Man würde es wahrscheinlich gar nicht wissen. Man wäre es bloß.

Keiner würde es wissen.

Das würde keinen Unterschied machen. Wenn man stirbt, ist das genauso, wie wenn auch alle anderen sterben.

Gott würde es wahrscheinlich wissen. Ist es das?

Es gibt keinen Gott.

Nein?

Es gibt keinen Gott, und wir sind seine Propheten.“¹⁷

¹⁵ Ebd., 14.

¹⁶ Ebd., 150.

Die zitierten literarischen „Gotteskonstrukte“ passen in die „Denkfigur des Paradoxons“, der nach Jürgen Wertheimer die moderne Zivilisation „verfallen“ ist¹⁸. In der paradoxen Denkform lassen sich jedoch am leichtesten die Spannungen und Widersprüche zwischen Kopf und Herz und zwischen Kognition und Affekt, versprachlichen, die entstehen, wenn die Gottesfrage nicht mehr abgesetzt und verdrängt wird, sondern in all ihren Facetten zwischen Glauben und Unglauben, zwischen Sehnsucht und Verzweiflung, zwischen Liebe und Hass und zwischen Vertrautheit und Fremdheit ins Wort zu bringen ist.

Auf die Bedeutung der paradoxen Denkform bei der Beschreibung komplexer psychischer Phänomene hat bereits Ludwig Wittgenstein hingewiesen, wenn er auf Moores Paradox zu sprechen kommt: „Es regnet, aber ich glaube es nicht.“¹⁹ In der Therapie gehört die „paradoxe Intervention“ mit zu den effektivsten sprachlichen Interventionen, um Menschen in extremen Situationen so mit sich selbst zu konfrontieren, dass es ihnen gelingt, in und zwischen widersprüchlichen Gefühlslagen sich neu zu orientieren und die Fesseln psychisch bedingter Handlungszwängen los zu werden. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass wir bei der Beschreibung religiöser Erfahrungen und Gefühle ebenfalls auf paradoxe Sprachspiele stoßen, die an den Grenzen der Sprache nicht darauf verzichten, „etwas“ zur Sprache zu bringen, was mit den Mitteln der Sprache kaum auszudrücken ist. Für Dieter Mersch sind solche Sprachspiele nicht normale „Mittel der Rede“. „Durch die Rede hindurch wird auf etwas verwiesen, was nicht Teil der Rede ist, was sie nicht einmal andeutet, *indem* sie spricht, sondern gerade *dadurch, dass* sie es verschweigt, zu verstehen gibt.“²⁰

Solche Paradoxien zeichnen sich nicht nur in der Literatur ab. Sie bestimmen das konkrete Denken, Fühlen und Handeln von Menschen unserer Tage. „Ich hasse dich Gott, auch wenn es dich nicht gibt!“ Diesen Satz hat eine unsichtbare Hand mit einer Dose auf einer Betonwand gesprüht, ein Satz, der zum Menetekel religiöser Mentalitäten unserer reflexiven Moderne wird.

¹⁷ Ebd., 151f.

¹⁸ Jürgen Wertheimer verfolgt bei Autoren und ihren Texten, wie sie in den verschiedenen Epochen die Fähigkeit des Menschen zu Solidarität und Mitgefühl thematisieren. Für die Aufklärung insgesamt und speziell im Blick auf Lessing und Kant stellt er fest: „Die Gewaltlosigkeit als Selbstzweck ist in keiner der gelehrt Theorien vorgesehen ... Die säkularisierte Auseinandersetzung um Grundsatzperspektiven für zur Ausbildung eines in sich gespaltenen Weltbildes: Absolute moralische Indifferenz und absoluter, kategorischer Imperativ stehen in dieser Kultur einander gegenüber. Zynismus und Idealismus, Terror und Sentimentalität, strategische Grausamkeit und spontanes Mitempfinden, reflektierte Gefühle und gefühlte Gedanken bilden die komplexe Bodenschichtung einer der Denkfigur des Paradoxons verfallenen Zivilisation“. Jürgen Wertheimer, Ästhetik der Gewalt, Frankfurt/M. 1986, 191f.

¹⁹ Vgl. Joachim Schulte, Ein einfühlsamer Analytiker. Ludwig Wittgenstein und seine Philosophie im Spiegel neu edierter Dokumente, in: Neue Zürcher Zeitung, 2./3. August 2003 (Nr. 178), 31.

²⁰ Dieter Mersch, Performativität und Ereignis. Überlegungen zur Revision des Performanz-Konzeptes der Sprache, in: Jürgen Fohrmann (Hg.), Rhetorik. Figuration und Performanz, Schriftreihe Germanistische Symposien, Berichtband 25, Stuttgart 2004, 502-535, hier: 528.

2. Rückfragen

Es ist zu klären, was – gemessen an den traditionellen Vertretern der Religionskritik – neu an diesen Stimmen ist. Vertreter der traditionellen Religionskritik feuerbachscher, marxistischer oder freudianischer Prägung waren sich immer sicher, und sind es heute noch, dass der Glaube an einen personalen Gott sich überleben wird. An dieser Stelle kann ich nur skizzenhaft auf diese Frage eingehen, indem ich einem älteren und einem jüngeren Vertreter der atheistischen Religionskritik das Wort gebe, Sigmund Freud und Wolfgang Giegerich, beide Vertreter einer atheistisch fermentierten, psychoanalytischen Religionskritik. Sigmund Freud schreibt zu Beginn des 20. Jahrhunderts in seinem Beitrag „Die Zukunft einer Illusion“:

„Ich erinnere mich an eines meiner Kinder, das sich frühzeitig durch eine besondere Betonung der Sachlichkeit auszeichnete. Wenn den Kindern ein Märchen erzählt wurde, bei dem sie andächtig lauschten, kam es hinzu und fragte: Ist das eine wahre Geschichte? Nachdem man es verneint hatte, zog es mit einer geringschätzigen Miene ab. Es steht zu erwarten, dass sich die Menschen gegen die religiösen Märchen bald ähnlich benehmen werden, trotz der Fürsprache des ‚Als ob‘.“²¹

Bei Freud verbietet es sich geradezu, sich die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Gottesbeziehung zu stellen. Für ihn führen die religiösen Fragen in eine Märchenwelt. Er wartet nur darauf, bis sich die Letzten aus dieser Märchenwelt verabschieden.

Wolfgang Giegerich, der sich am Ende des 20. Jahrhunderts auf der Jahrestagung der Internationalen Gesellschaft für Tiefenpsychologie mit dem Thema „Tötungen. Über Gewalt aus der Seele“ beschäftigt hat, entwirft ein Koordinatensystem zum Selbstverständnis des heutigen Wissenschaftlers. Im Denken Giegerichs gibt es für Religion und Glauben keinen Platz mehr:

„Wenn der noch gegenständlich, als Gegenüber vorgestellte Gott ganz verdampft ist, wenn man nicht mehr zu dem erhabenen Einen, und schon gar nicht mehr zu den vielen Himmlischen aufblickt, sondern selber logisch in den Weltraum eingetreten ist, blickt man in die eiskalte Leere. Die ganze Welt ist entgöttert und ordinär geworden. Die Lehre von der Schöpfung ist der Wissenschaft von der Faktenaußenwelt, ist der Chaosforschung gewichen. Der Mensch steht der Welt ohne innere Verbindung gegenüber, weil sie ihm nichts mehr zu sagen und zu geben hat.“²²

²¹ Sigmund Freud, Die Zukunft einer Illusion, in: Gesammelte Werke, Bd. XIV, London 1948, 53.

²² Wolfgang Giegerich, Tötungen. Über Gewalt aus der Seele, in: Peter M. Pflüger (Hg.), Gewalt – Warum? Der Mensch: Zerstörer und Gestalter, Ulm 1992, 184-243, hier: 220.

An die Stelle Gottes tritt bei Giegerich das Nichts. Der monotheistische „Ein-Gott wird nicht mehr angehimmelt, das Bewusstsein hat sich vielmehr logisch auf seine Höhe gebracht“²³. Die Götter werden für Giegerich umgegossen in Psychologie und Logik. Der Mensch, der noch wagt, die Gottesbeziehung zu denken, verkommt zum „Receptaculum“, das sich mit fremdem Sinn abfüllen lässt.

„In dem Maße, wie aus den Sinnträgern draußen der Sinn gewichen ist, um in die logische Form des Bewusstseins selbst überzugehen, steht der Mensch zwangsläufig einer nihilistischen Welt gegenüber – solange wenigstens noch, wie er in der Erwartungshaltung des unschuldigen Aufblicks nach einem ihn als bloßes Receptaculum von Sinn erfüllenden Sinnträger draußen verharrt.“²⁴

Anders als in der traditionellen Religionskritik geht es in den paradoxen Sprachspielen und Gotteskonstrukten um die Selbstfindungsprozesse und Formen der Selbstthematisierung, in denen Menschen unserer Tage wieder damit beginnen, sich in Beziehung zu einem für sie eigentlich fiktiven Absolutum zu setzen, um sich zumindest emotional im Hass auf diesen fiktiven Gott zu stabilisieren. So lässt McCarthy den Mann, der sich im Morgengrauen in die Asche setzt, sagen:

„Bist du da?, flüsterte er.
Werde ich dich endlich sehen?
Hast du einen Hals, damit ich dich erwürgen kann?
Hast du ein Herz?
Hol dich der Teufel, hast du eine Seele?
Oh Gott, flüsterte er. Oh Gott.“²⁵

Mit dem heroischen „Blick in die eiskalte Leere“ geben sich weder Kertész noch McCarthy zufrieden. Sie lassen sich nicht „abfüllen“ mit Inhalten aus der Transzendenz, sondern aktualisieren bzw. konstruieren im Paradox eine virtuelle Beziehung zu einem „Du“, eine Beziehung, die „identitätsstiftenden“ Charakter bekommen kann. Vattimo spricht dieses Phänomen im Sinne von „Gotteskonstrukten“ als „Erfindung neuer Götter“ an, und bemerkt, dass bereits Nietzsche dies vorausgeahnt hätte.

Es stellt sich die Frage, ob überhaupt und wie Menschen mit einem „Blick in die eiskalte Leere“ leben und überleben können. Sicher gibt es genügend Beispiele, wie Menschen ohne Gottesglauben in bewundernswerter – von machen Gottgläubigen nicht erreichter Weise – Solidarität leben und sich für den Mitmenschen einsetzen. Für Vattimo steht jedoch fest, dass bestimmte Formen

²³ Ebd., 226.

²⁴ Ebd., 228.

²⁵ Ebd., 14.

des traditionellen Atheismus nur noch schwer begründbar sind. Sein Interesse richtet sich auf die Qualität der „neuen Götter“, die vom „Receptaculum“ der menschlichen Seele Platz ergreifen.

Dass Vattimo mit dieser Frage nicht allein ist, hat Martin Walser in seiner Rede zur Verleihung des Büchnerpreises gezeigt. Er beschäftigt sich mit den negativen Folgen des kulturellen Atheismus. Was passiert, wenn Menschen sich selbst absolut setzen und zu Gott machen? Walser bezeichnet den autopietischen, sich selbst vergöttlichenden Homunculus unserer Tage als „Daumenlutscher“, für den der Nebenmensch zur Hölle wird:

„[Ihm] stirbt kein Gott. Er ist sein eigener Gott. Nicht die Leere der Gottlosigkeit ist sein Horror, sondern der Nächste, der Nebenmensch. Wie er sich selber Gott ist, so ist ihm der Nebenmensch die Hölle. ... Wir wählen einen Gott nicht ab, weil er nicht hilft. Wir haben ihn dazu gewählt, dass er unsere Unfähigkeit zu helfen legitimiert ... Unser Gott brüllt dauernd durch die Gegend: Du hast dir alles selber zuzuschreiben. Dem Leidenden salzt das Leiden, dem Genießenden den Genuss.“²⁶

Wie ein bachsches Fugenthema durchklingt alle Formen des Atheismus die Hoffnung, durch den Verzicht auf den gewaltproduzierenden monotheistischen Gottesbegriff einen Menschen zu schaffen, der friedensfähig und sozial verträglich ist. Dass nicht nur im Kampf der Religionen der Mensch zum Opfer des Menschen werden kann, sondern der Mensch selbst, der sich zum „Absolutum“ macht, zur Quelle der Gewalt werden kann, belegen die aktuellen Forschungen zum Gewaltverhalten. Der Attentäter aus Emsdetten beginnt seine auf Video festgehaltene Abschiedsrede mit dem Satz: „I was godlike and I began planning this massacre.“

„And in 2003/2004 my life changed. And ... I wasn't a human anymore. I was godlike and I began planning this massacre. I wanted to kill them all, because they ruined my life. Because they... They changed my.... The people who are like that, who are just.... fuck consumers. That people change how you think. You are alone and you want to have friends. They change completely how you think. The more you are with them, the more you become like them. And I said: Fuck that, I am not in this! And I make my thing. I make the GSS massacre.“²⁷

²⁶ Martin Walser, Woran Gott stirbt. Dankrede, Stuttgart 1984, 167-174, hier: 171f.

²⁷ Deutsche Übersetzung (Originalton englisch): „Und 2003/2004 änderte sich mein Leben. Und ... Ich war nicht länger ein Mensch. Ich war göttlich und begann dieses Massaker zu planen. Ich wollte sie alle töten, weil sie mein Leben ruiniert hatten. Weil sie ... Sie änderten mein ... Die Leute, die so sind, sind einfach ... scheiß Konsumenten. Diese Leute ändern dein Denken. Du bist allein und du willst Freunde haben. Sie ändern dein Denken völlig. Je mehr du mit ihnen zusammen bist, um so mehr wirst du wie sie. Und ich sagte: Scheiße, ich gehöre nicht zu euch. Und ich mache mein Ding. Ich mach das GSS Massaker.“

Die Ereignisse von Emsdetten und Erfurt und noch mehr die Exzesse des Nationalsozialismus und anderer Totalitarismen zeigen, dass die Stilllegung der religiösen Frage und erst recht der Verzicht auf die Suche nach einer Gottesbeziehung noch nicht den von allen gesuchten Königsweg aus der Gewalt zu mehr Frieden und Gerechtigkeit eröffnet. Die These, dass die Moderne mit dem Gottesverlust den „Anderen“, das „Du“, den „Nächsten“ verloren hat, entstammt nicht dem Wunschdenken von Theologen. Auch vom sich selbst besoffenen Menschen, der sich selbst absolut setzt und sich selbst „Gott“ wird, kann Gewalt ausgehen, dass Menschen wieder zum Opfer des Menschen werden.

Die Untersuchungen zum Gewaltverhalten zeigen überdeutlich, dass die perverse Faszination, die von Gewalt- und Tötungsakten ausgeht, sich aus dem Macht- und Siegesrausch speist: Ich habe Gewalt über dich! Ich bin stärker als du! Identität und Selbstwertgefühl resultieren aus dem Kampf und müssen in immer neuen Siegen bestätigt werden. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn heute von jugendlichen Gewalttätern zu hören ist: „Ich schlage, also bin ich!“ und Philosophen räsonieren: „Ich hasse, also bin ich!“

Für Giegerich jedoch gibt es keine Alternative zum „Blick in die Leere“. Für ihn hat sich die christliche Seele in den Gewaltexzessen von Hexen- und Ketzerverbrennungen selbst ertötet. Die Psychologie und mit ihr das Wissenschaftsverständnis der Moderne verdankt sich „dem tödenden Tun der Inquisitoren“²⁸. Ihre Aufgabe ist es, den Menschen neu zu denken und die Seele neu zu erfinden. Für ihn und Denker wie Sloterdijk steht fest: „Die vom Christentum und vom Islam zu verantwortenden Gewaltakte sind mehr als Verirrungen, die das Wesen dieser an sich gutartigen religiösen Lehren verfälschen.“²⁹ Für sie steht fest: Die abrahamitischen Religionen können sich nicht von diesem Gewaltpotential trennen.

„Nach umfassender Würdigung sämtlicher Beweisstücke, geduldiger Anhörung von Zeugen und Anwälten inbegriffen, zwingt sich das Urteil auf: Die Matrix der klassischen religiösen und philosophischen Metaphysiken ist erschöpft. ‚Erschöpft‘ will einerseits besagen: vollständig entfaltet und verwirklicht, andererseits: ganz aufgebraucht und durchschaut in ihrer prinzipiellen Beschränktheit und Verfehltheit.“³⁰

Das Urteil von Walser, Vattimo und Wertheimer in dieser Frage fällt wesentlich differenzierter aus. Wertheimer und Bettelheim führen den Beleg, dass trotz Aufklärung nicht töbungshemmende Bewusstseinsbildung durch Beschreiben von Affekten wie Bedauern, Scham, Mitleid und Trauer, sondern Aggression,

²⁸ Wolfgang Giegerich, Tötungen. A.a.O.

²⁹ Peter Sloterdijk, Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen, Frankfurt/M. 2007, 205.

³⁰ Ebd., 155f.

Provokation, Kampf, Tod, Tötung und Schändung im Mittelpunkt stehen. „Zwischen Tier und Gott, Bestie und Idol entsteht das Konstrukt einer neuen Wesens-Wirklichkeit, ausgestaltet mit neuen Kategorien des Handelns. Oberste Maxime dieses Handelns ist der Sieg.“³¹ Auch der atheistische Humanismus kann und konnte nicht verhindern – ähnlich wie die christliche Theologie des Mittelalters –, dass aus den Retorten der Wissenschaft, die den Menschen neu zu denken und zu erfinden versuchte, ein „Homunculus“ entsteht, der immer wieder neue Opfer produzieren muss, um sich selbst zu bestätigen: „Ich schlage, also bin ich!“

Bertrand Russel hat wegweisend bei seiner Rede zum zehnten Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto alle Disziplinen und Wissenschaftler in die Pflicht genommen. Ihre zentrale Aufgabe sei es, „die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren ... Die Lösung der Probleme müsste zeigen: Was die Menschen zu dem macht, was sie sind“³².

3. Die Bringschuld der Theologie

In dem letzten Teil der Vorlesung möchte ich diesen Impuls aus der Perspektive der katholischen Theologie aufgreifen. Die katholische Kirche hat auf dem Konzil damit begonnen, sich selbst in die Karten zu schauen und sich im freien Vollzug mit ihren eigenen Gotteskonstrukten und daraus resultierenden Handlungskonzepten auseinanderzusetzen, die in der Moderne zum Bruch „zwischen Evangelium und Kultur“ und damit den personalen Gottesglauben ad absurdum geführt haben. Diese These vom „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ stammt nicht aus der Werkstatt einer angepassten und von Selbstzweifeln geschwächten Theologie, sondern aus der Feder von Papst Paul VI. in „Evangelii nuntiandi“:

„Der Bruch (discidium) zwischen Evangelium und Kultur ist ohne Zweifel ein verhängnisvoller Vorfall unserer Zeit, wie er es auch zu anderen Zeiten war. Daher muss man alle Kraft und Mühe aufwenden, damit die menschliche

³¹ Jürgen Wertheimer, a.a.O., 21. Vgl. ferner: Bruno Bettelheim, Gewalt – eine gern verleugnete Verhaltensweise, in: Ders., Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation, Stuttgart 1980, 207-223, hier: 209.

³² „Menschen haben eine außerordentliche Fähigkeit zu brutaler Grausamkeit. Und ich glaube, es ist die Pflicht eines jeden denkenden Menschen, nicht nur über Grausamkeit entrüstet zu sein und den Wunsch zu hegen, die Täter abzuhalten... Es gibt darüber hinaus etwas, das man meiner Meinung nach tun müßte,, nämlich die Wurzeln der Grausamkeit, die Wurzeln der Verfolgung, die Wurzeln des Barbarismus in der menschlichen Seele aufzuspüren, dasjenige , das die Menschen veranlaßt, böse zu sein, wo sie auch anständig sein könnten. Dies ist vor allem ein wissenschaftliches Problem. Die Lösung der Probleme müßte zeigen, was die Menschen zu dem macht, was sie sind ...“. Bertrand Russel: Rede zum 10. Jahrestag des Aufstandes im Warschauer Ghetto, in: Erhard R. Wien, Kaddisch. Totengebet in Polen, 2. Aufl., Darmstadt 1987.

Kultur oder vielmehr die Kulturen selbst in eifrigem Bestreben evangelisiert werden. Es ist nötig, dass sie aus ihrer Verbindung mit der frohen Botschaft wiedergeboren werden (*renasci eas necesse est*)" (EN 20) ³³.

Die Vision von Paul VI. – Johannes Paul II. hat sie übernommen – von einer neuen Evangelisierung der „menschlichen Kultur“ auf der Grundlage einer „evangelischen Ordnung, welche die Ordnung der Liebe ist“ (EN 31) wird von den kommenden Generationen nur zu verwirklichen sein, wenn in Kirche und Theologie aufgearbeitet wird, wie es überhaupt in der Geschichte zu diesem Bruch zwischen Evangelium und Kultur kommen konnte. Wenn wir die Optionen von Paul VI. ernst nehmen und nach Alternativen suchen, wie in Zukunft solche Brüche zu vermeiden sind, ist ein Blick in die Geschichte unumgänglich.

Das Zweite Vatikanische Konzil legt selbst die Spuren in die Geschichte, wenn es sich von Formen der Glaubensvermittlung und Glaubensverteidigung in der Geschichte abgrenzt, die dem Geist des Evangeliums widersprechen (DH 12). Dies betrifft den Umgang mit Häretikern, Ketzern und sogenannten „Hexen“ aber noch mehr die Mittel, welche die christlichen Kirchen im Schulterschluss mit der Politik gegeneinander eingesetzt haben.

Nach der Pest im 14. Jh. und dem abendländischen Schisma bildeten die europäischen Glaubenskämpfe (1556-1660) das zentrale Krisenereignis, das den Verfall der geistlichen Macht eingeleitet und die Suche nach alternativen Welt- und Menschenbildern provoziert hat. Diese Glaubenskämpfe brachten unsägliches Leid über die Länder des christlichen Abendlandes. Lassen wir einen Zeitzeugen sprechen, dessen Gedichte vielen von uns bekannt sind. Andreas Gryphius lebte in der Zeit des Verfalls. Er spricht in dem Sonett „Tränen des Vaterlandes“ (1636) die verheerenden Folgen der Konfessionskriege für den christlichen Glauben an:

„Hier durch die Schanz und Stadt rinnt allezeit frisches Blut.
Dreimal sind schon sechs Jahr, als unser Ströme Flut,
Von Leichen fast verstopft, sich langsam fortgedrungen.
Doch schweig ich noch von dem, was ärger als der Tod,
Was grimmer denn die Pest und Glut und Hungersnot,
Dass auch der Seelenschatz so vielen abgezwungen.“³⁴

Mit erstaunlicher Tiefenschärfe diagnostiziert Andreas Gryphius die Tatsache, dass Christen in diesem Kampf sich nicht nur gegenseitig umbrachten, sondern in diesen Kämpfen ihre „Seele“ verloren haben. Hier deckt sich die Analyse des

³³ Paul VI., Apostolisches Mahnschreiben „Evangelii nuntiandi (8. Dezember 1975: AAS 68 (1976) 9-26) zitiert nach: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, 39. Aufl., Freiburg u.a. 2001, 4570-4579, 4578.

³⁴ Andreas Gryphius, Gesamtausgabe der deutschsprachigen Werke. Bd. 1: Sonette. Hg. von Marion Szyroki. Tübingen 1963, 19.

Zeitzeugen Gryphius mit der Diagnose unseres heutigen Zeitgenossen Giegerich. Gryphius beschreibt tiefgreifende Folgen der Konfessionskriege, die erst viel später voll in das Bewusstsein rückten. Plausibilitäten des mittelalterlichen christlichen Welt- und Menschenbildes verloren ihre Glaubwürdigkeit. Der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Schöpfung und an die erlösende, heils-, lebens- und friedensstiftende Kraft des sakramentalen Handelns der Kirche war für den denkenden Menschen kaum mehr nachzuvollziehen. Mit dem Glaubwürdigkeitsverlust schwand das Vertrauen in all die kirchlichen und politischen Instanzen, die für die Greuelarten der Glaubenskriege mitverantwortlich waren.³⁵ Dieser Verfall der geistlichen Macht schuf ein Vakuum und setzte nach Hans Blumenberg Positionen von bislang gültigen Gottesvorstellungen und den daraus abgeleiteten normativen christlichen Welt- und Menschenbildern frei, die in der Folge von Philosophie und den neu entstehenden Humanwissenschaften besetzt werden konnten.³⁶ So stimmig die Anfragen von Rentsch an alle Formen der „Substitution des Absoluten“ im Denken der Moderne aus philosophischer Perspektive sind, auch bei ihm bleibt offen, wie es überhaupt dazu kommen konnte, bzw. kommen musste, dass sich wegweisende Denker der Moderne vom jüdisch-christlichen Gottesbegriff lösten, der bereits im Buch Exodus „als ein barmherziger und gnädiger Gott, langmütig, reich an Huld und Treue“ (Ex 34,6) bezeugt wird, ein Zeugnis, auf das Jesus zurückgreift: „Seid barmherzig, wie es auch euer Vater ist“ (Lk 6,36). Ich möchte die Frage von Russel zuspitzen: Was hat Christen und Kirchenführer aus allen Konfessionen dazu gebracht, immer wieder dem „Schwert“ mehr zu vertrauen als der Weisung der Bergpredigt: „Selig die Barmherzigen, denn sie werden Erbarmen finden“. Noch mehr beschäftigt mich die Frage, ob überhaupt und wie das Evangelium seine sinn- und friedensstiftende Kraft in den gegenwärtigen Konfliktlagen unserer Welt entfalten kann.

3.1. Die Bringschuld des Denkens

Mit der „Erklärung über die religiöse Freiheit“ hat die katholische Kirche damit begonnen, sich mit ihrer Geschichte auseinanderzusetzen, in der sie über Jahrhunderte hinweg den Menschen im sogenannten christlichen Abendland das Recht verweigerte, in Freiheit und ohne jeglichen Zwang die eigene Religion

³⁵ Vgl. Hansjürgen Verwegen, Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. 3., vollständ. überarb. Aufl., Regensburg 2000, 219ff.

³⁶ Hans Blumenberg, Die Legitimität der Neuzeit. AaO. Die Bedeutung Blumenbergs für die Theologie erschließt näher: Albrecht Grözinger, Differenz-Erfahrung. Seelsorge in der multikulturellen Gesellschaft, Waltrop 1995.

auszuüben und nach dem eigenen Gewissen zu handeln. Pietro Pavan³⁷ spricht in seinen Erläuterungen zu „Dignitatis humanae“ die geschilderten historischen Fakten an: Wie konnte es überhaupt dazu kommen, dass die Religionsfreiheit, die in den ersten Jahrhunderten von Christinnen und Christen im Martyrium erkämpft wurde, Jahrhunderte später von der Kirche selbst anderen Religionen und Konfessionen verweigert wurde?

Er führt diese verhängnisvolle Entwicklung auf das die Pastoral bestimmende Axiom zurück: „Die Wahrheit hat alle Rechte, der Irrtum hat kein Recht.“ In diesem Axiom werden geistige Werte wie das Wahre und Gute zu Rechtstiteln erklärt und in der Folge über die personale Glaubens- und Gewissensfreiheit gestellt. Dieses Axiom wird zum Schlüssel für das Verständnis des Wahnsystems aus Angst, Verfolgung und Unterdrückung, zu dem das konfessionell verfasste Christentum in bestimmten Phasen degenerierte und zum dem die Denker der Aufklärung in Opposition gingen.

Siebenrock spricht in „Herders Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ von einem „Paradigmenwechsel“³⁸ und einer „kopernikanischen Wende“³⁹ in der Lehrtradition der katholischen Kirche. Die Kirche übernimmt Verantwortung für die eigene Geschichte und beginnt sich neu zu positionieren. Die Erklärung über die Religionsfreiheit wagt „eine tiefgreifende Neuorientierung der Kirche auf dem Hintergrund einer vielfach schmerzlichen Geschichte (...). Was in der Konzilsaula erarbeitet worden ist, birgt in sich einen tiefgehenden und nicht hoch genug einzuschätzenden dramatischen Lernprozess des Konzils, der daher nicht allein eine Neupositionierung der Kirche in der modernen Gesellschaft ermöglichte, ja auch erzwang, sondern einen ursprünglichen und deshalb auch ungewohnt neuen Blick auf die Glaubensgestalt frei legte.“⁴⁰

Die Konsequenzen erfassen ad intra alle Formen der Evangelisierung und ad extra alle Aktivitäten zur Verteidigung der Menschenrechte. „Die Sendung der Kirche, von Gottes Heilshandeln Zeugnis zu geben, realisiert sich nur im Eintreten für die Freiheit der Menschen, nicht ohne oder gar gegen sie.“⁴¹ Was noch gravierender ist: Es relativiert sich im Rückblick auf die Geschichte das scheinbar goldene Zeitalter einer monokulturell gleichgeschalteten christlichen

³⁷ Pietro Pavan, Einleitung und Kommentar zur Erklärung über die Religionsfreiheit, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Bd. II. Freiburg u.a. 1967. Vgl. ferner: Ders., Die wesentlichen Elemente des Rechtes auf Religionsfreiheit; In: Jérôme Hamer/Yves Congar (Hg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967, 167-225.

³⁸ Roman A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit. *Dignitatis humanae*, in: Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg/B. 2005, 127-218, hier: 173.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Ebd., 130.

⁴¹ Ebd., 207.

„societas perfecta“, deren Glaubenspraxis bis zum Zweiten Vatikanum unter einem antimodernistischen Verdikt standen. Seit dem Konzil arbeiten nun die verschiedenen theologischen Disziplinen an dem „neuen Blick auf die Glaubensgestalt“, von dem Siebenrock gesprochen hat. Die theologischen Disziplinen dürfen sich jedoch nicht damit zufrieden geben, nur „am neuen Blick“ arbeiten.

3.2. Die Bringschuld des Handelns

Thomas Rentsch stellt die Frage, wie es Walter Benjamin gelingen konnte, in seinen Entwürfen an „einer genuine[n] Transzendenzperspektive der *Erlösung*“⁴² festzuhalten und nicht auf die Mythisierung weltlicher Instanzen und auf säkulare Substitute und Surrogate des Absoluten zurückzugreifen und kommt zum Ergebnis: „Entscheidend ist, dass die Ebene der Transzendenz stets sowohl in ihrer irreduziblen Authentizität als auch paradoxal, in ihrer Bezogenheit auf die materialistische Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse gesehen wird.“⁴³ Die Transzendenzdimension Benjamins bleibt immer rückbezogen auf „die materialistische Basis der gesellschaftlichen einerseits, auf die konkrete singuläre Existenz des Menschen andererseits“⁴⁴. Mir scheint, dass diese Verbindung von Transzendenz und Immanenz mit der irreduziblen Rückbindung der Eschatologie in die Glaubenspraxis der Kirche, eine Praxis, die nach dem eschatologischen Vorbehalt jedoch nie voll identisch mit dem „Eschaton“ sein kann, auch die Konzilsväter sowohl bei der Suche nach einer neuen Axiomatik wie auch bei der Suche nach einem neuen Offenbarungsverständnis beschäftigt hat.

Es ist auf dem Zweiten Vatikanum nur nach langen Diskussionen gelungen, sich mit eindeutiger Mehrheit von dem Wahrheitsaxiom zu lösen und sich auf eine neue Axiomatik zu verständigen: Der einzelne Mensch als personaler Träger der Glaubensentscheidung rückt als das entscheidende Subjekt des Rechtes in den Mittelpunkt dessen, was das Kirchenrecht zu schützen und die Pastoral zu achten haben. So ist es zu verstehen, wenn in Art. 12 die Väter zunächst erläutern, dass „der Grundsatz der religiösen Freiheit der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entspricht“ (DH 12) und damit im Evangelium begründet ist. Das Konzil stellt im letzten Satz klarend fest: „Gewiss ist bisweilen im Leben des Volkes Gottes auf seiner Pilgerfahrt – im Wechsel der menschlichen Geschichte – eine Weise des Handelns vorgekommen, die dem Geist des Evangeliums wenig

⁴² Thomas Rentsch, a.a.O. 38ff.

⁴³ Ebd.42.

⁴⁴ Ebd.41.

entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war; aber die Lehre der Kirche, dass niemand zum Glauben gezwungen werden darf, hat dennoch die Zeiten überdauert“ (DH 12). Damit stellen die Konzilsväter eindeutig die singuläre Existenz des Menschen in den Vordergrund und rufen die Kirche auf neue „Weisen des Handelns“ zu entwickeln.

Diese Neubesinnung beinhaltet auch ein neues Offenbarungsverständnis. „Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Taten und Worten, die innerlich miteinander verknüpft sind: die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten. Die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten“ (DV 2). Welche Konsequenzen aus diesem Offenbarungsverständnis für die Worte und Taten der Kirche zu ziehen sind und wie die Verkündigung der Kirche irreduzibel mit der Glaubwürdigkeit kirchlicher Praxis zu verbinden ist, darüber schweigt sich das Konzil weitestgehend aus.

Vielleicht sollten wir bei den Christinnen und Christen der ersten Stunde in die Schule gehen.

Gegenwärtig gibt es einen spannenden Diskurs zwischen den verschiedenen theologischen Disziplinen zur Frage: Wie war es möglich, dass in den ersten vier Jahrhunderten des Christentums aus einer Katakombenkirche eine Kraft wurde, die sich gegen die römische Staatsmacht mit ihrem eigenen Wert- und Normensystem durchsetzen konnte? In dieser Phase gab es keinen Bruch zwischen Evangelium und Kultur, im Gegenteil: Das Christentum hat sich als kulturprägende Kraft bewährt. Ernst Dassmanns Analyse fällt eindeutig aus: In den christlichen Gemeinden wurden keine Kinder mehr getötet! Es ist niemand mehr verhungert! Die Alten und Kranken wurden gepflegt! Für die römischen Frauen war es attraktiv, wie die christlichen Männer mit ihren Frauen umgegangen sind!

Wenn wir dem Zeugnis der Urkirche folgen und an das Offenbarungsverständnis des Konzils anknüpfen, dann sind Wort- und Tatzeugnis, Orthodoxie und Orthopraxie radikal aufeinander verwiesen. Helmut Peukert hat die Konsequenzen für die Glaubenspraxis einer nachkonziliaren Pastoral aufgezeigt:

„Der Glaube ist die erinnernde Behauptung der rettenden Wirklichkeit für Jesus und die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für alle anderen. Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewahren versucht. Der Glaube an die

Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgreifendes kommunikatives Handeln.“⁴⁵

Es ist zu fragen, ob und wie wir in Forschung und Lehre bislang überhaupt bereit waren und zukünftig sein werden, uns auf diese „Bringschuld des Handelns“ beim Theologietreiben einzulassen.

3.3 Fazit

Der Blick in die Geschichte des Bruchs zwischen Evangelium und Kultur und in die Geschichte urkirchlicher Evangelisierung hat deutlich gemacht, dass Formen pastoraler Glaubenspraxis theologisch zu verantworten sind und damit zum Ernstfall theologischer Forschung überhaupt werden müssen. Wer die Gottesbeziehung instrumentalisiert oder erzwingt, betreibt Gottesvergiftung und trägt langfristig zur Zerstörung oder Verschüttung der Beziehung zu Gott bei. Die Folge ist, dass der Glaube seine sinnstiftende Kraft verliert, menschliche Wirklichkeit nicht mehr im Lichte des Glaubens erschlossen und gedeutet wird und damit atheistische Selbst- und Weltentwürfe entstehen. Die Ursachen für die Entstehung eines atheistischen Humanismus führen in die Bruchstellungen zwischen Evangelium und Kultur sind damit vorab in einer defizitären Glaubenspraxis zu suchen.

Die Überwindung des Bruchs, Uranliegen und fundamentales Programm des Konzils, ist damit für die Theologie nicht nur eine theoretische, sondern viel eher eine praktische Herausforderung, die Alfred Delp in dem bekannten Tagebucheintrag vor seiner Hinrichtung klar erkannt hat:

„Es wird kein Mensch mehr an die Botschaft vom Heil und Heiland glauben, solange wir uns blutig geschunden haben im Dienst des physisch, psychisch, sozial, wirtschaftlich, sittlich oder sonstwie kranken Menschen. Rückkehr in die Diakonie habe ich gesagt, damit meine ich das sich Gesellen zum Menschen in allen seinen Situationen mit der Absicht, sie ihm meistern zu helfen. ohne anschließend irgendwo eine Spalte oder Sparte auszufüllen. Damit meine ich das Nachgehen und Nachwandern auch in die äußersten Verlorenheiten und Verstiegenheiten des Menschen. um bei ihm zu sein. Genau und gerade dann, wenn Verlorenheit und Verstiegenheit ihn umgeben.“⁴⁶

Eine Glaubenspraxis, „die Gott für den Anderen behaupt und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht“ führt nicht in die Gottesvergiftung, sondern

⁴⁵ Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln, Düsseldorf 1984, 64-79.

⁴⁶ Alfred Delp, Das Schicksal der Kirchen, in: Ders., Im Angesicht des Todes, 11. Aufl., Frankfurt a. M., 1981, 138-144, hier: 139f.

legt Spuren in das Geheimnis Gottes hinein. Der Mensch, der sich von Gott geliebt weiß und nicht „in die eiskalte Leere“ eines entgötterten Himmels schaut, findet zu sich selber und zum Anderen zurück und wird fähig, dem Hass, der aus ihm selbst kommt, oder der ihm entgegenschlägt, zu entgiften.

Weiter: Wenn wir in pastoraler und religionspädagogischer Praxis im Namen des Gottes, der den Menschen in dieser Freiheit geschaffen hat, diese Freiheit nicht unterschlagen, sondern zur Grundlage des Handelns machen, legen wir Spuren zum göttlichen „Du“ in der Transzendenz, das uns gleichzeitig im empirischen „Du“ des Nächsten begegnet. Bei dieser Orientierung am empirischen „Du“ kann christliche Theologie von der jüdischen Theologie mit ihren Sprechversuchen nach dem Holocaust sehr viel lernen. Irving Greenberg schreibt dazu:

„Auf solch überwältigende Tragödie gibt es eine Antwort: die Wiederbetonung des Sinn- und Werthaften und des Lebens durch Akte der Liebe und des Lebenspendens. Dadurch, dass wir Leben spenden oder seine Würde erhöhen, legen wir Zeugnis gegen Auschwitz ab. Es ist obszön und unglaublich, angesichts der im Feuer sterbenden Kinder von Liebe und einem Gott zu sprechen, der sich um den Menschen sorgt. Hinzuspringen und ein Kind der Grube zu entreißen, sein Gesicht zu reinigen und seinen Körper zu heilen, ist die eindrucksvollste Aussage, die einzige, die zählt“.⁴⁷

Der „Megatrend Religion“ wird kaum Bestand haben, wenn sich nicht alle Menschen und alle Religionen, die sich in der Transzendenz verorten und von einem Gott sprechen, gemeinsam an den Orten einfinden, an denen der Mensch immer noch zum Opfer des Menschen wird.

⁴⁷ Irving Greenberg, Augenblicke des Glaubens, in: Michael Brocke/Herbert Jochum (Hg.), Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust, Gütersloh 1993, 136-177, hier: 158.