

Atheismus und christliches Gottesbild

Andrés Torres Queiruga

Zu Beginn seiner Schrift *Proslogion* zeigte sich Anselm von Canterbury erstaunt darüber, dass es uns, obwohl wir von Gott erschaffen worden sind, so viel Mühe bereitet, ihn zu erkennen. Für Gläubige ist es noch erstaunlicher, wie denn der Atheismus, vor allem der moderne, möglich sei. Es ist fraglich, ob er im Altertum überhaupt existierte. Wenn ja, dann war er in der Minderheit. Heute hingegen ist er ein Massenphänomen, nach den Worten Papst Pauls VI. „das größte Problem unserer Zeit“. Er bedeutet eine so große und tiefgreifende kulturelle Veränderung, dass einfache und monokausale Erklärungen nicht ausreichen. Ich werde hier lediglich einen einzigen Aspekt behandeln, und zwar den „erheblichen Anteil“, den wir nach Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Gaudium et spes*, 19) als Gläubige an der Entstehung des Atheismus haben.

I. Das Problem

Die Moderne und die Diagnose des Konzils bilden also die beiden Pole der Untersuchung, die die tiefen Ursachen des Atheismus zum Gegenstand hat. Die *Moderne* kennzeichnet den kulturellen Wandel; das Konzil anerkennt diesen, ruft dazu auf, sich ihm umfassend zu stellen, und weist darüber hinaus auf den bzw. einen grundlegenden Tatbestand hin: auf die legitime *Autonomie* der Welt, und zwar sowohl im physikalischen als auch im soziologischen Sinne, auf deren Eigenständigkeit hinsichtlich ihrer „Gesetze und Werte“ (*Gaudium et spes*, 36). Wenn wir früher bei Erdbeben oder Dürreperioden bzw. bei gesellschaftlichen Problemen und moralisch Bedenklichem spontan an Gott gedacht haben, dann denken wir heute dabei an physikalische Gesetze oder interdisziplinäre Zusammenarbeit. Ein Jugendlicher von heute, der aus einer säkularisierten Familie stammt, kann aufwachsen, ohne dass ihn irgendein individuelles oder gesellschaftliches Problem an Gott denken lässt. Für viele Menschen hat sich das *etsi Deus non daretur* in eine selbstverständliche Grundannahme, eine „Fehlhaltung“ verwandelt. Dasselbe hat sich mit der Kultur insgesamt vollzogen. Die physische, gesellschaftliche, psychologische ja sogar moralische Welt entdeckt ihre rechtmäßige Eigenständigkeit. In deren wissenschaftlichem Verständnis sieht man von Gott ab und wiederholt die Antwort Laplaces an Napoleon: „Sire, ich bedarf dieser Hypothese nicht.“

Das Ergebnis davon ist: Die Orte, an denen man der Gegenwart Gottes gewahr werden kann, haben sich völlig verschoben. Wenn die Religion ihre Blickrichtung nicht ändert und weiter darin befangen bleibt, die Gegenwart Gottes dort und auf eine Art und Weise zu suchen, wo und wie er nicht mehr zu finden ist, dann wird der Atheismus die Reaktion darauf sein. Das Konzil hat dies verstanden, indem es für das *Aggiornamento*, das heißt für eine umfassende Neuausrichtung, einen Paradigmenwechsel im Glaubensverständnis, eintrat. Das ist nicht leicht. Dem stellen sich einerseits das Beharrungsvermögen der Institution und andererseits die selbstverständliche Zuflucht der Theologie in Reparaturarbeiten und Anpassungen entgegen, ohne die „Umwälzung“ des Ganzen (Thomas S. Kuhn) zu wagen.

Es wäre ungerecht, wenn man die großen Fortschritte (etwa im Vergleich zum Antimodernismus) nicht anerkennen würde, doch allzu oft hat man sich auf die Änderung eines Details beschränkt und die Struktur insgesamt beibehalten; allzu oft stellt man ein Prinzip auf, ohne daraus die Konsequenzen zu ziehen. Deshalb ist es von entscheidender Dringlichkeit, die Strukturen von Grund auf zu überdenken und nach umfassender Kohärenz zu streben. Dies wird noch Zeit brauchen, und die Umsetzung dessen wird die gesamte Gemeinschaft der Kirche mit einbeziehen. Doch die Perspektive hat sich erweitert, und es gibt neue Möglichkeiten. Dieser Aufsatz will ein grundlegender Beitrag sein. Er steht unter dem Vorzeichen dreier methodologischer Grundanliegen:

1. Das Konzil läßt, indem es den Schritt „vom Anathema zum Dialog“ vollzog, dazu ein, auch das *Gute* an der Situation anzuerkennen. Der Atheismus entspringt keiner Laune oder Böswilligkeit. Er stützt sich auf wahre Werte, die, wenn sie ihre „Ausrichtung auf Gott“ nicht leugnen, dazu beitragen, den Reichtum der Schöpfung zu entdecken. Die post- bzw. spätmoderne¹ Reflexion ihrerseits zeigt, dass auch die säkulare Kultur mit der Kultur des Glaubens in der Kritik der Übertreibungen und Gefahren übereinkommt: Der Atheismus ist nicht einfach nur eine Gefahr, er kann auch eine Hilfe und ein heilsamer *kairós* sein.

2. Um der größeren Klarheit willen werde ich meine Überlegungen auf vier grundlegende „Achsen“ konzentrieren, die es ermöglichen, die strukturelle Tiefe des Wandels wahrzunehmen. Sie ermöglichen eine Zuordnung der Einzelfragen und verweisen sie auf den ihnen zukommenden Platz innerhalb einer angemessenen Rangordnung (wiewohl die Zuteilung angesichts des „inneren Zusammenhangs“ der Mysterien anders sein könnte). Ohne den Charakter der radikalen Neuheit zu bestreiten, werde ich auch die Kontinuität aufzuzeigen versuchen. Denn die gegenwärtige Kultur und der Atheismus selbst haben nicht zufällig tief in den christlichen Boden eingelassene Wurzeln. Wir leben in seiner *Wirkungsgeschichte*. Die Erneuerung ist immer auch eine „Rückkehr zu den Quellen“. (Ich hoffe, dass die unvermeidliche Kürze das scheinbar Apodiktische einiger Thesen entschuldigt. Ich kann hier nur darauf hinweisen, dass sie das Ergebnis detaillierter Studien wiedergeben).

3. Wenn man sich auf die Autonomie konzentriert, bedeutet das nicht, dass man den Einfluss zahlreicher kultureller Faktoren und philosophischer Strömungen

ignoriert. Sie verdienen Beachtung, wie die hervorragende Analyse von Jean Grondin in diesem Heft zeigt. Doch ich bin davon überzeugt, dass für die Theologie das wirkliche Gravitationszentrum, das alles andere bestimmt, das erneute Nachdenken über das Verhältnis Gottes zu einer Welt ist, die sich als eigenständig entdeckt (das gilt nicht nur für die Naturwissenschaft, sondern, worauf Philip Clayton treffend hinweist, für die gesamte Kultur der Gegenwart)².

II. Die Achse Schöpfung–Erlösung

Gott erschafft aus Liebe und strebt dabei unsere volle Verwirklichung an. Dies ist der Kern des biblischen Glaubens. Seine Keimzelle wird mittels reichhaltiger Symbole weitertradiert, die dem christlichen Bewusstsein als Nahrung dienen. Doch als metaphysische Begriffe aufgefasst, wurden sie zu einem Schema, das die Heilsgeschichte völlig entstellt und sie zu einem inakzeptablen Ärgernis werden lässt.

Natürlich versteht nach den Konflikten mit Galileo und Darwin niemand mehr die Genesis im wörtlichen Sinne. Der Dialog mit den Naturwissenschaften wurde erneuert, und die Theologie des Ursprungs wurde neu ausformuliert: die Ursünde, die Unsterblichkeit, die übernatürlichen Gaben, die Beziehung zwischen Mann und Frau ... Doch die konkreten Fragen haben die Aufmerksamkeit so in Anspruch genommen, dass sie das zugrundeliegende Schema tendenziell verdunkelten und es in unkritischer Weise fortbestehen ließen. Man sprach weiterhin von zwei „Ständen“: dem „supralapsarischen“ und dem „infralapsarischen“.

In dieser Redeweise wird eine unmögliche „ursprüngliche Vollkommenheit“ vorausgesetzt und die Anfälligkeit der Freiheit bzw. das Überhandnehmen des Bösen als Strafe „nach dem Sündenfall“ erklärt. Daraus ergibt sich eine schreckliche Sequenz:

Schöpfung - Paradies - Sünde - Strafe (- das Böse in der Welt) // Verheißung - Bund - Erlösung durch Opfer (- Vergebung) - Zeit der Kirche // endzeitliches Heil bzw. endzeitliche Verdammnis.

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in A Coruña, Spanien, ist Doktor der Philosophie und der Theologie. Von 1968 bis 1987 lehrte er Fundamentaltheologie und ist heute Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago de Compostela. Er ist Mitbegründer der Spanischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Auf Deutsch zugängliche Veröffentlichungen: Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen (Frankfurt am Main 1996); Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion (Darmstadt 2008). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt über „Natürliches Gesetz und Theologie im säkularen Kontext“ in Heft 3/2010. Anschrift: Universidade de Santiago de Compostela, Facultade de Filosofía, Praza de Mazarelos, 15782 Santiago, Spanien. E-Mail: andres.torres@usc.es.

Wenn dies so erläutert wird, dann gibt es natürlich nur sehr wenige Theologen, die dem so zustimmen. Doch man kann kaum leugnen, dass diese Sichtweise implizit in der Weise eines kantischen „Schemas“ einen großen Teil der theologischen Traktate und Begriffsbildungen bestimmt.

Es ist nicht möglich, den dadurch verursachten überaus großen Schaden zu ermessen. Es wird dadurch das *Gottesbild* selbst mit einem schädlichen Keim infiziert, der aus Gott einen grausamen, unerbittlich Strafenden ohne Maß macht. Für ein begrenztes Fehlverhalten verhängt er eine schreckliche Strafe, eine Strafe überdies, die (da helfen alle „Erklärungen“ nichts) Milliarden Menschen ohne die geringste Verantwortung für die unterstellte anfängliche Schuld betrifft. Über allem schwebt die Drohung mit der Hölle.

Damit wird das *Problem des Bösen* völlig verzerrt. *Alles* Übel der Welt, *alles* Leid der Geschichte wäre damit - in letzter Instanz - eine Strafe Gottes. Die Paradiesesvorstellung beherrscht weiterhin die Fantasie und lässt - in Absehung von der Autonomie der Welt - das „Dilemma des Epikur“ bestehen: Gott „könnte, aber er will“ das Böse nicht ausrotten (oder entsprechend der jüngsten Mode: „Er will, aber er kann nicht“, denn er ist „begrenzt“ und selbst ein „Leidender“). Auf diese Weise wird uns ein *unglaubwürdiger Gott* vor Augen geführt. Der Rekurs auf das „Geheimnis“ war innerhalb einer Situation der Christenheit möglich, doch in einer „Zeit der Kritik“, die hier mit Recht einen Widerspruch sieht, ist das nicht ausreichend.

Denn nur indem man aufzeigt, dass das Übel das *unvermeidliche* Produkt einer begrenzten Welt mit ihrer Eigengesetzlichkeit ist und eine Welt ohne Übel (ein Paradies) ebenso unmöglich wäre wie ein hölzernes Eisen, löst man das Dilemma auf. Andernfalls bleibt das Übel der „Fels des Atheismus“.

Bereits Irenäus (im zweiten Jahrhundert!) sah sehr wohl, dass die Anfänge zwangsläufig unvollkommen sind und der Vermittlung der Zeit bedürfen. Er konnte das buchstäbliche Verständnis der Schrift (noch) nicht hinter sich lassen, doch er nahm der „Ursünde“ ihren zentralen Stellenwert und behauptete, dass Gott einzig und allein zu unserem Wohl schaffe: „nicht, weil du unseres Dienstes bedürftest, sondern um uns das Heil zu bringen“ (*Ad. Haer.* IV, 14.1). Dies ermöglicht es nicht nur, das Schema auszutauschen, ohne die Kontinuität der Glaubenstradition zu durchbrechen, sondern es stellt auch die authentische, *von sich aus einleuchtende* Lesart der Heilsgeschichte wieder her:

Schöpfung als Aufnahme in die Kindschaft - Geschichte als von Gott getragenes Wachstum - Höhepunkt in Christus - Zeit der Kirche // Endzeithoffnung.

Gott erscheint hier als derjenige, der aus Liebe erschafft, als der „Feind des Bösen“, der sich um die Waise und die Witwe sorgt, indem er zur Liebe aufruft und uns beisteht im Kampf gegen das Leid und gegen die Schwachheit oder Halsstarrigkeit unserer Freiheit. Die Kultur der Gegenwart - dies zeigten die Reaktionen auf das Erdbeben von Haiti, die sich so sehr von denen auf das Erdbeben von Lissabon unterschieden - mit ihrem Bewusstsein von der physischen Eigenständigkeit lässt uns die Unvermeidlichkeit des Übels und den biblischen Aufruf, am Werk Gottes „mitzuwirken“, verständlicher erscheinen.

Auch die Vorstellung von der *Heilstat Christi* als von einem erzürnten Gott geforderten „Preis“ für unsere Vergebung wird hier mit der Wurzel ausgetilgt. Sie

widerspricht in der Tat der göttlichen Liebe so sehr, dass man sie weitgehend hinter sich gelassen hat. Doch die unterschwellige Weiterexistenz des alten Schemas verleiht dieser Vorstellung weiterhin Kraft. Sie taucht immer wieder auf, wenn man daran festhält, dass das Kreuz ein „Opfer“ ist, und wenn die schrecklichen Vorstellungen vom „Zorn Gottes“ oder vom „Verlassen“ des Vaters wörtlich genommen werden. Man schrieb von einem „Problem zwischen Gott und Gott“. Und umgekehrt: Wenn man das Schema vom Kopf auf die Füße stellt, dann erscheint Jesus als derjenige, in dem die lange Reihe derer ihre endgültige Vollendung erreicht, die den Ruf Gottes, des Feindes des Bösen, annehmen, seine grenzenlose Liebe und seinen unermüdlichen „liebenden Kampf“ für unser Heil zu offenbaren.

Andere, nicht so zentrale Themen, die aber dennoch eine beträchtliche verzerrende Kraft entfaltet haben, verdienen es, angesprochen zu werden:

Die *Hölle*, was immer sie auch sein mag, ist nur als „eine Tragödie für Gott selbst“ (Hans Urs von Balthasar) akzeptabel. Sie kann niemals eine monströse göttliche, tatsächlich verhängte und ewige „Strafe“ sein, sondern vielmehr die Konsequenz aus dem Widerstand des Menschen gegen eine Liebe, die nur erlösen kann. (Ich persönlich glaube, dass man sie als ewigen Verlust von Möglichkeiten der Fülle verstehen muss: Es gibt niemanden, der vollkommen böse wäre, und Gott wird das, was an jeder Person der Erlösung fähig ist, gleichsam „durch das Feuer hindurch“ [1 Kor 3,15] erlösen).³

Das Verständnis der *Sünde*, die so oft mit übertriebener Betonung in den krankhaften Teufelskreis des „Schuldigmachens“ mithilfe eines Gottes eingeführt wurde, der auf seine Ehre bedacht und zu strafen bereit ist, erhält eine andere Bedeutung. Es wird in Einklang mit dem Gott Jesu gebracht, der – man denke an den Vater des „verlorenen Sohnes“ – sich einzig und allein darum sorgt, dass wir Schaden nehmen und verloren gehen könnten. Thomas von Aquin hat es bereits gesagt: „Wir beleidigen Gott nur in dem Maß, in dem wir gegen unser eigenes Wohl handeln.“ (*Summa contra gentiles*, III, 122). Dies wird dazu beitragen, gewisse Widerstände gegen eine gemeinschaftliche – und freudige – Feier der Vergebung zu überwinden angesichts einer Tendenz, diese Vergebung zu privatisieren und zu verrechtlichen („in der Weise eines rechtlichen Aktes“, wie es das Tridentinum unglücklich formuliert hat: DS 1685).

Schließlich erscheint das *Wunder*, das als „des Glaubens liebstes Kind“ (Goethe) betrachtet werden konnte, als eine Linse, die das Gottesbild in grober Weise verzerrt – nicht so sehr, weil es der Autonomie der Schöpfung widerspricht (wiewohl dies *auch* der Fall ist, denn es ist z.B. eine schlechte Lösung, sich den „Indeterminismus“ im subatomaren Bereich bereitwillig zu eigen zu machen, um ein Schlupfloch für das göttliche Eingreifen zu finden), sondern aus streng theologischen Gründen. Die dem Wunder zugrunde liegende Logik führt zum Bild eines „kleinlichen“ Gottes (denn angesichts so zahlreicher und schwerwiegender Bedürfnisse sind die Wunder so selten), der parteiisch ist (denn den einen gewährt er sie, den anderen nicht). Dies ist das diametrale Gegenteil des Gottes Jesu: Liebe „ohne Ansehung der Person“, die ständig wirkt, die „nicht schläft

noch schlummert“ (Ps 121, 4), die „immer am Werk ist“ (Joh 5,17) und sich *ohne Unterlass* für das Wohl der Schöpfung einsetzt.

III. Die Achse der Offenbarung

Die Bibelkritik, die nach Albert Schweitzer „das Gewaltigste“ darstellt, „was die religiöse Selbstbesinnung je gewagt und getan hat“⁴, hat den Begriff der Offenbarung tiefgehend erneuert. Sie ist weder das Privileg eines „auserwählten“ Volkes, das im Besitz der einzig wahren Religion wäre, noch versteht man sie als ein „Diktat“ Gottes an ausschließlich „inspirierte“ Personen. Der *Exklusivismus* unter den Religionen und der *Offenbarungspositivismus* (Bonhoeffer) stellen heute überholte Haltungen dar.

Doch die Veränderung, die sich ausdrücklich vollzog, betraf keineswegs die impliziten Voraussetzungen und hat auch die theologische Reflexion nicht revolutioniert. Man hat zwar den Krieg gewonnen, aber es stehen noch wichtige Schlachten aus, und an entscheidenden Punkten gehen die Kämpfe weiter. Immer noch allzu stark ist die Vorstellung der „Auserwählung“ als Privileg eines Volkes unter Absehung von den übrigen Völkern am Werk. Dasselbe gilt für die „Inspiration“, die die Offenbarung zu einer Erfahrung macht, die nur einigen Auserwählten unmittelbar zugänglich und darüber hinaus ein „Wunder“ ist, das Gott, wann und wie immer er will, wirken kann. Auf diese Weise tauchen - wenigstens unterschwellig und fast uneingestanden - *zwei große Vorbehalte* gegen die Gottesidee auf: Gott ist nicht nur äußerst „parteiisch“, sondern auch „kleinlich“, denn die lang anhaltenden Dunkelheiten, die schmerzlichen Tastversuche und großen Ungleichheiten, die mit der Offenbarung einhergehen, hätten vermieden werden können, wenn von Anfang an allen alles offenbart worden wäre.

Auch in diesem Fall hat Irenäus das Grundlegende zu verstehen gegeben, das heute noch durch die Bibelkritik und das historische Bewusstsein verstärkt wird, welche auf die Begrenztheit des Menschen und die notwendige zeitliche Vermittlung beharrlich hinweisen. Wenn Gott uns erschafft und mit unendlicher Liebe im Sein hält „ohne Ansehung der Person“, dann will er sich *allen auf die höchstmögliche Weise* offenbaren. Welcher Vater oder welche Mutter würden das ihren Kindern gegenüber nicht ebenso wollen? Die Begrenzung kann *einzig und allein* den Begrenzungen und/oder Widerständen vonseiten der Menschen geschuldet sein.

Also verkehrt sich alles ins Gegenteil. Genauso wie im Falle des Bösen oder Übels (die Probleme sind untrennbar miteinander verbunden) ist nicht Gott es, der schweigt, der sich verbirgt und sich mit seiner Offenbarung zurückhält. Die Unterschiede gehen einzig und allein aus der unterschiedlichen Aufnahmebereitschaft der Menschen hervor. Sie haben keine willkürliche „Auserwählung“ zur Voraussetzung, sie sind vielmehr das Ergebnis der unvermeidlichen historischen Vermittlung. Dies beinhaltet auch die direkte und heilschaffende Gegenwart Gottes in jeder Religion (Wahrheit des *Pluralismus*), ohne deshalb alle gleichzu-

schalten, denn in der Geschichte ist nichts gleich (*Asymmetrie* innerhalb des Pluralismus und Möglichkeit der *höchsten Erfüllung* in Christus).

Die Annahme der Offenbarung bezieht sich nicht auf etwas von außen Kommendes, das nur akzeptabel ist, weil Gott es seinem Propheten gesagt hat, ohne uns etwas zu sagen: Bonhoeffer wirft Karl Barth vor, den Hörer der Offenbarung in die Lage des Vogels im Käfig zu versetzen: „Friss, Vogel, oder stirb.“⁵ Gott ist in allen Menschen gegenwärtig und liebt sie mit derselben Liebe wie die Propheten. Der Prophet ist lediglich der *Erste*, der das entdeckt und auslegt, was diese Gegenwart *allen* offenbaren will. Deshalb hat sein Wort „maieutische“ Funktion, denn es informiert nicht über etwas Äußerliches, sondern es übernimmt die Rolle der Hebamme und verhilft dem Hörer der Botschaft dazu, dass er „gebirt“ (ans Licht der Welt bringt) und mit seinen eigenen Augen sieht. Wir nehmen die Offenbarung an, weil wir dank dem von außen kommenden Wort dieses selbst in unserem eigenen Sein *verifizieren*, das gleichermaßen von Gott bewohnt und erleuchtet ist. Wie die Samariter im Johannesevangelium sagen wir dem Verkünder des Wortes: „Nun haben wir es selbst gesehen und gehört.“

Für den Dialog mit der Philosophie ist dies besonders erhellend. Es hebt den Unterschied zwischen *Vernunft* und *Offenbarung* nicht auf, doch der Dualismus wird überwunden, denn die Offenbarung erweist sich als die „religiöse Vernunft“, das heißt als die einzige *konkrete* menschliche Vernunft, deren Besonderheit darin besteht, dass sie eine Dimension ihrer selbst und der Wirklichkeit anerkennt, die andere verleugnen oder nicht sehen.⁶

Auch in diesem Fall sollte man kleinere Schlussfolgerungen aufzählen, die jedoch von bestimmender Bedeutung sind.

Diese Auffassung ermöglicht es beispielsweise anzuerkennen, dass der Glaube eine Gabe ist, die von Gott her kommt, aber sie verbietet es, ihn als etwas zu denken, das Gott nur den Gläubigen gewährt. Gott bietet sich jedem Menschen mit derselben Liebe dar (auch den „bösen“ und „ungerechten“: Mt 5,45). Glaube oder Unglaube hängen lediglich von der - von Unmöglichkeit und/oder Schuld bestimmten - Aufnahmebereitschaft des Menschen ab.

Nicht weniger schwerwiegend ist es, vom *Schweigen Gottes* zu sprechen. Gewiss gibt es die schmerzhaft subjektive Erfahrung, in der es so *scheint*, als schweige Gott. Doch die Theologie müsste angesichts bestimmter Redeweisen zurückhaltender sein, die die Verdunkelung aufgrund der Umstände und menschlichen Begrenzungen als ein bewusstes göttliches *Schweigen* zur Sprache bringen. Johannes vom Kreuz hat klarer gesehen und von der „unendlichen Stimme“⁷ gesprochen, und später benutzte Martin Buber die treffende Metapher der „Gottesfinsternis“: kein Schweigen Gottes, aber ein Hindernis, das bewirkt, dass er nicht gehört wird.

Schließlich sollte noch auf den *diffusen Einfluss* der früheren Sichtweise hingewiesen werden, die durch ständige Wiederholung biblischer Phrasen deren wörtliche Bedeutung als selbstverständlich hinstellte und eine Neuinterpretation in einem veränderten kulturellen Kontext verhinderte. Die für die Protologie geleistete Entmythologisierung steht für die Eschatologie noch aus: Die Auferweckung Jesu

wird weiterhin im Sinne eines zeitlichen Früher und nicht im Sinne des Primates eines grundlegenden Offenbarungsgeschehens gedeutet. Das Ergebnis – das als offensichtlich betrachtet wird, weil es nicht neu bedacht wurde – stellt sich in der Tat als denkerisch schwer nachvollziehbar dar: Der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“, der „Gott der Lebenden und nicht der Toten“ hätte demzufolge Hunderttausende von Jahren damit gewartet, zum Leben zu erwecken, und auch dann nur Jesus (und Maria), während er die anderen bis zum Ende der Zeit warten ließe.⁸ Diese Frage wieder aufzuwerfen, mag auf den ersten Blick befremdlich erscheinen. Am Beispiel Gottes als des *Abba* ist es gut zu verstehen: Wir entdecken ihn in vollem Sinn in Jesus, aber wir entdecken darin den Gott, der uns *seit jeher* geliebt und für uns als seine Kinder gesorgt hat. Ebenso wird in der Auferweckung Jesu endgültig offenbar, dass uns Gott *niemals* im Tod gelassen hat. Wenn die Christen schon am Anfang mit dem Einwand konfrontiert waren „Warum so spät?“, dann wäre es heute auf ärgerliche Weise unverständlich, eine Art doppelten Rückzug Gottes zu behaupten: zuerst bis zum Auftreten Jesu und dann bis zum Ende der Zeit. Bultmann hat bereits davor gewarnt, das unvermeidliche Ärgernis des Glaubens mit dem unnötigen Ärgernis des Mythos zu überfrachten.

IV. Die Achse der Spiritualität

Spiritualität ist hier im vollen Sinne des Wortes gemeint, als Körper und Seele, als Empfangen und Hingeben, als theoretische Interpretation und praktische Verwirklichung. Zum Glück haben, was die Praxis betrifft, die unterschiedlichen politischen und Befreiungstheologien das Misstrauen gegenüber einem dem Menschen feindlich gesinnten Gott und einer weltflüchtigen Religion, die „der Erde untreu“ ist, abgebaut.

Weniger günstig stellt sich die Situation hinsichtlich der Moral dar. Die Widerstände von offizieller Seite gegen die Autonomie der Moral und eine volkstümliche Auffassung des „Dekalogs“ als von Gott verfügte Gebote und Verbote halten eines der am schwersten wiegenden Missverständnisse allzu sehr am Leben. Die Last und die Schwierigkeiten, die die Moral oftmals mit sich bringt, wären demnach direkt von Gott *gewollt*, der die Gebote ebenso auch *nicht* hätte erlassen können, um stattdessen leichtere in Kraft zu setzen oder die Verbote aufzuheben. Dies hatte auch Einfluss auf die Philosophie: Christsein schwäche die Freiheit, denn das „moralische Bewusstsein stirbt in Berührung mit dem Absoluten“⁹. Wenn man dazu noch das öffentliche Beharren darauf nimmt, einige als anachronistisch empfundene Vorschriften als unabdingbar „christlich“ hinzustellen, dann verstärkt dies die Vorstellung von einem „Gott“, der die Freiheit beschränkt und das Leben einengt. Die Annahme ist nicht zu gewagt, dass Millionen derer, die sich vom Glauben abgewandt haben, hier *ein* (wenn nicht *das*) Motiv dafür gefunden haben.

Nachdem das wörtliche Verständnis ausgedient und man sich den Gedanken der Autonomie angeeignet hat, stellt sich die Wahrheit als das exakte Gegenteil dar.

Wenn man unter Moral die Definition der *Inhalte* versteht, dann gehört sie der Sphäre der Verwirklichung des Menschen als solchen an. Als Gläubige und als Atheisten müssen wir einige Verhaltensweisen praktizieren und andere verwerfen, ohne dass es hier *im Grundsatz* Differenzen geben muss. In diesem Sinne ist die Bibel kein Handbuch der Moral, obwohl in ihr von Moral die Rede ist. Sie ist dies ebenso wenig wie sie ein Lehrbuch für Ernährung, Geschichte oder Astronomie ist, wenn sie auch von all dem „spricht“. Die Bibel lädt dazu ein, moralisch zu sein, das zu praktizieren, was das Gewissen und die menschliche Reflexion als Gut entdecken, das von Gott geliebt wird, *eben weil es gut ist*. Mit der Botschaft von Gott, der die Liebe ist, bietet sie auch einen reichhaltigen „Entdeckungszusammenhang“ wichtiger moralischer Werte. Die beste Tradition folgte stets dem Grundsatz *prohibitum quia malum* (verboten, weil es böse ist), und nicht dem voluntaristischen „böse, weil es verboten ist“.

Das, was man als das Gute entdeckt, auch zu praktizieren, kann schwer sein. Aber es ist *für alle* schwer. Der Gott, den der Glaube verkündet, ist kein Souverän, der zu etwas verpflichtet, sondern ein *Abba*, der erleuchtet, ermutigt und hilft. Sartre gibt folgendermaßen Auskunft darüber, warum er Atheist geworden ist: „In der Folge aber erkannte ich in dem gesellschaftsfähigen Gott, den man mir beibrachte, nicht denjenigen, den meine Seele erwartete. Ich brauchte einen Welterschöpfer, man gab mir einen Obersten Chef ...“¹⁰

Ein anderes grundlegendes Thema ist das *Bittgebet*. In einem Beitrag für CONCI-LIUM bin ich darauf detaillierter eingegangen.¹¹ Hier möchte ich das herausstellen, was nach meinem Urteil in seiner Konsequenz *objektiv* eine ungeheure Entstellung des Gottesbildes bedeutet (wobei ich weder den Wert dessen leugnen noch die guten Absichten von irgendjemandem in Abrede stellen möchte).

Vor allem verkehrt das Bittgebet die Gottesbeziehung in ihr Gegenteil. Die grundlegende Struktur der Heilsgeschichte seit der Berufung des Mose bis zu Jesu neuem Gebot zeigt, dass Gott es ist, der ruft und einlädt, der uns davon zu überzeugen versucht, gut und barmherzig zu sein, und dass wir uns von ihm erlösen lassen. Die Theologie sprach immer von der *gratia praeveniens*, der zuvorkommenden Gnade. Sie erinnerte an das „Niemand kommt zu mir, wenn ihn der Vater nicht zieht“ (Joh 6,44) und anerkennt bereits mit Augustinus und Thomas von Aquin, dass man nicht „bitten“ soll, um Gott zu verändern, sondern vielmehr, um uns selbst zu verändern. Doch unsere Worte bringen *objektiv* das Gegenteil zum Ausdruck: a) Sie schüren Misstrauen, wenn sie darauf bestehen, die Vergabung von dem zu „erleben“, der bereits vergeben hat und nur auf unsere Umkehr wartet (und der Sprachanalytiker macht darauf aufmerksam: „Das *Kyrie eleison* kann zu verstehen geben, dass Gott auch *nicht* barmherzig sein könnte“)¹²; b) sie erzeugen nicht nur das Fantasiegebilde eines „Gottes“, der untätiger und weniger von Mitleid erfüllt ist als wir, bis wir ihn darum bitten, zu helfen und Erbarmen zu haben, sondern c) dem es dazu noch selten etwas ausmacht und der Leid und Unglück „zulässt“, wenn er es nicht „verfügt“.

Es verwundert nicht, dass Karl Rahner in einem programmatischen Aufsatz darauf aufmerksam macht, dass das „Bittgebet also eine höchst zweifelhafte

Sache geworden sei“ und dazu aufruft, „ein neues Verständnis und *eine ihm gemäße Praxis* des Bittgebetes bereitzustellen, was [die Theologie] noch nicht genügend getan hat“¹³ (seine eigenen schwankenden Aussagen zeigen jedoch, dass auch er vom vorher erwähnten „diffusen Einfluss“ nicht frei war). Die traditionelle Wiederholung von Bibelzitate, die vom „Bittgebet“ sprechen, führt dazu, dass man es als „selbstverständlich“ hinnimmt, sich an den Buchstaben halten zu müssen, obwohl deren „Geist“ das Gegenteil verlangt. Ich weiß, dass viele die Sorge um diese Veränderung als allzu überempfindlich bewerten, und es versteht sich von selbst, dass es nicht leicht ist, eine lange und ehrwürdige Tradition „neu zu formulieren“. Doch angesichts seiner entscheidenden Bedeutung und der impliziten Anerkennung dieser Wahrheit innerhalb der Tradition meine ich, dass es uns eher befremden müsste, dass die Theologie etwas nicht mit entschlossener und wahrer *parrhesia* (Freimut) frontal angeht, was zuinnerst die Gottesvorstellung und die Verkündigung Gottes betrifft.

V. Die „Gestalt der Offenbarung“ aktualisieren

Die Darstellung kann den Eindruck einer Ansammlung von *membra disiecta*, von nicht miteinander verbundenen Gliedern, erwecken. Dies ist der Preis der Analyse. Doch die zentrale Vorstellung von Gott, der, aus seiner bedingungslosen Initiative heraus, aus Liebe erschafft, ermöglicht es, dass die theologische Arbeit alles in der lebendigen Einheit einer „Gestalt der Offenbarung“ zusammenfasst, die in der Lage ist, sich unserer Zeit als verständlich zu vermitteln. Er ist ein Gott, der sich ohne Vorbehalte seinen Geschöpfen hingibt, welche, weil sie endlich sind, zwangsläufig auch schwach und gefährdet sind; der sich ohne Unterlass allen ohne jede Ausnahme zu zeigen versucht; der ihnen im Kampf gegen das Böse beisteht, und zwar in der individuellen Selbstverwirklichung ebenso wie im Ruf zur universalen, gerechten und konkreten Geschwisterlichkeit; der einen Hoffnungshorizont erschließt, welcher der Geschichte eine Dynamik verleiht und den endgültigen Sinn gewährleistet; der „tausendmal eher bereit ist zu geben, als wir es sind, zu empfangen“ (Tauler), der um Zustimmung bittet und sie fördert, aber dabei der Autonomie einen ausgesprochenen Respekt erweist: „Ich stehe vor der Tür und klopfe an“ (Offb 3,20) ...

Wenn es uns gelingt, dies alles in einer Gestalt zu vereinigen, die in Treue zur ursprünglichen Erfahrung auf die gerechten Forderungen der Gegenwartskultur Antwort gibt, dann wird das Bild Gottes in einem Licht größeren Verständnisses erstrahlen. Es wird nicht alle überzeugen (dies war niemals der Fall), doch es würde die Möglichkeit einer neuen Begegnung erschließen. Maurice Blondel eignete sich das kostbare Erbe der augustinischen Lehre vom *magister interior*, dem inneren Lehrmeister, an und meinte - wobei er dabei eher Kant als Feuerbach verpflichtet war -, dass die Antwort auf die radikale Sehnsucht nicht zwangsläufig ein Trugbild sein muss, sondern möglicherweise die Offenbarung der tiefsten Wahrheit unseres Seins ist. Er lehrte, dass die „Bekehrung“ sich

dann vollzieht, wenn das *fait intérieur* (der innere Ruf) sich im *fait extérieur* (der Verkündigung der Kirche) wiedererkennen kann.

Die moderne Entfremdung ist in vieler Hinsicht brutal gewesen. Dennoch ist sie kein unveränderliches Schicksal. Wie die „dunkle Nacht“ in der persönlichen Erfahrung kann auch die Gottesfinsternis im Lauf der historischen Entwicklung die Verheißung einer neuen Morgenröte in sich enthalten. Im Jahr 1926 sprach Ortega y Gasset in seinem kleinen Aufsatz *Dios a la vista*¹⁴ von Zeiten der Verdunkelung, in denen es den Anschein hat, als ob sich die Menschheit für immer von Gott entferne, so wie sich die Erde zu Beginn ihres Laufes definitiv von der Sonne fortzubewegen schein. Doch so wie der Planet seine Bahn umkreist und von diesem entferntesten Punkt zur Sonne zurückkehrt, so kann auch die Menschheit zu Gott zurückkehren, wenn alles dagegenzusprechen scheint.

Tatsächlich gibt es Anzeichen für eine „Rückkehr des Heiligen“. Dessen wildwuchernde Formen, auch in Gestalt der theoretischen Leugnung und oftmals aggressiv gegenüber dem christlichen Bekenntnis, können einerseits die Entlarvung einer schlechten Darstellung, aber andererseits auch die Aufforderung an die Theologie sein, in Treue, aber auch in schöpferischer Freiheit¹⁵ an der Darlegung einer neuen Glaubensgestalt zu arbeiten.

So mögen vielleicht einige Zeitgenossen im Gegensatz zu dem, was mit Sartre geschah, die Chance haben, den – wenn auch unbenannt – zu erkennen, nach dem sich ihre Seele sehnt.

¹ Ich betrachte die Postmoderne als ein Gebilde innerhalb der Moderne, vgl. Andrés Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000.

² Im Grunde ist es die Einheit in Unterschiedenheit, die jeden objektivierenden Dualismus im Verhältnis von Gott und Geschöpf vermeidet. Vgl. Klaus Müller, *Glauben - Fragen - Denken*, Bd. 3, Münster 2010, 347-410. Er spricht von „Kosmotheismus“ oder „warmem Monismus“. Ich selbst spreche in weitgehender Übereinstimmung von „Schöpfung aus Liebe“; vgl. Andrés Torres Queiruga, *Die Wiederentdeckung der Schöpfung. Für eine menschliche Religion*, Darmstadt 2008.

³ Andrés Torres Queiruga, *Qué queremos decir cuando decimos „infierno“?*, Santander 1995.

⁴ Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Bd. 1, Hamburg 1976, 45.

⁵ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1967, 137 (5. 5. 1944).

⁶ Andrés Torres Queiruga, *La constitución moderna de la razón religiosa*, Estella 1992.

⁷ Johannes vom Kreuz, *Der Geistliche Gesang*, vollst. Neuübertragung, Freiburg u.a. ²1997, 14-15, 11.

⁸ Andrés Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura*, Madrid ³2005, 214-228.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Sinn und Nicht-Sinn*, München 2000, 129. Doch man sollte sich dessen bewusst sein, dass sich dieser vielzitierte Satz lediglich auf das objektivierende und objektivierende Absolute bezieht. Weiter unten heißt es bei Merleau-Ponty nämlich: „Gott gehorchen heißt also nicht, dass ich mich einem fremden und dunklen Willen beuge – es heißt zu tun, was ich wirklich möchte, denn er ist mehr wir selbst als wir.“ (ebd., 238); vgl. Xavier Tilliette, *Une philosophie sans Absolu. Maurice Merleau-Ponty (1908-1961)*, in: *Études* 91 (1961), 215-229.

¹⁰ Jean Paul Sartre, *Die Wörter*, Reinbek 1965, 56.

¹¹ Andrés Torres Queiruga, *Beten jenseits des Bittgebets*, in: Concilium 42 (2006/1), 55-67; vgl. auch ders., *Auferstehung und Begräbnisliturgie*, in: Concilium 42 (2006/5), 595-596.

¹² E. Benveniste, *La blasphémie et la euphémie*, in: Archivio di filosofia 2-3 (1969), 71-74.

¹³ Karl Rahner, *Frömmigkeit früher und heute*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 7, Einsiedeln 1971, 20 und 23.

¹⁴ José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, Bd. II, Madrid 2004, 493-498.

¹⁵ Vgl. die optimistischen Betrachtungen bei Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt am Main 2009.

Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Bruno Kern M.A.

Die neuen Atheisten und die Identität des Christentums

Maria Clara Lucchetti Bingemer

Die „Postmoderne“ als Begriff, der das Entstehen eines neuen gesellschaftlichen Paradigmas zum Ausdruck bringt, hat eine ganze Bandbreite unterschiedlicher Phänomene zum Inhalt. Diese reicht von der Rückkehr zu einem nicht institutionalisierten - in Extremfällen fundamentalistischen - Heiligen bis zum Aufkommen eines neuen, kämpferischen und intoleranten Atheismus. Die Kritik dieses neuen Atheismus zeigt sich in ihrem Profil gegenüber dem religiösen Gefühl und dessen Ausdrucksweisen als entschieden ablehnend. Das geht so weit, dass dieses religiöse Empfinden als ein großes Übel oder als krankhaftes Verhalten eingestuft wird. Den neuen Atheisten zufolge müsste der religiöse Glaube aus dem menschlichen Bewusstsein getilgt werden, um eine ganze Zivilisation von Normen und Institutionen zu befreien, die eine große Intoleranz, Vorurteile und Kriege fördern. Zu diesem neuen Atheismus hat sich mit den terroristischen Angriffen vonseiten religiöser Aktivisten überall auf der Welt, vor allem im Zuge der Ereignisse des 11. September 2001, ein starkes affektives und kontextuelles Moment gesellt. Diese neue Welle atheistischen Denkens scheint tief mit der Ablehnung einer institutionalisierten Religion monotheistischer Prägung zusammenzuhängen, die man als exklusivistisch und von einem Verständnis des Heiligen als intolerant und gewalttätig belastet ansieht.

In diesem Beitrag möchten wir mit dieser neuen atheistischen Kritik in Dialog treten, indem wir zunächst in recht knapper Form die Situation der Religion in