

Bernd Groth SJ

Vom Monolog zum Dialog

Das Gespräch mit den Nichtglaubenden

Seit 1965 gibt es – ein Novum in der Geschichte der Kirche – ein „Sekretariat für die Nichtglaubenden“¹. Es hat eine zweifache Aufgabe: „das Studium des Atheismus, um seine verschiedenen Ursachen tiefer zu erforschen“, und „soweit es möglich ist, mit Nichtglaubenden selbst, die eine Zusammenarbeit aufrichtig akzeptieren, einen Dialog zu beginnen“². Damit sollte dem Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils Rechnung getragen werden, daß sich die Kirche um ein tieferes Verständnis des Atheismus und seiner Gründe bemüht (vgl. GS 21, 2). Dabei ist das Konzil der Auffassung, alle Menschen müßten zum richtigen Aufbau der Welt, in der sie ja gemeinsam leben, auch zusammenarbeiten. Dies sei aber nur auf der Grundlage eines aufrichtigen und klugen Dialogs möglich (vgl. GS 21, 5).

Inzwischen besteht das Sekretariat mehr als zwanzig Jahre. Dies ist ein hinreichender Anlaß, über einige Fragen eingehender nachzudenken. Was bedeutet der Dialog mit den Nichtglaubenden für die Kirche selbst? Was hat sich seit dem Konzil im Hinblick auf ein tieferes Verständnis des Atheismus getan? Und wie steht es mit Dialog und Zusammenarbeit mit Nichtglaubenden? Um diese Fragen geht es in den folgenden Überlegungen, die sich auf drei Themenbereiche konzentrieren: 1. Die Bedeutung des Dialogs mit den Nichtglaubenden ist ersichtlich aus der veränderten Haltung der Kirche gegenüber der Welt. 2. Entgegen der Bedeutung, die die Kirche diesem Dialog beimißt, scheint es nach Aussagen von Vertretern des Sekretariats für die Nichtglaubenden schwierig zu sein, Gesprächspartner zu finden. 3. Aus dieser Erfahrung lassen sich Erkenntnisse für den angestrebten Dialog selbst wie auch für ein tieferes Verständnis des modernen Atheismus gewinnen.

Die veränderte Haltung der Kirche

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat eine grundlegende Wende in der Einstellung der Kirche zur Welt stattgefunden. Ihren Niederschlag hat diese Wende vor allem in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute gefunden, aber auch in anderen Dokumenten, wie zum Beispiel in dem Dekret „*Unitatis redintegratio*“ über den Ökumenismus oder in der

wichtigen Erklärung „Dignitatis humanae“ über die Religionsfreiheit. Man hat die neue Haltung der Kirche als Wende „von der Opposition zum Dialog“³ beschrieben.

Seit dem Beginn der „modernen Welt“ (17./18. Jahrhundert) bestand ein mitunter harter Kontrast zwischen der katholischen Kirche und der „Welt“. Dieser Kontrast gewann seine schärfsten Formen mit den Pontifikaten Gregors XVI. und Pius' IX. im 19. Jahrhundert, dauerte jedoch im großen und ganzen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Erst das Konzil sanktionierte den „Dialog mit allen Menschen“ (vgl. GS 92) als die zeitgemäße Haltung der Kirche zur Welt. Worum es bei dieser Entscheidung im Grund geht, macht ein Text aus der Dialog-Enzyklika Papst Pauls VI. „*Ecclesiam suam*“ von 1964 deutlich. An zentraler Stelle der Enzyklika schreibt der Papst:

„Es ist klar, daß die Beziehungen zwischen Kirche und Welt viele und verschiedene Formen annehmen können. Theoretisch gesprochen, könnte die Kirche sich zum Ziel setzen, diese Beziehungen auf das Mindestmaß zu beschränken, und könnte danach trachten, sich selbst aus dem Verkehr mit der profanen Gesellschaft herauszuhalten. Sie könnte sich auch damit begnügen, die Übel, die sich in jener Gesellschaft finden, aufzuzeigen, sie mit Bannfluch zu belegen und Kreuzzüge gegen sie zu predigen. Sie könnte sich auch der Welt nähern, nur um einen vorherrschenden Einfluß auf sie anzustreben oder auch um eine theokratische Herrschaft über sie auszuüben oder etwas Ähnliches. Es scheint uns jedoch, daß die Beziehungen der Kirche zur Welt – ohne sich anderen rechtmäßigen Möglichkeiten zu verschließen – sich besser darstellen lassen in einem Dialog, der freilich nicht nach einem allgemeinen Schema vorgehen darf, sondern sich der Eigenart des Partners und der gegebenen Wirklichkeit anpassen muß. Anders ist in der Tat der Dialog mit einem Kind und anders der mit einem Erwachsenen; anders der mit einem Gläubigen und anders der mit einem Ungläubigen. Dies ist eine Forderung, die sich aus der heutigen allgemeinen Art ergibt, das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufzufassen; sie ergibt sich aus dem Dynamismus, der die moderne Gesellschaft ergriffen hat; aus der Vielheit ihrer Erscheinungsformen; aus der größeren Reife des Menschen, mag er religiös oder nichtreligiös sein, die ihn durch Erziehung und Kultur heute zum Denken, zum Sprechen und zur würdigen Führung eines Dialogs befähigt.“⁴

Dem Dialog stellt der Papst also zwei mögliche Einstellungen der Kirche zur Welt entgegen, die er jedoch letztlich ablehnt. Die erste Haltung strebt nach einer Trennung von Kirche und Welt (das Minimum an Beziehung), während die zweite die Vermischung beider Sphären beabsichtigt (Beeinflussung und Beherrschung). Beide Fehlhaltungen lassen sich dadurch erklären, daß die „göttlich-menschliche Konstitution“ (SC 2; LG 8, 1) der Kirche mißverstanden wird. Auf Grund dieses Mißverständnisses entsteht eine zweifache Spannung, eine „utopische“ und eine „apokalyptische“⁵. Beide Spannungen reproduzieren sozusagen die Doppelrealität der Kirche auf der geschichtlichen und gesellschaftlichen Ebene. Die apokalyptische Spannung tendiert zur Trennung von Kirche und Welt, zur Entwertung „irdischer“ Werte und entsprechend zu einer Überbetonung solcher, die als „himmlische“ Werte verstanden werden, und kann sich bis zu einer Opposition der Kirche zur Welt steigern. Demgegenüber zielt die utopische Spannung auf die Annahme der Realität dieser Welt, um diese Welt zu christianisieren, um eine christliche Welt zu errichten. Während die apokalyptische Versuchung im „con-

temptus mundi“ (Weltverachtung) und in der „fuga mundi“ (Weltflucht) besteht, läßt die utopische Versuchung den Staat zu einem „instrumentum religionis“ degradieren, mit dessen Hilfe die „societas christiana“ errichtet werden soll.

Grob gesprochen, herrschte in den ersten Jahrhunderten des Christentums die Trennung der Kirche von der Welt vor. Im Mittelalter bestand weitgehend eine gegenseitige Durchdringung. Die bereits erwähnte Opposition zwischen Kirche und Welt in der Neuzeit motivierte auch die radikale Ablehnung neuzeitlicher Werte (wie Religions- und Gewissensfreiheit, Toleranz usw.) seitens der Päpste. Heute dagegen bestimmen zumindest programmatisch und prinzipiell Begegnung und Dialog das Verhältnis von Kirche und Welt⁶. An die Stelle von Argwohn und Mißtrauen ist „Sympathie“ getreten, mit der die Kirche die Welt zu betrachten versucht⁷. Infolgedessen betont auch das Konzil im Vorwort zur Pastoralkonstitution die enge Verbundenheit der Kirche mit der ganzen Menschheitsfamilie:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1).

Aus demselben Geist heraus versucht das Konzil, die Kirche als „Dienst“ und nicht als eine „Macht“ vorzustellen. So heißt es im Missionsdekret „Ad Gentes“:

„Die Anwesenheit der Christen in den menschlichen Gemeinschaften muß von jener Liebe beseelt sein, mit der Gott uns geliebt hat, der will, daß wir einander mit derselben Liebe begegnen. Die christliche Liebe erstreckt sich auf alle, ohne Unterschied von Rasse, gesellschaftlicher Stufe oder Religion; sie erwartet nicht Gewinn oder Dankbarkeit; denn wie Gott sich uns mit ungeschuldeter Liebe zugewandt hat, so sind auch die Gläubigen in ihrer Liebe auf den Menschen selbst bedacht und lieben ihn mit der gleichen Zuwendung, mit der Gott den Menschen gesucht hat... Bei der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten... Dabei will sich die Kirche auf keine Weise in die Leitung des irdischen Staatswesens einmischen. Sie beansprucht kein anderes Recht, als mit Gottes Hilfe in Liebe und treuer Bereitschaft den Menschen zu dienen“ (AG 12).

Das Konzil lehnt also klar und deutlich die utopische Versuchung ab. Es begründet seine Ablehnung mit der andersartigen Aufgabe der Jünger Christi:

„Sie suchen ja nicht den rein materiellen Fortschritt und Wohlstand der Menschen, sondern sie fördern ihre Würde und ihre brüderliche Gemeinschaft, indem sie religiöse und sittliche Wahrheiten vermitteln, die Christus mit seinem eigenen Licht erhellt hat; auf diese Weise öffnen sie langsam einen volleren Zugang zu Gott“ (ebd.).

Sozusagen die „Seele“ der neuen Haltung der Kirche gegenüber der Welt ist der universale Dialog; er integriert die Kirche in die gesamte Menschheitsfamilie. Und im Rahmen des universalen Dialogs spielt der Dialog mit den Nichtglaubenden die vielleicht entscheidende Rolle. An ihm zeigt sich, wie ernst die Kirche ihre neue Einstellung zur Welt meint.

„Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit und unter Wahrung

angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus, weder jene, die hohe Güter der Humanität pflegen, deren Urheber aber noch nicht anerkennen, noch jene, die Gegner der Kirche sind und sie auf verschiedene Weise verfolgen. Da Gott der Vater Ursprung und Ziel aller ist, sind wir alle dazu berufen, Brüder zu sein. Und darum können und müssen wir aus derselben menschlichen und göttlichen Berufung ohne Gewalt und ohne Hintergedanken zum Aufbau einer wahrhaft friedlichen Welt zusammenarbeiten“ (GS 92,5).

Der zitierte Konzilstext spielt auf die Aufgabe des Sekretariats für die Nichtgläubenden an⁸, die ja genau darin besteht, daß die Nichtgläubenden, die Gegner der Kirche wie auch ihre Verfolger von dem angezielten universalen Dialog, von dem in GS 92 die Rede ist, nicht ausgeschlossen werden.

Die Frage nach den Gesprächspartnern

Wie aber steht es mit der bisherigen Realisierung des Dialogs mit den Nichtgläubenden? Die Aufgabe, die dem Sekretariat zugeschrieben worden ist, scheint außerordentlich schwierig, wenn nicht überhaupt unmöglich zu sein. Bereits Paul VI. zweifelte, ob der Dialog mit dem möglich sei, der Gott leugnet:

„Da finden wir zuerst einen unendlich großen Kreis, dessen Grenzen wir nicht festzustellen vermögen, denn sie verlieren sich im Horizont, d. h. dieser Kreis ist die Menschheit als solche, die Welt. Wir empfinden ihn nicht als etwas Fremdartiges, denn alles Menschliche geht uns ja an. Wir haben ja mit der ganzen Menschheit die Natur gemeinsam, d. h. das Leben mit all seinen Gaben und Problemen... Jedoch wissen Wir, daß es in diesem grenzenlosen Kreise viele, leider sehr viele gibt, die sich zu keiner Religion bekennen. Es ist Uns sogar bekannt, daß viele unter den verschiedensten Formen sich als Gottlose bezeichnen, und Wir wissen, daß manche ihre Gottlosigkeit offen bekennen und sie als Programm der menschlichen Erziehung und Politik vertreten, in der naiven, aber verhängnisvollen Überzeugung, den Menschen von überholten und falschen Lebens- und Weltanschauungen zu befreien, um an deren Stelle, wie sie sagen, eine wissenschaftliche und mit den Forderungen des modernen Fortschritts übereinstimmende Weltanschauung zu setzen ... Das ist die schlimmste Erscheinung unserer Zeit. Wir sind fest davon überzeugt, daß die theoretische Grundlage der Leugnung Gottes von Grund auf falsch ist ... Die Hypothese eines Dialogs wird sehr schwierig unter solchen Voraussetzungen, um nicht zu sagen unmöglich, obwohl Wir keinen von vornherein ausschließen, der sich zu den genannten Systemen bekennt und diese Regierungsform bejaht. Für den, der die Wahrheit liebt, ist Diskussion immer möglich. Aber Hindernisse moralischen Charakters vergrößern die Schwierigkeiten sehr, weil die notwendige Freiheit zu urteilen und zu handeln fehlt und weil man die Worte dialektisch mißbraucht, indem man mit ihnen nicht mehr die objektive Wahrheit suchen und ausdrücken will, sondern sie im voraus festgesetzten Zwecken bloßer Nützlichkeit dienstbar macht ... Das ist der Grund, warum der Dialog hier aufhört. Die Kirche des Schweigens z. B. redet nicht mehr.“⁹

Aus dem Gesamtzusammenhang wird deutlich, daß hier unter der „Leugnung Gottes“ (negatio Dei) hauptsächlich der in den Ländern des realen Sozialismus propagierte Atheismus gemeint ist. In den gleichen Ländern ist der Kirche das Recht zur religiösen Propaganda genommen. Angesichts der schwierigen Situation, in der sich die Kirche in diesen Ländern befindet, möchte der Papst aber doch nicht die Hoffnung aufgeben, „daß sich eines Tages zwischen ihnen und der Kirche ein positiver Dialog anbahnen wird, der über Unser Bedauern und über Unsere

notwendigen Klagen von jetzt hinausführt“¹⁰. Man darf allerdings nicht übersehen, daß es nicht nur den militanten Atheismus in den Ländern des realen Sozialismus gibt, sondern daß der Atheismus eine überaus weit verbreitete Erscheinung unserer Tage ist¹¹, die auch den sogenannten Indifferentismus umschließt.

Die Erfahrungen des Sekretariats im Hinblick auf den realen Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden scheinen jedoch zunächst in eine andere Richtung zu weisen. Der „Frühling des Dialogs“¹², der unmittelbar in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum erblühte, ist verknüpft mit den Gesprächen der Paulusgesellschaft 1965 in Salzburg, 1966 in Herrenchiemsee und 1967 in Marienbad (CSSR). Miteinander gesprochen haben Christen und Marxisten, vorwiegend Intellektuelle beider Seiten, die von vornherein schon eine gewisse Offenheit mitbrachten. Mit dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten wurde jedoch der „Prager Frühling“ beendet, der auch den Frühling des Dialogs zwischen Christen und Marxisten ermöglicht hatte. Das Sekretariat für die Nichtglaubenden animierte die Gründung der in deutscher Sprache erscheinenden „Internationalen Dialog-Zeitschrift“, der leider nur ein kurzes Leben beschieden war (1968–1974)¹³. Abgesehen von den verschiedenen Forschungsprojekten und Konsultationen war „der öffentliche Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden selten, und wenn er stattfand, erbrachte er keine großen Ergebnisse“¹⁴.

Eine besondere Schwierigkeit scheint darin zu bestehen, auf seiten der Nichtglaubenden Interesse für den Dialog zu erwecken, sofern diese Nichtglaubenden keine Marxisten sind. Die meisten Nichtglaubenden scheinen kein Interesse für den Dialog aufzubringen¹⁵. Aber ist dieses Desinteresse ausschließlich von der Überzeugung getragen, daß man von Gläubigen nichts oder nur wenig lernen und mit ihnen wegen ihres Dogmatismus schon gar nicht diskutieren kann?

1980 löste Paul Poupard, ehemaliger Rektor des Institut Catholique in Paris, Kardinal König in der Leitung des Sekretariats für die Nichtglaubenden ab. Über die Schwierigkeiten, geeignete Dialogpartner zu finden, spricht Poupard 1985 in zwei Interviews mit dem „Spiegel“ und der „Herderkorrespondenz“.

In dem „Spiegel“-Interview¹⁶ werden einige kritische Fragen an den Präsidenten des Sekretariats gestellt. Die Kirche verweigere hartnäckig schlüssige Antworten auf die modernen Lebensprobleme. Unglaube sei deshalb für viele eine notwendige Konsequenz. Poupard entgegnet, daß man die modernen Antworten des Konzils noch gar nicht richtig entdeckt habe. Die „Spiegel“-Redakteure vermissen ferner an der Kirche die gleiche Lernfähigkeit, die die Wissenschaft beweise, die aus ihren Fehlern lerne. Es sei die Quadratur des Kreises, die Suche nach der Wahrheit mit der Behauptung zu vereinbaren, man besitze sie bereits. Die Kritik konzentriert sich auf die Kernfrage, „ob die Kirche so aufgeschlossen denken kann, daß ihr die Ungläubigen wieder zuhören“. Der Kardinal entgegnet darauf, daß die Kirche sich noch so sehr reformieren könne, der Mensch wolle im Grund selber Gott sein.

Schließlich geht es um die Frage, mit welchen Ungläubigen man denn rede. Poupard gibt die Schwierigkeiten zu, die sein Sekretariat in dieser Hinsicht zu bewältigen hat:

„Im Gegensatz zu den beiden anderen päpstlichen Sekretariaten des Dialogs, dem Sekretariat für die Einheit der Christen und dem Sekretariat für die Nichtchristen, habe ich keine Gesprächspartner auf internationaler Ebene. Es gibt kein Forum für den internationalen Atheismus, denn viele Atheisten neigen zum Individualismus.“

Warum er zum Beispiel nicht mit den italienischen Marxisten rede, die den Dialog mit den Katholiken suchten, wollen die Redakteure wissen. Dies sei Aufgabe der italienischen Katholiken, entgegnet der Kardinal. Dann sei aber doch der Dialog in Wirklichkeit ein Monolog, meint der „Spiegel“. Daraufhin der Kardinal: „Ich gebe zu, daß wir große Schwierigkeiten haben, von den Menschen als gültiger Gesprächspartner ernst genommen zu werden.“

Kurz darauf erscheint in der katholischen Zeitschrift „Christ in der Gegenwart“ eine kurze Reflexion über die Probleme dieses „Spiegel“-Interviews¹⁷. Der Autor des Artikels stellt fest, daß das Interview die nach wie vor bestehende Kluft zwischen der religiösen und der säkularen Sprach- und Denkwelt eindrucksvoll dokumentiere. Als Beispiel dafür wird das Problem der Vereinbarkeit von Wahrheitssuche und Wahrheitsbesitz und Poupards Unterscheidung einer hierarchischen Ordnung der Kirche, die ein „evangelisches Faktum“ sei, und die „heutige Aufteilung der Kirche“ in Kongregationen, den Heiligen Stuhl und den Vatikan, welche ein Werk des Menschen sei, angeführt. Den Redakteuren war eine solche Unterscheidung schlicht unverständlich. Der Autor des Artikels meint am Schluß wohl nicht ganz zu Unrecht:

„Mit den Waffen einer höchstens noch im innerkirchlichen Raum verständlichen Sprache ist die Auseinandersetzung mit dem Atheismus nicht zu führen. Auch hilft es nicht weiter, bloß eine verbesserte Öffentlichkeitsarbeit (Public Relations sagt man) zu betreiben, alte Formen der Werbung, Apologetik und ‚Propaganda‘ durch ein beweglicheres kirchliches Management zu ersetzen. Das Gespräch mit dem Atheismus soll und muß in eine neue Phase treten. Dazu braucht der Christ den Mut, eine Sprache zu entwickeln, die gewohnte Schablonen aufbricht und in die Zweifel unserer Existenz eindringt.“

In dem Interview der „Herderkorrespondenz“ mit Kardinal Poupard¹⁸ geht es ebenfalls um die Frage nach den speziellen Gesprächspartnern. Die Antwort ist hier die gleiche wie im „Spiegel“-Interview:

„Im Verhältnis zu den anderen Dialogsekretariaten ist die Frage nach den Gesprächspartnern für uns schwieriger ... Wir haben als Erbe der Aufklärung, der Enzyklopädisten, des europäischen Freidenkertums eine lange Tradition der ‚freien Geister‘. Und die ihm anhängen, ob Religionslose, Agnostiker oder Atheisten, sind meist Leute, die es nicht gerne anderen überlassen, in ihrem Namen zu sprechen. Die einzige Vereinigung, mit der das Sekretariat bisher eine sehr dauerhafte Verbindung hat, ist die Internationale Humanistenvereinigung in Utrecht. Das sind Freidenker im Sinne der Aufklärung.“

Leider wird in dem Gespräch dann nicht mehr weiter auf dieses Problem eingegangen. Das Interview wendet sich anderen Themen zu.

Praktische und theologische Folgerungen

Wenn in den folgenden Überlegungen die Schwierigkeit des Sekretariats für die Nichtglaubenden, Gesprächspartner zu finden, zum Zentrum der Reflexion gemacht werden soll, wird damit nicht bestritten, daß hier und da doch Gespräche zwischen Christen und Nichtglaubenden möglich waren und sind. Es soll hier auch die Problematik des Dialogs zwischen Christen und Marxisten aus Ländern des realen Sozialismus ausgeklammert bleiben. Die Erfahrung des Sekretariat bezieht sich in erster Linie auf den geographischen Bereich der sogenannten „westlichen Welt“ (Westeuropa, Nordamerika). Bei der Komplexität des Problems insgesamt kann an dieser Stelle natürlich nicht auf alle Fragen, die sich diesbezüglich stellen, eingegangen werden. Es sollen daher im folgenden nur drei Problemfelder angeschnitten werden, die aber vielleicht besonders bedeutsam erscheinen.

1. Entgegen der Auffassung von Kardinal Poupard, der es im Gespräch mit der „Herderkorrespondenz“ ablehnte, von einer „nachchristlichen Gegenwartssituation“ zu reden¹⁹, wird man doch nicht umhinkönnen, anzuerkennen, daß unsere gegenwärtige Situation nicht nur „nachchristlich“ ist, sondern auch „nachatheistisch“. Ob man die neue Situation als „säkular“ bezeichnet, ist dabei im Grunde gar nicht so wichtig. Karl Rahner wurde in den letzten Jahren vor seinem Tod nicht müde, auf diese ganz andere Situation hinzuweisen:

„Der Atheismus, mit dem wir es heute zu tun haben, ist nicht (trotz aller Zusammenhänge, die nicht geleugnet werden sollten) der Atheismus der Aufklärungszeit und auch nicht einmal der Atheismus, den die Religionskritik des 19. Jahrhunderts, vor allem Feuerbach und Marx, als selbstverständlich voraussetzte oder propagierte. Auch wenn der heutige Atheismus noch einmal in den verschiedensten Formen und unter sehr verschiedenen gesellschaftlichen Voraussetzungen auftritt, so gibt es dennoch in allen heutigen Atheismen gemeinsame Voraussetzungen und Eigentümlichkeiten, die es gestatten, von dem heutigen Atheismus im Singular zu sprechen. Es ist überall ein Atheismus, der durch die heutige rationalistische und technische Gesellschaft bedingt ist.“²⁰

Rahner meint, daß die Kirche trotz aller Dialogbereitschaft die wirkliche Situation noch nicht hinreichend erkannt habe. Der eigentliche Atheismus der Gegenwart ist daher folgender:

„Der Großteil der heutigen Atheisten im Osten und im Westen besteht nicht aus Menschen, für die die Gottesfrage ein sie wirklich beunruhigendes und quälendes Problem ist. Die Erfahrung der existentiellen Unvermeidlichkeit der Gottesfrage muß weithin erst geweckt werden.“²¹

Rahners Erkenntnis läßt sich leicht durch soziologische Untersuchungen ergänzen und bestätigen. So schreibt der Soziologe Gerhard Schmidtchen:

„Die Gesellschaftssysteme haben die Phase der eigentlichen Säkularisation längst verlassen und produzieren in eigener Regie Wahrheiten, Lebensstile und persönliche Identitäten oder auch Deformationen davon, die in keinem Zusammenhang mehr stehen mit christlicher Botschaft oder dem, was selbst bei weitester Auslegung darunter verstanden werden könnte.“²²

Schmidtchen weist in diesem Zusammenhang auf Max Weber hin, der bereits um die Wende zum zwanzigsten Jahrhundert die religiösen Motive in den modernen Industriegesellschaften erloschen sah. Unter der „Entchristlichung“ versteht

Schmidtchen, daß die moderne Gesellschaft das Christentum nicht mehr nötig habe, sondern alles selbst organisiere. Der Entchristlichungsprozeß läßt eine gesellschaftliche Situation entstehen, in der die „Botschaften der Kirche, wie man leben, glauben und fühlen sollte, in den Bereich des Unverständlichen rücken. Die Mitteilungen der Kirche können dann im Alltag nicht mehr realisiert werden. Teilnahme am kirchlichen Leben würde für viele bedeuten, daß sie mit Orientierungskonflikten bestraft werden.“²³

Im zweiten Teil seines Artikels analysiert Schmidtchen die Entchristlichung als „die Schwächung des kirchlich institutionalisierten Christseins“. Bisher habe es zwar eine Präsenz des Christlichen in unserer Gesellschaft gegeben, die weit über den Rahmen der aktiven Gemeinde hinausreichte. Auf die Dauer, so meint er, werde es jedoch außerhalb der Institution Kirche „kein Christentum geben können, auf das man sinnvoll diesen Namen anwenden kann“.

2. Wenn dies alles stimmt, ist theologisch zu fragen, ob man noch sinnvollerweise vom Atheismus als vom „Unglauben“ bzw. einer bewußten Verneinung Gottes reden kann. Was bedeutet es eigentlich dann für die theologische Reflexion und die kirchliche Verkündigung, mit einer Situation konfrontiert zu sein, die, um mit den Worten von Karl Marx zu reden, nicht einmal mehr der „atheistischen Vermittlung“²⁴ bedarf? Im Akt des Unglaubens steckt immer noch einmal so etwas wie eine bewußte Verweigerung von etwas, mit dem man sich auseinandergesetzt hat, eine negative Antwort. Davon kann aber beim modernen Atheismus keine Rede mehr sein. Das Wort „Gott“ spielt vielmehr im modernen Wirklichkeitsverständnis keine Rolle mehr.

Hier ist auch Karl Rahner zu widersprechen, der meinte, das Wort „Gott“ könne nicht verschwinden, sondern bleibe²⁵. Natürlich ist ihm insofern recht zu geben, als es das Wort „Gott“ im lexikalischen Sinn weiterhin geben wird. Aber es wird für den Menschen keine existentielle Bedeutung mehr besitzen, weil er auch gar nicht mehr weiß, was man sich darunter vorstellen soll. Dem heutigen Unglauben liegt also ein tieferes Problem zugrunde.

Wenn man der soziologischen Situationsbeschreibung Rechnung tragen will, dann ist die gegenwärtige geistige Situation theologisch als eine Situation der „Gottlosigkeit“ zu beschreiben. Vor allem im heutigen Dialog mit den Nichtgläubenden stellt sich die Aufgabe, „die Auseinandersetzung um das Reden über Gott aus dem Bereich der bloßen Mißverständnisse herauszuführen und auf den eigentlichen Gegensatz zuzuspitzen, der erst in den Blick kommt, wenn man das Problem des Atheismus auf das Problem der Gottlosigkeit hin vertieft“²⁶. In biblischer Sprache heißt „Gottlosigkeit“, daß der Mensch von sich aus keine Gottesbeziehung aufbauen kann. Gott stellt diese Beziehung erst von sich aus her. Er führt den Menschen sozusagen aus seiner Gottlosigkeit heraus (vgl. Röm 4,5; Eph 2,12).

3. Die biblische Gotteserfahrung schließt Erkenntnisse ein, die manchmal allzu

leicht unterschlagen werden. Die Initiative liegt immer bei Gott, er teilt sich mit, wendet sich dem Menschen zu und redet ihn an. Von sich aus ist der Mensch nur zu „Götzenbildern“ fähig, die von den Propheten konsequent als menschliche Fabrikate kritisiert werden, die nichts mit dem lebendigen Gott der Bibel zu tun haben. Nicht der Mensch sucht und begegnet Gott, sondern vielmehr umgekehrt: Gott geht dem Menschen entgegen. Das Alte Testament drückt diese Erfahrung in der Erklärung des Jahwe-Namens als „Ich bin der ‚Ich-bin-da‘“ (Ex 3, 14) aus. Im Neuen Testament begegnet der den Menschen entgegengehende Gott in Jesus Christus (vgl. Eph 2, 12).

Wenn man nun die geistige Situation der Moderne mit der biblischen Gotteserfahrung zusammenbringt, kommt man zunächst einmal zu einem negativen Ergebnis: Die Gottesfrage ist keine Frage mehr, die den säkularen Menschen beunruhigt. Aus seiner Situation kommt er nicht dazu, sie überhaupt zu stellen. Von ihm selbst und seiner Welterfahrung gibt es auch keinerlei Anlaß mehr dazu. Andererseits – positiv gesehen – bedeutet das, daß sich die Gottesfrage erst dann im eigentlichen Sinn stellt, wenn der Mensch mit der christlichen Botschaft konfrontiert wird, die von sich behauptet, „Wort Gottes“ zu sein (vgl. DV 1–6). Erst wer von der christlichen Botschaft getroffen wurde, beginnt, sich darüber Gedanken zu machen, was denn das Wort „Gott“ in diesem Zusammenhang bedeutet. Wenn sich Gott nun in der christlichen Botschaft selbst mitteilt, heißt „glauben“ im christlichen Sinn: Leben in der Gemeinschaft mit Gott. Von da läßt sich sozusagen wieder zurückfragen, was denn der Mensch vor der Begegnung mit der christlichen Botschaft war und in welcher Situation er theologisch lebte. Die Antwort auf diese Rückfrage läßt sich mit Paulus geben: „Damals wart ihr von Christus getrennt, der Gemeinde Israels fremd und von dem Bund der Verheißung ausgeschlossen; ihr hattet keine Hoffnung und lebtet ohne Gott in der Welt“ (Eph 2, 12).

Es ergibt sich in letztes Problem. Wie läßt sich heute in der beschriebenen Situation so von Gott reden, daß auch klar wird, daß wirklich von Gott die Rede ist? Wie läßt sich dem säkularen Menschen ein Zugang zu der Wirklichkeit vermitteln, die die christliche Botschaft als „Gott“ bezeichnet? Wenn die Bibel selbst Gott als „Schöpfer“ einführt (Gen 1–2), dann muß Gott als der vorgestellt werden, „ohne den nichts ist“. Die Rede von Gott muß dann einen an unserer Wirklichkeit aufweisbaren Sinn haben. Von Gott läßt sich also auch nur dann reden, wenn grundsätzlich von menschlicher Wirklichkeit die Rede ist. Daraus läßt sich als Dialogregel die Forderung ableiten: Wenn Christen von der Wirklichkeit reden, muß verständlich werden, warum sie dann gleichzeitig auch von Gott reden²⁷. Diese „Kontextregel“, die hier nur ganz grob angedeutet wurde, soll verhindern, daß Sätze mit Gott als sinnlos angesehen werden und damit der Dialog abgeblockt wird²⁸.

Die Kontextregel und alles, was dazu gesagt wurde, reichen jedoch allein noch nicht aus. Anknüpfend an die sogenannte „Goldene Regel“ (z. B. Mt 7, 12: „Alles,

was ihr also von anderen erwartet, das tut auch ihnen!“), läßt sich eine zweite grundlegende Dialogregel formulieren²⁹. Die Bereitschaft zum Gespräch sowie das Bemühen um Verständigung genügen nicht, damit es zu einem wirklichen Dialog kommt. Der Wille zum Dialog muß sich praktisch darin ausdrücken, den Gesprächspartner zu befähigen, in einen Dialog treten zu können. Den anderen zu verstehen, heißt, ihm einen Raum zu geben, sich ausdrücken zu können. Dies gilt auch grundsätzlich für den Dialog der Kirche mit den Nichtglaubenden. Aus dem derzeitigen Monolog könnte dann tatsächlich einmal ein Dialog werden.

ANMERKUNGEN

¹ L'Osservatore Romano, 9. 4. 1965. Erster Präsident war Kardinal König, Erzbischof von Wien, Sekretär Vincenzo Miano SDB.

² Apost. Konstitution „Regimini Ecclesiae Universae“, 15. 8. 1967, in: AAS 59 (1967) 920.

³ Vgl. La Civiltà Cattolica, H. 3256, 15. 2. 1986, 313–324.

⁴ AAS 56 (1964) 609–659, 643f.; dt. in: HK 18 (1963/64) 567–583, 578.

⁵ Vgl. S. Nicolosi, Utopia e apocalisse. Cristianesimo e temporalità (Roma 1982) 15ff.

⁶ Vgl. ebd. 16–64; G. de Rosa, Il dialogo con gli atei (Roma 1965) 1–12.

⁷ Vgl. ebd. 8; La Civ. Catt., a. a. O. 322f.

⁸ Vgl. Kommentar v. Ch. Moeller in: LThK III, 590.

⁹ AAS 56 (1964) 650–652; dt. HK 18 (1963/64) 580f.

¹⁰ Ebd. 654 bzw. 581.

¹¹ Die im Text verwendete Charakterisierung des Atheismus als „die schlimmste Erscheinung unserer Zeit“ bezieht sich, genaugenommen, bloß auf den erwähnten militanten Atheismus. Vom Verständnis des Textes läßt sich der Ausdruck nicht ohne weiteres auf den Atheismus als solchen übertragen, wie das manche Autoren tun, wenn sie sich auf ihn beziehen.

¹² Vgl. F. Skoda, El diálogo entre creyentes y no creyentes en la experiencia del Secretariado para los no creyentes, in: Atheism and Dialogue 20 (1985) 71–76, v. a. 76; P. Poupard, A vingt ans, ebd. 58.

¹³ F. Skoda, a. a. O. 75. ¹⁴ Ebd. 74. ¹⁵ Ebd.

¹⁶ Der Spiegel, Nr. 28 (1985) 137–149. ¹⁷ Christ in der Gegenwart 37 (1985) 244.

¹⁸ HK 39 (1985) 264–269. ¹⁹ Ebd. 268.

²⁰ K. Rahner, Kirche und Atheismus, in dieser Zschr. 199 (1981) 3–13. ²¹ Ebd. 6.

²² G. Schmidtchen, Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in dieser Zschr. 196 (1978) 543–553, 544. ²³ Ebd. 546.

²⁴ K. Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844, in: MEW I, 546.

²⁵ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1977) 54–61.

²⁶ G. Ebeling, Dogmatik des christl. Glaubens, Bd. 1 (Tübingen 1979) 179. Ebeling hat sich eingehend mit dieser Problematik auseinandergesetzt; vgl. Die Botschaft von Gott an das Zeitalter des Atheismus, in: ders., Wort und Glaube, Bd. 2 (Tübingen 1969) 373–395.

²⁷ K. Rahner: „Wir sagen gerade, wer und was Gott ist, indem wir sagen, daß wir Geschöpfe sind“ (Herders Theol. Taschenlexikon, Bd. 5, 352). Das ist auch der Sinn von Rudolf Bultmanns berühmtem Satz: „Es zeigt sich also: will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden“ (Glauben und Verstehen, Bd. 1, 289).

²⁸ R. Schaeffler, Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott (Freiburg 1982) 16ff.

²⁹ Vgl. G. Calogero, Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza (Milano 1950) 51ff.