

Eugen Biser

Religiöse Spurensuche

Christentum in postsäkularistischer Zeit

Wer die Sache der „freien Geister“ vertreten wolle, so meint Friedrich Nietzsche in seiner Schrift „Die fröhliche Wissenschaft“ (von 1882), der müsse noch immer gegen den Schatten des toten Gottes ankämpfen, obwohl der Gottesglaube doch längst im Herzen des neuzeitlichen Menschen erloschen sei (§ 108). In einer flüchtig hingeworfenen Nachlaßnotiz gibt Nietzsche auch Auskunft darüber, was er mit seinem Bildwort meint: „Hütet euch vor dem Schatten Gottes – man nennt ihn auch Metaphysik.“

Wer heute die Sache des Christentums zu vertreten sucht, sieht sich vor eine ähnliche Situation gestellt. Ein schwerer Schatten liegt auf der Landschaft, in die er sich vorwagt; und er muß, um klar zu sehen, zuerst einmal gegen diesen Schatten ankämpfen: gegen den Schatten des Säkularismus¹. Das bringt ihn – wenigstens zunächst – in eine ausgesprochen defensive Lage. Er kann nicht hoffen, auf große, womöglich spektakuläre Zeugnisse zu stoßen; auch wird er die Kirche nicht so sehen, wie sich diese selbst noch vor einem Jahrhundert sah: als das große, die Völkerschaften überragende Zeichen der Gegenwart Gottes unter ihnen. Vielmehr wird er sich darauf gefaßt machen müssen, vieles von dem, was er zu entdecken hofft, nur in Form verwischter Spuren und schwer lesbarer Zeichen zu Gesicht zu bekommen, so daß sich seine Unternehmung zu einer ausgesprochenen „Spurensuche“ gestaltet. Wenn man auch nicht so weit zu gehen braucht wie Heinz Robert Schlette, der in Erinnerung an die Klage des 74. Psalms, daß weder „weisende Zeichen zu sehen noch prophetische Stimmen zu hören“ seien (74,9), von einer „Zeit ohne Zeichen“ spricht, läßt sich doch die Verdüsterung nicht übersehen, die gerade die religiösen Erscheinungen, Vorgänge und Bekundungen verdunkelt². Tatsächlich hatte der auf der Höhe der Neuzeit in Gang gekommene Säkularisierungsprozeß einen massiven Kahlschlag nach sich gezogen, der ebenso die Qualität wie die Anzahl der religiösen Zeugnisse betraf. Nicht nur, daß vielerorts noch Ruinen von Kirchen und Klosteranlagen die Erinnerung an den äußeren Ruin wachhalten, den das kirchliche Leben im Gefolge der zunächst als politische Maßnahme gedachten „Säkularisation“ erlitt; ungleich gravierender wirkte sich die Tatsache aus, daß das Verbliebene zu Schattenbildern verblaßte, wenn es nicht sogar zu bloßen Relikten erstarrte.

Eine Verschiebung im Sprachfeld ist dafür ein nur allzu deutliches Symptom.

Auch wenn man auf die von Karl Rahner gestellte, jedoch offengelassene Frage: „Was wäre, wenn das Wort Gott aus unserer Gesellschaft, aus unserer Sprache verschwände?“ zunächst mit der beruhigenden Feststellung antworten könnte, daß seit geraumer Zeit sogar Politiker wieder dieses Wort zu nennen wagen, stellt sich die Situation doch ungleich kritischer dar, wenn man seine Frage auf den Namen Jesu Christi bezieht. Hier besteht noch immer jenes Tabu, das Gertrud von Le Fort im ersten Teil ihres Romans „Das Schweiß Tuch der Veronika“ (von 1928) zur Feststellung veranlaßte, daß die Nennung des Wortes „der Heiland“ in der vornehmen Gesellschaft ganz „fremdartig“ geklungen habe³. Und dort, wo die analytische Sprachphilosophie, die religiöse Sätze insgesamt für sinnlos erklärte, im Begriff steht, den öffentlichen Disput zu bestimmen, ist das Verschwinden des Gottesnamens nur noch eine Frage der Zeit⁴. Sekundiert wird das durch die statistischen Erhebungen, die von einem bestürzenden Rückgang des Gottesdienstbesuchs und einer nachlassenden Bereitschaft, eine kirchliche Ehe einzugehen und die Kinder taufen zu lassen, berichten; verhängnisvoller aber dürfte sich noch die von keiner Statistik verzeichnete stille Emigration der Frauen aus der Kirche auswirken, da mit ihnen die entscheidende Vermittlung religiöser Glaubens- und Wertvorstellungen entfällt.

Und es blieb ja keineswegs bei dieser offenen Abkehr und stillen Emigration! Denn im selben Maß, wie die etablierten Kirchen ihren Rückhalt in der Bevölkerung verlieren, erfreuen sich asiatische Meditationsformen und Jugendsekten eines wachsenden Zulaufs, vor allem aus den Kreisen einer politisch enttäuschten und von Zukunftsängsten heimgesuchten Jugend. Doch handelt es sich dabei lediglich um die Spitze des von diesem Problem gebildeten Eisbergs. In seinem Kern hat es damit zu tun, daß die wissenschaftlich-rationale Weltauslegung zunehmend unter den „Randdruck“ eines von allen Seiten einsickernden Irrationalismus gerät, der sich nicht selten mit spiritistischen und parapsychologischen Tendenzen, vor allem aber mit astralmythologischen Vorstellungen in Gestalt der Horoskopgläubigkeit vieler Zeitgenossen verbindet. Was ihm Vorschub leistet, ist nicht zuletzt das, was man die „negative Toleranz“ der modernen Gesellschaft nennen könnte; denn die Tatsache, daß heute, zumindest in den freiheitlichen Demokratien, niemand mehr wegen seiner Glaubensüberzeugung angegriffen wird, hat neben ihrem unbestreitbaren Wert auch eine bedenkliche Seite, da sie auf eine weitverbreitete weltanschauliche Indifferenz zurückschließen läßt. Doch wie konnte es gerade im europäischen Kulturkreis, der wie kein anderer in christlichen Traditionen verwurzelt ist, dazu kommen? Und wie ist insbesondere das Aufkommen des Säkularismus zu erklären?

Der Säkularismus

Wenn das Aufkommen säkularistischer Tendenzen mit dem Höhepunkt der Neuzeit zusammengebracht wurde, sollte damit der Gedanke an eine Vorgeschichte keineswegs verworfen werden. Genaugenommen geht diese Vorgeschichte sogar, wie die Diskussion der letzten Jahrzehnte zeigte, auf die Ursprünge der jüdisch-christlichen Denkweise zurück. Tatsächlich beginnt die Bibel mit dem Bericht von einer Schöpfungsgeschichte, die eindeutige Züge eines Entmythologierungs- und Säkularisierungsaktes aufweist. Schon ein kurzer Seitenblick auf den ägyptischen Schöpfungsmythos läßt daran keinen Zweifel⁵. Hier wie dort wölbt sich über der Erde der – von der Bibel als „Firmament“ bezeichnete – Himmel, so daß zwischen beiden der Luft- und Lebensraum für Pflanzen, Tiere und Menschen entsteht. Doch im Mythos handelt es sich dabei um Göttergestalten, während im biblischen Schöpfungsbericht an die Menschen der Befehl ergeht: „Bevölkert die Erde und unterwerft sie euch!“ (Gen 1, 28) Ganz so, als sei dies noch nicht deutlich genug, wiederholt der Dichter des 8. Psalms diesen Gedanken, wenn er staunend ausruft:

Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst,
des Menschenkind, daß dir an ihm liegt?
Und doch hast du ihn nur ein wenig unter die Gottheit gestellt,
mit Ehre ihn gekrönt und mit Herrlichkeit.
Du hast ihn über das Werk deiner Hände gesetzt,
ihm alles zu Füßen gelegt! (Ps 8, 5 ff.)

In diesen Aussagen zeichnen sich gegensinnige Strukturen ab. Auf der einen Seite wird klar, daß der jüdisch-christliche Glaube an den einen überweltlichen Gott mit einer „Entwürdigung“ der numinosen Weltgestalten zu tun hat: Aus göttlichen Mächten werden Kreaturen, die zudem ausdrücklich in die Verfügungsgewalt des „zum Bild“ und Statthalter Gottes geschaffenen Menschen geraten; auf der andern Seite fällt auf die kreatürlichen Gegebenheiten jedoch dadurch neuer Glanz, daß sie keine Zufallsgebilde, sondern Geschöpfe des allmächtigen und allweisen Gottes sind, hervorgegangen aus dem Walten seines Geistes und aus der Befehlsgewalt seines Wortes. Daß dieses Modell auch für die christliche Botschaft bestimmend blieb, machte vor allem Paulus deutlich, als er seine – auf das Freiheitsmotiv abgestimmte – Verkündigung auf den Gedanken gründete, daß die welthaften „Mächte und Gewalten“ durch die Erlösungstat Christi besiegt und „entmachtet“ worden seien (Gal 4, 3. 9).

Um die Klärung dieses Zusammenhangs hat sich der Fundamentaltheologe Walter Kern verdient gemacht, der darin nicht nur das von Paulus aufgezeigte Ziel gerechtfertigt sieht, „alles Denken für Christus gefangenzunehmen“ (2 Kor 10, 5), sondern hierin auch die entscheidende Bewußtseinswende entdeckt, die in ihrer letzten Konsequenz zur liberalistisch-säkularistischen Denkwelt der Neuzeit

führt⁶. Daß es dazu kommen konnte, ist die unmittelbare Folge der den biblischen Schöpfungsbericht kennzeichnenden gegensinnigen Strukturen. Denn mit ihm war gesagt, daß der Gottesglaube zwar den Weg zur wissenschaftlich-technischen „Weltverwaltung“ freigibt, daß er aber ebenso sehr zur Respektierung der geschöpflichen Würde der Welt und ihrer Gegebenheiten verpflichtet. Wenn das nicht geschah, konnte sich das Verhältnis unversehens umkehren, so daß der Mensch der „Rache“ der von ihm ausgebeuteten Kreatur verfiel. Auf subtilerer Ebene galt dasselbe dann aber auch von dem Ziel, alles Denken dem Christusblauben zu unterwerfen. Wenn das nicht behutsam und verständnisvoll, sondern in der Form einer despotischen Übermächtigung geschah, konnte es auch hier dazu kommen, daß sich das unterworfenen Denken emanzipierte und mit kritischer Wucht auf den Glauben zurückschlug.

Damit sind im Grunde bereits die Schicksalslinien der abendländischen Geistesgeschichte skizziert. Daß die ausgebeutete Kreatur im Begriff steht, an dem sie beherrschenden Menschen Rache zu üben, ist bereits zu einem Grundbestand des modernen Krisenbewußtseins geworden, gleichviel, ob man dabei in erster Linie an die Umweltzerstörung, die Erschöpfung der Energie- und Rohstoffquellen oder an die eigentümliche Rückschlägigkeit der wissenschaftlich-technischen Entwicklung denkt. Weniger deutlich ist aber der von Kern aufgezeigte Zusammenhang. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß Grundgedanken, die der Christenglaube für die Zwecke seiner Selbstdarstellung und Verkündigung in Anspruch genommen und geprägt hat, im Lauf ihrer geschichtlichen Transformation eine Wendung erfuhren, durch die sie sich nun zerstörerisch gegen ihren Entstehungsgrund, den Glauben, richten. Für den zur liberalistischen Ideologie verflachten Freiheitsgedanken, der ursprünglich im Zentrum der paulinischen Heilsbotschaft stand, wurde das von Kern bereits mit aller Deutlichkeit herausgestellt. Doch gilt das ebenso vom Zentralmotiv der Verkündigung Jesu, der Utopie von dem durch ihn heraufgeführten Gottesreich, die, nachdem sie von der christlichen Theologie allzulange vernachlässigt worden war, schließlich in die Hände der kommunistischen Theoretiker fiel und dort zur atheistischen Gegenutopie der „klassenlosen Gesellschaft“ pervertiert wurde.

Noch folgenschwerer erwies sich jedoch das Schicksal, das dem Motiv der „Glaubenskritik“ widerfuhr. Denn Kritik und Glaube sind, neutestamentlich gesehen, keineswegs – wie vielfach angenommen – Gegenbegriffe; vielmehr gehört es zur Aufgabe der Selbstrechtfertigung, daß sich der Glaube auch kritisch zu sich selbst und seinem Umfeld verhält. Die Fähigkeit zur „Unterscheidung der Geister“ rechnet Paulus sogar zu den für den Bestand der Kirche unerläßlichen Geistesgaben (1 Kor 12, 10). Doch glaubte Nietzsche entdeckt zu haben, daß sich das Christentum mit dieser Erziehung zur „intellektuellen Redlichkeit“, wie er diese Kritikfähigkeit nannte, das effektivste Instrument der Selbsterstörung schuf; denn gleich allen großen Kulturgestalten ist seiner Meinung nach auch das

Christentum dazu verurteilt, in einem Akt der „Selbstaufhebung“ an seiner eigenen Hervorbringung zugrunde zu gehen:

„Dergestalt ging das Christentum als Dogma zugrunde, an seiner eigenen Moral; dergestalt muß nun auch das Christentum als Moral noch zugrunde gehn, – wir stehen an der Schwelle dieses Ereignisses. Nachdem die christliche Wahrhaftigkeit einen Schluß nach dem andern gezogen hat, zieht sie am Ende ihren stärksten Schluß, ihren Schluß gegen sich selbst; dies aber geschieht, wenn sie die Frage stellt: ‚Was bedeutet aller Wille zur Wahrheit?‘“⁷

Die Verdüsterung

Damit zog Nietzsche mit der ihm eigenen Radikalität aber nur die Konsequenz aus seiner These, daß sich der schon von Platon mit der Wahrheit gleichgesetzte Gottesglaube erledigt und in ein Bündel von Unglaubwürdigkeiten aufgelöst habe. Nicht umsonst legt er dem Botschafter dieser Überzeugung, dem „tollen Menschen“, den inzwischen zum Schlagwort des Zeitbewußtseins gewordenen Satz „Gott ist tot“ in den Mund, wenngleich mit dem Zusatzgedanken, daß dieses ungeheure Ereignis noch immer nicht „bis zu den Ohren der Menschen gedrun-gen“ sei, noch nicht einmal bis zu den Ohren seiner Vollstrecker. Durch die aus der Direktive des Glaubens gelöste Kritik – das will er damit sagen – wurde das Gebäude des Glaubens untergraben und sein Schlußstein, der Gottesglaube, herausgebrochen. Wenn man davon ausgehen kann, daß Nietzsche dabei in erster Linie an die Folgen der historischen Kritik dachte, die ihm vor allem in dem von David Friedrich Strauß verfaßten „Leben Jesu“ vor Augen getreten waren, fand er darin inzwischen sogar eine Bestätigung durch jene Vertreter der historisch-kritischen Methode, die sich wie Troeltsch und Bultmann über deren „subtraktive“ Folgen keiner Täuschung hingeben⁸.

Mit diesem Urteil stand Nietzsche keineswegs allein; denn auf ihrem Höhepunkt hatte sich die Neuzeit in Gestalt der – zutiefst christlich motivierten – Aufklärung tatsächlich gegen ihre ureigene Herkunft gewendet und das in Frage gestellt, was als ihre ureigene Voraussetzung zu gelten hat: den Gottesglauben. Das geschah auf vielfältige Weise, einmal durch die Absage an die Offenbarung und die sie verbürgende kirchliche Autorität, sodann durch die in Kant gipfelnde Kritik der Gottesbeweise, und nicht zuletzt durch die deistische Verkürzung des biblischen Gottesbegriffs. Doch so vielfältig die Ursachen waren, so einhellig gestaltete sich ihre Wirkung, die von niemand so suggestiv beschrieben wurde wie von dem geheimen Gewährsmann Nietzsches: von Heinrich Heine⁹. Schon in einer brieflichen Äußerung (von 1823) hatte er die maliziöse Frage gestellt: „Ist der alte Freiherr von Sinai und Alleinherrscher Judäas ebenfalls aufgeklärt worden und hat seine Nationalität abgelegt und gibt seine Ansprüche und Anhänger auf, zum Besten einiger vagen, kosmopolitischen Ideen?“¹⁰

In seinem Essay „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“

(von 1834) gestaltet Heine aus dieser Keimzelle den Abschnitt, der im Stil einer geistvollen Persiflage vom Niedergang und sanften Sterben des Gottesglaubens berichtet. Nachdem er zunächst von den Anfängen und der allmählichen „Zivilisierung“ des ursprünglich barbarischen Judengottes erzählte, fährt er fort:

„Wir sahen ihn auswandern nach Rom, der Hauptstadt, wo er allen Nationalvorurteilen entsagte und die himmlische Gleichheit aller Völker proklamierte..., bis er zur Herrschaft gelangte und vom Kapitol herab die Stadt und die Welt, urbem et orbem, regierte – wir sahen, wie er sich noch mehr vergeistigte, wie er sanftselig wimmerte, wie er ein liebevoller Vater wurde, ein allgemeiner Menschenfreund, ein Weltbeglückter, ein Philanthrop – es konnte ihm alles nichts helfen – Hört ihr das Glöckchen klingeln? Kniet nieder – man bringt die Sakramente einem sterbenden Gotte“ (2. Buch, Schluß).

In der Folge kommt Heine noch auf das schreckliche Massaker zu sprechen, das der „Alleszertrümmerer“ Kant unter den „himmlischen Leibgarden“ Gottes anrichtete, aus dem er jedoch den auf Anselm von Canterbury zurückgehenden „ontologischen Gottesbeweis“ unbeschädigt hervorgehen sieht (3. Buch). Das wird für Nietzsche Anlaß sein, sein kritisches Ingenium nun auch noch auf diese – nach Heines Meinung unbeschädigt gebliebene – Stütze des Gottesglaubens zu konzentrieren, dies jedoch nicht in Form einer argumentativen Destruktion, sondern mit einer der Verkündigung Jesu entliehenen Waffe: Wie Jesus die Menschen durch die Sprache seiner Gleichnisse für die Botschaft vom anbrechenden Gottesreich gewann, so soll nun ein gleichnishafter Widerruf erreichen, was der Zerstörungsgewalt Kants widerstand. Denn darin besteht die heimliche Sinnspitze der Parabel vom „tollen Menschen“, die in der Proklamation des Gottestodes gipfelt¹¹. Doch zur gleichen Zeit, wie Nietzsche zu diesem Schlag ausholt, fühlt er sich veranlaßt, die große „Veränderung“ zu beschreiben, die der Tod Gottes nach sich zog:

„Das größte neuere Ereignis – daß ‚Gott tot ist‘, daß der Glaube an den christlichen Gott unglaublich geworden ist – beginnt bereits seine ersten Schatten über Europa zu werfen. Für die wenigen wenigstens, deren Augen, deren Argwohn in den Augen stark und fein genug für dies Schauspiel ist, scheint eben irgendeine Sonne untergegangen, irgendein altes tiefes Vertrauen in Zweifel umgedreht: ihnen muß unsre alte Welt täglich abendlicher, mißtrauischer, fremder, älter scheinen.“¹²

Und im selben Zusammenhang spricht er von der „langen Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz, die nun bevorsteht“, und von seinem Schicksal, „den Propheten einer Verdüsterung und Sonnenfinsternis“ abgeben zu müssen, „derengleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“ (ebd.). Damit arbeitete Nietzsche zwei Denkmäler vor, die seine Situationsbeschreibung mit suggestiven Formeln „auf den Begriff brachten“. Der eine, Max Weber, sprach von der „radikalen Entzauberung“, die alle Lebensbereiche ergriffen habe, und erinnerte dadurch nochmals an die biblische Herkunft des Säkularisierungsprozesses. Der andere, Martin Buber, prägte das Wort von der „Gottesfinsternis“, die über die gegenwärtige Welt hereingebrochen sei, und er fügte dem erläuternd hinzu:

„Verfinsterung des Himmelslichts, Gottesfinsternis ist in der Tat der Charakter der Weltstunde, in der wir leben. Aber das ist kein Vorgang, den man von Veränderungen aus, die sich im Menschengest

vollzogen haben, zulänglich erfassen kann. Daß die Sonne sich verfinstert, ist ein Geschehen zwischen ihr und unsrem Auge, nicht in diesen darin. Die Philosophie hält uns auch nicht für gottblind. Sie meint, es ermangle uns nur heute an der Geistesverfassung, die ein Wiedererscheinen von ‚dem Gott und den Göttern‘, ein neues Vorüberziehen erhabener Bilder zu ermöglichen vermag. Wo jedoch, wie hier, sich etwas zwischen Himmel und Erde ereignet, verfehlt man alles, wenn man darauf beharrt, die das Geheimnis erschließende Kraft innerhalb des Erdendenkens zu entdecken.“¹³

Doch damit ist der Gedanke vom Tod Gottes auch schon in jener Weise zugespitzt, die ihn ins Fleisch der Gegenwartstheologie dringen ließ. Denn wenn die von Buber registrierte Gottesfinsternis nicht nur damit zu tun hat, daß der Säkularisierungsprozeß eine religiöse „Erblindung“ nach sich zog, wenn ihr vielmehr auch ein Vorgang von seiten Gottes, womöglich sogar eine Abwendung Gottes von dieser Welt, entspricht, ist die Theologie auf ihre innersten Voraussetzungen hin zur Rede gestellt. Sie reagierte auf diese bisher schwerste Herausforderung auch tatsächlich, aber bis zur Stunde noch nicht so, daß sie die ihr zugrunde liegende Botschaft auf neue Weise zur Geltung brachte, sondern in der Form, daß sie sich den Gedanken Bubers zu eigen machte und, wenn auch nur in Form einer radikalen Randerscheinung, eine „Gott-ist-tot-Theologie“ entwickelte¹⁴. Damit aber versuchte sie, dem Angriff dadurch zu begegnen, daß sie die eigene Position räumte; und das kann nur heißen, daß die längst überfällige Auseinandersetzung mit Buber noch aussteht.

In dem hypothetischen Fall, daß Nietzsche ebenso ein Gespräch mit den Kommenden möglich gewesen wäre, wie er sich in ein „Hadesgespräch“ mit den Toten gezogen sah, hätte er Buber zweifellos dem Disput mit den Theologen überlassen, während er Weber mit dem Grundsatz seines Nihilismus zugestimmt hätte, daß gerade die obersten Werte im Begriff stehen, sich zu entwerten. Doch schon bei Lebzeiten zog er daraus die praktische Konsequenz, daß nun die Umkehrung jenes Vorgangs erfolgen müsse, der zur Entstehung des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs führte. Wie damals die numinosen Qualitäten der Welt dem überweltlichen Gott zugelegt wurden, so müsse nun ein göttliches Attribut nach dem andern in die Verfügungsgewalt des Menschen gebracht und diesem zugeeignet werden. Auf geradezu programmatische Weise sagt das die Nachlaß-Notiz: „All die Schönheit und Erhabenheit, die wir den wirklichen und eingebildeten Dingen geliehen haben, will ich zurückfordern als Eigentum und Erzeugnis des Menschen: als seine schönste Apologie.“¹⁵

Das scheint nun allerdings viel zu hoch gegriffen, als daß es mit den gegenwärtigen Verhältnissen etwas zu tun haben könnte. Indessen zeigte die Kulturkritik des späten Sigmund Freud, daß das Gegenteil der Fall ist. Wie er mit staunenswerter Hellsichtigkeit erkannte und in frappierenden Formulierungen aussprach, steht der heutige Mensch tatsächlich in Begriff, mit Hilfe der technischen Errungenschaften eine göttliche Eigenschaft nach der andern an sich zu reißen und sich in die Verfassung einer usurpierten Gottähnlichkeit zu bringen. Auf diesem Weg hat er es schon beachtlich weit gebracht, so daß er „beinahe selbst ein Gott geworden“ ist:

„Freilich nur so, wie man nach allgemein menschlichem Urteil Ideale zu erreichen pflegt. Nicht vollkommen, in einigen Stücken gar nicht, in anderen nur so halbwegs. Der Mensch ist sozusagen eine Art Prothesengott geworden, recht großartig, wenn er alle seine Hilfsorgane anlegt. Aber sie sind nicht mit ihm verwachsen und machen ihm gelegentlich noch viel zu schaffen.“¹⁶

Inzwischen steht die Gestalt des von Freud beschworenen „Prothesengottes“ schrecklicher noch als die von Orwells „Big Brother“ vor den Augen einer vor ihren eigenen Möglichkeiten erzitternden Menschheit. Denn zu dem von Freud angesprochenen „Prothesen“ kamen mittlerweile zwei extrem bedenkliche hinzu: die durch das Nuklearpotential möglich gewordene Selbstvernichtung der Menschheit und der durch die Gentechnik in Reichweite gelangte Eingriff des Menschen in seine eigene Evolution, der diese – aufgrund der diesem Eingriff eigenen Logik – in Geschichte verwandelt. Wer den inneren Zusammenhang dieser Entwicklung begreift und erkennt, daß im Griff nach der eigenen Herkunft und in dem nach dem selbstverfügt Ende die gleiche Tendenz am Werk ist, wird unschwer einsehen, daß damit eine Grenze erreicht ist, die auch den der ganzen Entwicklung zugrunde liegenden Säkularisierungsprozeß betrifft. Doch ist dieser auch wirklich an seine eigene Grenze gelangt? Oder behalten nicht jene Cassandra-stimmen recht, die eine noch radikalere Entchristlichung der abendländischen Welt voraussagen und damit Nietzsche zustimmen, der sich bereits vor einem Jahrhundert „am Sterbebette des Christentums“ stehen sah?¹⁷

Die Umpolung

Doch kann man in dieser Frage überhaupt anders votieren als so, wie es unlängst durch Joseph Ratzinger, den Präfekten der römischen Glaubenskongregation, geschah? Denn seine Positionsbestimmung des Glaubens gipfelt in dem zweifellos von einem weiträumigen Überblick eingegebenen Urteil: „Wenn man auf diese unmittelbare geistige ‚Großwetterlage‘ hinblickt, muß man nach wie vor von einer Krise des Glaubens und der Kirche sprechen.“¹⁸

So unabweislich sich dieser Eindruck aus der Position dessen ergeben mag, der die „Lage des Glaubens“ vom lehramtlichen Wächterturm aus beurteilt, stehen dem doch zweifellos auch hoffnungsreichere Beobachtungen entgegen, besonders dann, wenn die religiöse Situation vom philosophischen Vorfeld des Glaubens her beurteilt wird. Dann ist fürs erste ein auffälliger Rückgang des atheistischen Widerspruchs und der kirchenkritischen Opposition zu verzeichnen. Während sich Gerhard Szczesny, sekundiert von einem Chor gehässiger Äußerungen minderen Ranges, noch gegen Ende der fünfziger Jahre für die „Zukunft des Unglaubens“ aussprechen konnte und Alfred Jules Ayer einer breiten Zustimmung sicher sein durfte, als er Sätze über Gott für sinnlos erklärte, entspricht der heutigen Stimmungslage weit eher das nachgelassene Werk John Leslie Mackies, das seine atheistische Position unter dem klangvollen Titel „Das Wunder des

Theismus“ vorträgt¹⁹. Doch selbst im Fall, daß in dem Titelwort mehr Bewunderung für die Tatsache des Gottesglaubens zum Ausdruck käme, als es tatsächlich der Fall ist, wäre damit noch nicht allzuviel bewiesen, da Stimmungen nur allzu rasch in ihr Gegenteil umschlagen können. Zudem ist das atheistische Potential noch viel zu groß, als daß heute schon das Signal zur „Entwarnung“ gegeben werden könnte.

Indessen gibt das Verstummen des atheistischen Widerspruchs jenen Stimmen Raum, die in der Spannung der Konfrontation kaum zu Wort kommen und die doch als Bekundungen der religiösen Sehnsucht, der partiellen Zustimmung oder doch wenigstens des aufkeimenden Interesses Gehör verdienen. Vieles von unterschiedlicher Beweiskraft könnte in diesem Zusammenhang angeführt werden. Eindrucksvoller als die direkten Zeugnisse ist jedoch die neue „Lesart“, die Heidegger der scheinbar vehementesten Bekundung des Atheismus, dem Nietzsche-Wort „Gott ist tot“, abgewinnt. Im Blick auf die Eingangsfrage „Wohin ist Gott?“ – mit der sich der „tolle Mensch“ in Nietzsches Parabel Gehör zu verschaffen sucht – stellt Heidegger die Gegenfrage: „Vielleicht hat da ein Denkender wirklich de profundis geschrien? Und das Ohr unseres Denkens? Hört es den Schrei immer noch?“²⁰

Die Gegenfrage Heideggers ist aus drei Gründen bedeutsam. Einmal, weil sie aus dem Bereich jenes von allen theologischen Bindungen sich emanzipierenden Denkens kommt, das für den Säkularisierungsprozeß in erster Linie verantwortlich zu machen ist. Sodann, weil sie ein Thema intoniert, das gerade im Bereich der neueren Philosophie vielfach hörbar und sichtbar wird. Hörbar in Gestalt jenes ausdrücklichen oder unausdrücklichen „De profundis“, das seit Nietzsche vielen Denkern, die sich um die Deutung des Menschseins und insbesondere der Geschichte bemühten, über die Lippen kam. Denn nur unter dieser Voraussetzung kann Karl Matthäus Woschitz an denkwürdiger Stelle seines Werkes „De Homine“ davon sprechen, daß sich die gesellschaftlich-geschichtliche Situation als eine „Landschaft aus Schreien“ darstelle²¹. Zur sichtbaren Figur aber wird der – oft genug unterdrückte – Aufschrei überall dort, wo sich die moderne Literatur, Philosophie und Psychologie, wie insbesondere bei Jaspers und Jung, mit der Hiob-Gestalt befaßt und sich mit ihrem Problembewußtsein in ihr ausgedrückt fühlt²². Und schließlich ist der von Heidegger gegebene Hinweis bedeutsam, sofern er einem Denken entstammt, das sich bei aller Distanz und Widersetzlichkeit zur religiösen Tradition doch auf diese wieder zubewegt, und wäre es auch nur in der Form, daß es Positionen und Theoreme entwickelt, die zum tieferen Verständnis religiöser Inhalte verhelfen.

Nur drei davon seien kurz erwähnt. So entwickelte Franz Rosenzweig, einer der prominentesten Vertreter des für die Erschließung der biblischen Botschaft ungemein wichtigen „dialogischen Prinzips“, in seinem „Büchlein vom gesunden und kranken Menschenverstand“ (von 1921) eine Kritik des auf Wesenheiten und

Wesenszusammenhänge gerichteten idealistischen Denkens, die im Gegenzug dazu den Blick wieder voll auf das durch Namen bezeichnete konkrete Personsein und seine Geschichte freigibt²³. Wenn man sich des weiteren vergegenwärtigt, daß der Verfasser des „Wunder des Theismus“ mit Richard Robinson hauptsächlich daran Anstoß nimmt, daß die neutestamentliche Botschaft weder auf das Problem von Krieg und Todesstrafe noch auf Fragen der Güterverteilung, der Gleichberechtigung der Geschlechter oder der Gewaltherrschaft und Sklaverei eingeht, wird man die Leistung zu schätzen wissen, welche die Kritische Theorie mit dem Entwurf ihrer „negativen Dialektik“ erbrachte; denn damit erschloß sie nicht nur einen neuen Zugang zur Denkwelt Jesu und zum Sinn seiner Stellungnahmen, sondern, tiefer besehen, sogar zu seinem Kreuz, das sie als seinen sichtbar gewordenen Todesschrei verstehen lehrte²⁴. Vor allem aber wird in diesem Zusammenhang der Anstoß zu würdigen sein, den Hans-Georg Gadamer in seiner „Philosophischen Hermeneutik“ (von 1960) zur Neubesinnung auf Autorität und Tradition, aber auch zur Bildung eines auf das Verstehensmoment abhebenden Glaubensbegriffs gab²⁵. Das ist zwar nichts von der Art eines abrufbaren Zeugnisses oder auch nur der Bekundung des neuerwachenden Interesses an der christlichen Sache. Doch handelt es sich in sämtlichen der angesprochenen Beispiele um die Ausarbeitung von Denkformen und um geistige „Weichenstellungen“, die als Symptome einer beginnenden Trendwende nicht weniger ins Gewicht fallen. Am deutlichsten wird das wohl in Gadamers Plädoyer für eine „Rehabilitierung von Autorität und Tradition“, sofern man sich nur daran erinnert, daß die beginnende Neuzeit gerade mit diesen beiden Positionen in aller Form brach, um ihre säkularistische Identität zu gewinnen.

Damit ist bereits das entscheidende Stichwort gefallen. Um von einer „Trendwende“ in der Geschichte des Säkularismus sprechen zu dürfen, bedarf es aber nicht so sehr der greifbaren Anhaltspunkte und Beweise als vielmehr des Gespürs für Veränderungen der geistigen „Großwetterlage“. Wenn man sich im Blick auf sie von momentanen Klimaschwankungen und Durchzügen düsterer Wolkenfelder nicht beirren läßt, wird man den Begriff der Trendwende sogar lediglich als erste Annäherung an einen Vorgang empfinden, der genauer noch als „Umpolung“ beschrieben werden müßte. Denn zahlreiche, wenngleich eher atmosphärische als dingfest zu machende Symptome deuten darauf hin, daß der Säkularisierungsprozeß nicht nur an seine Grenze gelangt, sondern bereits in ein Stadium der Inversion eingetreten ist. Im lautstarken „Nein“ gegen Gott und seine Offenbarung wird, wie es paradigmatisch in Heideggers Nietzsche-Deutung geschah, ein zwar leises, aber vernehmliches „Ja“ hörbar. Eine geistige Wende ist erreicht, die der christlichen Botschaft eine neue Chance eröffnet, wenn sie nur in einer zeitgemäßen und auf die Nöte des heutigen Menschen eingehenden Sprache ausgerichtet wird. Doch worin bestehen diese Symptome?

Das „strukturelle“ Christentum

Bekanntlich erreichte Karl Rahner mit keiner seiner theologischen Ideen eine größere Breitenwirkung als mit dem Begriff des „anonymen Christen“, der ihm neben spontaner Zustimmung auch vehementen Widerspruch eintrug. Begreiflich; denn er hatte damit, wie seine Gegner instinktiv erkannten, in das sensible Problemfeld der Heilsmöglichkeit für jene hineingestoßen, die außerhalb der institutionell verfaßten Kirche, womöglich sogar jenseits des Einzugsfelds der christlichen Botschaft stehen²⁶. Das Problem selbst war freilich schon von Paulus erfaßt – und durchlitten – worden, der sich dadurch zu den fast selbstquälerisch klingenden Fragen des Römerbriefs veranlaßt sah: „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt? Wie aber soll jemand verkünden, wenn er nicht gesandt ist?“ (Röm 10, 14f.)

Im gegenwärtigen Disput erbrachte Walter Kern den Nachweis, daß schon Augustinus mit einer auf die Rede von den „anonymen Christen“ vorausweisenden Formel von den „latentes sancti“ gesprochen hatte²⁷. Indessen hatte Rahner, von den Gegnern unbemerkt, mit seiner Formel ein Problem angerissen, das geradezu nach Ausweitung und Vertiefung schrie. In dieser Richtung hatte ihm Guardini vorgearbeitet, als er, ansatzweise schon in seinem Jesus-Buch „Der Herr“ (von 1937), ausdrücklich dann aber in seiner Schrift über „Das Ende der Neuzeit“ (von 1950), die Frage aufwarf, ob in der bisherigen Interpretation der Menschwerdung Christi nicht deren kulturgeschichtliche Auswirkung unberücksichtigt blieb. Auf diese Frage antwortete er mit dem Hinweis auf den „neuen Ernst“, der durch den Eintritt Christi in die Geschichte die menschlichen Grundverhältnisse bestimmt, ganz so, als sei der Mensch erst durch dieses Ereignis ganz zu sich selbst aufgerufen. Von diesem Ernst sagt Guardini: „Er stammt nicht aus der eigenmenschlichen Reife, sondern aus dem Anruf, den die Person durch Christus von Gott her erfährt: sie schlägt die Augen auf und ist nun wach, ob sie will oder nicht.“²⁸

Wem sich diese Idee nicht ohne weiteres erschließt, dem antwortet Guardini mit einer Mutmaßung, die an das innerste Selbstgefühl des gläubigen Menschen rührt: „Niemand weiß, aus welchen – vielleicht räumlich entfernten oder zeitlich vergangenen – gläubigen Existenzen heraus sein eigener Glaube gespeist wird, sein Tun Kraft bekommt – ebenso wenig wie er weiß, welche Menschen er selbst mitträgt.“²⁹ Er hätte verdeutlichend hinzufügen können, daß auch niemand wisse, aus welchen Quellen des kollektiven Mitseins er letztlich lebt und welche Impulse ihm zur Ausformung seines personalen Selbstwesens verhelfen; doch für den Christen stehe es außer Zweifel, daß dazu in erster Linie jene Konzentration von Energien, Impulsen und Zuwendungen gehört, die man mit dem schönen, aber noch nie genau definierten Sammelbegriff den „fortlebenden Christus“ zu benennen pflegt.

Wenn man den Zusammenhang auch nur bis hierher verfolgt, drängt sich

geradezu eine Abwandlung des so heftig diskutierten Rahner-Wortes auf. Anstatt vom anonymen Christen müßte man nun von dem „anonymen Christus“ sprechen, der durch das „seinsgeschichtliche“ Fortwirken seiner Menschwerdung das Menschsein, insbesondere in dem von ihm bestimmten Kulturkreis, von seinen Wurzeln her ergriffen hat und nunmehr strukturiert und trägt. Damit ist freilich eher die Ursache und die Wirkung als deren Vermittlung benannt. Um auch sie genauer zu bezeichnen, könnte man in Anlehnung an die aus der sozialistischen Gesellschaftskritik bekannte Formel von der „strukturellen Gewalt“ oder an die davon abgeleiteten Begriffe der „strukturellen Sünde“ (so die Befreiungstheologie) und des „strukturellen Leidens“ (so die therapeutische Theologie) von einem „strukturellen Christentum“ sprechen. Doch was ist damit konkret gemeint?

Die positive Folge des vom Säkularismus verübten „Kahlschlags“! Das ist keine Positivität, die sich auf dialektischem Weg aus einer Negation ergibt, sondern die Unüberwindlichkeit dessen, was selbst die Pforten der Hölle nicht zu überwältigen vermögen. Eins freilich bewirkte der säkularistische Kahlschlag: daß das Christentum aus dem Erscheinungsbild des öffentlichen Lebens weitgehend verschwand und in die „unterschwelligen“ Strukturen abgedrängt wurde, ähnlich den magisch-heidnischen Vorstellungen, die in seinem Einzugs- und Herrschaftsgebiet immer noch in Form von Wochennamen, volksfrommen oder auch unfrommen Gebräuchen und nicht zuletzt in abergläubischen Vorstellungen fortleben. Es bleibe dahingestellt, ob im Bereich dieses in die Strukturen abgesunkenen und dadurch selbst strukturell gewordenen Christentums die Ursache für den Stillstand und den bereits spürbar einsetzenden Umschwung des Säkularisierungsprozesses zu suchen ist. Auf jeden Fall hat er als das Vorzugsfeld zu gelten, auf dem die religiöse Spurensuche ins Werk gesetzt werden muß. Denn wie nirgendwo sonst sind hier die Relikte und Auswirkungen jener Glaubensform zu suchen, die zwar weithin aufgehört hat, die gegenwärtige Lebenswelt an ihrer sichtbaren Oberfläche zu prägen, die aber deswegen noch lange nicht aufhörte, sie von ihren tragenden Voraussetzungen her zu bestimmen.

Die Abwandlung

Bekanntlich attackierte Nietzsche in unerwartet heftiger Form den ihm im Grund sogar nahestehenden „Bekenner und Schriftsteller“ David Strauß, Verfasser des aufwühlenden „Lebens Jesu“ (von 1835) und der beschwichtigenden Altersschrift „Der alte und der neue Glaube“ (von 1872), vordergründig wegen seines unkritischen Vernunftoptimismus, letztlich aber wegen seiner Inkonsequenz, den Stifter des Christentums fallenzulassen und seine kulturellen Errungenschaften behalten zu wollen³⁰. Mit eben diesem Zwiespalt hat es nun aber, erstaunlich genug, die religiöse Spurensuche zu tun! Denn so sehr der Kritiker des Kulturchri-

stentums sachlich im Recht war, verhielt sich doch auch der Angegriffene taktisch richtig, sofern von dem in die Strukturen abgesunkenen Christentum vielfach nur noch Residuen in Form von Verhaltensmustern, Handlungsnormen und Sprachprägungen übriggeblieben waren. Unabhängig von der durch Nietzsche aufgeworfenen Rechtsfrage, gilt es nunmehr diese zunächst einmal dingfest zu machen und nach ihrer Herkunft zu befragen.

Wenn John Mackie unter Berufung auf Robinson dem Evangelium vorwirft, daß es weder auf das Problem der Sklaverei noch auf die Frage der sozialen Gleichberechtigung eingegangen sei, führt ihn sein positivistischer Denkansatz in die Irre. Wer hätte denn die Sklaverei aus der geradezu auf sie gegründeten Welt geschafft, wenn nicht die Botschaft von der Ebenbürtigkeit aller Menschen – auch des Sklaven, von dem Paulus im Philemonbrief sagen kann: „Ich schicke ihn dir zurück, oder vielmehr, mein eigenes Herz“ (1, 12)? Daran ändert auch die beklagenswerte Tatsache nichts, daß es in christlichen Staaten zu neuen Formen der Versklavung, der Leibeigenschaft und vielfältiger Unterdrückung kam. Und so sehr dann andererseits der Vorwurf Mackies zutrifft, daß die etablierten Kirchen trotz beachtlicher Resistenz gegenüber totalitären Systemen ein eher unterkühltes Verhältnis zu Demokratie und Toleranz unterhielten, steht doch unzweifelhaft fest, daß beide, Demokratie und Toleranz, ihre Entstehung christlichen Impulsen verdanken. Denn so hoch die Bedeutung der griechischen Polis und der römischen Res publica für die Ausbildung der demokratischen Lebensform zu veranschlagen sind, bedurfte es dafür doch des diese Lebensform erst wirklich tragenden und beseelenden Prinzips, das in der Gleichheit aller Gotteskinder vor dem Auge ihres himmlischen Vaters besteht. Und so sehr der Satz zur Unterscheidung – „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut“ (Mt 12, 30) – zur Botschaft Jesu gehört, ist ihr doch das Wort der Duldung – „Denn wer nicht gegen euch ist, der ist für euch“ (Lk 9, 50) – noch ungleich mehr aus der Seele gesprochen.

Gleiches gilt von den beiden Schlüsselbegriffen des Evangeliums, von Friede und Freiheit, deren Herkunft sich nicht zuletzt dadurch verdunkelte, daß es vielfach dezidierte Nichtchristen waren, die sie zu ihrem Denk- und Lebensinhalt erhoben. Kein Wunder, daß sie nur in stark umgesetzter Gestalt in den öffentlichen Disput und die politische Willensbildung eingingen! Und wer denkt heute beim Lesen einer Autobiographie oder bei einer eigenen bekenntnishaften Äußerung noch daran, daß er sich auf einer sprachgeschichtlichen Spur bewegt, die über Augustinus und Paulus auf die Ich-bin-Worte Jesu zurückführt, und die sogar, auf ihre Anfänge zurückverfolgt, in den Konfessionen des Propheten Jeremia ihren Ausgang nimmt?³¹

Die Integration

Bei jedem dieser Motive war ein mehr oder minder starker Transformationsprozeß zu verzeichnen, der sie bisweilen nur in formalisierter Gestalt zu ihrer politisch-kulturellen Funktion gelangen ließ. So wurde aus der Nächstenliebe und der hinter ihr stehenden Idee von der mystischen Allverbundenheit die Gleichberechtigung aller, aus dem Motiv der Gotteskindschaft das Postulat der Menschenrechte, aus der Freiheit zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst die emanzipatorische Freiheit von Zwang und Unterdrückung, und aus dem mit seinem göttlichen Spender identischen Frieden die politische Leerformel, die kaum mehr als Kriegsverhütung besagt und damit nicht nur weit hinter der Friedenszusage Jesu, sondern auch hinter dem zurückbleibt, was Augustinus unter der mit der „Ordnungsruhe“ gleichgesetzten „pax“ verstanden hatte.

Es dabei bewenden lassen, hieße faktisch, aufs neue die Gefahr eines von seinem Ursprung losgeketteten Kulturchristentums heraufbeschwören, gegen das sogar der Christentumskritiker Nietzsche sein vehementes Veto einlegte. Wenn sie vermieden werden soll, bleibt nur der Weg einer den eingetretenen Sinn- und Profilverlust aufarbeitenden Integration. Schritt für Schritt muß schon der Weg gesucht werden, der zum verschütteten Ursprung zurückführt. Was als Rückgang beginnt, müßte sich sodann in den Versuch fortsetzen, die gerissenen Fäden neu zu knüpfen. Um es in der umgekehrten Reihenfolge der Motive anzudeuten, so müßte sich der neuerweckte Sinn für autobiographisches und konfessorisches Reden letztlich auf den zurückbeziehen, der dem zu sich selbst erwachten Ich die Zunge löste, so daß es mit Goethes Tasso zu sagen vermag, was es leidet. Ebenso müßte sich das christliche Friedensengagement von dem bloß politischen dadurch unterscheiden, daß es sich aus dem Auftrag dessen begreift, der sich in seiner Friedensgewährung selber gibt. Ähnlich würde sich die Aufgabe im Fall der in ihrer christlichen Herkunft begriffenen Freiheitsidee gestalten, nur mit dem Unterschied, daß hier mit der Vertiefung eine neue Wertschätzung einhergehen müßte. Denn während die Friedenssehnsucht auch nach dem Abklingen der lautstarken Demonstrationen noch immer zu den bewußtseinsbildenden Faktoren zählt, ist die durch die demokratische Lebensordnung garantierte Freiheit zu einer kaum noch beachteten Selbstverständlichkeit geworden.

Vor allem aber wird es darum zu tun sein, der für den politischen Disput der Gegenwart so bedeutungsvoll gewordenen, dabei aber auch zusehends verflachten Rede von „Menschenrechten“ und „Menschenwürde“ wieder jenes Profil zu geben, das ihr vom Ursprung her zukommt. Der aber ist noch nicht einmal so sehr im biblischen Gedanken von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als vielmehr in seiner Berufung zur Gotteskindschaft zu suchen. Denn im Begriff der Gottebenbildlichkeit wird seine Würde nur „rezeptiv“ als eine ihm von seinem Schöpfer her zugelegte Qualität gedacht, nicht jedoch „spontan“ und damit als eine

auch mit seiner Selbstverwirklichung und Selbstachtung verbundene Dignität. Zwar erwies sich schon der Gedanke der Gottebenbildlichkeit als ungemein segensreich, sofern sich mit ihm die Vorstellung verbindet, daß die Hand Gottes schützend über einen jeden, der Menschenantlitz trägt, ausgestreckt ist, über den Arrivierten ebenso wie über den Schutz- und Hilfslosen. Doch verbindet sich erst mit dem Begriff der Gotteskindschaft der Zusatzgedanke, daß sich der Mensch auch zu der ihm zugedachten Würde „erheben“, ja sie sogar als seine ureigene Lebensaufgabe übernehmen kann. Und das ist insofern von hochaktueller Bedeutung, als ihm damit auch die Möglichkeit der Gegenwehr und Immunisierung gegenüber allen Mächten und Tendenzen gegeben ist, die es auf seine „Herabwürdigung“, und sei es auch nur im Sinn eines standardisierten und auf vorgegebene Schablonen reduzierten Daseins, abgesehen haben³².

Die volle Integration ist in allen diesen Fällen, insbesondere aber in dem zuletzt erwähnten, erst dann erreicht, wenn die „Wiederanknüpfung“ nicht in einem abstrakten Begriffsbild von Jesus, sondern konkret, im gläubigen Rückbezug auf ihn, gesucht wird. Denn wie er seinen Frieden (nach Joh 14, 26) dadurch gibt, daß er sich im Akt seiner allzeit währenden Selbstzuwendung selber gibt, und wie die von ihm proklamierte Freiheit darin besteht, daß er, wie Guardini sagte, den Menschen durch seine Inexistenz vom „Zwang des Leisten-müssens“ und vom „Krampf des Leisten-wollens“ befreit, erfüllt sich auch die Berufung zur Gotteskindschaft letztlich nur dadurch, daß sie in der mystischen Lebensgemeinschaft mit ihm immer neu erstrebt und angenommen wird³³. So führt die religiöse Spurensuche, wie sie im Interesse des Glaubens unternommen worden war, in letzter Konsequenz auch auf den Glauben hin, und dies um so mehr, als das, was in der gegenwärtigen Lebenswelt noch für die christliche Sache spricht, letztlich nur in seinem Licht wahrgenommen und identifiziert werden kann. Doch bestätigt sich so nur die besondere Qualität dieser Suche, zu der man als Neugieriger aufbricht und von der man als ein Verwandelter zurückkehrt.

ANMERKUNGEN

¹ Dazu mein Artikel: Säkularisierung, in: Kath. Soziallexikon (Innsbruck 1980) 2477–2481.

² H. R. Schlette, Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät (Freiburg 1972) 118–143.

³ Le Fort, Das Schweißstuch der Veronika (Reinbek 1977) 131.

⁴ Dazu meine Schrift: Glaube nur! Gott verstehen lernen (Freiburg 1980) 56ff.

⁵ O. Keel, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament (Köln 1972) 21–39.

⁶ W. Kern, Alter Glaube in neuer Freiheit (Innsbruck 1976) 70–76; 113–132.

⁷ F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral III, § 27.

⁸ Dazu mein Aufsatz: Postkarte genügt nicht! Auf der Suche nach Alternativen zur historisch-kritischen Methode, in: Mehrdimensionale Schriftauslegung?, hrsg. v. J. Sauer (Karlsruhe 1977) 9–34.

⁹ D. Sternberger, Heinrich Heine und die Abschaffung der Sünde (Hamburg 1972) 113–180; 91–429.

¹⁰ Ebd. 165.

¹¹ Näheres in meiner Schrift: *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums* (Salzburg 1982) 52–71.

¹² F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* V, § 343.

¹³ M. Buber, *Gottesfinsternis. Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie* (Zürich 1953) 21.

¹⁴ J. Bishop, *Die Gott-ist-tot-Theologie* (Düsseldorf 1968).

¹⁵ Dazu nochmals meine Schrift: *Gottsucher oder Antichrist?*, 37.

¹⁶ S. Freud, *Abriß der Psychoanalyse – Das Unbehagen in der Kultur* (Frankfurt 1953) 125.

¹⁷ F. Nietzsche, *Morgenröte*, § 92.

¹⁸ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori* (München 1985) 43.

¹⁹ G. Szczesny, *Die Zukunft des Unglaubens. Zeitgemäße Betrachtungen eines Nichtchristen* (München 1958); A. J. Ayer, *Sprache, Wahrheit und Logik* (Stuttgart 1970); J. L. Mackie, *Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes* (Originaltitel: *The Miracle of Theism*) (Stuttgart 1985).

²⁰ M. Heidegger, *Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, in: *Holzwege* (Frankfurt 1950) 246 f.

²¹ K. M. Woschitz, *De Homine. Existenzweisen* (Graz 1984) 260 f.

²² Dazu H. Flügel, *Hiob in der Gegenwartsliteratur*, in: *„Sie werden lachen – die Bibel“*. Erfahrungen mit dem Buch der Bücher, hrsg. v. H. J. Schultz (München 1985) 204–217.

²³ Näheres dazu in meiner Studie: *Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension* (Heidelberg 1985) 41–47.

²⁴ Dazu mein Taschenbuch: *Glaube nur!*, 59–65.

²⁵ Dazu meine hermeneutische *Fundamentaltheologie: Glaubensverständnis* (Freiburg 1975) 47–67.

²⁶ Dazu W. Kern, *Disput um Jesus und um Kirche* (Innsbruck 1980) 88–112.

²⁷ Augustinus, *De catechizandis rudibus* XXII, 40; nach Kern, ebd. 112.

²⁸ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (Würzburg 1950) 111.

²⁹ Ders., *Die Existenz des Christen* (Paderborn 1976) 409.

³⁰ F. Nietzsche, *Erste unzeitgemäße Betrachtung: David Strauß, Der Bekenner und Schriftsteller*; dazu W. Ross, *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben* (Stuttgart 1980) 353–361.

³¹ Dazu meine Studie: *Menschsein und Sprache* (Salzburg 1984) 20–27.

³² Dazu mein Beitrag: *Wer bin ich? Zur Frage nach dem Sinn des Menschseins in dieser Zeit*, in: *Bibel und Liturgie* 58 (1985) 200–213.

³³ So R. Guardini in seinem kaum beachteten, jedoch auf der Basis einer umfassenden „literarischen Einübung“ erarbeiteten Werk: *Jesus Christus. Sein Bild in den Schriften des Neuen Testaments* (Würzburg 1940) 72; dazu meine Studie: *Interpretation und Veränderung. Werk und Wirkung Romano Guardinis* (Paderborn 1975) 76 f.