

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

der Welt von heute untersuchen. Danach werden wir die Frage diskutieren, ob sich dieser neue Atheismus nicht eher gegen jene religiösen Ausdrucksweisen wendet, die innerhalb der westlichen Welt fast den gesamten Bereich der Transzendenz und ihrer sichtbaren Ausdrucksweisen in Beschlag nahmen und so den Blick von dem ablenkten, was ursprünglicher ist, und jeder Religion, ja Gott selbst und der Erfahrung des Glaubens zugrunde liegt. Davon ausgehend werden wir eine der monotheistischen Religionen, nämlich das Christentum, näher untersuchen, um zu sehen, wie es einigen zeitgenössischen Strömungen der christlichen Theologie gemäß im ursprünglichen Sinne als Glaube und existenzielle Erfahrung gedeutet und interpretiert werden kann. Die Religion, die daraus hervorgeht, ist dazu aufgefordert, stets zu dieser ursprünglichen Erfahrung zurückzukehren und sich selbst zu reinigen, indem sie eine schöpferische Treue zu ihren Wurzeln anstrebt. In unserer Schlussfolgerung haben wir - so hoffen wir - die Dringlichkeit aufgezeigt, wieder zu den Quellen und zum lebendigen Kern des Glaubens zu gelangen, um heute nicht nur der atheistischen Kritik standzuhalten, sondern auch den Sehnsüchten und Erwartungen der heutigen Menschen gerecht zu werden.

I. Die Situation der Religion heute

Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts und insbesondere seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hat sich die Rolle der Religion - und ganz konkret der auf das historische Christentum bezogenen Traditionen - ebenso wie die Zahl ihrer Anhängerschaft tiefgreifend verändert. Einige Länder, deren religiöse Tradition historisch mit dem Christentum verbunden war, konkret die Länder Europas, erlebten einen deutlichen Niedergang der Religion. Dieser Niedergang ist daran ersichtlich, dass die Zahl derer abnimmt, die am Gottesdienst teilnehmen oder das Priesteramt bzw. das Ordensleben anstreben.

Andererseits ist die westliche Welt immer stärker von synkretistischen religiösen Praktiken geprägt, die auf eine „individuelle Religion“, die jeder für sich selbst herstellt, und auf das Entstehen der sogenannten „neuen religiösen Bewegungen“ zurückgehen. Inmitten einer Säkularisierung, die weiterhin auf stets neuer Grundlage wächst, und eines zunehmenden Pluralismus werden wir Zeugen einer Privatisierung des Glaubens und des religiösen oder spirituellen Lebens. Jeder stellt sich sein eigenes besonderes „Rezept“ zusammen, und der Bereich der Religion gleicht einem großen Supermarkt ebenso wie einem Transitraum, den man betritt und wieder verlässt.

Das ist nicht erst heute neu entstanden. Der neuzeitliche Atheismus, wie er seit Beginn des 16. Jahrhunderts entstand und bis ins 18. Jahrhundert fortdauerte, fand seinen Rückhalt in der Aufklärung, welche die Autonomie und die Emanzipation des menschlichen Denkens von der Bevormundung durch die Religion und die kirchlichen Institutionen einklagte. In unseren Tagen jedoch entsteht eine neue Art von Atheismus unter der Bezeichnung „neuer Atheismus“, der seine

Kritik grundsätzlich antireligiös artikuliert. Die Argumente vieler seiner Vertreter bemühen sich nicht darum, eine gründliche Analyse der Fortschritte der christlichen Theologie in den letzten Jahren zu leisten, um diese zu widerlegen. Es handelt sich um etwas anderes als das, was die neuzeitlichen Atheisten des 18., 19. oder 20. Jahrhunderts unternommen haben. Die neuen Atheisten des 21. Jahrhunderts suchen nach Argumenten, die jede Form eines religiösen Diskurses ausgehend von der Praxis der Institutionen, in deren Kontext er stattfindet, disqualifizieren.

In den Schriften der neuen Atheisten begegnen wir einer offenen Anklage einer Art von Religion, die Intoleranz, Gewalt und Hass schüren kann.¹ Es handelt sich dabei um eine Kritik, die weniger dem ontologischen Problem Aufmerksamkeit schenkt und ihre Stoßkraft auf einen eher pragmatischen und militanten atheistischen Diskurs konzentriert. Das Problem der neuen Atheisten stellt also nicht so sehr die Existenz Gottes dar, sondern vielmehr die konkreten Wirkungen des Glaubens an diesen Gott, das heißt die Religionen.

Der zeitgenössische Atheismus will sich nicht direkt in die Tradition der atheistischen Bewegung stellen, die zur Proklamation des Todes Gottes führte, und scheint sich nicht hinter der Flagge des Nichtglaubens, der Säkularität und des Glaubens an die Humanität zu versammeln. In Wirklichkeit bleibt er nostalgisch „wahren“ Werten verhaftet, die anderen, „echteren Kulturen“ angehören.²

Seine Absicht scheint es zu sein, eine Welt ohne Gott zu entwerfen. Die Diskussion über Gott würde sich dann als bedeutungslos erweisen, denn wenn man Lehren und Dogmen bekämpft, auf die sich die Religionen berufen, dann würde man dadurch verhindern, dass diese den Gottesgedanken verbreiten. Die Schaffung einer Gesellschaft ohne Religionen wäre die Voraussetzung für eine Welt des Friedens und der Toleranz, wenn man bedenkt, dass hinter vielen bestehenden Konflikten in der heutigen Welt letztlich die Religion steht. Auf diese Weise wäre der neue Atheismus eine militante Neuauflage eines extremen Laizismus.³

Das von dieser Problematik herausgeforderte zeitgenössische Christentum hat sich nicht davor gedrückt, dieses Phänomen zu deuten und zu interpretieren. Und dabei hat es auf die Tatsache verwiesen, dass die alten und neuen Atheismen Infragestellungen bedeuten, die den Glauben dazu veranlassen, sich selbst kritisch zu hinterfragen, ja ihm sogar zu einer Läuterung verhelfen, die nicht unbedingt nur schlecht sein muss.

II. Glaube versus Religion?⁴

Welche Herausforderung es darstellt, in unserer komplexen, säkularisierten und pluralistischen Zeit zu glauben, ist Thema vieler namhafter aktueller theologischer Werke.⁵ Und mehr als je zuvor bleibt dies eine Herausforderung für die Theologie. Der Prozess der Säkularisierung, wie er von der Krise der Moderne ausgelöst wurde, weist verschiedene Merkmale auf, die auf den ersten Blick mit einem Bewusstsein von der Gegenwart des Heiligen, mit einem lebendigen Glau-

ben und erst recht mit der Religionsausübung, vor allem in ihrer institutionalisierten Form, unvereinbar zu sein scheinen.

Die Säkularisierung und die Entzauberung der Welt schreiten trotz der Krise der Moderne und der mächtigen Vernunft weiter voran. Und die Religion, die nun in einer Vielzahl von unterschiedlichen Formen Gestalt angenommen hat, welche mit den vormodernen nicht in Einklang gebracht werden können, wird weiterhin scharf in Frage gestellt. Wenn auch die „Meister des Verdachts“ wenigstens zum Teil widerlegt sind, da der prophezeite unweigerliche Untergang der Religion nicht eingetreten ist und man sogar eine „Rückkehr des Heiligen“ feststellen kann, dann bleibt doch die Frage, ob diese Krise des Religiösen im selben Maße eine Krise des Glaubens bedeuten würde. Mehr noch: Es bleibt die Frage, ob dies eine Krise oder einen Prozess der Auslöschung der Sehnsucht nach Gott innerhalb der Geschichte der Menschheit bedeuten würde.⁶

Die Postmoderne hat das Heilige wiedererlangt, doch es handelt sich um ein Heiliges ohne Absolutes und ohne Antlitz, das nicht mit dem Inhalt der Glaubenserfahrung gleichgesetzt werden kann, wie sie das Christentum versteht. Dies führt uns zu folgender Feststellung: Das Gegenteil des Atheismus ist nicht die Religion, sondern der Glaube. Religion und Glaube sind nämlich nicht dasselbe. Diese Feststellung führt ihrerseits zu einer Frage. Und die Frage lautet nicht nur, ob wir Glauben und Religion gleichsetzen können, sondern auch: Wie könnten wir das Christentum definieren? Reicht es

aus, es lediglich im Sinne dessen zu definieren, was die Gesellschafts- und Humanwissenschaften (Philosophie, Psychologie, Geschichtswissenschaften) heute unter Religion verstehen?

Wenn die Religion als „die Gesamtheit der Überzeugungen“ definiert und aufgefasst wird, „die mit dem zu tun haben, was die Menschheit als übernatürlich, göttlich und heilig betrachtet, und ebenso als die Gesamtheit der Riten und Moralvorschriften, die sich aus diesen Überzeugungen herleiten“⁷, dann kann man vom Glauben nicht dasselbe sagen. Der Glaube hat seine Grundlage in einem Angebot an die Freiheit des Menschen, der dazu aufgerufen ist, ihm mit allen Dimensionen seines Seins zu antworten. Es

handelt sich also um ein zweites, um ein nachträgliches Moment, um die Zustimmung zu etwas, was zuvor von einem anderen angeboten wurde. Glauben, wie es die Theologie versteht, ist also keine Initiative des Menschen, der nach einem Platz sucht, um seine Unruhe, sein Scheitern, seine vergeblichen Projektionen

Maria Clara Lucchetti Bingemer ist seit 1982 außerordentliche Professorin für Theologie an der Päpstlichen Katholischen Universität (PUC) von Rio de Janeiro. Sie promovierte 1989 in Systematischer Theologie an der Universität Gregoriana in Rom. Sie ist verheiratet, hat drei erwachsene Söhne und zwei Enkelinnen.

Veröffentlichungen u.a.: Maria, Mutter Gottes und Mutter der Armen (zus. mit Ivone Gebara, Düsseldorf 1988); Simone Weil. A força e a fraqueza do amor (2007); Cuerpo de mujer y experiencia de Dios. Sentir y experimentar a Dios de un modo femenino (2007); Jesus Cristo: servo de Deus e Messias glorioso (2008). Für CONCILIUM schrieb sie zuletzt über „Die Taufe als Quelle des christlichen Dienstamtes“ in Heft 1/2010. Anschrift: Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Depto. de Teologia (TEO), Rua Marquês de São Vicente, 225, Edifício Cardeal Leme 11 andar, Caixa Postal 38097, 22453-900 Rio de Janeiro/RJ, Brasilien. E-Mail: agape@puc-rio.br.

und Sehnsüchte und seine Entbehrungen loszuwerden. Es handelt sich vielmehr im Gegenteil um die grundlegende Haltung des Empfangens, der Aufnahme, die dann wiederum Hingabe, Engagement und radikalen Einsatz des Lebens hervorbringt.⁸

Aller Sinn, jegliche Bedeutung und Relevanz des Glaubens ergeben sich also aus dem Faktum, dass er eine Erfahrung ist, die einem ihr vorausliegenden Angebot von Jemandem folgt. Und zwar von Jemandem, der weder mir noch sonst jemandem gleicht. Das Wichtigste an der Dynamik des Glaubens ist also, von wem das Angebot kommt, auf das man antwortet, und welche Wirkungen es in meinem Leben auslöst, wenn ich dieses Angebot glaubend annehme. Wenn man auf diese Fragen zu antworten versucht, gelangt man zu dem Begriff, den die Theologie Offenbarung nennt, und den sie, wenn auch mit gewissen Abweichungen, mit dem Judentum und dem Islam gemeinsam hat.⁹

Im Verständnis der jüdisch-christlichen Tradition ist die Offenbarung das Wort Gottes, der sein ewiges Schweigen bricht und in Zeit und Raum des Menschen eintritt. Der zentrale Inhalt der Offenbarung ist also Gott selbst, der dem Menschen sein Geheimnis und seinen Heilsplan mitteilt, seine Einladung zum Leben in Fülle ausspricht, welche der Bund und die Gemeinschaft mit ihm darstellen. Die Antwort des Menschen muss die Hingabe des Lebens, der Energien und der Sehnsüchte im Aufbau und der Verwirklichung einer Welt sein, wo Gerechtigkeit und Frieden herrschen.¹⁰

Die Offenbarung erreicht den Menschen als Gnade und Geschenk, das überrascht und zur Freiheit ruft. Sie ist ein gnadenhaftes und ungeschuldetes Angebot, die eine gleichermaßen ungeschuldete Antwort erheischt, um Frucht der Gnade zu sein, die ihr vorausliegt. Sie bewegt den Menschen dazu, zu antworten, und sie befähigt ihn auch dazu, unabhängig von allen Beweisen und empirischen Bestätigungen.¹¹

Der Glaube ist ursprünglich Gabe, doch er ist auch Aufgabe. Die Gabe, welche der Glaube ist, bedeutet konkretes und radikales Engagement in Verantwortung. Hier hätten wir das Kriterium der Verifikation, das zeigen kann, dass der Glaube - diese konstitutiv zum Menschen gehörende Erfahrung - etwas Wirkliches ist und nicht das Produkt der Fantasie und Anstrengung des Menschen. Der Glaube wäre also gemäß der Hermeneutik des Monotheismus die subjektive Entsprechung zur Offenbarung, oder die Offenbarung, die bei ihrem Adressaten angekommen, an ihr Ziel gelangt ist.¹²

Die Religion wäre demnach etwas Nachträgliches, Gegenstand des Wissens, das lehrhafte, rituelle und moralische Gerüst, mit dessen Hilfe sich dieser Glaube in einer menschlichen Gesellschaft zum Ausdruck bringt, die als solche ihre bedeutendsten Erfahrungen organisieren und überdies den gegenwärtigen und künftigen Generationen verständlich vermitteln muss. Auf diese Weise wird die Religion zur Institution. Dies stellt einen unvermeidlichen und höchst bedeutsamen Schritt für den Glauben dar, damit dieser in Gegenwart und Zukunft einen Raum und eine Gemeinschaft hat, wo er Unterstützung erfährt und die Bedingungen seines weiteren Wachstums vorfindet. Jede Religion ist also aufgrund dessen,

was sie unvermeidlich und notwendig macht, ein Produkt des Menschen, eingeschrieben in Zeit und Raum, einer bestimmten Kultur verpflichtet und deshalb durch Vorläufigkeit gekennzeichnet und Veränderungen und Anpassungen unterworfen. Dies passiert mit allen Religionen und auch mit der Offenbarung und dem Glauben im Monotheismus. Diese sehen sich heute vor eine Entscheidung gestellt. Sie sind dazu aufgerufen, sich selber angesichts der großen Herausforderungen der Gegenwart, zu denen auch der aktuelle Atheismus gehört, neu auf sich selbst zu besinnen.

Die drei monotheistischen Religionen teilen im Großen und Ganzen ihr Selbstverständnis miteinander, da sie sich ja einer Offenbarung verdanken, welche eine Glaubensantwort bewirkt, die sich erst in einem zweiten Schritt als Religion ausbildet. Dennoch gibt es zwischen ihnen auch einige grundlegende Unterschiede. Das Christentum weist hier eine eigene Konstellation und Gestalt auf, die es auch dazu verpflichtet, eigene Wege und Formen des Dialogs mit den Infragestellungen durch die Gegenwart, unter anderem durch die neuen Atheismen, zu finden.

III. Das Christentum: Religion oder Weg?

Der christliche Glaube stellt eine untrennbare Einheit von Theologie und Anthropologie dar. Von Gott und seiner Offenbarung sprechen heißt notwendigerweise, vom Menschen und seiner glaubenden Antwort sprechen. Und umgekehrt. Vom Glauben des Menschen sprechen macht es unabdingbar, bis an dessen Quelle vorzudringen, bis zum ursprungslosen Ursprung, der die Antwort des Menschen hervorbrachte: zur Offenbarung eines Gottes, der nicht im Verborgenen und in seiner Ewigkeit für immer unerkannt bleibt, sondern der uns ganz nahe kommt, sein Geheimnis kundtut und seinen Namen nennt, weil er erkannt und geliebt werden will.¹³

Wenn der Mensch sich in die Dynamik des Glaubens hineinbegibt, so wie sie das Christentum versteht, dann erkennt er anfanghaft den Gott, der sich ihm offenbart. Doch ebenso und um nichts weniger erkennt er damit sein eigenes Selbst auf tiefere Weise. Er entdeckt zum Beispiel, dass er Person und Subjekt ist. Und dass dies zu einem guten Teil bedeutet, Produkt dessen zu sein, was er selbst nicht ist. Er wird seine Ohnmacht erkennen, das heißt die Tatsache, dass er sich das Sein nicht selbst verleihen kann. Er wird feststellen, dass er sich nicht selbst ins Dasein rufen kann, und er wird die Tatsache zur Kenntnis nehmen, dass sich seine Existenz in strikter und unwiderruflicher Abhängigkeit vom Wunsch des Anderen vollzieht. Der Andere muss ihm ungeschuldet das Dasein verleihen, und er kann es nur in Empfang nehmen. Die Alterität - der Andere - ist also das Grunddatum der menschlichen Glaubenserfahrung. Der Mensch wird sich selbst nur vom Anderen her verstehen, der ihm offenbart, wer er ist, und ihn in die Dynamik einer Beziehung mit hineinnimmt, die niemals endet.¹⁴

Von seinen ersten Anfängen an war das Christentum mit der Frage nach seiner

Identität konfrontiert, die sich zeitweise mitten in einem Meer anderer, unterschiedlicher und zuweilen gegensätzlicher und widerstreitender religiöser Erfahrungen verlor und in Stücke brach.¹⁵ Wenn man sehr leichtfertig jegliche Suche nach „spiritueller“ Erfahrung als Glauben bezeichnet, die oftmals mit künstlichen Mitteln betrieben wird und nichts zu tun hat mit der Beziehung, welche nur aufgrund von Gnade, aufgrund des Hörens und der Sehnsucht entsteht und vertieft wird, dann übt man am Begriff des Glaubens selbst Verrat, der am Ursprung des Monotheismus stand und bis heute die religiösen Traditionen prägt, welche den Glauben an den einzigen Gott gemeinsam haben, der sich geoffenbart hat.

Der Weg der Beziehung mit dem Anderen - und im Falle des Glaubens mit dem Anderen, der Gott selbst ist - ist für die Glaubenserfahrung selbst konstitutiv. Im speziellen Fall des christlichen Glaubens ist dieser Andere, diese Alterität, anthropologisch im Zentrum der Identität selbst verankert, da der erfahrene, geglaubte und verkündete Gott Fleisch geworden ist und ein menschliches Antlitz gezeigt hat. Nichts, was vom Glauben im christlichen Verständnis offenbart wird, kann deshalb von dem abweichen, absehen oder gar ablenken, was das Menschsein des Menschen konstituiert. Paradoxiertweise zeigt der Gott der Offenbarung seine absolut transzendente Unterschiedenheit und Andersheit gerade in der tiefsten Ähnlichkeit mit dem Menschsein.

Wenn der christliche Glaube unserer Tage seinen Ort und seine Wege angesichts der postmodernen Herausforderungen erkennen will, zu denen auch der militante Atheismus der neuen Atheisten mehr als jemals zuvor gehört, muss er seinen Blick auf das Menschliche als den unvermeidlichen Weg zum Göttlichen richten. Er muss sich fragen: Was wird heute als starke Infragestellung sichtbar, wenn man vom Menschsein spricht? Mehr noch: Wie kann das zur erfüllenden Erfahrung des Glaubens und zur Erkenntnis Gottes durch Erfahrung führen? Auf welche Weise ist die christliche Theologie heute aufgefordert, von diesem Glauben Rechenschaft zu geben, der ihr vorausliegt und der sie als Metasprache begründet, welche von dem spricht, was dieser Glaube in der Offenbarung vernimmt, auf die er antwortet?

Die Menschen - geschichtliche Wesen, die dem Verfallsprozess der Zeit unterworfen sind - sind auf das Sein als Geheimnis hingeordnet, das heißt, sie sind Wesen, über die in geheimnisvoller Weise verfügt wird. Deshalb sind sie selbst dann passiv, wenn sie aktiv sind, und sogar sich selber unbekannt.¹⁶ Je mehr der Mensch sein Menschsein verwirklicht, wächst sein Bewusstsein davon, dass nicht er es ist, dem das erste und das letzte Wort zukommt. Er erfährt sich auf ein Wort hingeordnet, das weder seines noch das Seinesgleichen ist. Der Glaube gibt diesem grundlegenden Wort, welches das menschliche Leben konstituiert, den Namen Wort Gottes.¹⁷

Wort und Sprache, die aus dem Glauben hervorgehen, sind also gleichermaßen Macht und Ohnmacht, sie machen die Realität des Menschen als Geschöpf offenbar, das nach dem Grund seines Seins und Daseins und dem Verhältnis zwischen seinem Geschöpfsein und der schöpferischen Transzendenz fragt. Das Wort des

Menschen ist, weil es menschlich ist, ambivalent, doch zugleich hat es teil an der Möglichkeit, etwas auszusprechen, was größer ist als es selbst: Das menschliche Wort kann Gott zur Sprache bringen. Gott ist ein Wort der menschlichen Sprache in ihrer Größe und Beschränktheit zugleich. Der Glaube, der auf das offenbarte Wort antwortet, enthüllt und verhüllt im selben Maß das absolute Geheimnis, welches das Menschsein konstituiert.

Der Glaube, der auf Gott antwortet, der spricht und der in der Welt von Gott spricht, kann sich also ausdrücken und bezeugen. Er kann von Gott sprechen, weil er davon überzeugt ist, dass Er zuerst von sich selbst in der Geschichte eines Volkes gesprochen hat. Und er ist davon überzeugt und bekennt, dass Gott, als die Zeit erfüllt war, endgültig durch den Mund, das Leben und Handeln des Menschen Jesus von Nazaret gesprochen hat, der von der ersten christlichen Gemeinde als Wort Gottes und vollkommener Hörer des Wortes erkannt und als Weg zum Leben, als Erfüllung des menschlichen Lebens, verkündet wurde.¹⁸

IV. Das Christentum: Glaube an eine Person

Den Mittelpunkt des christlichen Glaubens bildet also eine Person und keine Religion im eigentlichen Sinne. Natürlich kann Jesus von Nazaret in vielerlei Hinsicht als ein religiöser Mensch anerkannt und betrachtet werden. Er war ein frommer Jude, ein Mann des Glaubens, Israelit. In anderer Hinsicht jedoch betonen die Evangelien, wenn sie von seinem Leben und Wirken berichten, die Tatsache, dass er zur Religion seiner Zeit, die ja auch die seinige war, ein sehr freizügiges, ja sogar revolutionäres Verhältnis an den Tag legte. Die Evangelien zeigen, wie er sich bei einigen Gelegenheiten vom religiösen Pfad seines Volkes entfernte und von seiner Religionsgemeinschaft zurückgewiesen wurde. Er scheint weder einen Kult institutionalisiert noch seinen Jüngern einen Ritus, ein schriftliches Glaubensbekenntnis oder einen Moralkodex hinterlassen zu haben, die ihnen als genaue religiöse Orientierung dienen hätten können.¹⁹

Jesu Predigt ist durch die Verkündigung einer frohen Botschaft auf eine offene Zukunft hin gerichtet: durch die Botschaft vom Reich Gottes, das kommt, das bereits da ist, das nahe ist und im Glauben angenommen werden muss. Dieses Reich vergegenwärtigt sich in seiner Person. Der Glaube, den er verkündet, ist das Vertrauen auf ihn selbst als den Weg, der zu Gott führt und dem man in radikaler Weise folgen muss, indem man alle anderen Bindungen - familiäre, berufliche etc. - löst oder sie relativiert. Der Glaube, der aus seiner Person, seinem Leben, seinem Tod und seiner Auferstehung hervorgeht und christlicher Glaube genannt wird, wird sich seiner selbst als einer Gabe bewusst, die man ungeschuldet und unvorhergesehen vom Geist Gottes und nicht von irgendeinem menschlichen Erbe, und sei es auch eine Religion, empfängt.

Es handelt sich um eine Inspiration, die von Ewigkeit her und für immer ausgegossen wird und die deshalb zum hermeneutischen Schlüssel jeder Neuinterpretation der Geschichte und der heiligen Schriften sowie gleichzeitig zur Befreiung

von jedem religiösen Erbe wird. Der Mensch, der sie als befreiende Botschaft empfängt und ihr anhängt, ist dazu aufgerufen, jede Rechtfertigung, die aus dem Kult und dem Gesetz herrührt, beiseite zu lassen, in einer Haltung der Dankbarkeit vor Gott zu treten und sein Vertrauen einzig und allein auf das Leben Jesu im Dienst an den andern und in vorbehaltloser Liebe zu Gott zu setzen. Im Tod Jesu aus Liebe, in seiner Auferweckung durch den Vater, die seinen Weg bestätigt, und durch den Glauben, dass sie das „unerhört Neue“ inspiriert, das Jesus im Hinblick auf seine Religion gebracht hat, empfängt sie ihr endgültiges Siegel für den christlichen Glauben.²⁰

Deshalb erscheint es uns als gerechtfertigt, zu behaupten, dass das, was den christlichen Glauben definiert, nicht in erster Linie und grundsätzlich die Kult-handlungen, das dogmatische Bekenntnis oder die Moral sind, so wichtig sie auch sein mögen. Der christliche Glaube verfügt über keine dauerhafte Garantie, im Gegenteil, er ist im Entwurf über sich selbst hinaus stets offen. Seine Grundlage ist die Magna Charta der Bergpredigt, die die Armen, die Sanftmütigen, die Barmherzigen und Friedfertigen glücklich, ja selig preist. Deshalb versteht er sich nur selbst, wenn er vom untrennbaren Band zwischen Gott und dem Nächsten ausgeht, durch die er sich zur Nächstenliebe verpflichtet erfährt, welche dem Armen dient, dem Feind vergibt und einem Unbekannten einen Becher Wasser reicht. In ihnen, in denen, die an irgendeiner Form von Unrecht leiden, bewahrt sich der christliche Glaube, und in ihnen findet er seinen Herrn und Gott - viel eher als in den Riten, Lehren und Moralvorschriften. Und deshalb kann er auch niemals strikt und dauerhaft an heilige Zeiten und Orte gebunden sein. Denn er ist niemals ein Besitz, über den man vollkommen verfügen könnte, er ist vielmehr ständig auf dem Weg und muss sich stets von Neuem direkt von Gottes Geist her empfangen. In diesem Sinne übersteigt er die Religion; sie ist ihm Stütze und Hilfsmittel, um sich auszudrücken und weiterzugeben, obwohl er durch sie hindurchschreitet, um sich auszusagen und zum Ausdruck zu bringen.²¹ Folglich muss er stets eine kritische Instanz für die Religion selbst sein, wenn diese in archaischen und festen Strukturen erstarrt, die nicht mehr dem Glauben dienen, den sie zum Ausdruck zu bringen vorgeben.

Deshalb, so scheint uns, wurde das Christentum in seinen frühen Tagen „Weg“ genannt und nicht Religion.²² Es geht dabei um ein Lebensangebot, das Glaubwürdigkeit beansprucht, oder das eine umfassende und radikale Haltung der Annahme und der Praxis im persönlichen und gemeinschaftlichen Leben verlangt.

Die Frage, die diese Thesen aufwerfen, dringt mitten in diese Welt des diffusen Heiligen, des ungebremsen Konsums, der Fundamentalismen, in der die Religion oftmals zum Konsumartikel und zur Keimzelle von Fanatismen wird und von den modernen und postmodernen Atheisten mit Recht einer Reihe von Pathologien bezichtigt wird. Wie kann dieser Glaube heute unsere Zeitgenossen erreichen, sofern er Erfahrung von Sinn für ihr Leben ist?

Das Christentum sieht sich heute in Theorie und Praxis vor die Herausforderung gestellt zu zeigen, dass der Glaube an Gott nicht die Negation, die Ablenkung von

oder die Unterdrückung des Menschlichen bedeutet. In diesem Sinne hätten Atheismus und christlicher Glaube einen gemeinsamen Ansatzpunkt; es wäre die Verteidigung des Menschlichen in all seinen Möglichkeiten. Die große Gesprächspartnerin für die Theologie dafür wäre in besonderer Weise die Anthropologie.

Andrés Torres Queiruga stellt zutreffend fest, dass der Atheismus im Kern nicht die Negation Gottes anstrebt, sondern die eines religiösen Diskurses, der zum Götzendienst geworden ist. Das Innerste dieser Haltung bildet der Kampf um Freiräume, wo die Autonomie des Menschen nicht unterdrückt wird. Genau deshalb besteht die große Herausforderung für die Theologie darin, die Moderne – und ihr Nebenprodukt, die Postmoderne im Sinne einer konsumistischen Kultur – zur neuerlichen Hinwendung zum Evangelium Jesu zu bewegen, um darin die Entdeckung zu machen, dass sich die Rede von Gott in der Erzählung Jesu gerade in der vollgültigen Bestätigung des Menschseins darbietet. Der *Abba*-Gott Jesu Christi hat nichts anderes im Sinn als die Verteidigung des Menschlichen gegenüber Personen und religiösen Mechanismen, die es in Abrede zu stellen versuchen. Nur so kann man die Behauptungen der aktuellen atheistischen Kritik eingrenzen und die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung eines echten Dialogs begründen. Keine seriöse Wissenschaft, sei es auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, der Genetik oder sonst irgendeiner Dimension der Theologie, kann heute immer noch auf der Grundlage von Vorurteilen oder der alten Rivalität zwischen Wissenschaften und Religion weitermachen, welche von den neuen Atheisten wieder aufgegriffen zu werden scheint.²³

Vielleicht muss man der Behauptung von Torres Queiruga, dass Gott das Menschliche nicht negiert, sondern vielmehr bestätigt, die Erklärung hinzufügen, dass die Anschuldigungen der neuen Atheisten, so wenig auch viele von ihnen den Ansprüchen einer Wissenschaft genügen²⁴, wenigstens die Aufgabe erfüllen, das historische Christentum in Frage zu stellen und herauszufordern. Diese Provokation wird, sofern sie aufgenommen und beantwortet wird, zwangsläufig zu einer größeren Radikalität der Umkehr und einem kohärenteren Leben des Christentums als eines Glaubens führen, der davon Abstand zu nehmen und zu relativieren weiß, was in vielen religiösen Ausdrucksformen dieses Glaubens tatsächlich relativ ist und beiseite gelassen werden muss.²⁵

V. Schlussfolgerung: Ein Christentum, das seine Erzählung wiederentdecken muss

In der Zeit, in der wir leben und die keineswegs leichte Erfahrung der Krise der Moderne und des Anwachsens der so unstillen und verwirrenden Postmoderne durchmachen, scheitert jede herkömmliche Art, von Gott zu sprechen, und die radikale Unangemessenheit des Sprechens über Gott wird auf Schritt und Tritt deutlich. Die radikale Erfahrung des Geheimnisses stellt einen modernen Diskurs in Frage, der vorgibt, alles ans Licht zu bringen, auch den „Rückzug“ oder „Tod“

Gottes. Die Relativierung aller kulturellen Voraussetzungen und die Kritik am Projekt der Moderne sind eine Warnung vor voreiligen und schlechten Nutzananwendungen, die auch einen Diskurs über Gott mit einschließen könnten, der beansprucht, alle Institutionalisierungen, alle Systeme zu rechtfertigen.

Andererseits gilt, wie Karl Rahner sagt: Wenn man von der Hypothese ausgeht, dass das Wort „Gott“ verschwindet, ohne irgendwelche Spuren zu hinterlassen, dann wäre es nicht so sehr Gott, der aufhören würde, zu existieren, sondern vielmehr der Mensch selbst. Wenn er sein eigenes Fundament vergessen hat, dann hätte er sich, in den Worten des großen deutschen katholischen Theologen ausgedrückt, „zum findigen Tier zurückgekreuzt“²⁶. Denn nur dann kann man davon sprechen, dass es einen Menschen gibt, wenn ein lebendiges, denkendes Wesen vom Wort Gebrauch macht und frei handelt, sich dem Ganzen der Welt und des Daseins als Frage und Problem aussetzt, selbst wenn es keine Antwort erhält, selbst wenn es angesichts dieser Frage stumm und fassungslos bleibt.²⁷

Karl Rahner behauptet sogar: „Aber eigentlich existiert der Mensch nur als Mensch, wo er wenigstens als Frage, wenigstens als verneinende und verneinte Frage ‚Gott‘ sagt. Der absolute, selbst seine Vergangenheit tilgende Tod des Wortes ‚Gott‘ wäre das von niemandem mehr gehörte Signal, dass der Mensch selbst gestorben ist.“²⁸

In diesem Sinne müssen die alten und neuen Atheisten mit vollem Respekt angehört werden. Denn indem sie die Frage nach Gott und seiner Existenz beharrlich stellen, zwingen sie den Glauben dazu, sich selbst ständig zu hinterfragen und zu läutern. Und sie zwingen ihn dazu, nicht minder beharrlich seinen Blick auf den Menschen zu richten, um den Gott neu zu denken, der ihm als sein Fundament und Geheimnis Sinn verleiht.

Das Ende eines anthropozentrischen Humanismus mit perversen androzentrischen und ethnozentrischen Irrwegen, die das wahrhaft Menschliche entstellen, bricht seinerseits einer neuen Sichtweise Bahn, einer bis dahin unbekanntenen Wahrnehmung – die sich folglich als eine ursprüngliche Erfahrung erweisen könnte – eines Gottes, der zu wünschen scheint, dass man ihn auf andere Art und Weise beim Namen nennt und von ihm erzählt, und die Sehnsucht erweckt, dieses Neue zu entdecken.

Angesichts einer Religion, die oftmals zum Götzendienst wird, erweist sich ein geläuterter Glaube, der seine stete Grundlage in einer Erfahrung hat, die dem Leben Sinn verleiht, als Weg und Möglichkeit der Zukunft. Und so ist es auch für ein Christentum, das angesichts der Anschuldigung, mit Gewalt und Ausgrenzung zu paktieren, die Reinheit seiner Quellen wiederfinden will, von grundlegender Bedeutung, die Erzählung Jesu wiederzuentdecken.

Gott lieber zu erzählen als ihn mit Hilfe von Riten zum Ausdruck bringen zu wollen, die vielleicht keine Bedeutung mehr haben, oder ihn in dogmatische Formeln zu pressen, die vielleicht in den Ohren unserer Zeitgenossen keinen guten Klang haben, ist heutzutage höchst notwendig geworden. Und das zu tun ist nur möglich, wenn man die Erzählung Jesu von Nazaret wieder aufnimmt, die aus Gleichnissen und Geschichten besteht, deren Personen sichtbar vor Augen

stehen und mit den Sinnen erfasst werden können. Und deren einbeziehende und liebevolle Gesten sind die lebendige und greifbare Bestätigung dessen, was in der Erzählung gesagt wird.

¹ Richard Dawkins, *Der Gotteswahn*, Berlin 2009, bes. Kap. 8, 389-430.

² Vgl. den Atheismus von Richard Dawkins, der den Glauben an die Wahrheit im Sinne eines wissenschaftlichen Naturalismus vertritt, welcher das einzig Wahre sei.

³ Der Versuch, eine Welt ohne Religionen zu errichten, stellt der Analyse des Jesuitentheologen João Batista Libânio zufolge einen antireligiösen Konsens militanter Prägung dar, der in der Geschichte bereits praktiziert wurde und der Säkularisierung mit Atheismus gleichsetzte. Vgl. Libânio, *Eu creio, nós cremos. Tratado da fé*, São Paulo 2000.

⁴ Wir möchten klarstellen, dass wir uns hier nicht das Argument Karl Barths zu eigen machen, der, soweit es das Christentum berührt, Religion und Glaube zu trennen versucht. Uns scheint, dass Barth auf diese Weise das historische Christentum völlig von den übrigen Religionen absondert. Dies entspricht nicht unserem Argumentationsgang. Deshalb ist die Zwischenüberschrift mit einem Fragezeichen versehen.

⁵ Vgl. nur einige: Jürgen Moltmann, *God for a Secular City*, Minneapolis 1994; Henrique Cláudio de Lima Vaz, *Religião e modernidade filosófica*, in: Maria Clara Lucchetti Bingemer (Hg.), *O impacto da modernidade sobre a religião*, São Paulo 1992, 83-107; Louis Panier, *Pour une anthropologie du croire. Aspects de la problématique chez Michel de Certeau*, in: Claude Geffré (Hg.), *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Paris 1991; Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris 1985, 231, 234, 236.

⁶ Vgl. Joseph Moingt, *Dieu qui vient à l'homme. Du deuil au dévoilement de Dieu*, Paris 2002, Bd. 1, 2. Kap.: *Le retrait de la religion*, 81-130.

⁷ Vgl. die Definition unter: www.pt.wikipedia.org/wiki/Religi%C3%A3o (aufgerufen am 28. 3. 2009).

⁸ Vgl. Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, 46-50 („Der Mensch als das Wesen der Verantwortung und Freiheit“) und 388-396 („Allgemeine Charakteristika des christlichen Lebens“); Libânio, *Eu creio, nós cremos*, aaO., bes. Kap. 9: *A libertade do ato da fé e sua motivação última*, 191-212, und Kap. 21: „Nós cremos“ na perspectiva da libertação, 437-466; vgl. Christoph Theobald, *Le christianisme comme style*, 2 Bde., Paris 2007; vgl. vor allem Bd 1, 16-205: *Ouverture*, und Bd. 2, vierter Teil: *Le christianisme comme style*, 701-837.

⁹ Vgl. dazu die Überlegung von Juan A. Estrada, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*, Madrid 2001, 221. Der Autor schließt sein Buch mit folgenden Worten: „Viel wichtiger, als den anderen zu sagen, was sie glauben oder denken müssen, ist es, daran festzuhalten, dass es wichtig ist, an etwas und jemanden zu glauben, dass es notwendig ist, nach den Werten zu fragen, die dem Leben Orientierung geben, und dass es nur ausgehend von der persönlichen Verinnerlichung möglich ist, das Leben autonom und als eigenständig Handelnder zu führen, anstatt sich von öffentlichen Moden, der Manipulation durch den Konsum oder egozentrischem Pragmatismus treiben zu lassen. Von daher kann Gott als Frage auftauchen, könnte sich ein Raum öffnen für sein Offenbarwerden und die religiöse Erfahrung der Menschheit ermöglichen.“ Vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 173-177: „Zusammenfassendes zum Begriff der Offenbarung“, und Andrés Torres Queiruga, *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen*, Frankfurt am Main 1996.

¹⁰ Vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 35-53: „Der Hörer der Botschaft“.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. Libânio, *Eu creio, nós cremos*, aaO., Kap. 7: „Subjektive Struktur des Glaubens“.

anthropologische Dimension“, 151-170; vgl. Rahner, *Grundkurs*, aaO., 52-53 und seine tiefgehenden Überlegungen zur Tatsache, dass der Mensch ein Verfüger und vom göttlichen Geheimnis getragen ist.

¹³ Vgl. Ulpiano Vázquez Moro, *Teologia e antropologia: aliança ou conflito?* in: *Perspectiva Teológica* 23 (1991), 163-174.

¹⁴ Vgl. zur Frage der Alterität das gesamte Werk des jüdischen Philosophen Emmanuel Lévinas, besonders: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i.Br. 1998; *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 2005. Obwohl Levinas Philosoph und Jude war, hat er das Denken vieler christlicher Theologen inspiriert. Vgl. Ulpiano Vázquez Moro, *El discurso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, Madrid 1980; Luis Carlos Susin, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Petrópolis 1984; Nilo Ribeiro Júnior, *Sabedoria da paz*, São Paulo 2008, und viele andere mehr.

¹⁵ Man sollte sich in Erinnerung rufen, dass die Christen in den ersten vier Jahrhunderten oft das Martyrium aufgrund der Anklage erlitten, sie seien Atheisten, weil sie es ablehnten, dem römischen Kaiser, der als Gott galt, zu opfern.

¹⁶ Rahner, *Grundkurs*, aaO., 35-53 („Der Hörer der Botschaft“) und 104-113 („Die Möglichkeit der Entscheidung gegen Gott“).

¹⁷ Über das Wort Gottes, das sich in menschlichen Worten ausspricht, vgl. Leonardo Boff, *Constantes antropológicas e revelação*, in: *REB* 32 (1972), 26-41.

¹⁸ Rahner, *Grundkurs*, aaO., 54-61 („Meditation über das Wort ‚Gott‘“).

¹⁹ Vgl. Moingt, *Dieu qui vient à l'homme*, aaO., Bd. 1, 84.

²⁰ Ebd., 84-85.

²¹ Ebd., 85; vgl. auch Theobald, *Le christianisme comme style*, aaO., Bd. 2, vierter Teil.

²² Vgl. Apg 9,3-4; 25,22 und viele andere Stellen; vgl. das jüngste Buch von José Comblin, *O caminho*, São Paulo 2007.

²³ Vgl. die Bücher von Richard Dawkins (*Der Gotteswahn*, Berlin 2009; *Die Schöpfungslüge*, Berlin 2010) und Christopher Hitchens (auf Deutsch z.B. *Der Herr ist kein Hirte*, München 2009). Vgl. auch die Kritik dazu von einem Intellektuellen wie Terry Eagleton in seinem Buch: *Reason, Faith, and Revolution*, New Haven, CT 2009; vgl. auch das Buch, das eine Diskussion mit dem großen Philosophen Jürgen Habermas dokumentiert: Michael Reder/Josef Schmidt (Hg.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt am Main 2008. Hier wird festgestellt, welchen Verlust es für das Menschsein bedeuten würde, wenn Glaube und religiöse Praxis verschwänden.

²⁴ Vgl. die Beiträge dieses Heftes, vor allem Alister McGrath; vgl. auch das oben zitierte Buch von Terry Eagleton.

²⁵ Torres Queiruga, *Die Offenbarung Gottes*, aaO., 16.

²⁶ Rahner, *Grundkurs*, aaO., 58.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

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