

EINSTEHEN FÜR EINE HOFFNUNG, DIE WIR
 UNS NICHT SELBER GEBEN KÖNNEN
 CHRISTSEIN IN ZEITEN DES VERLUSTS
 RELIGIÖSER SICHERHEITEN*

Martin M. Lintner

Anlässlich des Ökumenischen Kirchentages 2004 in Berlin startete die Zeitschrift *Christ in der Gegenwart* eine Aktion. Sie befragte Schülerinnen und Schüler sowie prominente Persönlichkeiten, was ihnen der Ausdruck „Gott“ sage bzw. was „Gott“ für sie bedeute.¹ Die knappe Antwort von Reinhard Bütikofer, eines deutschen Politikers von Bündnis 90/Die Grünen, lautete: „Nichts.“²

Dieses „Nichts“ kann Ausdruck von religiöser Indifferenz sein, aber auch von religiösem Analphabetismus. Es ist ein Indiz dafür, dass die Plausibilität des Gottesbegriffs nicht mehr vorausgesetzt werden kann, ganz im Unterschied zu den Selbstverständlichkeiten, auf die bspw. Thomas von Aquin zählen konnte. Er beendete seine fünf Gedankengänge, die *quinque viae ad Deum*, mit denen er die Existenz Gottes aufzuweisen versuchte, jeweils mit *Et hoc dicimus Deum*, d. h.: „Und das ist, was alle Gott nennen“, oder: „Und darunter verstehen alle Gott“.³ Im Unterschied etwa zu Anselm von Canterbury setzt Thomas von Aquin durchaus keinen einheitlichen Gottesbegriff voraus. Anselm schließt auf die Gottes Existenz aus seinem bloßen Begriff: Wenn Gott das sei, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann (*Deus est quo nihil maius cogitari potest*), muss er in Wirklichkeit und nicht bloß im Verstand existieren, da ein in der Wirklichkeit existierender Gott größer als ein bloß gedachter sei.⁴ Dieser sogenannte „ontologische Gottesbeweis“ geht davon aus, dass auch jene, die die Existenz Gottes leugnen, einen „Begriff von Gott“ haben, sei er noch so vage, sonst könnten sie Gott ja nicht leugnen. Ausgehend vom Vorverständnis, wenn wir den Begriff „Gott“ in den Mund nehmen, schlussfolgert er auf die Existenz Gottes durch vernünftige Argumente. Seine Grundthese lautet also, dass die Existenz Gottes durch Vernunftargumente aufgezeigt werden könne. Dagegen argumentiert Thomas, dass allein aus einem Begriff nicht die Existenz des Bezeichneten in der Wirklichkeit gefolgert werden könne. Die Voraussetzung hierfür sei die Annahme, dass ein denkbar Größtes in der Wirklichkeit existiere, doch genau dies würden die Leugner Gottes ja bestreiten.⁵ Thomas geht vielmehr von der

empirisch erfahrbaren Wirklichkeit aus und schließt auf Gott als deren Ermöglichungsgrund, weshalb seine Gedankengänge, bei denen er sowohl auf die Tradition des Platon wie des Aristoteles zurückgreift, auch als „kosmologische Gottesbeweise“ bezeichnet werden. So schließt er in der ersten *via ad Deum* aus der empirisch beobachtbaren Tatsache, dass es Bewegung gibt, auf eine erste Ursache aller Bewegung, die selbst unbewegt sein muss, da ein Regress ins Unendliche nicht möglich ist (Bewegungsargument). In der zweiten *via ad Deum* schließt er daraus, dass alles, was ist, eine Ursache haben muss, auf eine erste Wirkursache, die ihrerseits nicht verursacht ist (Kausalitätsargument). In der dritten *via ad Deum* schließt er aus der Möglichkeit, dass etwas sein kann oder nicht sein kann, auf die Notwendigkeit einer ersten Seinsursache in dem Moment, als dass etwas ist (Kontingenzargument). In der vierten *via ad Deum* schließt er daraus, dass es Gutes, Wahres und Seiendes in unterschiedlichen Abstufungen gibt darauf, dass es etwas geben muss, das diese Eigenschaften im höchsten Maß verwirklicht (Stufenargument). In der fünften *via ad Deum* schließlich geht Thomas von der beobachtbaren Zielstrebigkeit der Naturdinge aus, die auf eine zweckmäßige Ordnung schließen lassen, die ihrerseits auf einen ordnenden Geist verweisen (Teleologie- bzw. Finalitätsargument).⁶ Während die ersten drei Gedankengänge lediglich zur Existenz eines Wesens (das wir Gott nennen) führen, beinhalten der vierte und fünfte Gedankengang auch inhaltliche Aspekte, dass dieses Wesen gut, wahr, seiend (vierte *via*) und vernünftig (fünfte *via*) sein muss. Zudem vertritt Thomas die These, dass der Aufweis der Existenz Gottes zusätzlich zu den Vernunftargumenten auch der Quelle der Offenbarung bedürfe, und sei es lediglich dazu, die Vernunftfeinsichten abzusichern.

Im vorliegenden Beitrag soll es jedoch nicht um die Auseinandersetzung mit den klassischen „Gotteserweisen“ gehen oder um die Frage, ob der Glaube an Gott durch Vernunftargumente untermauert werden kann. Auch nicht darum, ob durch Vernunftargumente zwar die Existenz Gottes aufgezeigt werden kann, d. h., *dass* es ihn gibt, während die Frage, *wie* er ist, nur aus der Offenbarung erschlossen werden kann.

Heute ist nicht nur die tradierte Gottesrede in Krise geraten und für viele Zeitgenossen schlichtweg unverständlich geworden, sondern der Gottesbegriff selbst: „Gott“ sagt ihnen nichts, „Gott“ bedeutet ihnen nichts, weder sprachlich noch lebensweltlich. Komplexe und diffizile Gedankengänge wie die Auseinandersetzung mit den klassischen „Gotteserweisen“ bzw. mit Argumenten, die für die Existenz Gottes oder für die Vernünftigkeit des Glaubens an einen Gott sprechen, dürften diese Zeitgenossen wohl eher kalt lassen. Überhaupt wird man ganz allgemein sagen können, dass in Bezug auf die

Überzeugung in religiösen Dingen stringente philosophische Argumentationen kaum jemanden zum Glauben motivieren, sondern dass diese eher für jene eine Hilfe sind, die bereits glauben und die sich darum bemühen, ihren Glauben tiefer zu verstehen, weil sie um ihn ringen oder weil sie die Vernünftigkeit ihres Glaubens gegen jene zu verteidigen versuchen, die den Glauben und seine Vernünftigkeit in Frage stellen.

Im Folgenden wird versucht, einige Zeitdiagnosen über den „Zustand“ des christlichen Glaubens anzustellen und auf diesem Hintergrund darüber zu reflektieren, was christlicher Glaube angesichts des fragwürdig gewordenen Gottesbegriffs und des Verlusts religiöser Sicherheiten bedeuten kann.

1. „Gott ist tot“: die Diagnose von Friedrich Nietzsche

Ist heute eingetreten, was Friedrich Nietzsche als „Tod Gottes“ angekündigt hat?⁷ Mit der Ankündigung des „Todes Gottes“ ging es dem Philosophen nicht um die Frage der Existenz Gottes als solcher, sondern vielmehr um die Diagnose, dass der Glaube an einen Gott im Allgemeinen und an den christlichen Gott im Besonderen unglaubwürdig geworden sei.⁸ Gott ist eine Idee, so die Überzeugung von Nietzsche, die nur in dem Maße existiert, als Menschen an einen Gott glauben, und die Existenz der Idee „Gott“ schwindet in dem Maße, als Menschen nicht mehr an ihn glauben. In einem Aphorismus mit dem Titel „Der tolle Mensch“ in seinem Werk *Die fröhliche Wissenschaft* lässt Nietzsche diesen zu einer prophetischen Figur stilisierten tollen Menschen, der die Infragestellung von etablierten moralischen Werten und religiösen Vorstellungen verkörpert und für einen neuen, von diesem Ballast befreiten Menschen steht, verkünden: „Wir haben ihn [Gott] getötet – ihr und ich.“ Für Nietzsche verliert damit die Wirkmächtigkeit der Idee „Gott“ an Einfluss und Kraft, die bei ihm vor allem eine moralische Letztinstanz, aber auch einen fixen Bezugs- und Orientierungspunkt für die Frage nach dem Sinn des Daseins in der Welt darstellt. Bildhaft spricht er im zitierten Aphorismus deshalb davon, dass der Mensch die Erde von der Sonne losgekettet habe, und er lässt den tollen Menschen fragen: „Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“⁹ Die Welt, so Nietzsche, gerät mit dem „Tod Gottes“ aus den Fugen, moralische Ordnungen und existentielle Sicherheiten zerbrechen. Das mag in einem ersten Moment zweifelsohne furchteinflößend und beunruhigend sein –

selbst für Nietzsche –, doch in einem zweiten Moment ist es für ihn eine Befreiung, die eine neue Bejahung des Lebens und Selbstverwirklichung des Menschen ermöglicht.¹⁰ Damit wird deutlich, dass er die Gottesidee bzw. den Glauben an Gott vor allem mit repressiven Moralvorstellungen in Verbindung bringt, von denen er sich lossagen will. Nach Paul Tillich steht Gott bei Nietzsche für eine Idee, in der der Mensch selbst zum Objekt wird, das von dieser Idee beobachtet, erkannt und beherrscht wird. So verliert der Mensch seine Subjektivität und seine Autonomie. Von diesem Gott sagt Nietzsche, so Tillich, „dass er getötet werden musste, weil niemand ertragen kann, zu einem bloßen Objekt absoluten Wissens und absoluter Beherrschung gemacht zu werden. Hier liegt die tiefste Wurzel des Atheismus.“¹¹

Nietzsches Rede vom „Tod Gottes“ nimmt also sowohl die schwindende Relevanz des christlichen Glaubens als auch den Plausibilitätsverlust des Gottesglaubens in der europäischen Moderne und Postmoderne vorweg.¹² Unter den verschiedenen Formen von Atheismus, mit denen sich die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums auseinandergesetzt haben,¹³ kann Nietzsches Proklamation des Todes Gottes am ehesten dem sogenannten „humanistischen Atheismus“ zugeordnet werden. Dieser sieht Gott und Mensch in einem überwindlichen Konkurrenzverhältnis und in der Negierung Gottes eine notwendige Voraussetzung zur Bejahung des Menschen. Eine Gesellschaft ohne den Glauben an Gott sei eine bessere Gesellschaft, so lautet das Postulat. Dieser Atheismus „treibt das Streben nach menschlicher Autonomie so weit, dass er Widerstände gegen jedwede Abhängigkeit von Gott schafft. Die Bekenner dieses Atheismus behaupten, die Freiheit bestehe darin, dass der Mensch sich selbst Ziel und einziger Gestalter und Schöpfer seiner eigenen Geschichte sei“ (GS 20). In diese Richtung weist, was Nietzsche Zarathustra sagen lässt: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, *bleibt der Erde treu* und glaubt denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden! Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht. Verächter des Lebens sind es.“¹⁴ Wird der Glaube an Gott mit Welt- und Lebensverleugnung identifiziert, kann die Reaktion darauf nur sein, dass es „unmoralisch ist, an Gott zu glauben“¹⁵. Das „Gegengift“ besteht dann im Dionysischen, d. h. in der Lebensbejahung durch eine radikale Ablehnung von allem, was vermeintlich den Lebenswillen, den Genuss und Rausch der Sinne und die kreativen Kräfte des Menschen eingrenzt.¹⁶

2. Religionsfreundliche Gottlosigkeit: die Diagnose von Johann Baptist Metz

Mit dem Relevanzverlust des christlichen Glaubens bzw. mit der „radikalen Fraglichkeit, der das Christentum in einer vermeintlich nachchristlichen Zeit bei uns ausgesetzt ist“¹⁷, hat sich der Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz intensiv auseinandergesetzt.¹⁸

Einerseits stellt er fest, dass sich die These, dass in einer säkularen Welt die Religion an Bedeutung verlieren würde, nicht bewahrheitet hat. Vielmehr sei die säkulare Welt religiös plural und tolerant geworden. Er diagnostiziert in diesem Sinne sogar eine neue „Religionsfreundlichkeit“, die er allerdings – etwas sarkastisch – als „Mythenfreundlichkeit“ bezeichnet.¹⁹ Was er damit meint, erläutert Metz mit Verweis auf Nietzsche, den er – wenig überraschend – exemplarisch als „Propheten dieser Religion“ bezeichnet, die sich „dionysisch gibt“: Religion „als Glücksgewinnung durch Leid- und Trauervermeidung und als Beruhigung vagabundierender Ängste, Religion als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvermutung für den Menschen, die alle eschatologische Unruhe im Traum von der Wiederkehr des Gleichen oder auch, religionsnäher noch, in neu aufkeimenden Seelenwanderungs- und Reinkarnationsphantasien stillgelegt hat“²⁰.

Andererseits diagnostiziert Metz den Verlust des Glaubens an einen personalen Gott, besonders an den Gott, den uns die Bibel als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs bezeugt, an den auch Jesus geglaubt und den er vertrauensvoll *abba*, Vater, genannt hat. „Wenn ich eine Diagnose für die situative Ausgangslage der Theologie heute wagen sollte, dann würde ich sie so bilanzieren: Religion, ja – Gott, nein. Ich habe den Verdacht, dass wir in einer Art religionsfreundlicher Gottlosigkeit leben, gewissermaßen in einem Zeitalter der Religion ohne Gott. Das ist es, was mich beunruhigt, weil ich glaube, dass uns ‚Religion‘ nicht weiterhilft.“²¹

Metz differenziert also zwischen Religion und Gottesglauben. Religionen erfüllen für die Menschheit seit jeher eine Funktion, nämlich die der Kontingenzbewältigung. Allerdings, so Metz, unterliegen Religionen damit bleibend der Gefahr, sich als religiöse Lebensbewältigungspraxis zu präsentieren und sich auf diese Weise der eigentlichen Frage der Kontingenz gerade nicht zu stellen, nämlich der unausweichlichen Akzeptanz von Kontingenz, die sich für ihn besonders in der Theodizeeproblematik verdichtet. Wenn Religionen auf die Kontingenzerfahrungen des Lebens eine Antwort zu geben versuchen und gleichsam eine Problemlösung im Besonderen auf Erfahrungen von Unrecht, Leid, Tod usw. sein wollen, dann werden sie zu dem, was

Metz „Mythos“ und „Siegermythos“ nennt, nämlich eine geschichtsimmune und im Letzten geschichtsvergessene Daseinsbewältigung. „Der Mythos ist deshalb auch therapiegeeigneter, angstberuhigender, vielleicht auch ‚kontingenzbewältigender‘ als der christliche Glaube.“²²

Metz wird nicht müde zu betonen, dass die biblische Gottesrede eine durch und durch Theodizee-empfindliche Gottesrede ist. Angesichts des widerfahrenen Leids, das sich konstant durch dessen biblische wie nachbiblische Geschichte zieht, sei es dem Volk Israel schlichtweg verwehrt geblieben, idealisierende Siegenarrative auszuformulieren, die als Sinnzusammenhang für seine Leiderfahrungen hätten fungieren können, ohne zugleich die eigene Geschichte zu verdrängen und zu vergessen. Die einzige Hoffnung war bzw. ist der Glaube an einen Gott, der für das Leid sensibel ist, der die Schreie seines Volkes hört und sich von dessen Leid betreffen lässt. Der Theodizee-empfindliche Gottesglaube widersteht jenem Atheismus, der „nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt entsteht“ (GS 19) und sich gegen einen Gott richtet, von dem der französische Schriftsteller Stendhal gesagt hat: „Die einzige Entschuldigung für Gott ist, dass es ihn nicht gibt!“²³ Ganz im Gegensatz dazu versteht Metz das Festhalten am Glauben an Gott als Verweigerung, sich mit Unrecht, Leid und Tod abzufinden. Der Glaube an den biblischen Gott wird in diesem Sinn zum Garanten für Humanität. Der biblische Monotheismus besagt, dass der EINE Gott der Gott eines jeden Menschen ist. Dann geht es nicht an, dass die Opfer der Geschichte einfach für immer und ewig Opfer bleiben und dem Vergessen anheimfallen. Den Opfern zu ihrem Recht zu verhelfen, dafür müssen wir zu Gott schreien, und zwar zu einem Gott, der vermisst wird, weil wir seiner nicht habhaft sein können und weil man sich mit dem Leid in der Welt nicht anfreundet.

„Was sagt Ihnen Gott? – Nichts.“ Nach Metz kann diese Antwort gedeutet werden als Ausdruck eines Gottesverlustes, der sich nicht einmal mehr die Mühe macht, die Gottesfrage zu stellen. „Gott ist tot. Nach ihm wird nicht mehr gesucht“, singt Graf Krolock im Musical *Tanz der Vampire*. Vorbei, so können wir sagen, sind die Zeiten der leidenschaftlichen Auseinandersetzung mit der Gottesfrage, des theologischen ebenso wie agnostischen bis atheistischen Ringens mit der Gottesfrage.

Eine rabbinische Geschichte von Elie Wiesel kann verdeutlichen, was es bedeutet, am Glauben an Gott, der sich verbirgt und der schmerzlich vermisst wird, festzuhalten:

„Jeschiel, ein kleiner Junge, kam zu seinem Großvater, dem berühmten Rabbi Baruch, weinend ins Zimmer gestürzt. Große Tränen rollten ihm über die Wangen,

und er klagte: ‚Mein Freund hat mich ganz und gar verlassen. Er ist sehr ungerecht und sehr unschön zu mir.‘ – ‚Ja, kannst du mir das nicht näher erklären?‘, fragte ihn der Meister. ‚Ja‘, antwortete der Kleine. ‚Wir haben Verstecken gespielt, und ich habe mich so gut versteckt, dass der andere mich nicht finden konnte. Aber da hat er einfach aufgehört, mich zu suchen, und er ist weggegangen. Ist das nicht unschön?‘ Das schönste Versteck hat seine Schönheit verloren, weil der andere das Spiel abbricht. Nun streichelt ihm der Meister die Wangen, es treten ihm selbst die Tränen in die Augen, und er sagt: ‚Ja, das ist gewiss sehr unschön. Und siehst du: Mit Gott ist es genauso. Er hat sich versteckt, und wir schauen nicht nach ihm. Denk dir nur: Gott verbirgt sich, und wir suchen ihn nicht einmal.‘²⁴

Metz spricht von „Gottespassion“, was sowohl „Leidenschaft für Gott“ meint – trotz allem nicht aufhören, an den lebendigen Gott zu glauben – als auch „eingeständenes Leiden an Gott“.²⁵ Dieses Leiden an Gott besteht wesentlich auch darin, dass ich mir nicht „meinen passenden Gott“ machen kann, sondern dass ich feststellen muss, dass es den Gott, den „es gibt“, der vergegenständlicht ist – d. h., von dem ich mir ein Bild gemacht habe oder der meinen Vorstellungen und Erwartungen entspricht –, nicht gibt.

Auch in christlichen Glaubens- und Frömmigkeitsformen sieht Metz die Gefahr, dass sie sich zu sehr auf die „schönen Gesänge“ beschränken und zu wenig nach Gott schreien, dass sie zu viel jubeln und zu wenig klagen, zu viel trösten und zu wenig ihre eigene Ohnmacht angesichts der Katastrophen der Welt eingestehen. Von Dietrich Bonhoeffer wird die Aussage überliefert: „Nur wer für die Juden schreit, darf auch gregorianisch singen.“²⁶ Oder, um es wieder mit Metz zu sagen: „Wer die theologische Rede von der Auferweckung des Christus so hört, dass in ihr der Schrei des Gekreuzigten unhörbar geworden ist, der hört nicht Theologie, der hört Mythologie, der hört nicht das Evangelium, der hört einen Siegermythos.“²⁷

3. Erosion des Gottesbegriffs: die Diagnose von Michael N. Ebertz

Der Religionssoziologe Michael N. Ebertz teilt die These von Metz, dass wir heute nicht in erster Linie eine Glaubenskrise beobachten können, sondern es tiefergehend mit einer Gotteskrise zu tun haben. Er diagnostiziert eine „Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs als einer Grundkonsensformel in der Bevölkerung, eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, dass spezifisch christentümliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben können, da sie [...] nur noch von einer Minderheit mit Zustimmung akzeptiert werden“²⁸. Nüchtern hält er fest, dass „man sich über das Ausmaß der Akzeptanz von Gottesbegriffen

aus der christlichen Überlieferung keinen Illusionen hingeben sollte²⁹. Die schwindende Plausibilität des christlichen Gottesbegriffs und der Verlust der Selbstverständlichkeit christlicher Gottesvorstellungen gehen mit einer abnehmenden Kirchenbindung und einer zunehmenden Distanzierung von der eigenen religiösen Tradition einher, korrelieren jedoch nicht mit einem Verlust an Religiosität. Vielmehr führen sie dazu, dass vermehrt außerkirchliche bzw. außerchristliche Deutungsangebote gesucht und Glaubensvorstellungen individualisiert werden. Nicht nur wird der Glaube als eine individuelle Angelegenheit angesehen, sondern auch das, was geglaubt wird, gilt als individuell gestalt- und wählbar, bis dahin, dass „eigensinnige religiöse Logiken“ wie Esoterik oder okkulte Praktiken befolgt werden oder dass auch von Menschen an die Reinkarnationslehre geglaubt wird, die sich selbst als christlich einschätzen.³⁰ Ebertz deutet diese „individuelle synkretistische Kombinatorik“³¹ als „nachlassende Fügsamkeit gegenüber dogmatischen Kernaussagen der christlichen Glaubensüberlieferung“³², wodurch sich die Menschen zunehmend auch der theologischen und ekklesiologischen Rückbindung und Vergewisserung dessen, was sie glauben, sowie ihrer Glaubensvollzüge entziehen.

Diese Entwicklungen werden auch von der seit 1990 durchgeführten und zuletzt 2018 erhobenen Europäischen Wertestudie bestätigt, die in Bezug auf die Art des Gottesglaubens aufzeigt, dass seit 1990 weniger als ein Drittel der Befragten angibt, an einen persönlichen Gott zu glauben, während konstant knapp die Hälfte daran glaubt, dass es „irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht“ gibt.³³

Diese eher diffuse Formel „irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht“ ist auch ein Indiz dafür, dass die Wahrheitsfrage in Bezug darauf, was bzw. an welchen Gott jemand glaubt, zunehmend nicht mehr gestellt wird. Glaubensinhalte werden nicht in erster Linie als objektive Glaubenswahrheiten verstanden, sondern es geht um höchst individuelle Glaubenserfahrungen, deren Wahrheitsanspruch an ihrer Nützlichkeit für die Lebensbewältigung gemessen wird. Ausgeklammert wird damit auch die systematische theologische Reflexion über die Vernünftigkeit des Glaubens an einen Gott, d. h. über die Möglichkeitsbedingungen des Glaubens als solchem sowie des verstehenden Begreifens des persönlichen Glaubens, der nicht einfach nur eine individuelle Option ist, sondern in eine gemeinschaftliche Tradition, in eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft eingebettet ist. Die Mühe dieser Aufgabe – mit ihrem Potential des kritischen Korrektivs gegenüber persönlichen wie kollektiven Glaubensvorstellungen – wird nicht mehr geleistet. Gottesglaube und Religion werden – in der Sprache von Johann Baptist Metz – zu einer Frage von „Wellness“ und „Wohlgefühl“, von individueller Ästhetik und

im Letzten zu unverbindlichen religiösen Erfahrungen, weil sie, so Metz, den Schritt in die ethische Verantwortung verweigern, sich – gedrängt vom Glauben – dem Unrecht zu widersetzen und sich mit dem Leid nicht abzufinden.

4. „Den kindlichen Himmel leeren“ (Emmanuel Lévinas)

In einer qualitativen empirischen Studie über die Entwicklung des religiösen Glaubens bei Kindern und Jugendlichen konnte aufgezeigt werden, dass diese im Wesentlichen vom Glauben an einen Gott, der die Schöpfung erschaffen hat, hin zum Verlust dieses Glaubens führt, insofern mit der zunehmenden Kenntnis der Evolutionsbiologie und von naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten es mehr und mehr als fragwürdig erscheint, dass Gott es war, der die Welt und die Natur ins Dasein gerufen hat.³⁴ Diese Entwicklung führt in der Regel auch zur Überwindung von anthropomorphen Gottesvorstellungen und zu „eine[r] mehr oder weniger radikale[n] Negation [der kindlichen] bildhaften Vorstellungen, die so weit gehen kann, dass nur noch an der bloßen Existenz, am *Dass* Gottes festgehalten und sein Wesen, sein *Was* für unerkennbar erklärt wird. Die einzige Gewissheit ist dann negativer Art: Gott ist nicht so, wie man ihn sich als Kind vorgestellt hat“³⁵. Entscheidend für die weitere Glaubensentwicklung sei, so die Autoren der Studie, ob die Jugendlichen nach dem Verlust ihres „kindlichen Glaubens“, der von den Vorstellungen an einen Gott mit sehr menschlichen Zügen geprägt war, sich durchringen können zum Glauben an einen Gott, der mit ihrem Leben zu tun hat bzw. der ihrem Leben Sinn gibt: Ob ein junger Mensch

„neu an Gott glauben wird, hängt entscheidend davon ab, ob dieser Gott seinem Leben *Sinn* gibt. Eine kognitive Reflexionsleistung, die Arbeit am Gottesbild, und ein emotionales Angesprochensein von dem, was mit Gott als Sinnmöglichkeit erscheint, müssen sich gegenseitig durchdringen und wechselseitig fördern, damit eine Person über den Kinderglauben hinaus weiter und neu an Gott glauben kann“³⁶.

Diese Studienergebnisse erinnern ein Postulat, das der jüdische Philosoph Emmanuel Lévinas formuliert hat. Er sprach davon, dass wir im Glauben „erwachsen“ werden müssen, was für ihn auch bedeutet, „den kindlichen Himmel zu leeren“, d. h., dass wir die konkreten Gottesbilder und -vorstellungen, die wir haben, beständig auch kritisch hinterfragen müssen und sie nicht mit der Wirklichkeit Gottes verwechseln dürfen.³⁷ Lévinas greift hier ein zentrales Anliegen des alttestamentlichen Verbots auf, sich von Gott ein Bild zu machen³⁸, welches auch in der Tradition der sogenannten negativen Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Gott kann nicht gegenständlich be-

griffen oder bildhaft dargestellt werden, weil er zugleich immer auch ganz anders ist als das, was von ihm begriffen bzw. ausgesagt werden kann. Negative Aussagen über Gott im Sinne von Negationen positiver Aussagen über ihn – also Aussagen darüber, wie Gott *nicht* ist, wie z. B.: „Gott ist *nicht* endlich, also ist er *unendlich*“ – sind deshalb als angemessener anzusehen, um die verborgene und unbegreifliche Wirklichkeit Gottes zum Ausdruck zu bringen.³⁹ Dabei ist zu beachten, dass auch Negationen thetische, d. h. behauptende Aussagen sind, die in Bezug auf die unbegreifliche Wirklichkeit Gottes, des „ganz Anderen“, unzulänglich bleiben.

Lévinas stellt sein Postulat jedoch unter ein anderes Vorzeichen, wenn er schreibt:

„Der wahre Monotheismus ist es sich schuldig, auf die legitimen Forderungen des Atheismus einzugehen. [...] Es ist der Augenblick, da Gott sich zurückzieht und sein Antlitz verhüllt. [...] Gott, der sein Antlitz verhüllt, ist meines Erachtens weder eine theologische Abstraktion noch ein poetisches Bild. Es ist die Stunde, wo das gerechte Individuum keine äußere Zuflucht findet, wo keine Institution es beschützt, wo auch der Trost der göttlichen Gegenwart im kindlichen religiösen Gefühl versagt.“⁴⁰

Was Lévinas anmahnt, ist zum einen – im „Entrümpeln des kindlichen Himmels“ – das radikale Ernstnehmen des alttestamentlichen Bilderverbots, zum anderen der Verzicht darauf, Religion bzw. Gott als Instanz von Sicherheit oder Absicherung anzusehen bzw. zu verzwecken. Gott ist keine „Versicherungsanstalt“ und keine „Sicherheitsideologie“. Gottesvorstellungen und Gottesrede müssen deshalb, so Lévinas, die radikalen Erfahrungen ernst nehmen, die den Glauben an Gott erschüttern und in Frage stellen können und die das Zweite Vatikanische Konzil – wie weiter oben bereits angeführt wurde – als eine mögliche Wurzel von Atheismus bezeichnet: „Der Atheismus entsteht [...] nicht selten aus dem heftigen Protest gegen das Übel in der Welt“ (GS 19). Gerade dort, wo ein Mensch dem Leid und Übel in der Welt begegnet und die radikale Erfahrung der Ausgesetztheit und Gefährdung seines Lebens macht, wo er die Schrecken und die Abgründe der Wirklichkeit erfährt, wird er auf den Urgrund seines Seins verwiesen – oft allerdings als Leiden daran, dass sich ihm dieser Urgrund entzieht. Es ist dies die paradoxe Erfahrung Gottes, der abwesend ist und nach dem gerade deshalb suchend geschrien werden darf, ja muss.

Corinna Dahlgrün arbeitet in ihrer Studie über Formen und Traditionen der Suche nach Gott heraus, dass eine wesentliche dieser Formen und Traditionen jene ist, Gott vergeblich zu suchen bzw. ihn nicht zu finden.⁴¹ Die Erfahrung, Gott vergeblich zu suchen, wird von Menschen, die mit der

Gottesfrage und um ihren Glauben ringen, als schmerzlich und leidvoll erlebt. Menschen, die sie machen – z. B. Johannes vom Kreuz oder Mutter Teresa von Kalkutta –, beschönigen sie nicht, versuchen sie aber zu deuten als eine Sehnsucht nach Gott, die erst in der Ewigkeit gestillt wird. Die Liebe zu Gott nährt die Sehnsucht nach Gott, sie wird umso mehr entflammt, je mehr sich Gott entzieht. Die Abwesenheit Gottes wird als Trennung vom Geliebten erfahren und als „dunkle Nacht“ (Johannes vom Kreuz) erlitten. Der Mensch macht in dieser dunklen Nacht die Erfahrung, dass nichts die Sehnsucht nach Gott stillen kann, dass Gott nicht „ersetzbar“ ist; und so ist die dunkle Nacht auch ein Prozess der Reinigung und des Loslassens. Dieser Mensch lässt alle Sicherheiten los und gibt sich dem Dunkel preis, er vollzieht einen Exodus ins Ungewisse, hinein in die dunkle Nacht, durch die allein die Liebe ihn führt und das Vertrauen in die Verheißungen Gottes; und in der nichts als die Sehnsucht nach Gott ihm leuchtet und ihn weiterrückt.

5. Warum an Gott glauben?

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, warum ein Mensch überhaupt an einen Gott glauben soll. Auch wenn unbestritten ist, dass Religion persönliche wie gemeinschaftliche Funktionen erfüllt, die von der individuellen Daseinsbewältigung bis zur gemeinschaftsbildenden Kraft religiöser Vollzüge reichen, stellt sich die Frage, ob der Glaube an Gott im Letzten eine Funktion erfüllen kann oder will. Der tschechische Religionsphilosoph und Theologe Tomáš Halík differenziert zwei Typen von Religion:

„Es existiert ein Typ von Religion, der danach strebt, den Glauben, religiöse Sicherheiten und sogar Gott selbst zu besitzen, ‚den Glauben zu haben‘. Ein anderer Typ von Religion sucht nicht danach, den Glauben zu besitzen, zu ‚haben‘, sondern ‚im Glauben zu sein‘. Fügen wir hinzu, dass dieses existenzialistische und dynamische Verständnis des Glaubens ein ununterbrochenes Suchen bedeutet, *den Weg in die Tiefe*; im Glauben zu sein bedeutet hier eher, im Glauben zu schreiten, als im Glauben zu stehen.“⁴²

Um es mit anderen Worten zu sagen: Die Grundfrage besteht darin, ob die Sinnhaftigkeit des Glaubens an Gott an seiner Nützlichkeit zu messen ist, also daran, was jemand davon hat bzw. was es ihm gibt, oder ob das Festhalten an Gott „um seiner selbst wegen“ – besonders dann, wenn dieser Gott schmerzlich vermisst wird – einen tieferen Sinn erschließt. Glaubt jemand an Gott, weil es ihm/ihr etwas bringt, oder erschließt sich jemandem ein tieferer Sinn seines Daseins, weil er/sie versucht, Gott nicht loszulassen, auch wenn es

ihm/ihr nichts zu geben scheint? Vergleichbar können wir fragen, warum sich zwei Menschen lieben: Lieben sie sich, weil es ihnen guttut? Oder tut es ihnen gut, dass sie zweckfrei geliebt werden und lieben dürfen? Welche der beiden Formen zu lieben wird als beglückender und als sinnstiftender erfahren?

Die Ausprägungen von individualisierten religiösen Vorstellungen und Frömmigkeitsformen laufen zumindest Gefahr, dass deren Sinnhaftigkeit an ihrer Nützlichkeit gemessen wird. Die Autorinnen und Autoren der Studie „Was glaubt Österreich?“, eines Kooperationsprojektes des ORF und der Universität Wien, sprechen in diesem Zusammenhang von einer „neoliberalen Nützlichkeitslogik“:

„Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die individuell formatierten und diffusen Religions-, Glaubens- und Sinnkonzeptionen vor allem der persönlichen Kontingenzbewältigung dienen und damit eine bedürfnisorientierte Lebensbewältigungsstrategie darstellen. Auf Religiosität wird primär entlang der Frage nach dem Nutzen für das eigene Leben zurückgegriffen: ‚Hauptsache, es wirkt‘.“⁴³

Die Studienergebnisse weisen auch einen Zusammenhang zwischen religiöser Individualisierung und Entsolidarisierung auf, sodass die Individualisierung auch eine Herausforderung für die Gesellschaft darstellt, „weil sie dazu führt, dass sich Menschen tendenziell weniger in Vereinen und Gruppen gesellschaftspolitisch engagieren“⁴⁴.

6. Entstehen für eine Hoffnung, die wir uns nicht selber geben können

Können diese Glaubensvorstellungen und Frömmigkeitsformen angesichts des Leids in der Welt bestehen, ohne ein bloß individueller oder elitär-kollektiver Rückzugsort vom Leid in der Welt zu werden? Dieser Frage geht auch Johann Baptist Metz nach. Er mahnt an, dass wir heute nicht umhinkommen, den Gottesverlust wahrzunehmen. Wir leben in einer Zeit, so seine oben bereits dargelegte Diagnose, der elementaren Gotteskrise. Eine der fundamentalen Gotteserfahrungen ist nach ihm die Verweigerung, sich mit der Ungerechtigkeit oder aber mit dem Leiden des Gerechten abzufinden. Wenn wir dem biblischen Monotheismus glauben, dass es nur den EINEN Gott gibt, der dann der Gott eines jeden Menschen sein muss, dann geht es nicht an, dass die Opfer der Geschichte einfach Opfer bleiben und dass sie – wie Metz im Ringen um eine „Theologie nach Auschwitz“ nicht müde wird zu betonen – namenlos und identitätslos dem Vergessen der Geschichte anheimfallen. Gottesrede muss nach Metz stets angesichts der Leidensgeschichte der

Welt formuliert werden.⁴⁵ Den Opfern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, dafür müssen wir zu Gott schreien, und zwar zu Gott, der nicht nur deshalb vermisst wird, weil man seiner nicht habhaft sein kann, sondern vielmehr deshalb, weil man sich mit dem Leid in der Welt nicht abfindet. Der Glaube an Gott wird so zum Einstehen für eine Hoffnung, die wir uns nicht selber geben können.

Abschließend soll eine Begebenheit festgehalten werden, die sich in Berlin zugetragen hat und die anlassgebend für den Titel dieses Aufsatzes ist. Ein bekennender Atheist begegnet einem Priester und erzählt ihm, dass seine noch junge Frau schwer erkrankt ist und im Sterben liegt. Der Priester verspricht ihm, für ihn und seine Frau zu beten, was der Mann, obwohl Atheist, dankbar annimmt. Kurz darauf verstirbt die Frau. Der Mann schickt dem Priester eine Todesanzeige mit der Einladung zur Beerdigung. Der Priester geht hin und sitzt bei der rein säkularen Verabschiedungsfeier ohne jeglichen religiösen Bezug in einer der hintersten Reihen mitten unter den Trauergästen. Nach der Beerdigung geht er zum Witwer, um ihm zu kondolieren, worauf dieser ihm sagt: „Ihre Anwesenheit schenkt mir mehr Trost als die Anwesenheit der anderen Trauergäste.“ Auf den fragenden Blick des Priesters hin fügte er hinzu: „Sie stehen ein für eine Hoffnung, die wir uns nicht selber geben können.“

Anmerkungen

- * Dieser Artikel ist im Rahmen des Euregio-Science-Fund-Forschungsprojekts „Resilient Beliefs: Religion and Beyond“ (IPN 175) verfasst worden
- 1 Vgl. Christ in der Gegenwart 56 (2004) 5 (01.02.2004), 37.
- 2 Vgl. Christ in der Gegenwart 56 (2004) 19 (09.05.2004), 150.
- 3 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, q 2, a 3.
- 4 Vgl. Anselm von Canterbury: *Proslogion*, cap. 2–4.
- 5 Vgl. Thomas von Aquin: *Summa theologiae* I, q 2, a 1, ad 2.
- 6 Vertiefend zu den thomanischen „Gottesbeweisen“ siehe Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Gibt es einen Grundgedanken der Gottesbeweise bei Thomas von Aquin?, in: Rundbrief der Dominikanerprovinz des Hl. Albertus Magnus in Süddeutschland und Österreich 1998/2, 35–40; Fletcher, John / Sonar, Thomas: Die Gottesbeweise des Thomas von Aquin, in: Jahrbuch 2021 der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft, Braunschweig, (Cuvillier) 2022, 38–65. Eine interessante und nach wie vor lesenswerte kritische Auseinandersetzung mit den *quinque viae* des Thomas von Aquin bietet Russell, Bertrand: *Why I Am Not a Christian*, London (Watts) 1927.
- 7 Vgl. dazu im Besonderen den Aphorismus „Der tolle Mensch“ in: Nietzsche, Friedrich: *Die fröhliche Wissenschaft*, 3. Buch, Nr. 125 (= Werke in drei Bänden, Bd. 2, hrsg. v. Karl Schlechta, München [Carl Hanser] 1968, 126–128).
- 8 Vgl. Lintner, Martin M.: Weh dem Entwurzelten, oder: Moral gibt Halt. Ein kritischer Dialog mit Friedrich Nietzsche, in: ders. / Ernesti, Jörg / Fistill, Ulrich (Hgg.): *Orte des Glaubens. Christsein zwischen Beheimatung und Heimatlosigkeit* (Brixner Theologisches Jahrbuch, Bd. 2), Brixen / Innsbruck (Weger / Tyrolia) 2012, 69–81.

- 9 Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 3. Buch, Nr. 125.
- 10 Vgl. den Aphorismus „Was es mit unsrer Heiterkeit auf sich hat“, in: Nietzsche: Die fröhliche Wissenschaft, 5. Buch, Nr. 343 (= Werke in drei Bänden, Bd. 2, hrsg. v. Karl Schlechta, München [Carl Hanser] 1968, 205–206).
- 11 Tillich, Paul: Der Mut zum Sein, Berlin u. a. (De Gruyter) 2015, 126; vgl. auch Bangert, Kurt: Gott im liberalen Christentum. Vom gnädigen Gott der Reformation zum Posttheismus des 21. Jahrhunderts, Wiesbaden (Springer) 2022, 179.
- 12 Vgl. beispielsweise die beiden Beiträge von Christoph J. Amor im vorliegenden Band.
- 13 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil: *Gaudium et spes*. Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (1965), Nrn. 19–21.
- 14 Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, Vorrede, Nr. 3 (= Werke in drei Bänden, Bd. 2, hrsg. v. Karl Schlechta, München [Carl Hanser] 1968, 280). Hervorhebung im Original.
- 15 So Nietzsche in einem Text aus dem Nachlass der 1880er-Jahre, in: ders.: Werke in drei Bänden, Bd. 3, hrsg. v. Karl Schlechta, München (Carl Hanser) 1968, 600.
- 16 Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (= Werke in drei Bänden, Bd. 1, hrsg. v. Karl Schlechta, München [Carl Hanser] 1968, 7–134).
- 17 Metz, Johann Baptist: Religion, ja – Gott, nein, in: ders. / Peters, Tiemo Rainer: Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 1991, 11–62, hier 13.
- 18 Zum Folgenden vgl. besonders Metz: Religion, ja – Gott, nein; ders.: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, in: Oelmüller, Willi (Hg.): Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizee, München (Wilhelm Fink) 1994, 125–137.
- 19 Vgl. Metz: Religion, ja – Gott, nein, 23–24.
- 20 Metz: Religion, ja – Gott, nein, 24.
- 21 Metz: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, 127.
- 22 Metz: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, 128.
- 23 Zit. n.: Bischoff, Dirk / Veit-Engelmann, Michaela: Das Thema „Theodizee“ im Religionsunterricht, in: *Loccumer Pelikan* 3/2020, 68–74, hier 68.
- 24 Zit. n.: Benedikt XVI./Ratzinger, Joseph: Berührt vom Unsichtbaren. Jahreslesebuch, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2005, 373.
- 25 Vgl. Metz: Religion, ja – Gott, nein, 22.
- 26 Vgl. Bethge, Eberhard: Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie, Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 2005, 506.
- 27 Metz: Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie, 127–128.
- 28 Ebertz, Michael N.: Erosion des Gottesbegriffs, in: *Impulse* 53 (2000) 1, 2–5, hier 2. Ebertz bezieht sich ausdrücklich auf die Situation in Deutschland, die Einschätzung kann m. E. für Europa verallgemeinert werden.
- 29 Ebertz: Erosion des Gottesbegriffs, 3.
- 30 Vgl. Ebertz: Erosion des Gottesbegriffs, 4.
- 31 Ebertz: Erosion des Gottesbegriffs, 5.
- 32 Ebertz: Erosion des Gottesbegriffs, 4.
- 33 Vgl. <https://www.werteforschung.at/projekte/europaeische-wertestudie/> (31.10.2024): Erste Ergebnisse der Europäischen Wertestudie 2018, Teil 3: Religion.
- 34 Vgl. Fetz, Reto L. / Reich, Karl H. / Valentin, Peter: Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart (Kohlhammer) 2001.
- 35 Vgl. Fetz / Reich / Valentin: Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis, 345–346.
- 36 Fetz / Reich / Valentin: Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis, 348.
- 37 Vgl. Lévinas, Emmanuel: Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1996, 110.
- 38 Zur historischen Entwicklung dieses Verbots siehe Schroer, Silvia: In Israel gab es Bilder. Nachrichten von darstellender Kunst im Alten Testament (OBO 74), Fribourg / Göttingen (Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht) 1987.

- 39 Zur aktuellen Debatte um die negative Theologie vgl. bspw. Striet, Magnus: *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Regensburg (Pustet) 2003; Halbmayr, Alois / Hoff, Gregor Maria (Hgg.): *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2008.
- 40 Lévinas: *Schwierige Freiheit*, 110–111.
- 41 Vgl. Corinna Dahlgrün, *Christliche Spiritualität. Formen und Traditionen der Suche nach Gott*, Berlin (De Gruyter) 2009.
- 42 Halík, Tomáš: *Glaube und sein Bruder Zweifel*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2017, 10–11.
- 43 Polak, Regina / Mattes-Zippenfenig, Astrid / Rohs, Patrick: „Was glaubt Österreich?“. Erste Tendenzen (ohne Datum), 3; online: https://wasglaubtoe.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_wasglaubtoe/Was_glaubt_OEsterreich_Erste_Tendenzen_Thesen.pdf (07.01.2025). Zum Projekt „Was glaubt Österreich?“ siehe <https://wasglaubtoe.univie.ac.at/> (07.01.2025) und <https://religion.orf.at/wasglaubtoesterreich> (07.01.2025).
- 44 Klissenbauer, Irene: *Glaubenswandel und Folgen für Demokratie* (06.01.2025); online: <https://religion.orf.at/stories/3227992/> (07.01.2025).
- 45 Vgl. unter den vielen Werken von Johann Baptist Metz besonders: *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg i. Br. u. a. (Herder) 2006.