

Tomáš Halík:

„Ich will, dass Du bist- Über den Gott der Liebe“

...

(S. 62 ff)

Wenn man das Charakteristikum der religiösen Erfahrung des Menschen der Spätmoderne benennen soll, dann besteht dies wohl in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes, darin, dass Gott keine evidente Wirklichkeit darstellt. Die Theologie musste (zunächst noch widerstrebend) die Vorstellung eines Gottes aufgeben, der allzu nah ist, der sich unmittelbar hinter den Kulissen der Natur und der Geschichte befindet. Die Evolutionsbiologie machte die Vorstellung Gottes als einer unmittelbaren mechanischen Ursache der Geschichte, die wir die Welt und das Leben nennen, unglaublich. Die Religionswissenschaft, die Geschichtswissenschaft und die Literaturwissenschaft widerlegten das Bild eines Gottes, der den heiligen Schreibern der Bibeltexte unmittelbar die Feder führte. Die Erfahrung der Tragödien der jüngsten Geschichte erschütterte das Vertrauen auf einen Gott, der unmittelbar das Orchester der menschlichen Gesellschaft dirigieren und jene Instrumentalisten augenblicklich hinauswerfen würde, die die Harmonie der Geschichte stören. Die Psychologie und die Neurologie entdeckten die Welt der unbewussten und früher unerforschten Einflüsse, die auf das Bewusstsein des Menschen (also auch auf seine religiösen Vorstellungen) einwirken, wodurch die Vorstellung eines Gottes verblasste, der unmittelbar »in der Seele« eines Menschen wirkt. Die Soziologie zeigte dem Wissen, dass alle unsere Vorstellungen, die religiösen eingeschlossen, nicht unmittelbar von oben herab in unser Bewusstsein eingegossen sind, sondern auch zahlreiche Züge der Gesellschaft und der geschichtlichen Augenblicke widerspiegeln, in denen wir leben. Die analytische Philosophie erinnert uns daran, dass wir den Sinn jeder beliebigen Aussage, einschließlich der religiösen Aussagen, nicht unmittelbar begreifen können, d. h. ohne den Kontext des »Sprachspiels«, in welchen die gegebene Aussage gehört, und ohne die »Lebensumstände«, aus denen sie erwächst, zur Kenntnis zu nehmen.

Wenn es Gott gibt, dann *sitzt er tiefer* als es vergangene Generationen vermuteten; wenn er die »erste Ursache« von allem ist, dann müssen wir konstatieren, dass er schwieriger feststellbar und »beweisbar« ist, als es denen schien, die noch nicht genug von dem undurchdringlichen Urwald jener »sekundären Ursachen« wussten, die mit der Natur auch den Menschen und die Geschichte bewegen. Nach Gott müssen wir tiefer und gründlicher suchen, wenn wir bereits wissen, dass wir ihn nicht in dem Souffleurkasten oder in dem leicht zugänglichen Büro des Regisseurs jenes Theaters finden, das »Welt« genannt wird. Die Erkenntnisse, die die Errungenschaft des letzten Jahrhunderts darstellen, haben begreiflicherweise die festen Systeme der religiösen Vorstellungen in Bewegung versetzt (wie übrigens fast alle bisherigen festen Systeme). Ich bin jedoch davon überzeugt, dass diese Situation für den Glauben ein Segen

ist, eine günstige, geeignete Zeit (kairos). Der Glaube wird unter anderem dadurch nämlich wieder mehr zu einem freien Akt, zu einer nicht erzwingbaren, oft auch mutigen persönlichen Wahl.

Übrigens sind weder die Erschütterungen der Glaubenssicherheiten noch die Notwendigkeit zu wählen in der Geschichte des Christentums etwas gänzlich Neues. Wohl zu allen Zeiten, in denen der Glaube in einen neuen kulturellen Kontext eingetreten ist, kam es dazu. Ein Beispiel dafür findet sich bei Pascal. In dem Moment, als die Moderne über die geordnete Welt der gotischen Kathedralen des Wissens zu siegen begann, behauptet er, dass der Glaube eine Wahl, eine »Wette« sei, weil *»es genügend Licht für diejenigen gibt, die sich aus der ganzen Seele Gott zu erblicken wünschen, und genügend Dunkelheit für diejenigen, die den umgekehrten Wunsch haben.«*

Die wissenschaftliche Erkenntnis, insbesondere auf den Gebieten, die ich gerade erwähnt habe, ist meines Erachtens für den Glauben nicht nur nicht schädlich, im Gegenteil, ich halte sie für einen notwendigen Verbündeten der Theologie bei der Reinigung des Glaubens von einem primitiven Fundamentalismus. Wenn wir die Wissenschaft ernst nehmen und sie nicht mit einer Ideologie verwechseln (auch nicht mit der Ideologie des Szientismus - mein Haupteinwand gegen Dawkins und den »neuen Atheismus«), dann hilft sie uns, aufzuzeigen, dass die theistische und die atheistische Art und Weise der Interpretation der Welt und der wissenschaftlichen Erkenntnisse zwei Möglichkeiten darstellen, die sich unserer freien Wahl bieten. Wenn sie es ehrlich meinen, können sich dabei weder Gläubige noch Atheisten hinter der Wissenschaft verstecken, sie als Alibi benutzen und sich so der Verantwortung für ihre Wahl und deren Risiken entledigen. Weder Atheisten noch Gläubige (sofern es sich nicht um Fanatiker der einen oder anderen Seite handelt) haben heute einen Grund, sich gegenseitig als hartnäckig verstockte Feinde der Wahrheit zu bezeichnen.

...

(S. 67 ff)

...

Viele von denen, die Atheisten genannt werden oder sich selbst so nennen, können für Gläubige zu Verbündeten auf dem Weg einer Vertiefung des Glaubens werden. »Wissenschaftliche Atheisten«, die sich häufig nur von einer fundamentalistischen Karikatur des Glaubens abgrenzen, können unsere Verbündete sein, um die Transzendenz Gottes zu entdecken. Diese Atheisten unterscheiden sich vom christlichen Glauben, wie ich ihn verstehe (insbesondere von der mystischen negativen Theologie her), vornehmlich darin, dass sie mit dem Geheimnis der göttlichen Verborgenheit allzu früh abschließen - dies ist der einzige Punkt, an dem ich ihnen einen Vorwurf mache: dass sie aus der »Unerreichbarkeit Gottes« allzu übereilte Schlüsse ziehen. Im gewissen Sinn ähneln sie darin religiösen Fundamentalisten. Denn auch diese nehmen nicht jene herrliche mystische Musik des göttlichen Schweigens wahr; ihr Glaube ist zu kindlich und ängstlich, so dass sie sich davor fürchten, sich geduldig und kontemplativ in die Tiefe der Stille Gottes zu begeben, und stattdessen immer nur lärmend ihre auswendig gelernten Formeln

wiederholen. Dadurch übertönen sie ihre nicht eingestandenen Zweifel und Ängste (den Mangel an Vertrauen, den Mangel an einem reifen Glauben), die so stille Stimme Gottes.

Säkulare Humanisten wiederum können zu Reisegefährten auf dem Weg zur *Immanenz* Gottes werden. Sie ahnen, dass es im Menschen irgendetwas »Göttliches« gebe, jedoch verfallen sie häufig einer neuen Variante der gnostischen Verehrung der »Gottheit Mensch«. Der christliche Glaube verpflichtet uns jedoch, jeder Idolatrie zu widerstehen, einschließlich der Vergötterung des Menschen und des Menschseins- zwar schätzen wir Christen das Menschsein und jeden Menschen als *Bild Gottes*, jedoch verbeugen wir uns nur vor dem Original, vor Gott selbst. Die Größe des Menschen weist den Gläubigen auf Gott hin. Wenn jedoch der Mensch nur auf sich selbst hinweist, das Zentrum und der letzte Sinn von allem ist, wenn er also Gott spielen will, zeigt er dagegen nur seine Verletzlichkeit, seine Nacktheit (so wie Adam im Paradies).

...

(S. 89)

...

Ich habe von der Erfahrung der Distanz, jener Gottesferne gesprochen, die Bestandteil der modernen westlichen Kultur ist; einer Kultur, aus der die einstige Kraft der traditionellen Religiosität entwichen und in welcher der Glaube an Gott bei weitem keine allgegenwärtige Selbstverständlichkeit mehr ist. Dabei gebe ich mich nicht mit der erweiterten atheistischen Interpretation dieser Situation zufrieden, sondern bemühe mich um deren theologische Reflexion, näherhin um eine spirituelle Diagnose der Säkularisierung. Die Erfahrung der »Abwesenheit Gottes in der Kultur« nehme ich als eine mögliche Begegnung mit einem der beiden Pole der christlichen Auffassung von Gott wahr, nämlich mit der Transzendenz Gottes, mit seiner Andersartigkeit und Nicht-Vorstellbarkeit. Ja, ich bin davon überzeugt, dass diese »Verborgtheit Gottes« heute jenes wichtige erste Wort Gottes an uns ist- und *ich glaube, dass ihm ein weiteres Wort folgen wird.*

Vielleicht braucht es von Zeit zu Zeit ein (kurzes) Schweigen, damit das Wort Gottes umso deutlicher in der Stille erklingen kann. Wenn das erste Wort die Erfahrung der Gottesferne, die Erfahrung der Transzendenz war, können wir vielleicht erwarten, dass jenes zweite Wort die Begegnung mit der göttlichen Nähe, mit der Immanenz sein wird. Wo aber und wie lässt sich diese finden?

...

(S. 92 ff)

...

Das bedeutendste Werk über die Religion unserer Zeit, das monumentale Buch ***A Secular Age*** von **Charles Taylor**, belegt überzeugend, wie im Christentum der geschichtliche und kulturelle

Kontext fortwährend das verändert, was scheinbar unberührt bleibt. Auch wenn heutige Christen an »dasselbe« glauben wie vor Jahrhunderten, glauben sie daran anders, auch wenn sie die gleichen Worte sagen, sie begreifen es anders, auch wenn sie im gleichen Raum denselben Ritus vollziehen; dieser Raum und dieser Ritus spielen eine andere Rolle in ihrem Leben, als dies im Leben ihrer Vorfahren der Fall war.

Vor kurzem war ich Zeuge, wie Geistliche einiger christlicher Religionsgemeinschaften sowohl persönlich als auch im Internet darüber diskutierten, ob und inwieweit es Sinn mache, in den Gottesdiensten die uralten Formen des Glaubensbekenntnisses zu wiederholen, die das theologische Ringen des Altertums widerspiegeln und Ausdrücke enthalten, deren ursprünglicher Sinn der absoluten Mehrheit der heutigen Christen, die sie rezitieren, völlig abgeht. Wer weiß heute schon, dass das Glaubensbekenntnis zwei unterschiedliche Auffassungen Gottes verbindet - die hebräische, für die Gott Subjekt ist (und Gott kann nur der Einzige sein, der Herr, der Schöpfer des Himmels und der Erde), und die griechische, für die »Gott« Prädikat ist, und es dadurch den Christen in der hellenischen bzw. hellenisierten Kultur ermöglichte, von der Gottheit Jesu zu sprechen, ohne dadurch von zwei Göttern sprechen zu müssen, was blasphemisch wäre. In dieser Diskussion kam auch die Frage auf: Ist das Glaubensbekenntnis, wenn es bei einer friedlichen religiösen Feier rezitiert wird, noch ein Bekenntnis in dem Sinne, das es zu der Zeit hatte, als die Bekenner mit ihrem Bekenntnis den Tod auf einer Hinrichtungsstätte riskierten? Gegen Bemühungen, eine »Aktualisierung der Sprache des Bekenntnisses« zu finden, wurde mit der Aussage Chestertons eingewendet, man müsse die Tradition als die »Demokratie der Verstorbenen« begreifen: **Wir heutigen Menschen, die wir momentan für einen Augenblick auf jener uralten Bühne auftreten, dürften uns nicht als Vertreter einer stolzen Oligarchie aufspielen, für die die Stimme so vieler früherer Generationen nichts zählt und unserer eigenen Stimme ein übermäßig großes Gewicht geben. Jedoch lässt sich hier einwenden: Ist die Einheitlichkeit und die Einstimmigkeit der unüberschaubaren Schar von Verstorbenen nicht nur eine Illusion von uns, wenn wir aus großem Abstand auf sie schauen? In der Regel ist man sehr überrascht, wie bunt und vielfältig die Tradition ist, sobald man sich in die Quellen der Vergangenheit vertieft!**

...

(S. 94 ff)

...

Die Tradition ist eine geschichtliche Bewegung von nie endenden Versuchen, dieses Vermächtnis tiefer zu begreifen und es in dem gegebenen Zeitabschnitt eines sich ständig wandelnden kulturellen historischen Kontextes verständlich zu machen. Wenn man dagegen vererbte Formen lediglich mechanisch wiederholt, verstümmelt man deren Inhalt; man erweist damit der Tradition keinen guten Dienst. Vielmehr verlässt man dadurch den Weg der Tradition, begibt sich aus dem strömenden Fluss auf eine isolierte Insel. **(Die »Traditionalisten« unter den konservativen Christen würde man wohl überraschen, wenn man ihnen aufzeigt, wie relativ modern und wie begrenzt jene Gestalt des Christentums ist, die sie konservieren wollen, - und welch unermesslicher gedanklicher und spiritueller Reichtum in den weitaus älteren Traditionen der**

Kirche liegt; es genügt, nur an die Wüstenväter zu erinnern, an die griechische Patristik, an die negative Theologie eines Dionysius Areopagita, an die mittelalterlichen Mystiker ...).

Vielleicht hat das, was als Säkularisierung und Niedergang der Religion beziehungsweise als »Tod Gottes« bezeichnet wird, begonnen, weil die Theologie unfähig war, auf das sich wandelnde Bild der Welt und des Menschen an der Schwelle zur Moderne schöpferisch zu antworten.

...

(S. 96 ff)

...

Für die katholische Theologie der Neuzeit ist es schicksalhaft geworden, dass sie die Folgen der bereits lange andauernden allmählichen Verwechslung des Gottes der Bibel mit dem metaphysischen aristotelischen Konzept Gottes nicht durchschaute. Wenn man diesen Begriff Gottes aus der antiken Philosophie nur als eine der Metaphern verstehen und mehr die bunten biblischen Bilder des Herrn in Betracht ziehen würde, der sowohl im Sturm, als auch in der Stille des Herzens spricht, könnte eine Theologie, die aus der wechselseitigen Spannung der biblischen Bilder und philosophischen Begriffe schöpft, vielleicht sowohl der Erstarrung der Neuscholastik, als auch einem biblizistischen Fundamentalismus entkommen. Dann wäre offensichtlich, dass Gott weder » nur objektiv« noch » nur subjektiv« ist und dass sich das Denken über Gott nicht in ein künstliches Objekt-Subjekt-Schema zwingen lässt. Ein »nur objektiver« oder »nur subjektiver « Gott ist ein banaler Gott; Fundamentalismus und Fideismus sind die Sackgassen des Christentums.

Vereinzelte leidenschaftliche Proteste - von denen der ausdrücklichsste wahrscheinlich der Aufschrei Pascals in seinem *Mémorial*: »Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, [Gott Jesu Christi,] nicht der Philosophen und Gelehrten« war - sind unbeachtet geblieben. **Erst bei Kierkegaard, Barth, Bonhoeffer und dann in der »Theologie des Todes Gottes« gelangt die christliche Theologie zur Einsicht, dass der von Nietzsche und anderen angekündigte Tod Gottes der Tod des banalen Gottes der Neuzeit ist - und dass dieses Ereignis für den christlichen Glauben befreiend sein kann.** Diese Befreiung ist jedoch meilenweit entfernt von jeglichem Triumph, sie stellt eher eine Herausforderung dar, zu suchen, gedanklich zu arbeiten; ein Fingerzeig, »in die Tiefe zu gehen«.

...

(S. 101 ff)

...

Nur wenn wir beständig jenen Grund (das Selbst) suchen, dessen wir uns nicht mit Definitionen, Begriffen und Vorstellungen bemächtigen können, auf den hin wir lediglich beständig unser ganzes Streben ausrichten können, was uns allerdings zu dem falschen Gefühl verführen kann, im »Besitz der Wahrheit« zu sein, können wir unbeschadet durch die beiden Schicksalsfelsen

hindurchsteuern, der Skylla des Fundamentalismus und der Charybdis des Atheismus, und insbesondere dem ausweichen, worauf sich diese beiden Extreme auf eine gegensätzliche Weise beziehen, dem banalen Gott. Es ist daher Vorsicht geboten vor der Wiederkehr jenes banalen Gottes in einem neuen Gewand! **Eine große Aufgabe der Theologie und der seelsorgerlichen geistlichen Begleitung besteht heutzutage darin, den banalen Gott (den der Fundamentalismus predigt und der Atheismus widerlegt) abzulehnen und den lebendigen Gott der Bibel und der Mystiker, den Gott der Paradoxien, der sich Nikolaus Cusanus als »Einheit der Gegensätze« zeigte und der Pascal wie Feuer, Feuer, Feuer erschien - den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Gott Jesu Christi- zu suchen.**

Auf der heutigen Bühne gibt es zu viele Trompeten und Trommeln. Auf der einen Seite der militante und naive »neue Atheismus« eines Richard Dawkins und seiner Gefährten, auf der anderen Seite sein gleich lauter und gleich naiver Zwilling Bruder, der christliche Fundamentalismus samt der »religiösen Rechten« Lassen wir beide Seiten auf den Bussen ihre Plakate mit ihren geschwollenen Parolen aufkleben und miteinander streiten. In diesem Stürmen und Streiten ist nicht der Gott, der zu Elija in der sanften Brise gesprochen hat. Große Wahrheiten kommen, wie der alte gute Nietzsche lehrte, »auf Taubenfüßen« daher.

...

In einer Reihe von Texten habe ich mich jenen Formen des Atheismus gewidmet, die dem christlichen Glauben in etwas nahe sind: Sie können ihm mit ihrer Kritik helfen, die allzu naiven Gottesbilder zu reinigen, sie können für eine »religiöse Erfahrung« eigener Art gehalten werden, für das »Karfreitags-Erlebnis« des Todes Gottes, für das Erleben der göttlichen Verborgenheit und der radikalen Transzendenz usw. Solche Typen des Atheismus kann der reife christliche Glaube »umarmen« ihre »unvollständige Wahrheit« integrieren, im Dialog mit ihnen zeigen, dass auch der Glaube durch ähnliche Augenblicke »finsterer Nächte« hindurchgeht. Dazu haben meine Leser in diesem und in einigen früheren Büchern schon genügend Überlegungen vorgefunden.

Es existieren jedoch auch völlig andere Typen des Atheismus; es gibt auch eine radikale existenzielle Gottlosigkeit, die tatsächlich eine Sünde gegen Gott darstellt. Der Gegensatz zu dieser Gottlosigkeit ist nicht der Glaube (der Glaube als eine Überzeugung), sondern die Liebe- also ein Glaube, der mit der Liebe zu Gott verbunden ist.

Schon viele Jahre fasziniert mich eine Definition der Liebe, die dem heiligen Augustinus zugeschrieben wird: **amo: volo, ut sis, Ich liebe, das bedeutet: Ich will, dass du bist.** Ich werde versuchen, zu zeigen, dass wir diese »Formel« sowohl auf die Liebe zu einem Menschen, als auch auf die Liebe zu Gott beziehen können. ...

(S. 214 ff)

...

Wahrscheinlich wird es uns nie gelingen, alle Ursachen jener Erschütterung unserer Welt und jener Verunsicherung, der Vorstellungen über ihren Grund und ihren Schöpfer zu ermitteln. Ich habe

bereits erwähnt, dass ich es entschieden ablehne, die Verantwortung dafür der Wissenschaft, den modernen wissenschaftlichen Erkenntnissen und den aus ihnen hervorgehenden Veränderungen im Weltbild zuzuschreiben. Denn die Stabilität, welche die Religion dem Menschen bieten kann und häufig auch gewährt, basiert nicht vorwiegend auf einer »Überzeugung«, auf Vorstellungen über die Welt (die sind die Domäne der Wissenschaften und der Philosophie), sondern auf dem existenziellen Erlebnis einer Verankerung, auf dem Glauben. Aber wie viele gab es, die fähig waren, den Anker des Glaubens so tief herunterzulassen, dass ihn die Wellen und Strömungen nicht herausreißen konnten, die das Schiff der europäischen Zivilisation in den Stürmen und Verwandlungen des letzten Jahrhunderts so dramatisch in Schwung brachten?

Ich kann mir nicht wirklich vorstellen, warum die Veränderungen im Weltbild, im Menschenbild und in der Kultur, die die neuzeitliche Biologie, die Physik, die Kosmologie, die Tiefenpsychologie, die kritische Historiographie und die Religionswissenschaft und eine Reihe von weiteren wissenschaftlichen Disziplinen mit sich gebracht haben, den Glauben an Gott erschüttern sollten, sofern dieser Glaube tief im Kern der menschlichen Existenz verankert ist und nicht mit »religiösen Vorstellungen« gleichgesetzt werden muss. Religiöse Vorstellungen sind begreiflicherweise - wie alle menschlichen Vorstellungen - kulturell und geschichtlich bedingt und schwingen notwendigerweise mit den geschichtlichen Erschütterungen und kulturellen Verwandlungen der Welt und unserer Wahrnehmung der Welt mit. **Die »Religion« als ein menschlicher soziokultureller Ausdruck des Glaubens wird von Zeit zu Zeit erschüttert und ins Wanken gebracht, so wie alles Menschliche, manchmal weniger und manchmal mehr; aber warum sollte damit der Glaube selbst ausgerissen und in Frage gestellt werden?**

Die Krise der Religion ist hauptsächlich eine Krise der religiösen Vorstellungen (Imaginationen) und der Sprache, mit der sie artikuliert werden - und sie greift eine konkrete Gestalt der Religion in dem Maße an, in dem der Nachdruck auf diesen Vorstellungen liegt und insofern sie von einem bestimmten Typ der Sprache abhängig ist. Verweilen wir also noch bei den religiösen Vorstellungen, besonders bei zwei von ihnen.

Gott steht über dem Guten und Bösen und außerhalb des Guten und Bösen, kann man sagen, wenn damit unsere *Vorstellungen* vom Guten und vom Bösen gemeint sind, die nur unsere Gefühle und unsere notwendigerweise begrenzten Erfahrungen mit den Dingen im Inneren der Welt widerspiegeln. Wenn Gott Gott ist, dann übersteigt er alle menschlichen Vorstellungen, einschließlich unserer Vorstellungen vom Guten und vom Bösen, von einem guten und auch bösen Gott. **Unsere Begriffe drücken die Kapazität unserer Fähigkeiten aus, die Welt wahrzunehmen und zu begreifen, nicht den, der die Welt radikal übersteigt. Deshalb besteht eine beständige Aufgabe der Theologie in der Kritik der religiösen Vorstellungen und Begriffe.**

Wenn die banale Vorstellung Gottes als eines gutmütigen Väterchens abzulehnen ist, muss man sich in gleicher Weise gegen die entgegengesetzte Vorstellung eines unnachgiebig strengen und hart strafenden Gott verwehren. Diese Vorstellung wurde nicht nur zum Schrecken und zur Manipulation von Kindern und infantil unreifen Menschen genutzt, sondern auch zur Abwälzung der Verantwortung für menschliche Taten auf Gott.

...

(S. 223)

...

Nach dem Holocaust ist Gott nicht gestorben, schreibt Kushner; jedoch ist die Vorstellung eines Gottes gestorben, der sich in der außermenschlichen Natur äußert - obwohl wir diese Vorstellung in einer Reihe von alttestamentlichen Texten finden können. Der Rabbiner fährt fort: Wenn wir heute wissen, dass wir die kosmologischen Vorstellungen der biblischen Autoren nicht naiv übernehmen können, sollten wir auch die gesamten geschichtlich und kulturell bedingten religiösen Vorstellungen in den Schiehren des biblischen Textes nicht ähnlich naiv wortwörtlich übernehmen. Die Schilderung des Handelns Gottes in der außermenschlichen Sphäre, das Zittern der Felsen und das Teilen des Meeres, sind Metaphern, die nie wortwörtlich verstanden werden sollten, meint Rabbi Kushner und bringt dafür ein gewichtiges Argument: »Wenn die Welt der Bibel von unserer heutigen Welt ontologisch so verschieden wäre, dass sich in ihr solche göttlichen Eingriffe hätten abspielen können, dann wären die Wahrheiten aus dieser Zeit für uns irrelevant.«

Ich will hier nicht die Debatte von der »Entmythologisierung der Bibel « eröffnen, die in der christlichen Theologie bei weitem nichts Neues mehr ist. **(Es scheint mir, dass diejenigen, die ängstlich fragen, »was dann von der Bibel noch übrig bliebe«, wenn wir die biblische Auffassung der Natur für die Widerspiegelung zeitgemäß bedingter Vorstellungen halten und wenn wir sie wie eine Metapher auffassen, sich mit der Bibel nie wirklich auseinandergesetzt haben; keine Angst: der wirkliche Kern und Sinn der biblischen Botschaft geht dadurch nicht verloren, eher tritt er deutlicher hervor!)**

Mit leidenschaftlichem Nachdruck betont ein anderer Rabbiner, dass wir Gott nicht hinter den Kulissen der menschlichen Kriege suchen sollten, aber auch nicht hinter den Kulissen der Naturkatastrophen. Gott hat der Natur ihre Schönheit und Macht gegeben, aber er hat sie nicht mit einem moralischen Gewissen ausgestattet, das hat er nur uns vorbehalten, behauptet der Rabbiner Harold S. Kushner. **Der Schöpfer hat die Natur zu einem großen Maße in unsere Hände gelegt, deshalb sollen wir über sie verantwortlich und vernünftig verfügen.** Es gibt jedoch keinen vernünftigen Grund, warum wir jene Äußerungen, mit denen die Natur ihre Macht über uns zeigt, beziehungsweise mit denen sie auf unser unverantwortliches Verhalten reagiert, als strafende Peitsche Gottes auffassen sollten. Einen Gott, der für Kriege verantwortlich ist, haben sich die Menschen ausgedacht, um sich die Verantwortung für das menschliche Böse in der Welt abnehmen zu lassen, um der Angst vor der Absurdität des Bösen zu entkommen, das sich jeder menschlichen Kontrolle entzieht.

...

(S. 235 ff)

Schon eine ganze Reihe von Jahren beschäftigt mich der Gedanke, dass die Zukunft unserer Welt (damit meine ich jetzt die Welt unserer westlichen Zivilisation) von der **Fähigkeit des Zusammenlebens und der gegenseitigen Vereinbarkeit zwischen zwei Typen von Humanismus abhängt, dem christlichen Humanismus und dem säkularen Humanismus. Im Geist dieses Buches ließe sich sagen: zwischen zwei Arten von Liebe, zwischen zwei Arten der Liebe zur Welt und zu**

den Menschen. Wodurch können sie sich gegenseitig inspirieren, worin besteht die Gefahr der Einseitigkeit der einen Art, die durch die andere kompensiert werden kann und umgekehrt?

Der säkulare Humanismus ist in einem gewissen Sinne »ein ungewolltes Kind« des westlichen Christentums. **Es scheint mir, dass die Zeit reif ist, dass die Christen aufhören sollten, den säkularen Humanismus wie den »verlorenen Sohn« zu betrachten, dass sie aufhören sollten, auf ihn herabzublicken mit der nicht eingestandenen Sichtweise des anständigen älteren Bruders aus dem bekannten Gleichnis Jesu. Es ist an der Zeit, dass wir die Perspektive wechseln und auf uns selbst genauso wie auf unsere Partner mit den Augen des unbegreiflich großzügigen Vaters schauen sollten.**

Der Vater aus jener Geschichte wird uns so lange unbegreiflich erscheinen, bis wir sein Geheimnis begreifen: und das ist seine bedingungslose Liebe. Die Liebe zu den beiden Söhnen. Aus dem Gleichnis Jesu vom »verlorenen Sohn«, oder genauer von den beiden Brüdern und ihrem großzügigen Vater, erklingt die Warnung an die Pharisäer unter den Juden und den Christen: Eure Tugend kann für euch zur Falle des Stolzes und der Überordnung werden. Wenn ihr aufhört, diejenigen, die ihr so lange als Sünder und Irrende wahrgenommen habt, für eure Brüder zu halten, könntet ihr schließlich - wie der ältere Bruder aus dem Gleichnis Jesu - bitter überrascht sein, dass sie euch auf dem Weg ins Haus der barmherzigen, vergebenden, großzügigen und bedingungslosen Liebe des Vaters überholen. Diejenigen, die sich »in der Welt verloren haben, können dort »in der Ferne, unten« etwas lernen, was derjenige übersieht und unterschätzt, der nie von zu Hause weg kommt.

Erst wenn das gegenwärtige Christentum den säkularen Humanismus ernst nimmt und ihn als einen Bruder annimmt, wird die zeitgenössische säkulare Kultur wiederum den christlichen Glauben ernst nehmen können. Beide »Brüder« haben auf ihren Wegen während der gegenseitigen Entfremdung wertvolle Erfahrungen gemacht und haben sich daher viel zu sagen.

In meinen Beiträgen zu der heute so viel diskutierten Frage über die Identität Europas betone ich in meinen Vorträgen und in den Debatten in den unterschiedlichsten Ländern immer dasselbe: Die Identität des modernen Europa basiert weder allein auf dem Christentum noch allein auf dem Säkularismus, sondern auf der Kompatibilität von Christentum und Säkularismus. Wenn das Christentum der Moderne den Rücken zukehren wollte, würde es in Bigotterie und Fundamentalismus zurückfallen; wenn sich im Gegensatz dazu die Moderne völlig vom Christentum abwenden wollte, würde sie selbst zu einer intoleranten Pseudoreligion werden.

Sämtliche Krisen und tragische Erfahrungen der »Spätmoderne«, mit denen sich der säkulare Humanismus spätestens seit dem ersten Weltkrieg abfinden musste (und es sei an dieser Stelle angefügt, dass er zu einer ganzen Reihe von ihnen mit seiner Einseitigkeit selbst beigetragen hat), waren gleichzeitig die Gelegenheit zu seiner größeren Reife.

Neben einem militanten Säkularismus und dem aggressiven »neuen Atheismus« (an dem außer seiner überraschenden Intoleranz wirklich nichts Neues zu finden ist) lassen sich heute unter den Erben des aufklärerischen Rationalismus Autoren finden, die für die moralische, geistige und

oftmals ausgesprochen sakrale Dimension der Wirklichkeit sehr empfindsam sind und für Theologen wertvolle Partner für einen Dialog sein können.

Weiterhin den Streit darüber zu führen, ob man »Ja« oder »Nein« zur Moderne sagen sollte, einen Streit, der die Christen so lange getrennt und beide Lager erschöpft hat (und der eine große Verantwortung dafür trägt, dass die Kirchen viele Gelegenheiten versäumt haben, sich den wirklichen Problemen und den Zeichen der Zeit zu widmen), wäre äußerst unklug. Die Moderne ist Bestandteil unserer Identität-gerade die »Konservativen« sind viel tiefer in den Paradigmen der Neuzeit verwurzelt, als sie bereit sind, zuzugeben; und der Fundamentalismus, so sehr er auch die Tradition beschwört, ist eine typisch moderne Erscheinung.

...

(S. 243 ff)

Der kulturelle Sieg des Liberalismus im Westen scheint unumkehrbar zu sein. Nichtsdestotrotz wird sich der entscheidende Kampf um die Gestalt unserer Zivilisation - insbesondere des sich vereinigenden Europas - vermutlich im Inneren des Liberalismus selbst abspielen, zwischen zwei liberalen Projekten. Es beunruhigt mich sehr, dass beide »Lager« innerhalb des heutigen Christentums (das Lager der Traditionalisten, das den Liberalismus durch die Bank weg ablehnt, und das Lager der »Progressisten«, das mit dem Liberalismus manchmal allzu unkritisch kokettiert) nicht fähig sind, zwischen jenen beiden Projekten zu unterscheiden. **Es wird um einen Streit zwischen zwei Versionen des Liberalismus gehen, die der zeitgenössische britische Philosoph John N. Gray sehr präzise beschrieben hat: Zwischen dem pluralistischen Modell, das einen Raum des gegenseitigen Respekts und der Freiheit für alle (einschließlich der Religion) schaffen will, und dem universalistischen Modell, das den Liberalismus als eine verbindliche Ideologie vorlegt (und häufig von einem aggressiven und intoleranten Säkularismus begleitet wird); zwischen dem Liberalismus als einem Projekt der Koexistenz, das sich in vielen Systemen verwirklichen lässt, und dem Liberalismus als einer Vorschrift für ein System, das eine universale Gültigkeit beansprucht.**

...

Werden die Christen, sobald sie im Westen beginnen, eine Minderheit zu bilden, zu einer schöpferischen Minderheit werden, wozu sie Benedikt XVI. wiederholt aufgefordert hat, oder ein in sich verschlossenes, unfruchtbares Ghetto bilden? Mit anderen Worten: Wird von dieser Minderheit ein neuer Stil hervorgehen, der zur Inspiration für Suchende auch außerhalb dieser Minorität werden kann?

...

(Freiburg 2016) Hervorhebungen durch K.Bratengeier; nicht alle kursiven Textteile werden als solche wiedergegeben. Bedingt durch den Scanvorgang können Ungenauigkeiten in der Wiedergabe nicht ganz ausgeschlossen werden. <http://www.emk-naturwissenschaften.de/index.php?id=63>

<http://d-nb.info/1095381067> ISBN-10 : 3451032120 ISBN-13 : 978-3451032127