



Wider den „Gottprotz“:

Der „Neue Atheismus“ als Herausforderung für eine ökumenische katechetische Theologie

VON ULRIKE LINK-WIECZOREK¹

„Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches Ihnen etwas sagen oder zeigen will?“ „Wie oft erleben Sie Situationen, in denen Sie das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in Ihr Leben eingreift?“ So lauten die beiden Fragen, mit denen der Bertelsmann Religionsmonitor die „Intensität religiöser Du-Erfahrungen“ ermitteln will. In der Auswertung der Antworten kam bei 51 Prozent der Befragten eine niedrige „Intensität“ heraus. Dieser Block teilt sich auf in 81 Prozent der konfessionslosen, 41 Prozent der katholischen und 46 Prozent der evangelischen Befragten.²

Auf den ersten Blick legen die Ergebnisse der Befragung den Schluss nahe, sowohl evangelische als auch katholische Kirchenglieder hätten nicht viel zu sagen zur Dimension der Gotteserfahrung in ihrem Leben. Dass der Prozentsatz einer niedrigen Erfahrungsintensität bei den Konfessionslosen doppelt so hoch und somit mit 81 Prozent fast bei Null zu liegen kommt, ist dabei sicher nur ein schwacher Trost.

Der zweite Blick jedoch stimmt skeptischer gegenüber dieser Interpretation. Lässt sich Gotteserfahrung wirklich in dieser Weise direkt empirisch als Niederschlag im „Gefühl“ messen? Hätte ich diese Fragen beantworten sollen, so hätte ich wahrscheinlich auch Material für die Kolumne der nied-

¹ Ulrike Link-Wieczorek ist Professorin für Systematische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Evangelische Theologie an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg.

² Vgl. *Stefan Huber und Constantin Klein*: Kurzbericht zu ersten Ergebnissen des Religionsmonitors der Bertelsmann Stiftung, S. 19, publiziert im Internet unter www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_23407_23408_2.pdf; vgl. auch *Stefan Huber*: Der Religiositäts-Struktur-Test (RST): Systematik und operationale Konstrukte, in: *Wilhelm Gräß, Lars Charbonnier* (Hg.): Individualisierung – Spiritualität – Religion, Münster 2008, 137–171, hier 156f.

rigen Gotteserfahrungsintensität liefern müssen. Nicht ohne Grund sprechen wir offenbar theologisch häufig von „Glaube“, wenn nicht theologisch Geschulte von „Erfahrung“ sprechen. Allerdings gerät bekanntlich auch der Glaubensbegriff auf die Bahn des Missverständnisses, wenn er als Gegenpol zum Begriff des Wissens im Sinne eines Für-wahr-Haltens von empirischen Absonderlichkeiten verstanden wird. In theologischer Sicht ist der Bezug von Glaube und Erfahrung komplexer als es Anforderungen an eine empirische Mess- und Beobachtbarkeit erlauben.³

Mit diesem Problembereich wäre bereits ein großer Teil des Diskussionsfeldes umschrieben, das mit der harschen Polemik gegen den Gottesglauben von Seiten der Vertreterinnen und Vertreter des so genannten „Neuen Atheismus“ betreten wird.⁴ Denn obwohl nicht ausdrücklich lediglich gegen die monotheistische Form der Religion zu Felde gezogen wird, ist mit dem Vorwurf, dem „Gotteswahn“ verfallen zu sein, doch vornehmlich diese, von den Beispielen her auch darunter vornehmlich die christliche Religion, gemeint. Die Vorwürfe gegen den Gottesglauben konzentrieren sich auf drei Hauptpunkte:⁵

1. Er sei unnötig und irreführend, um das Leben in seinen Vollzügen zu erklären: Dafür sei die Evolutionstheorie mit ihrem Wissen von den Vollzügen der Entwicklung des Lebendigen und Geistigen ausreichend und plausibler als eine metaphysische Konstruktion von einer geistigen Kraft

³ Vgl. Eberhard Jüngels vielzitierte Formulierung, Erfahrung sei „Erfahrung mit der Erfahrung“, in: Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 8/2010, 40 inkl. des Hinweises auf Gerhard Ebeling: Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache, in: Wort und Glaube III. Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, Tübingen 1975, 3–27.

⁴ Zum Überblick über die Publikationen vgl. die übrigen Beiträge dieses Heftes und folgende Sammelrezensionen: Heiko Schulz: Alter Wein in neuen Schläuchen oder der Siegeszug des Trivialen. Zur Kritik des sogenannten Neuen Atheismus, in: ThLZ 135, 2010, Heft 1, 3–20 (Lit.), Magnus Striet (Hg.): Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg u. a. 2008, Uwe Swarat: Kein wissenschaftlich fundiertes Denksystem. Der „Neue Atheismus“ und seine Kritiker, in: Theologische Rundschau 2011 (im Druck).

⁵ Die wichtigsten inzwischen ins Deutsche übersetzten Werke des sogenannten „Neuen Atheismus“ sind sich in diesen Kritikpunkten einig, vgl. Richard Dawkins: Der Gotteswahn, Berlin 2007; Daniel C. Dennett: Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen, Frankfurt a.M. 2008; Christopher Hitchens: Der Herr ist kein Hirte. Wie die Religion die Welt vergiftet, München 2007, TB-Ausgabe München 2009; Sam Harris: Das Ende des Glaubens. Religion, Terror und das Licht der Vernunft, Winterthur 2007. Zu den folgenden Thesen werde ich Belege aus dem Buch „Gotteswahn“ von Richard Dawkins angeben.

jenseits des evolutionär Entwickelten.⁶ Weder der Glaube an einen Schöpfergott noch ein Lebenskonzept, das von einer besonderen Verantwortung des Geschöpfes Mensch ausgehe, sei notwendig oder einleuchtend. Dieser Argumentationsgang verbindet eine grobe Nachzeichnung klassischer anti-theistischer Religionskritik des 19. Jahrhunderts (ohne auf sie zu verweisen) mit einem selbstzufrieden wirkenden Naturalismus, der die Konsequenz eines weltanschaulichen und ethischen Indifferentismus für eine Befreiung von religiöser moralischer Bevormundung hält.⁷

2. Der Gottesglaube berge einen strukturellen Zwang zu Exklusivismus und Gewalt, so dass man letztlich sagen müsse, dass Religion überhaupt keine humanisierende Kraft habe.⁸ Nun ist ja das Thema der Gewalt im religiösen Umfeld zweifellos der Diskussion und Analysearbeit wert. Die hier vorgebrachten Thesen verwehren sich jedoch so beharrlich jeglicher differenzierender Wahrnehmung und echter Analyse der Phänomene, dass sie sich auf eine reflektierte Diskussion gar nicht einlassen wollen. Allerdings wird den Leserinnen und Lesern in deutlich triumphierend schnoddrigen Nacherzählungen biblischer Gewalt-Passagen durchaus ein Stoff geboten, der in den Bibelwochen der Kirchengemeinden wahrscheinlich nicht thematisiert wird.⁹

3. Der Gottesglaube verfestige in religiöser Erziehung und Praxis eine kritiklose Gehorsamsmentalität.¹⁰ Der Grund für diese These wird nicht mehr eigens genannt, sondern erschließt sich aus der Wahrnehmung von Religion als irrationalem Wahnsinn: Glaube als Antipode zu wissenschaftlich nachweisbarem Wissen kann nicht anders als durch psychischen Zwang verinnerlicht werden. Mit beliebig zusammengetragenen empirischen Beispielen von Höllenangst und kreationistischer Weltsicht – Dawkins zitiert weitgehend aus der Korrespondenz mit seinen Leserinnen und Lesern – muss das jetzt lediglich illustriert werden. Der Sinn dieser Beispiele soll offensichtlich gerade darin bestehen, religiöse Perspektiven gerade nicht zu differenzieren und den Gottesglauben für jeglichen beobachtbaren Freiheitsentzug verantwortlich zu machen.

Betrachtet man diese drei Schwerpunkte der neu-atheistischen Religionskritik, so könnte man sie alle drei unter eine Oberthese stellen: Die so genannten neuen Atheisten wehren sich gegen ein Gottesbild, dass Gott in

⁶ Vgl. *Dawkins*, *Gotteswahn*, a. a. O., Kap. 4 und 5, 155–290.

⁷ Vgl. *Dawkins*, *Gotteswahn*, a. a. O., Kap. 6 und 7, 291–326.

⁸ Vgl. *Dawkins*, *Gotteswahn*, a. a. O., Kap. 8, 389–430.

⁹ Vgl. *Dawkins*, *Gotteswahn*, a. a. O., 328–356 und passim.

¹⁰ Vgl. *Dawkins*, *Gotteswahn*, a. a. O., 431–478.

der Weise des unangefochtenen Generals auf dem Hügel gegen jegliche selbstbestimmende Tendenzen in die Welt und somit um deren bedingungslose Unterwerfung kämpft. Einen solchen Gott für real zu halten, heißt in den Augen der neuen Atheisten, ihn in unangefochtenem schlichten Empirismus für wahr zu halten, denn einen anderen vernünftigen Begriff von Realität gibt es ihrer Meinung nach nicht. Das aber sei pathologisch und führe unweigerlich zu Masochismus, Unterdrückung und Gewalt – jedenfalls nicht zu einem humanen, lebenswerten Leben. Dass es einen Gottesglauben geben könne, der nicht von diesem Gottesbild ausgehe, wird qua definitione nicht für möglich gehalten. Jan-Heiner Tück beobachtet hier ein Spiegelbild-Phänomen, wenn die so genannten neuen Atheisten sich „ähnlich kämpferisch (gerieren) wie frühere Apologeten des Christentums, die den neuzeitlichen Atheismus lediglich als pathologisches Phänomen wahrzunehmen vermochten, ohne ein Organ für die existentiellen Nöte der Nicht(mehr)gläubigen zu haben und in der eigenen Unglaubwürdigkeit auch nur *eine* der Ursachen für den Akzeptanzversuch des Glaubens zu sehen“.¹¹ In der Tat wird dieser Spieß jetzt umgedreht. Man mag sich wundern, dass das zu Beginn des 21. Jahrhunderts noch geschieht. Aber man muss um der Rezipienten willen ernst nehmen, dass der christliche Glaube hier als ein nicht zu diskutierender Positionalismus als „unglaubwürdig“ empfunden und bekämpft wird. Vielleicht finden die Autoren ihre Leser, weil Kirche und Theologie noch immer eine „allzu forsche und aufdringliche Rede von Gott“ führen, die, so Jan-Heiner Tück, „als abstoßend empfunden wird“. Schon Elias Canetti habe „vor einer auftrumpfenden Gottesrhetorik gewarnt“, vor dem „Gottprotz“.¹² Die folgenden Überlegungen wollen diese Warnung aufnehmen und die Herausforderung durch das Phänomen des so genannten „Neuen Atheismus“ für eine ökumenische katechetische Theologie bedenken. Dafür soll zunächst das Plädoyer für den Verzicht auf Sinnfragen und das Verständnis von Säkularität nachgezeichnet werden, um dann Konturen einer ökumenisch-theologischen Bildungsarbeit zu entwickeln, die „wider den Gottprotz“ wirken kann.

¹¹ Jan-Heiner Tück: Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können – Anmerkungen zu Merciers ‚Nachtzug nach Lissabon‘, in: *Magnus Striet* (Hg.): *Wiederkehr des Atheismus*, a. a. O., 119–138, hier 120.

¹² Vgl. Tück, *Rebellion*, a. a. O., 121 unter Verweis auf *Elias Canetti*: *Der Ohrenzeuge*. Fünfzig Charaktere, Frankfurt a.M. 1977, 86.

In kritischen Reaktionen auf Publikationen der Bewegung des so genannten Neuen Atheismus wird mit Recht darauf hingewiesen, dass eine rein naturalistische Lebensdeutung, die hier offensichtlich angestrebt wird, auf ein Leben ohne einen Ort für die großen Fragen der menschlichen Existenz – Wo kommen wir her? Wohin gehen wir? Gibt es einen Sinn des Lebens? Wie sollen wir es gestalten? – hinausläuft.¹³ Weder für Klage noch für Dank, weder für Bitte noch für Fürbitte, weder für einen bündelnden Rückblick in das eigene Leben noch für einen hoffenden Ausblick gäbe es Raum. Die Melancholie des Philosophen, der nicht (mehr) glauben kann, weiß sehr genau um den Verlust.¹⁴ Diese Melancholie trennt diejenigen, die wissen, was sie mit dem Glauben verlieren bzw. um was sie ringen, wenn sie um ihn ringen, von denjenigen, die diese Fragen gar nicht (mehr) stellen (wollen).¹⁵ Man könnte die Situation von Gleichgültigkeit und Indifferentismus mit den Worten der Punk-Band „Die toten Hosen“ auch „der Hölle Wiedergeburt“ nennen.¹⁶ In gewisser Weise könnte eine solche Bewertung sogar für ökumenisch konsensfähig gehalten werden. Denn Christen und Christinnen aller Konfessionen gehen davon aus, dass ein Leben ohne diese Fragen sogar ohne die christlichen Antworten ein leidvolles Leben sei, dem es durchaus in ihrem ganz persönlichen Gesendetsein durch jede und jeden an seinem und ihrem Ort und Kairos entgegenzutreten gelte. Gegen die kulturelle Selbstverständlichkeit dieser Lebensdeutung ziehen die Neuen Atheisten jetzt in einer Art Kulturkampf massiv zu Felde. Sie brauchen kein, so Burkhard Müller, „Bollwerk gegen die absolute Nichtigkeit“.¹⁷ Gar nicht so anders als die Anhänger einer spirituell-hedonistischen Event-

¹³ Vgl. dazu Schulz, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, a. a. O., 14–17; *Tück*, *Rebellion*, a. a. O., 121–122, *Hans Kessler*: „Das Konzept Gott – Warum wir es nicht brauchen“? Zu Burkard Müllers respektablem Atheismus, in: *Striet*, *Wiederkehr des Atheismus*, a. a. O., 57–76, hier 59, 63, 71–74.

¹⁴ Dafür stehen die Philosophen Herbert Schnädelbach und Peter Bieri (Pascal Mercier), vgl. *Herbert Schnädelbach*: *Der fromme Atheist*, in: *Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, a. a. O., 11–20, *Pascal Mercier*: *Nachtzug nach Lissabon*, München – Wien, 23. Aufl. 2007, hier bes. 198f (Schulabschluss-Rede des 17-jährigen Prado); vgl. auch *Tück*, *Rebellion*, a. a. O.

¹⁵ Vgl. dazu den Beitrag von Judith Könemann in diesem Heft, S. 480 ff. Für eine bewusste Verteidigung nihilistischer Positionen s. *B. Müller*: *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, in: *Merkur* 61, 2007, Heft 2, 93–102. Zur Auseinandersetzung damit s. *Hans Kessler*, „Das Konzept Gott ...“, a. a. O.

¹⁶ Vgl. den Song der Gruppe „Ich will nicht ins Paradies“.

¹⁷ *Müller*, *Das Konzept Gott*, a. a. O., 99.

Kultur wehren sie sich dagegen, jemandem oder etwas anderem Rechenschaft ablegen zu sollen als sich selbst und den Menschen, die sie als Glieder ihrer Lebenswelt selbst ausgesucht haben bzw. akzeptieren. Ohne sich darum zu kümmern, wie intensiv und mit welchen klingenden Namen verbunden religionskritische Positionen in der Geistesgeschichte bereits diskutiert worden sind, verkünden die Missionare des so genannten Neuen Atheismus ihre Botschaft, dass ein Leben ohne über-individuelle Sinn-Fragen, in dem Begriffe wie Metaphysik und Transzendenz unsinnig werden, eine Befreiung von unsinniger psychischer Last bedeuten, die ein Gottesglaube bzw. Religion Menschen abverlange in den Bereichen von Ethik, Erziehung und nicht zuletzt generell im Denken durch einen beständigen Zwang zum *sacrificium intellectus*.

Von der Unschuld „säkularer“ Ideologien

Allenfalls in zweiter Linie scheint es dabei um Kritik an Papst, Kirche, religiös motivierter Ethik, Gewaltpotenzialen des Monotheismus, Religionsunterricht oder familiärer religiöser Erziehung zu gehen. Die Argumentationen zu diesen Themen, die auf den Web-Seiten der Humanismus-Gesellschaften geführt werden, erwecken ob ihrer Kurzatmigkeit schnell den Eindruck von Stellvertreter-Kriegen. Als Beispiel mag die Internet-Debatte um den angeblichen „Nazi-Vergleich“ Papst Benedikts XVI. während seines Großbritannien-Besuches im September 2010 dienen, als dieser darauf hinwies, dass gerade in einer atheistischen, das Christentum ablehnenden Ideologie wie dem Nationalsozialismus extrem lebensverneinende Strukturen entwickelt werden konnten.¹⁸ Während der Papst in diesem Argument auf die Möglichkeit der Unheils-kritischen bzw. -entlarvenden Funktion eines heteronomen „theistischen“ Wirklichkeitsverständnisses aufmerksam machte, bestreiten sich zu Wort meldende Befürworter eines Neuen Atheismus erstaunlicherweise, dass der Nationalsozialismus eine atheistische Ideologie verfolgt habe. In dieser zunächst verwirrend unkonzise wirkenden Argumentationsstrategie zeigt sich schließlich, dass unter „Atheismus“ nicht ein Gegenstück zu „Theismus“, auch nicht einfach im breiteren Sinne eine bewusst intendierte generelle „A-Religiosität“ verstanden wird, sondern dass mit diesem Begriff jegliches in irgendeiner

¹⁸ Vgl. z. B. den im Internet publizierten und zu Kommentaren einladenden Artikel von *Arik Platzeck*: Papst vergleicht säkulare Bewegung mit Nazi-Tyrannie, www.wissenrockt.de/2010/09/16/papst-vergleicht-sakulare-bewegung-mit-nazi-zeit/.

Weise auf universalisierende Werte zielende Denksystem abgelehnt wird. Für diesen Aussageinhalt wird dann das Adjektiv „säkular“ synonym mit „nichtreligiös“ verwendet. Nur so wird die These verständlich, dass weder die nationalsozialistische noch die kommunistische Ideologie „säkular“ seien.¹⁹ Die Intention für die Religionskritik des so genannten Neuen Atheismus ist also der Einsatz für eine Wirklichkeitssicht, die das Leben allenfalls im Rahmen von sozio-biologisch erfassbaren Bedingungen wahrnimmt, es in dieser Perspektive für (evolutionstheoretisch) ausreichend erklärbar hält und menschliche, rationale Verantwortlichkeit allein in diesem Rahmen für realistisch und möglich, offensichtlich aber auch nur so für notwendig hält. Auch eine in dieser Perspektive ebenfalls „metaphysische“ Vorstellung wie die der Menschenwürde müsste sich innerhalb dieser Grenzen entzaubern lassen.

Öffentliche Relevanz der Bewegung und religiöses Bildungsdefizit

Es ist sicher schwer bis unmöglich, empirisch nachzuweisen, wie viele Menschen etwa in Deutschland diese Weltsicht teilen.²⁰ Dass sehr viele Menschen mit ihr spielen und sich den Anstrengungen eines Lebens im nachmodernen Pluralismus nicht im weltanschaulichen oder religiösen Fundamentalismus, sondern im Indifferentismus zu entziehen suchen, darf jedoch vorausgesetzt werden. Schon allein deshalb muss man sie vor allem im Kontext der neuen technischen medialen Kommunikationsmittel und ihrer Diskursmethoden im Internet als eine nicht zu überhörende Stimme ernst nehmen. Das gilt auch angesichts der Verkaufszahlen der einschlägigen Bücher. Das gilt aber vor allem angesichts der zunehmenden religiösen und auch philosophischen Enttraditionalisierung der Bevölkerung, in der nicht wenige Menschen sich in der Situation fühlen mögen, tatsäch-

¹⁹ Vgl. *Platzek*, Papst, Web-Site a. a. O.: „Unbestreitbar ist dabei die Tatsache, dass die Diktatur des Nationalsozialismus tatsächlich teilweise antikirchlich eingestellt war. Aber weder die Herrschaft der Nazis noch die ebenso gern im Kontext von atheistischen und säkularen Bewegungen genannten kommunistischen Diktaturen waren säkular oder gar nichtreligiös. Weder werden die atheistischen Elemente der Nazi-Ideologie heute als maßgeblich für die Schreckensherrschaft betrachtet, noch lag den entsprechenden Gesellschaften und ihren Ideen eine nichtreligiöse Philosophie zugrunde. Joseph Ratzinger müsste es besser wissen.“ Die Argumentation folgt Richard Dawkins auf dem Fuße, vgl. seinen Abschnitt mit der Überschrift: „Und was ist mit Hitler und Stalin? Waren das nicht Atheisten?“, *Gotteswahn*, a. a. O., 378–388, bes. 387: „Einzelne Atheisten können scheußliche Dinge tun, aber nicht im Namen des Atheismus.“

²⁰ Vgl. dazu den Beitrag von Judith Könemann in diesem Heft.

lich zu einem *sacrificium intellectus* gezwungen zu werden, wenn sie noch jenseits des naturalistisch Erklärbaren nach tragfähigen Lebenskonzepten suchen.

Wer sich heute über Fragen christlichen Bekenntnisses neu zu orientieren versucht, findet sich in einem Gemisch von charismatischen, religiös-fundamentalistischen, evangelikalen, pfingstlerischen, frei- und volkskirchlichen Strömungen, in dem man sich ohne eine christliche Grundbildung kaum orientieren kann. Gleichzeitig nimmt eben diese Grundbildung selbst in den Kerngemeinden massiv ab. Ebenso kommen klassische Formen katechetischer Gemeindebildung hier schnell an ihre Grenzen. Selbst in protestantischen Gemeinden, in denen noch am meisten auf eine konfessionelle Mentalität gebaut werden kann, deren Kern durch eine hohe Diskursfreudigkeit geprägt ist, gibt es noch keine neu entwickelten Strukturen der Erwachsenenbildung, die angesichts des gegenwärtigen Bedarfs an religiöser Grundbildung greifen könnten. Es ist sicher gut und höchste Zeit, dass die Kirchen in dieser Situation endlich den schulischen Religionsunterricht wieder entdecken. Aber die Erwachsenen dürfen darüber nicht vergessen werden. Die klassischen Kasualien wie Taufe, Hochzeit, Krankenseelsorge und nicht zuletzt das Trauergespräch werden als Anknüpfungsanlässe für längerfristige theologische Bildungsangebote ernster genommen werden müssen. Vor allem aber müsste es Strukturen von Elternarbeit im Zusammenhang von Schule und Kommunion-/Konfirmanden-/Firmungs- und Taufunterricht geben, in denen religiöse Fragen der Gegenwart aufgenommen und gemeinsam mit Religionslehrern, Diakonen und Diakoninnen, Gemeindeferenten, Pastoralreferentinnen, Pastoren, Pastorinnen und Priestern bearbeitet werden können.

Herausforderung für eine „Ökumene des dritten Weges“

Es gibt keine Konfession, die sich durch die öffentliche Debatte um und durch den „Neuen Atheismus“ in besonderem Maße herausgefordert fühlen müsste, und gerade das macht sie zu einer ökumenischen Aufgabe. Denn es kann keine Frage sein, dass in der Notwendigkeit eines griffigen Angebots an theologischer Erwachsenenbildung, die über die Kerngemeinden hinauszureichen in der Lage ist, eine Herausforderung für die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen besteht. Denn jeweils vor Ort muss diese Form von Erwachsenenkatechese organisiert werden, vor Ort, wo konfessionslose und konfessionsverschiedene Familien leben, wo konfes-

sionslose Eltern oder Alleinerziehende oder deren Kinder den Kontakt zur Kirche noch nicht völlig abgebrochen haben oder ihn neu suchen. Ohne sofort an die sensiblen Fragen der Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu geraten, wäre hier eine interkonfessionelle Zusammenarbeit schon allein aus organisatorischen Gründen zu empfehlen. Aber nicht nur das: auch die theologische Vielfalt der Traditionen wird für eine entsprechende Erwachsenenbildungsarbeit hilfreich sein. Sie kann sogar in der gemeinsamen Erschließung theologischer Gegenwartsfragen zu einer bleibenden Sensibilität für die Katholizität der Kirche führen und somit weit über das Organisatorische hinaus wertvoll werden. Hier liegt neben der Dialogökumene und der sozialetischen Gerechtigkeitsökumene ein „dritter Weg“ der Ökumene, den es gegenwärtig auszubauen gilt. Als Ursprung und Intention dieser „Ökumene des dritten Weges“ ist zweifellos der eine der drei traditionellen „Quellflüsse“ der Ökumene, die Mission, zu erkennen.²¹ Theologische Erwachsenenbildung als Reaktion auf die Debatten des „Neuen Atheismus“ wäre somit als eine gegenwärtig notwendige Form der missionarischen Ökumene zu entdecken und auszubauen. Wie sich jedoch in der klassischen Mission das theologische Konzept und Selbstverständnis in der Zeit zwischen Edinburgh 1910 und 2010 durchaus verändert hat, so müsste auch in Bezug auf die missionarische Ökumene im aktuellen Diskurszusammenhang in Deutschland überlegt werden, in welchem theologisch konzeptionellen Rahmen sie verstanden und weiterentwickelt werden sollte. Der entscheidende Wandel in der klassischen weltweiten Mission seit Edinburgh 1910 besteht in einer Horizontverschiebung: Während man 1910 noch meinte, in dem beginnenden Jahrhundert die gesamte Mensch-

²¹ Ausführlicher zum Thema „Ökumene des dritten Weges“ vgl. zuletzt: *Ulrike Link-Wieczorek*: Transkonfessionelle Dogmatik? Zur Ökumene des dritten Weges im 21. Jahrhundert, in: *Fernando Enns, Martin Hailer, Ulrike Link-Wieczorek* (Hg.): Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches. Festschrift für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag, Frankfurt a.M. 2009 (Beiheft zur ÖR 84), 21–47. Als Projekte in diese Richtung vgl. jedoch auch: *Gemeinsam den einen Glauben bekennen. Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird. Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung*, Frankfurt a.M. und Paderborn 1991, ³1993; *Wir glauben – wir bekennen – wir erwarten. Eine Einführung in das Gespräch über das Ökumenische Glaubensbekenntnis von 381*, hg. von *Wolfgang Bienert* als Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) sowie schließlich auch das in intensivem ökumenischen Diskurs entstandene Lehrbuch für Universitäts- und Gemeindearbeit: *Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm*: Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh / Freiburg 2004.

heit zum Christentum bekehren zu können, ist heute die Vorstellung, es werde irgendwann einmal nur eine (christliche) Religion geben, längst keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eher eine Sondermeinung. Stattdessen hat sich in der Missionstheologie eine starke Konzentration auf das prophetische Element des Christentums herausgebildet, mit dem die Kraft des Evangeliums, zur Veränderung menschenfeindlicher Verhältnisse zu ermutigen, als missionarische Dynamik in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerät.²² Verena Grüter weist darauf hin, dass „sowohl die Bewegung der französischen Arbeiterpriester als auch der Christliche Studentenweltbund“ Konzepte der Konvivenz im Kontext entwickelt hätten, um „die Transzendenz des Evangeliums gegenüber allen gesellschaftlichen Faktoren zur Geltung zu bringen“. Entscheidend sei dabei, dass Kirche das Evangelium in seiner zum Leben befreienden Botschaft nicht (mehr) in einem expansorischen und belehrenden Habitus an die Menschen herantrege, sondern es aus dem gemeinsamen Leben heraus entdeckbar zu machen suche.²³

Daraus lässt sich für die theologische Bildungsarbeit im deutschen bzw. europäischen Kontext lernen. Auch hier empfiehlt sich ein Ansatz, der davon ausgeht, dass sich Gott auch in der gemeinsamen Suche nach einem tragbaren Lebenskonzept finden lassen kann. Es fragt sich, ob systematisch-theologische Konzepte, die mit guten Gründen darauf hinweisen, dass es die Glaubensperspektive sei, die Gott im Leben erkennbar werden lasse, in direkter Weise die Reihenfolge für ein empirisches katechetisches theologisches Bildungsprogramm bestimmen lassen sollten. Ist nicht der Glaube, auch wenn er, wie in der reformatorischen Theologie betont wird, „Geschenk“ des Heiligen Geistes ist, ein stets neu zu empfangendes und wider alle Anfechtung in Gottesdienst und Gebet, aber auch in Reflexion und Kommunikation zu pflegendes Geschenk?²⁴ Bilden Vollzüge des Erlernens des Glaubens im Hineinwachsen in die christliche Tradition und des Entdeckens von Gott im eigenen Leben und dem anderer nicht eher einen ständigen Kreislauf, vielleicht auch eine Spirale, aber nicht eine festge-

²² Vgl. *Dietrich Werner*: Mission für das Leben – Mission im Kontext. Ökumenische Perspektiven missionarischer Präsenz, Rothenburg 1993.

²³ *Verena Grüter*: Missionarische Präsenz im Kontext, in: Mission 1910–2010. Herausforderung von Edinburgh 1910 für ein heutiges Missionsverständnis. Beiträge aus der Theologischen Kommission des EMW, 6–10, hier 7, www.emw-d.de/fix/files/Beitr%20E4ge%20aus%20der%20Theologischen%20Kommission%20des%20EMW.pdf (4.10.2010).

²⁴ Vgl. dazu *Ingrid Schoberth*: Glauben-lernen. Grundlegung einer katechetischen Theologie, Stuttgart 1998, sowie *dies.*: Diskursive Religionspädagogik, Göttingen 2008.

legte, lineare Reihenfolge? Somit wäre die Erfahrung aus der kirchlichen wie gesellschaftlichen Erwachsenenbildungsarbeit nicht verwunderlich, dass die Grenze der an einer ökumenischen Katechese Interessierten nicht geradewegs zwischen Getauften und nicht Getauften hindurch verläuft. Aber Christen und Christinnen werden sich wohl gerade in einer Zeit der Atheismus-Debatten in Feuilletons, Internet-Blogs und missionierenden Reisebussen in besonderer Weise selbst fragen und von Menschen am Rande der Kirche angefragt fühlen müssen, wie sie im Zusammenhang ihres Lebens plausibel machen können, warum sie an der Gott-Perspektive festhalten bzw. sich um sie bemühen wollen. Sie müssen selbst entdecken und anderen deutlich machen können, dass sie nicht dem Gottprotz hinterherlaufen.

Gesucht ist also eine lebensweltlich orientierte Theologie, die sich auf den Prozess einlässt, Gott zunächst implizit vorauszusetzen und ihn im Nachdenken über die Schönheiten und tragenden Regelmäßigkeiten, aber auch über die Ambivalenzen und die Gefährdungen des Lebens zu entdecken. Im Blick auf biblisch-theologische Kategorien kann man sagen: Es gilt, über den Zusammenhang von Weisheits- und Geschichtstheologie bzw. von Schöpfung und Erlösung nachzudenken. Dogmatisch-theologisch taucht diese Differenz als Differenz von Erfahrungs- und Offenbarungstheologie auf, ökumenisch-theologisch auch als Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie.

Es ist bezeichnend, dass die theologische Konferenz im Jahr 2006, die von der EKD und der Church of England im Zuge des in der Meissener Erklärung vereinbarten Annäherungsprozesses gemeinsam organisiert wurde, zu dem Thema „Theologie als Lebensweisheit“ stattfand.²⁵ Eine weisheitlich intendierte Theologie könnte die – wenn auch polemische – Kritik der Autoren des „Neuen Atheismus“ konstruktiv aufzunehmen versuchen, indem sie aufzeigte, warum die Lebensbezogenheit der christlichen Wirklichkeitsperspektive nicht darin aufgeht, eine kausale „Erklärung“ der Entstehung naturwissenschaftlich beschreibbarer Lebensvollzüge zu liefern oder auch nur zu suchen.

²⁵ Nähere Informationen s. unter http://www.ekd.de/presse/pm26_2006_abschluss_konsultation_ekd_cofe.html (4.10.2010). Der Einführungsvortrag von Dietrich Ritschl ist publiziert als: After the Model of the Rabbis? The Wisdom of God and the offer of Wisdom for Life, in: *Dietrich Ritschl: Bildersprache und Argumente. Theologische Aufsätze*, Neukirchen 2008, 213–226. Ebenfalls publiziert ist der Beitrag von *Christine Axt-Piscalar: Theologie – Dogma – Bekenntnis. Überlegungen aus evangelischer Sicht zu ihrer Bedeutung und Funktion*, in: *ÖR 57/ 2008*, 3–21.

In einem weisheitlichen Verständnis von Theologie wird versucht, auf Erfahrung bezogenes und daraus erwachsendes „Lebenswissen“ in das Nachdenken über Gott, Mensch und Welt mit einzubringen. Das können Erfahrungen sein mit der Ordnung der Welt, mit den lebensermöglichenden Regelmäßigkeiten von Tag und Nacht, wie sie Karl Barth in der „Lichterlehre“ nahebringt,²⁶ Erfahrungen mit tröstender und ermutigender Wirkung der Schönheit von Bildern und Tönen, Landschaften und Körpern, Gärten und Gebäuden oder auch Erfahrungen der Ambivalenz des Lebens, das Scheitern im Bemühen um Versöhnung etwa oder das Schuldigwerden in Gleichgültigkeit, tragischer Verstrickung und Irrtum. An diesen reflektierten Lebenserfahrungen hat sich die Plausibilität des christlichen Credo zu erweisen. Bevor nach Gott gefragt wird, wird hier nach Phänomenen des Lebens und seiner Gestaltung gefragt. Eine verstärkte Sensibilisierung für die Wahrnehmung und Reflexion solcher Phänomene kann nicht nur kirchenfernen Menschen helfen, eine erfahrungsbezogene Logik – Weisheit – biblischer Bildwelten zu erschließen.²⁷ Deutlich ist hier Leben als ein komplexerer Zusammenhang im Blick als in einem natürlichen Empirismus der neuen Atheisten. Und wenn sich erweisen sollte, dass es sinnvoll ist, angesichts dieser Phänomene des Lebens auch vom Gott christlicher Lebensdeutung zu sprechen – bestätigend, korrigierend oder prophetisch widersprechend –, so wird dies möglicherweise auch eine Ahnung davon verschaffen, dass mit Gott hier mehr gemeint ist als eine kausale Entwicklungsdynamik ins Irgendwo. Dennoch wäre die Rede von Gott deutlich bescheidener als eine heilsgeschichtlich triumphierende Gottesrede, wie sie noch die alte Missionstheologie steuerte.

Das alles soll jedoch nicht heißen, dass eine derartig weisheitlich-lebensweltliche Theologie theologische Kernsätze aus der eigenen Lebenserfahrung oder aus der Naturbeobachtung extrahieren könne, wie es in einer schlecht verstandenen natürlichen Theologie gesehen würde.²⁸ Ein weisheitlich-theologisches Konzept in der Katechese einer missionarischen

²⁶ Karl Barth, KD IV, 3,1, 155–170.

²⁷ Vgl. dazu meinen Versuch in diese Richtung: Unwiderruflich und schwarz? Nachdenken über das Wort Gottes als Metapher, in: *Norbert Clemens Baumgart, Gerhard Ringshausen* (Hg.): *Philosophisch-theologische Anstöße zur Urteilsbildung*. FS für Werner Brändle, Münster 2007, 175–185.

²⁸ Vgl. *Michael Kappes*: *Natürliche Theologie als innerprotestantisches und ökumenisches Problem? Die Kontroverse zwischen E. Jüngel und W. Pannenberg und ihr ökumenischer Ertrag*, in: *Catholica* 49, 1995, 276–309.

Ökumene müsste eine Praxis der Wechselwirkung von biblisch-theologischer Perspektive, kirchlicher Tradition und Deutung von Lebenserfahrung realisieren und das eine mit dem anderen immer wieder ins Gespräch bringen.

In einem Symposium zum Gedenken des 100. Geburtstags von Gerhard von Rad an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg im Jahr 2001 konnte man spüren, wie sehr die Zeiten vorbei sind, in denen man meinte, Weisheitsliteratur spiele im biblischen Zeugnis nur eine periphere Rolle.²⁹ Martin Hailer und Wolfgang Schoberth formulieren die theologische Konsequenz: „Die Alltagsrationalität der Spruchweisheit des Alten Testaments ist im Rahmen einer Theologie der Geschöpflichkeit zur Geltung zu bringen, und die christologische Adaption weisheitlicher Denkformen im Neuen Testament erweist die Frage nach dem Verhältnis von lebensweltlichem Wissen und Gottes Offenbarung als fundamentaltheologische Aufgabe.“³⁰ Es geht darum, die Perspektiven von Schöpfung und Erlösung miteinander zu verbinden.

Für die theologische Zurüstung einer Ökumene des dritten Weges, die sich anschickt, in der Situation kirchlicher und kultureller Enttraditionalisierung die Diskurs-Herausforderungen des Neuen Atheismus anzunehmen, wäre es interessant, die Spuren biblischer Weisheitstheologie erneut zu verfolgen. Sie kann als eine Weise der Gottesrede entdeckt werden, in der nicht direkt von Gott gesprochen wird. Er ist ein „verborgener Gott“, aber er wird für erschließbar gehalten durch das übrige Wissen über religiöse Praxis und Wirklichkeitsdeutung.³¹ Nicht in erster Linie dogmatische Thesen reflektierten „Glaubenswissens“ fungieren hier als Schlüssel der lebensweltlichen Gotteserkenntnis, sondern gedeutete Lebenserfahrung im Licht der Narrationen von Gott, wie es scheint in der Pflege von Erinnerung und Erwartung in Liturgie und Kult, Gotteslob, Klage und Gebet. In diesem Kontext impliziert Erkenntnis der Welt Gotteserkenntnis. Hermann Spieckermann beschreibt die alttestamentliche Weisheitstradition als auf den Vorgang „noetischer Durchdringung“ von häufig diffuser und verwir-

²⁹ Die Vorträge des Symposiums vom 18.-21. Oktober 2001 sind in zwei Aufsatzbänden veröffentlicht: *Manfred Oeming, Konrad Schmidt, Michael Welker* (Hg.): *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne*, Münster 2004 sowie *Paul Hanson, Bernd Janowski, Michael Welker* (Hg.): *Biblische Theologie*, Münster 2005. Ich verdanke den Hinweis auf dieses Symposium Dietrich Ritschl.

³⁰ *Wolfgang Schoberth / Martin Hailer*: Art. Weisheit / Weisheitsliteratur V. Systematisch-theologisch, in: TRE 35, 515–520, hier 515.

³¹ Vgl. *Ritschl*, *After the Model*, a. a. O., 219.

render Lebenserfahrung konzentriert: Es wird „verglichen, geglichen, entschlüsselt, enträtselt, geordnet, bewertet und dadurch Erkenntnissen zugeführt“.³² Dürfen wir nicht die Tatsache, dass die biblische Weisheitstradition neben der Geschichtstheologie in den biblischen Kanon Eingang gefunden hat, als einen Hinweis darauf verstehen, dass es einen vor-dogmatischen Zugang gibt zur Gotteserkenntnis?³³ Dieses Zusammenspiel von weisheitlicher und geschichtstheologischer Gottesrede ermöglicht eine lebensweltlich verankerte Suchbewegung, in der der konkrete Sinn des Gottesglaubens entdeckt zu werden erhofft wird. Mit Gerhard von Rad sieht Christoph Schwöbel hier einen Begriff von „„vernehmender“ Vernunft“ leitend: „Weisheitserkenntnis ist keine aktiv Gewissheit *produzierende* Erkenntnis, sondern eine Einsicht, der auf dem Weg der Suche nach Erkenntnis Einsicht *gewährt* wird, indem sie für sie *erschlossen* wird.“³⁴ Nach Hermann Spieckermann ist der „Weg (...) Schlüsselmetapher der Weisheit“: „Er ist Metapher für Leben, das theologisch den Namen verdient.“³⁵ Eine Einübung in die weisheitliche Gottsuche in multikonfessionellen Gesprächsgemeinschaften in der Ökumene des dritten Weges bietet insofern Anlass zur Hoffnung, dass sich in der Erfahrung der gewährten Erkenntnis eine Form von lebensbezogener Rationalität erschließt, in der das christliche Credo nicht auf eine (natur)wissenschaftliche Vernunft reduziert wird. „Im Kontext philosophischer Debatten“, so Martin Hailer und Wolfgang Schoberth, „erscheint Weisheit als eine Form von Rationalität, die von anderen, etwa wissenschaftlichen, zu unterscheiden ist.“³⁶ Wie in der Medizin ist auch in der Theologie nicht alles Wissenschaft,³⁷ und doch brauchen die weisheitlichen Elemente wissenschaftliche Klärung und Verantwortung, wenn sie verstanden und kommuniziert werden sollen. In der christ-

³² Hermann Spieckermann: Gott im Gleichnis der Welt. Die Stellung der Weisheit in der Theologie des Alten Testaments, in: Oeming, Schmid, Welker (Hg.), Das Alte Testament und die Kultur der Moderne, a. a. O., 99–115, hier 103.

³³ Vgl. Link-Wieczorek, Transkonfessionelle Dogmatik?, a. a. O.

³⁴ Christoph Schwöbel: Der Gott der Geschichte und der Gott der Weisheit. Systematisch-theologische Erwägungen im Anschluss an Gerhard von Rad, in: Hanson, Janowski, Welker (Hg.), Biblische Theologie, a. a. O., 139–153, hier 148.

³⁵ Spieckermann, Gott im Gleichnis der Welt, a. a. O., 105.

³⁶ Schoberth / Hailer, Weisheit, a. a. O., 515.

³⁷ Vgl. dazu Dietrich Ritschl: Zur Logik der Theologie, München 1984, 339–345; Martin Hailer: Theologie als Weisheit. Sapientiale Konzeptionen in der Fundamentaltheologie des 20. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1997, Ulrike Link-Wieczorek: Salz der Wissenschaft oder Perle der Weisheit? Zur Rolle der Theologie an der Universität, in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.): Polnische Impressionen. Ökumenisch-theologische Fragen im Europa nach der Wende, (Beiheft zur ÖR 69) Frankfurt a.M. 2000, 192–211.

lichen Tradition brauchen sie sie aber auch, um sich selbst weiterzuentwickeln. Für beide Zwecke entwickelte sich hier die Universitätstheologie. Eine Besinnung auf die biblische Weisheitstradition kann dazu ermutigen, Glaubensreflexion als eine lebensweltliche Praktik der Ökumene zu erschließen, die Anspruch hat auf hilfreiche Zuarbeit durch eine wissenschaftlich verantwortete akademische Theologie.

Die „Bringschuld der Theologie“

Zurück zum Anlass dieser Überlegungen: zur Debatte um den „Neuen Atheismus“. Welche inhaltlichen theologischen Weichenstellungen gilt es nun (neu) zu reflektieren, um „wider den Gottprotz“ zu wirken?³⁸ Klaus Müller spricht von einer „Bringschuld der Theologie“, die seiner Meinung nach an dem Erfolg der Publikationen des „Neuen Atheismus“ nicht uneteiligt ist: Sie habe entscheidende Hausaufgaben nicht gemacht, und zwar zum einen solche zur Hermeneutik biblischer Texte, zum andern die Aufarbeitung philosophischer Kritik am klassischen Theismus.³⁹ Man kann darüber streiten, ob es wirklich berechtigt ist, zu sagen, „die Theologie“ habe sich nicht mit diesen Fragen beschäftigt. Sicher jedoch kann man sagen, dass eine solche Beschäftigung noch nicht dazu geführt hat, dass die Bearbeitung dieser Fragen Niederschlag gefunden hätte in der theologischen Bildung auch nur der kirchennahen, aber nicht akademisch-theologisch gebildeten Menschen – geschweige denn bei den „Gebildeten unter ihren Verächtern“. Und so gesehen kann man sehr wohl sagen, dass die bisherige Beschäftigung wohl noch nicht ausreichend war. Das „Zusammenspiel von Historie und Fiktionalität“ im Verständnis der biblischen Texte und die Frage, wie daraus „wahrheitsfähige Sprechakte“ entstehen,⁴⁰ bilden – trotz ökumenischer Bibelwochen – ein weites Feld der Unsicherheit, die auch auf das zweite von Müller benannte Problem, der Arbeit am

³⁸ Zum hier ausgeklammerten und bereits vielfach behandelten Thema des Verhältnisses von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften sei aus der Fülle der Titel hingewiesen auf: *Heiko Schulz*, *Alter Wein in neuen Schläuchen*, a. a. O.; *Hans Kessler*: *Evolution and Creation*, in: *Klaus Müller / Norbert Sachser* (Hg.): *Theology Meets Biology. Anthropological Perspectives on Animals and Human Beings*. Regensburg 2008, 63–101; *John Lennox*: *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, Wuppertal 8. erw. und völlig neu bearbeitete Aufl. 2009.

³⁹ *Klaus Müller*: *Atheismus als Gegenreligion. Die Gottesfrage als öffentlich-politisches Thema – und was Theologie daraus lernen kann*, in: *Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, a. a. O., 29–56, hier 48–50.

⁴⁰ *Ebd.*, 49.

Gottesbild, Auswirkungen haben mag. Hier wären vor allem Konzepte wirksam aufzuarbeiten und in einen breiten theologischen Diskurs zu führen, die sich mit dem Handeln Gottes beschäftigen. Schon bei der Neuentdeckung der Weisheitstheologie als eines ernst zu nehmenden Zweiges biblischer Theologie war aufgefallen, dass diese eine Alternative zur Vorstellung von den „mächtigen Taten Gottes“ der Geschichtstheologie bietet, die in das Gottesbild integriert werden will.⁴¹ Christoph Schwöbel schlägt vor, als christliche Theoriebildung für die Verklammerung von Weisheits- und Geschichtstheologie die Trinitätslehre zu verstehen.⁴² Die Arbeit am Gottesbild wäre jedoch als Konsequenz noch weiter zu leisten. Das kann konkret in praktischer ökumenischer Bildungsarbeit geschehen, aber die akademische Theologie muss hilfreiche Zuarbeit leisten und Entwürfe aufarbeiten, diskutieren und weiterentwickeln, in denen die Intersubjektivität, Emergenz, Reziprozität und eschatologische Dynamik des Wirkens Gottes in Vater, Sohn und Heiligem Geist für die theologische Kommunikation greifbar werden können. Schwöbel selbst weist darauf hin, dass sich das Vertrauen in Gott als „alles bestimmende Wirklichkeit (...) eben nicht direkt empirisch verifizieren“, sondern gerade aus der Einsicht im Aushalten dieser Differenz erwachse.⁴³ Ist nicht aber ein Prozess der Einsicht doch eine empirische Verifikation? Wird nicht eher das Handeln Gottes dabei als „indirekt“ verstanden, weil es seinen konkreten Ort im Verstehen des Menschen hat?⁴⁴

Für den Diskurs mit dem sogenannten Neuen Atheismus machen diese fragenden Reflexionen deutlich, dass die christlich-theologische Gottesrede die Grenzen von linearen kausalmechanistischen und auch historischen Begründungsstrukturen sprengt – gerade dann, wenn von Gottes Handeln die Rede ist. Dennoch bleiben sie sicher als Formung von Spitzen-

⁴¹ Vgl. *Ritschl*, *After the Model*, a. a. O., 219, sowie *Spieckermann*, *Gott im Gleichnis der Welt*, a. a. O., 102.

⁴² *Schwöbel*, *Der Gott der Geschichte*, a. a. O., 152.

⁴³ *Ebd.*, 149.

⁴⁴ Vgl. dazu den sehr anregenden Entwurf einer nicht-abstrakten Gottesrede von *Ralf Miggelbrink*: *Lebensfülle*. Für die Wiederentdeckung einer theologischen Kategorie, Freiburg u. a. 2009. Eine Rezension von Otto-Hermann Pesch wird 2011 in der ÖR erscheinen. Zum Vorschlag, Gottes Handeln primär als Gabe von Interpretationen zu verstehen vgl. *Dietrich Ritschl*: *Sinn und Grenzen der theologischen Kategorie der Vorsehung*, in: *Ritschl*, *Bildersprache*, a. a. O., 195–212, hier 211–212. Als einen Entwurf zum Handeln Gottes könnte auch die Arbeit von *Magdalene L. Frettlöh* noch einmal neu gelesen werden: *Theologie des Segens. Biblische und Dogmatische Wahrnehmungen*, Gütersloh 1998.

aussagen in Liturgie und summierter christlicher Lehre unverzichtbar. Auch hier mag der Beitrag einer weisheitlichen Perspektive mit ihrem Verzicht auf Heilsgeschichtliches und Prophetisches anregend sein: Heilsgeschichtliche Traditionen entstehen erst „im ruinösen Sog der Unheilsgeschichte“ Israels, bemerkt Hermann Spieckermann.⁴⁵ Auch biographisch mag man sie wohl in Unheilssituationen, während des Aushaltens der Differenz von Heilzusage und konkreter Erfahrung, von dem Schwöbel spricht, am ehesten entschlüsseln. Wäre das nicht auch eine hilfreiche Erklärung zur theologischen Deutung der Überlieferung des Kreuzestodes Jesu? Das würde bedeuten, dass der Unterschied von Weisheits- und Geschichtstheologie uns auch dazu anregen könnte, Alltags- und Notfall-Theologie zu unterscheiden, ohne diese beiden Aspekte von Gottes Präsenz im Leben als einander ausschließend zu verstehen.

Zweifellos kann sich an den „theologischen Hausaufgaben“ zur Entwicklung von Diskursfähigkeit im Neuen Atheismusstreit auch die Theologie der Dialogökumene beteiligen. Sie hätte zu prüfen, inwiefern die unterschiedlichen Traditionen der Konfessionen sowie ihre Dispute oder auch Annäherungen im ökumenischen Dialog zeigen können, dass das Gottesbild vom General auf dem Hügel nicht alles ist, was die christliche Tradition zu bieten hat. Sie könnte aber auch zeigen – ja, sogar erleben lassen –, wie gerade im gemeinsamen Ringen um eine positive Beschreibung einer Alternative angesichts der Komplexität der Sache sich immer wieder die bekannten Alternativen der Tradition als Leitplanken und Warnschilder anbieten, mithilfe derer und zwischen denen der jeweils akute Prozess des Durchdenkens der Problematik des Handelns Gottes erfolgt. Dorothea Sattler zeigt das sehr einleuchtend am Beispiel des konfessionellen Disputs um die Freiheitsfähigkeit des Menschen, eines Themas, das zu den „Dauerbrennern“ im ökumenischen Dialog gehört, das aber ebenfalls in den Kern des Atheismus-Diskurses hineinführt.⁴⁶ Sie weist darauf hin, dass die katholische „optimistische“ (U.L.-W.) Position, die dem Menschen die Freiheit zum Glauben zuspricht, auch zur Entwicklung einer spezifischen institutionellen Struktur von kirchlichen Meinungsbildungsprozessen führte.⁴⁷ Die neuen Atheisten könnten darin eine Aufforderung

⁴⁵ Spieckermann, *Gott im Gleichnis der Welt*, a. a. O., 102, vgl. auch 114.

⁴⁶ Dorothea Sattler: *Libertas caritate formata. Ökumenische Wege der Erkundung göttlicher und menschlicher Freiheit*, in: Michael Böhnke u. a.: *Freiheit Gottes und der Menschen*. FS für Thomas Pröpfer, Regensburg 2006, 81–106.

⁴⁷ Ebd., 94–99; bes. 94: „Es liegt in der Konsequenz dieser römisch-katholischen Lehrtradition, wenn Zuwiderhandlungen gegen kirchliche Lehrmeinungen in ethischen Fragen dem

zum „freiwilligen blinden Gehorsam“ (U.L.-W.) hören und ihre Thesen über die verderbliche Natur religiöser Erziehung bestätigt sehen. Nicht viel anders ergeht es ihnen wahrscheinlich, wenn sie die lutherische Position hören, der Glaube werde „mere passive“ als Geschenk des Heiligen Geistes empfangen, in der Ablehnung jedoch durchaus aktiv – und schuldhaft – zurückgewiesen. Hier tun sich Widersprüche im Reden von Gott auf, von denen man vermuten darf, dass sie weit über die Ränder der Kirchen hinaus im kulturellen Gedächtnis europäischer Menschen verunsichernd gären.⁴⁸ Nicht nur für den interkonfessionellen Dialog ist es also notwendig, hier theologisch mit den von Klaus Müller geforderten hermeneutischen und sprachphilosophischen Klärungsversuchen am Ball zu bleiben. Der Freiheits-Diskurs verdeutlicht darüber hinaus, wie unklar noch immer in der theologisch-kirchlichen Kommunikation über das Phänomen „Glauben“ gesprochen und gedacht wird. Auch dieses Thema wäre zu behandeln im Zuge der ökumenischen Herausforderungen durch den so genannten Neuen Atheismus.

einzelnen Menschen stärker angelastet werden als in Traditionen, die angesichts der Verdorbenheit der menschlichen Natur durch die Sünde weniger zuversichtlich sind im Hinblick auf die Freiheit des Menschen, das göttliche Gesetz im Handeln anzuerkennen.“

⁴⁸ Magnus Striet schlägt zur Lösung eine prozesstheologische Weichenstellung vor: „Gott wirkt nicht, sondern wirbt um die Freiheit des Menschen – mit allen Risiken.“ Vgl. *Magnus Striet: Sorgen mit dem lieben Gott. Die Atheismusdebatte gewinnt wieder an Gewicht*, in: *Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus*, a. a. O., 99–118, hier 116.