

<sup>8</sup> Vgl. H. Gönner, *Die Stunde der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1995.

<sup>9</sup> „Samisdat“ (= Selbstverlag) wurden die vom Staat nicht genehmigten und deshalb im Untergrund publizierten und verbreiteten Schriften genannt.

<sup>10</sup> Vgl. A. Máté-Tóth, *Bulányi und die Bokor-Bewegung (UKI-Berichte)*, Wien 1996; T. Halík, Verantwortung für die Untergrundkirche in der Tschechoslowakei, in: ders., *Du wirst das Angesicht der Erde erneuern. Kirche und Gesellschaft an der Schwelle zur Freiheit*, Leipzig 1993, 109-121; Oto Mádr, *Wie Kirche nicht stirbt. Zeugnis aus bedrängten Zeiten der tschechischen Kirche*, Leipzig 1993; ders., *Wahrheit als Waffe*, in: *Diakonia* 24 (1993) 402-405.

<sup>11</sup> Halík, aaO. 1993, und ders., in: *Herder Korrespondenz* 5/1997.

<sup>12</sup> Vgl. M. Tomka, *Strukturelle Konzilsresistenz*, in: F.-X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung*, Paderborn 1996, 291-313.

<sup>13</sup> Über die Untergrundkirche in Europa spricht man retrospektiv, da die sie erzeugenden totalitären politischen Strukturen bereits der Vergangenheit angehören. Wo diese Strukturen weiterleben, existiert auch eine Untergrundkirche: z.B. die Gemeinden in China oder die Hauskirchen im kommunistischen Vietnam.

<sup>14</sup> Halík, aaO. 116-121.

<sup>15</sup> Tamás Nyíri, Ferenc Gál (Ungarn), Karol Wojtyła, Stefan Wyszyński (Polen), Tomislav Janko Sagi-Bunic (Kroatien), Josef Zveřina, Oto Mádr oder Josef L. Hromádka (Tschechien), um nur einige wenige Beispiele zu nennen.

<sup>16</sup> Die Rahmen und Möglichkeiten dieser Neupositionierung untersucht das internationale Großforschungsprojekt *Aufbruch* (New Departures) seit 1996 unter Leitung von Prof. Paul M. Zulehner (Wien), Prof. Miklós Tomka (Budapest) und Prof. András Máté-Tóth (Szeged). S. [www.rel.u-szeged.hu/aufbruch](http://www.rel.u-szeged.hu/aufbruch). Die Ergebnisse erscheinen laufend beim Schwabenverlag in der Reihe *Gott nach dem Kommunismus*.

## Anwachsen des Atheismus?

Albert Franz

### I. Folgen der Wende

Hat durch den Fall der Mauer, die Deutschland für Jahrzehnte in zwei ideologisch gegeneinander gerichtete Welten geteilt hat, und durch das damit einhergehende dramatische Ende des Ost-West-Gegensatzes „der Atheismus“ in Europa einen Wachstumsschub erfahren? Oder wird er, im Gegenteil, durch eine allenthalben feststellbare „Neue Religiosität“ gebremst?<sup>1</sup> Wie auch immer man die revolutionären Entwicklungen der achtziger und neunziger Jahre des soeben zu Ende gegangenen Jahrhunderts einschätzen mag, unbestreitbar dürfte ihre weit über die äußere Dramatik hinausreichende, bleibend maßgebliche Bedeutung für die

weitere gesellschaftliche Entwicklung als ganze sein. Dabei ist wohl von zentraler Wichtigkeit, auch wenn dies vor allem in „westlicher“ Perspektive immer wieder aus dem Blick zu geraten droht, dass die „Wende“, wie die Revolution von 1989/90 inzwischen allgemein genannt wird, nicht nur den Einsturz der Welt des Kommunismus zur Folge hatte. Vielmehr ist die alte Zweiteilung der Welt in Ost und West, damit aber auch „der Westen“ im herkömmlichen Sinn dahin. Die Welt, zumindest aber Europa, ist insgesamt anders geworden. Das Neuartige an dieser Welt nach der Wende besteht aber nicht darin, dass die einem langsamen Säkularisierungsprozess ausgesetzte Gesellschaft des ehemaligen Westens sich nunmehr ungehindert auch im ehemaligen Osten ausbreiten kann, vielmehr – und viel tiefer gehend – besteht das Neue darin, dass mit dem Wegfall der äußeren Grenzen Ost und West sich in vielfältiger Weise vermischen, auch wenn, äußerlich gesehen, das Bild der Gesellschaft im ehemaligen Osten sich zusehends verwestlicht. Welche neuen, geistig und religiös bedeutsamen Konstellationen dies mit sich bringt, wird erst allmählich sichtbar, dürfte aber in seiner Tragweite kaum zu überschätzen sein.

Der Entwicklung von Religion und Gottesglauben im Europa des 21. Jahrhunderts geht somit nicht nur der allmählich verlaufende und komplexe Säkularisierungsprozess des ehemaligen Westens voraus,<sup>2</sup> vielmehr gehört zu deren Horizont und Kontext auch der ideologische Atheismus, die programmatische Religionslosigkeit und Antireligiosität der politisch untergegangenen kommunistischen Ideologie. Es wäre naiv zu meinen, dies alles sei mit dem Ende des Ost-West-Konfliktes eigentlich erledigt und letztlich ungeschehen gemacht.

Was auch immer der mit der Wende von 1989 aufgebrochene und noch lange nicht abgeschlossene Prozess der Neuorientierung Europas bringen mag, er stellt jedenfalls Theologie und Kirche vor neue, vorher ungeahnte und kaum für möglich gehaltene Herausforderungen. Dazu gehört, diesen neu sich bildenden Kontext christlichen Glaubens vor allem anderen zu erst einmal anzuerkennen, anzunehmen und (selbst-)kritisch zu reflektieren. Nur so dürfte es gelingen, den Ort Gottes im Europa des 21. Jahrhunderts zu entdecken, also auch die Frage zu beantworten, ob tatsächlich von einem „Anwachsen des Atheismus“ gesprochen werden muss, und schließlich, was dies für den christlichen Gottesglauben, und damit für den Auftrag der Kirche heute und morgen bedeuten könnte.<sup>3</sup>

Dazu können hier keine umfassenden Analysen, geschweige denn Antworten vorgelegt werden. Bewusst bezogen auf konkrete Erfahrungen im Ostteil des nun

#### Der Autor

Albert Franz, Prof. Dr. theol. habil., lic. phil., seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (kath.) an der Technischen Universität Dresden, vorher von 1988 bis 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Philosophie II an der Theologischen Fakultät Trier. Veröffentlichungen u.a. zur theologischen Hegelrezeption und zur Spätphilosophie Schellings. Derzeit Arbeit an einem theologischen Forschungsprojekt zur Gnosis. Neueste Veröffentlichung (als Herausgeber): *Glaube – Erkenntnis – Freiheit. Herausforderungen der Gnosis in Geschichte und Gegenwart*, Paderborn u. a. 1999. Anschrift: Technische Universität Dresden, Philosophische Fakultät, Weberplatz 5-10, 01217 Dresden, BRD.

vereinigten Deutschlands, und zwar sehr konkret aus der Perspektive eines an der philosophischen Fakultät einer „Technischen Universität“ tätigen Theologen, soll hier lediglich die Frage erörtert werden, inwiefern in diesem wissenschaftlichen Kontext, in dieser spezifischen Lebenswelt, von einem Anwachsen des Atheismus nach der Wende gesprochen werden muss.<sup>4</sup> Wieweit dies als paradigmatisch für andere Kontexte anzusehen ist, mag dem kritischen Leser überlassen bleiben.

## II. „Wissenschaftlicher Atheismus“ und Atheismus der Wissenschaft

Umfragen und Statistiken bestätigen, was im Alltag immer wieder erfahrbar ist: Es gibt in der Bevölkerung der ehemaligen DDR einen „Gewöhnungsatheismus“, der wesentlich, wenn auch nicht ausschließlich, auf die Beeinflussung durch die entsprechend geschulten Eliten während der Zeit des Sozialismus zurückzuführen ist.<sup>5</sup> Zu dieser Gewöhnung an eine Art weit verbreiteter, beinahe selbstverständlich die Mentalität der Menschen und der Institutionen bestimmender Gottlosigkeit wäre es demnach kaum gekommen ohne die ideologische Vorgabe des „wissenschaftlichen Atheismus“, den man auf allen Ebenen der Bildung und Vermittlung von Wissen und bekanntermaßen unter Anwendung erheblichen Drucks in das Denken und Empfinden mehrerer Generationen einzupflanzen versuchte. Freilich konnte dies auch nur deshalb so relativ erfolgreich sein, weil der Boden dazu bereitet war durch die bis in die Zeit der Aufklärung zurückreichende Entkirchlichung und Entchristlichung und damit Atheisierung weiter Teile gerade der Bevölkerung des ehemaligen Mitteldeutschland. So aber scheint es erklärbar, dass schließlich vom „Phänomen des massenhaften Einverständnisses mit dem Atheismus“ in der Gesellschaft der ehemaligen DDR gesprochen werden muss.<sup>6</sup>

Der Untergang des politisch-ideologischen Systems des DDR-Sozialismus hat dieses grundlegende Einverständnis mit dem Atheismus keineswegs fundamental erschüttert, geschweige denn dass, von Ausnahmen abgesehen, erkennbar vom Erwachen eines wie auch immer gearteten Gottglaubens gesprochen werden könnte, auch wenn dies angesichts der von Demonstranten gefüllten Kirchen in den Tagen und Wochen der Wende von 1989 nicht zuletzt in kirchlichen Kreisen gelegentlich herbeigesehnt wurde. Nicht unwesentlich scheint die Entwicklung geradezu umgekehrt zu verlaufen. Offensichtlich empfinden nämlich viele, dass von der praktisch wie theoretisch-wissenschaftlich gescheiterten Ideologie des Marxismus-Leninismus immerhin und wenigstens noch die atheistische Komponente als weiterhin anerkennenswert und kritischem Denken gegenüber verantwortbar übrig geblieben ist. Umso dankbarer wird dieser Atheismus dann als eines der wenigen Elemente angenommen, die in den neuen gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Kontext herübergerettet werden konnten. Die so auch unter neuen Bedingungen als wissenschaftlich legitimiert angesehene atheisti-

sche Überzeugung wird damit für nicht wenige Menschen geradezu zu einer Brücke zwischen der gegenwärtigen Realität und dem untergegangenen alten System, ja zu einem wichtigen Bindemittel der vielfach als gebrochen empfundenen je eigenen Biographie, zum Beweis dafür, dass doch nicht alles, wovon man überzeugt war, falsch und umsonst war.

Dies setzt freilich voraus, dass die Realität nach der Wende ihrerseits Anknüpfungsmöglichkeiten bietet für dieses mit dem „wissenschaftlichen Atheismus“ der kommunistischen Ideologie keineswegs identische, jedoch aus diesem Kontext hervorgegangene und tief ins Bewusstsein eingedrungene atheistische Selbst- und Weltverständnis. In der Tat trifft der Atheismus „östlicher“ Prägung im Prozeß der Überwindung des Ost-West-Gegensatzes auf ein „westliches“ Selbst- und Weltverständnis, das sich zwar als in sich unvergleichlich differenzierter und vielfältiger, ja als durchaus inhomogen und widersprüchlich präsentiert, gerade so aber auch nicht nur marginale atheistische Komponenten in sich enthält. Diese sind es, die nun als wesentliche Schnittmengen zwischen östlichem und westlichem Bewusstsein umso deutlicher zum Vorschein kommen, in diesem spezifischen Kontext einen Zuwachs an Bedeutung gewinnen und so ihrerseits noch einmal erheblich verstärkt werden.

Jedenfalls gilt dies für den Bereich der Wissenschaft, und zwar insbesondere für die Geistes- bzw. Kulturwissenschaften, die im Zuge der Abwicklung der alten marxistisch-leninistischen Ideologie und ihrer Institutionen beim Umbau der Universitäten praktisch ungehindert aus dem Westen in das dadurch entstandene Vakuum einströmen konnten. Ist dies aber so, dann ist ein solches Anwachsen des Atheismus nicht, jedenfalls nicht einseitig, als Erbe des ehemaligen Ostens anzusehen. Vielmehr tritt durch diesen Prozess deutlicher als anderswo zutage, in welchem entscheidendem und grundlegendem Sinn gerade auch im ehemaligen Westen, außerhalb des marxistisch-leninistisch ideologisierten Kontextes, ein durchaus atheistisches Selbst- und Weltverständnis zur Voraussetzung von Wissenschaft geworden ist, zum beinahe selbstverständlich gewordenen Horizont, über den heute kaum mehr hinausgedacht wird.

Diese Feststellung sollte die Theologie nicht erschrecken und zu vorschnellen Abwehrreaktionen verleiten, sondern ernüchtern. Nicht zuletzt in den gegenwärtigen Diskussionen über die Stellung der Theologie als Universitätswissenschaft könnte dies den Blick für das Wesentliche schärfen und öffnen.<sup>7</sup>

Zunächst kommt so in den Blick, dass es sich bei „Ost“ und „West“ nicht um zwei einander völlig fremde Welten handelt, sondern sozusagen um Gestalten und Momente einer gemeinsamen Denk- und Mentalitätsgeschichte, zu der grundlegend auch, wenn auch in durchaus unterschiedlicher Prägung, atheistische Strömungen gehören.<sup>8</sup> So ist bzw. war der Atheismus „östlicher“ Prägung aufgrund seiner Herkunft aus der sich als „wissenschaftlich“ verstehenden Ideologie des Marxismus-Leninismus ein primär auf angebliche Vernunftgründe rekurrierendes Überzeugungssystem, in dessen Sicht Religion überhaupt als überholt galt, weil sie als Produkt des Menschen und seiner (entfremdeten) Bedürfnisse entlarvt war, und speziell das Christentum wegen seiner wissenschaftlich nicht

haltbaren Prämissen, z.B. der Welt als Schöpfung und nicht als Evolutionsprozess, als widerlegt angesehen wurde. Dem stand und steht der Atheismus „westlicher“ Prägung gegenüber, dem Gott zunächst weniger aus der Vernunft als vielmehr aus dem Gedächtnis entschwunden zu sein scheint.<sup>9</sup> Zwar bedeutet dies, dass im „wissenschaftlichen Atheismus“ Gott explizit und programmatisch gelehnet, und seine Nichtexistenz als grundsätzlich erwiesen behauptet wird, während auf der anderen Seite der vergessene Gott zunächst lediglich aus methodischen Gründen im einzelwissenschaftlichen und philosophischen Denken nicht mehr vorkommt. Offensichtlich aber wird, von hier ausgehend, auch in diesem Kontext die Gottesfrage insgesamt, wenn auch in einer eher diffusen Weise, zunehmend als obsolet betrachtet und empfunden. Damit aber sind die Voraussetzungen gegeben, dass sich beide Spielarten von Atheismus schlussendlich in dem entscheidenden Punkt treffen, nämlich darin, dass Gott selbst explizit der Abschied zu geben ist, d.h. dass Gott am Ende nicht nur als nicht mehr nötig, sondern als mit kritischem Denken unvereinbar angesehen wird.

Lapidar und programmatisch bringt der in entsprechenden Denkmilieus und Forschungskontexten nicht selten mit einer Art lehramtlicher Autorität versehene Niklas Luhmann solches Denken auf den Punkt, und wird so zum maßgebenden Paradigma, wenn er z.B. über die Geschichte der Gottesfrage als ganze soziologistisch, zugleich aber umfassende Deutungskompetenz beanspruchend, befindet: „Die Tradition hatte das Interesse an einer unfehlbaren Beschreibung externalisiert und die entsprechende Position Gott genannt.“<sup>10</sup> Dementsprechend ist in der für Luhmanns Denken zentralen Rede von der „Autopoiesis“ als „Produktion des Systems durch sich selber“<sup>11</sup> mehr zu sehen als ein bloß methodischer Ansatz. Sie steht für nicht weniger als für eine Art Weltsystem, ja eine geradezu hartnäckig immanentistische Metaphysik. Innerhalb eines solchen Horizontes wird von einem darüber hinausreichenden, davon unabhängigen Absoluten, also vom wirklichen Gott, nicht nur faktisch nicht mehr gesprochen, weil dieser nicht mehr interessiert bzw. dem Gedächtnis entschwunden ist wie dies da der Fall ist, wo Luhmann epigonenhaft-äußerlich rezipiert und auf Einzelforschung mehr oder weniger unkritisch angewandt wird. Hier kann vielmehr prinzipiell gar nicht mehr von Gott als wirklichem, d.h. als einem Sachproblem, das menschliche Vernunft als solche herausfordert, gesprochen werden. Gott kann hier nur noch im Sinne eines bloßen Momentes, einer Extrapolation des letztlich grundlosen, weil autopoietischen Wirklichkeitsgeschehens missverstanden werden, so er sich denn, freilich kaum zufällig, im Gedächtnis zurückmeldet. Das Wort „Gott“ ist hier zwangsläufig lediglich Metapher, freilich eine Gottes-Metapher, die gerade nicht mehr dafür offen ist, dass Gott möglicherweise deshalb nur bildhaft zur Sprache gebracht werden kann, weil er in menschlicher Sprache nicht wirklich erfassbar ist. Das Metaphorische steht hier vielmehr dafür, dass mit „Gott“ lediglich menschliche Wirklichkeit in ein seinerseits von Menschen geschaffenes, dann etwa „Theologie“ oder „Religion“ zu nennendes Sprachspiel übertragen wird.

Ein solcher Befund wird eine Theologie irritieren, die sich vom schieren Gebrauch

des Wortes „Gott“ im wissenschaftlichen Kontext odervon einem angeblichen Anwachsen von „Religiosität“ beeindrucken und zufriedenstellen lässt, und zwar unabhängig davon, wofür all dies dann stehen mag, weil damit doch immerhin ein gewisses Selbstlegitimierungspotential für Theologie als Wissenschaft gegeben zu sein scheint.<sup>12</sup> Wissenschaftliche Theologie sollte jedoch umso entschiedener und kritischer den mit solchem Denken und Empfinden verwobenen Atheismus zur Kenntnis nehmen und sich den damit verbundenen neuen Herausforderungen stellen, jedenfalls aber sich nicht mit Wunschträumen beruhigen, etwa dass ein solcher Atheismus der Wissenschaften wegen seiner angeblichen Differenziertheit weniger ernst zu nehmen sei als der untergegangene ideologische Atheismus, oder dass er durch eine Zunahme an religiös imprägnierter Mentalität in außerwissenschaftlichen Kontexten doch durchaus kompensiert werde.

### III. Theo-logie: Wissenschaft von Gott angesichts atheistischer Herausforderung

Die angesprochene Entwicklung dürfte deutlich genug zeigen, dass im Ansatz immanentistisches Denken in besonderer Weise der Gefahr ausgesetzt ist, am Ende doch, und sei es im Gegensatz zur eigenen Selbstwahrnehmung, in einen scheinbar wissenschaftlichen, in Wahrheit aber versteckt ideologischen Atheismus mit pseudoreligiösem Anspruch abzugleiten. Der z.B. in Luhmanns Begriff der Autopoiesis beinahe zwangsläufig mitschwingende unkritische Anspruch auf Totalität wird jedenfalls auch durch die scheinintolerante Formel alles andere als abgemildert, geschweige denn wirklich aufgehoben, Gott habe nichts mit dem Denken, sondern mit einem davon angeblich absolut zu unterscheidenden „Glauben“ zu tun, und dieser sei, um das Ganze dann doch noch „rational“ einzuholen, eben lediglich als ein ästhetisches Phänomen zu begreifen.<sup>13</sup> So kann der Vorstellung „Gott“ zwar in kulturtheoretischer oder geschichtshermeneutischer Hinsicht legitimes Interesse entgegenbracht werden, Gott selbst aber stellt am Ende kein Sachproblem mehr dar, das wissenschaftliche Rationalität spezifisch herausfordern könnte. Wird Gott aber so marginalisiert, dann scheint damit, ob bewusst oder unbewusst, das metaphysische Urteil nicht nur über Gott, sondern eo ipso über den unhintergebar autopoietischen Charakter der Welt- und Menschenwirklichkeit gefällt. Hier aber hat die Theologie kritisch nachzufragen, z.B.: Ist eine solche Tendenz zur Pseudo-Theologisierung überhaupt vermeidbar, wenn anders menschliches Wissenwollen sich unabweislich auf Wahrheit, Einheit und Ganzheit dessen, was ist, bezieht, mag sich scheinbar kritisches, dem allgemeinen Standard entsprechendes wissenschaftliches Bewusstsein von heute noch so sehr darum bemühen und hartnäckig immanentistisch darauf beharren, angesichts der in der Tat unbestreitbaren Endlichkeit und der vielfältigen Bedingtheiten, ja der Gebrochenheit unserer Erkenntnisfähigkeiten, angeblich darüber nicht hinausfragen zu können? Signalisiert nicht andererseits das Phänomen der „Neuen Religiosität“, das mit dieser Immanentisierung und Atheisierung des wissenschaftlichen und des davon wesentlich mitgeprägten öffentlichen Bewusstseins

einhergeht, dass die aus einer solchen Rationalität herausgedrängte Offenheit des Menschen für Wahrheit, Einheit und Ganzheit, und damit für Transzendenz, für Gott, sich vielleicht doch, und zwar durchaus lebendig, zurückmeldet?<sup>14</sup>

Diese Fragen können hier nicht beantwortet werden, geschweige denn, dass sie Antworten suggerieren möchten. Sie möchten allerdings deutlich machen, dass die mit „Atheismus“ angezeigten Problemkonstellationen heute, nach der Wende, weniger denn je als erledigt zu betrachten sind, aber auch, dass es nicht genügt, diesen mit eher emotionalen, rein „religiösen“ bzw. pastoral-praktischen Strategien zu begegnen, seien diese eher fundamentalistisch und aggressiv oder eher von Gleichgültigkeit oder gar Resignation geprägt. Zwar ist die äußere Macht des ideologischen Atheismus gebrochen. Atheistisches Denken aber, und zwar mit durchaus ideologischer, nämlich umfassende Wahrheit beanspruchender Tendenz, mag diese noch so unterschwellig sein, dürfte, in der Sache, jedenfalls aber im praktischen Wissenschaftsvollzug, alles andere als wirklich zu Ende gekommen zu sein. Es scheint sich vielmehr nach der Wende in neuem Gewand und mit neuer Qualität, zumindest im wissenschaftlichen Bewusstsein, umso stärker behaupten zu wollen. Das aber heißt, die wissenschaftliche Theologie, aber auch eine kontextbewusste Pastoral, stehen vor einer in der Sache umso gewichtigeren atheistischen Herausforderung.

Jedenfalls im ehemaligen Osten Deutschlands, wohl aber nicht nur hier, wird die Frage nach Gott dementsprechend erneut auch als intellektuelle Herausforderung empfunden. Die theologische Reaktion darauf kann und darf aber keinesfalls darin bestehen, pseudotheologischen Scheinlösungen des Gottesproblems von Seiten der wissenschaftlichen Theologie in ähnlicher Weise Endgültigkeit beanspruchende Antworten entgegenzusetzen. Es wird vor allem darauf ankommen, theoretisch und praktisch die Frage nach Gott wirklich offenzuhalten, also den Menschen, gerade den von heutiger Rationalität zutiefst geprägten Menschen, als nach umfassender Wahrheit suchenden ernst zu nehmen und dabei alle Rationalität einzusetzen, dass Gott zugelassen und nicht von vornherein ausgeklammert bzw. scheinakritisch banalisiert wird. Dies wird freilich weder gelingen, indem die Theologie sich einem wissenschaftlichen Bewusstsein möglichst anpasst, das ihr dann umso mehr wissenschaftliches Existenzrecht zuerkennt, wenn sie sich gerade nicht der Gottesfrage als Ratio und Intellekt zutiefst herausforderndem Sachproblem stellt, sondern sich z.B. Kultur und Geschichte des christlichen Glaubens bzw. das Phänomen religiösen Bewusstseins als ihren spezifischen Gegenstand zuweisen lässt, noch allerdings, indem kirchliche Praxis und schließlich auch Theologie sich, um solcher Nivellierung zu entgehen, in das Getto einer scheinbar unangreifbaren, weil fundamentalistisch genommenen Glaubenswelt zurückziehen.<sup>15</sup>

Die theologische, namentlich die katholisch-theologische Tradition, stellt sich dieser Herausforderung, indem sie von der „*fides quaerens intellectum*“ als dem für die Theologie konstitutiven Proprium spricht. Nur wenn und indem heutige Theologie dahinter nicht zurückfällt, sondern sich mit der unerbittlichen Radikalität z.B. eines Anselm von Canterbury der den Glauben und das Denken

zutiefst beunruhigenden, beide aber zugleich vorantreibenden Atheismusproblematik stellt, und zwar als ihrer ureigensten, gerade nicht von außen an sie herangetragenem Sache, wird sie sich als von anderen Wissenschaften unterscheidbare, für diese aber eben deshalb unverzichtbare Wissenschaft sui generis behaupten können. Nur so wird die Theologie „Glauben“ als wissenschaftlich relevanten Sachverhalt, sowie ihren spezifischen Begriff von „Denken“ als unverzichtbare Perspektive in den Theoriediskurs der Gegenwart einbringen können.<sup>16</sup> Sollte Theologie von heute jedoch darin versagen, indem sie diesen ihren eigenen Sachanspruch unterbietet, dürfte wohl kaum nur die Existenz der Theologie und auch nur die Zukunft des christlichen Glaubens von ihr selbst aufs Spiel gesetzt. Sie wäre dann wohl nicht unbeteiligt daran, dass auch nach der Wende, wie immer man das seitherige Anwachsen des Atheismus beurteilen mag, das Zeitalter gefährlich ideologischen Denkens gerade nicht als überwunden gelten könnte.

<sup>1</sup> Informativ hierzu, auch mit statistischem Material: K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

<sup>2</sup> Vgl. hierzu K. Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br. 61998.

<sup>3</sup> Vgl. zur Thematik „Theologie in Europa“ bzw. „Gottesglaube zwischen Tradition und Modernität“ die beiden Hefte 1998/1 und 2 von Bulletin ET. Zeitschrift für Theologie in Europa.

<sup>4</sup> Verf. ist seit 1993 Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (kath.) an der Technischen Universität Dresden. Neben der Ausbildung von Religionspädagoginnen und -pädagogen besteht seine Hauptaufgabe darin, in diesem universitären Kontext die theologische Wissenschaft präsent zu machen. Von Atheismus ist hier die Rede im Sinne der von Walter Kasper vorgenommenen allgemeinen Bestimmung: „*Als Atheismus hat ... die Anschauung zu gelten, die jede Art eines Göttlichen bzw. Absoluten, das nicht schlechthin identisch ist mit dem Menschen und mit der Welt unserer empirischen Erfahrung und deren immanenten Prinzipien, leugnet*“: Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982, 29.

<sup>5</sup> So Wolf Krötke, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zur Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: M. Beintker/E. Jüngel/W. Krötke (Hg.), Wege zum Einverständnis. Festschrift für Christoph Demke, Leipzig 1997, 159-171, Zitat 160.

<sup>6</sup> AaO. 159.

<sup>7</sup> Vgl. hierzu vom Verf. (Hg.), Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs, Freiburg i.Br. 1999.

<sup>8</sup> Vgl. W. Schröder, Ursprünge des Atheismus. Untersuchungen zur Metaphysik- und Religionskritik des 17. und 18. Jahrhunderts, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998.

<sup>9</sup> Vgl. A.W.J. Houtepen, Gott - eine offene Frage. Gott denken in einer Zeit der Gottvergessenheit, Gütersloh 1999.

<sup>10</sup> In: Die Gesellschaft der Gesellschaft. Erster Teilband, Frankfurt a.M. 1997, 89.

<sup>11</sup> AaO. 97.

<sup>12</sup> Vgl. K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Die Zukunft der Religion. Spurensicherung an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, Würzburg 1999.

<sup>13</sup> Zu Luhmann vgl. H.-Th. Homann, Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung, Paderborn u.a. 1997, sowie M. Woiwode, Heillose Religion?



Eine fundamentaltheologische Untersuchung zur funktionalen Religionstheorie Niklas Luhmanns, Münster 1997.

<sup>14</sup> Vgl. H.-J. Höhn (Hg.), *Krise der Immanenz. Religion an der Grenze der Moderne*, Frankfurt a.M. 1996.

<sup>15</sup> Von daher verdient die klassische „*demonstratio religiosa*“ als rationale Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, sofern sie in den Kontext gegenwärtiger Religionskritik gestellt wird,

## Gesellschaftlicher Umbruch und das Phänomen des Atheismus

1935  
Miroslav Kardinal Vlk

Es ist mehr als ein Jahrzehnt her, seitdem der Kommunismus durch die *Samtene Revolution* zusammengebrochen ist.<sup>1</sup> Es öffnete sich damals für die ganze Gesellschaft die volle, lange erwartete und erkämpfte Freiheit. In ihrer Euphorie haben viele gemeint, dass die neue Freiheit alles und alle erneuern würde. Viele haben gehofft, dass der Kommunismus erledigt sei und jetzt alle Kräfte, die gegen ihn gekämpft haben, zusammenarbeiten werden. Wir haben meist übersehen, dass in den Köpfen und Herzen aller Menschen, auch der Antikommunisten, der Kommunismus irgendwie erhalten geblieben ist. Wir wollten es nicht wahrhaben, dass das negative Erbe der kommunistischen Indoktrination schwere Folgen für Generationen hat und dass die Transformation, die Umwandlung der Herzen, lange dauern wird. Das gilt für die politische Gesellschaft ebenso wie für die Kirche.

In der modernen tschechischen Geschichte hat sich die Kirche vielleicht niemals einer so großen Sympathie erfreut wie in der Zeit der *Samtenen Revolution*. Damals, im Moment des Zusammenbruchs des atheistischen Kommunismus, haben die Leute das wahre, das geistige Antlitz der Kirche gespürt. Alle haben die Kirche *als* die mächtige Trägerin der Wahrheit und der Liebe gesehen; das sind genau die Werte, die über die Lüge und den Hass siegen sollten, wie das Hauptmotto dieser Revolution lautete. Der Zusammenbruch des Kommunismus wurde damals vor allem als der Sieg des Guten über das Böse verstanden.

Aber die meisten führenden politischen Persönlichkeiten hatten unrealistische, „ideale“ Vorstellungen von der Gesellschaft, von den Menschen, von dem Glauben und auch von der Kirche. Auch die Leute damals – man sollte eigentlich sagen: wir – hatten die falsche, naive Vorstellung, dass es jetzt endlich an der Zeit sei, alles zum Guten zu verändern, und dass die neue heile Ordnung wie mit einem