

Vom unbekanntem Gott erzählen

Verkündigung im Angesicht neuer (A-)Theismen

Im Rahmen ihrer letzten Jahrestagung hat sich die ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Homiletik mit Phänomenen rund um Atheismus und Agnostizismus beschäftigt. Es geht nicht mehr um apologetische Argumente für die vermeintlich richtige Seite, sondern um das Verstehen, derer, die sich weder als explizit religiös noch als atheistisch oder agnostisch bezeichnen.

„Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott. Ein erfülltes Leben braucht keinen Glauben.“ Sprüche wie dieser prangten auf den roten Doppelstockbussen, die im Zuge der „Atheist Bus Campaign“ im Sommer 2009 durch mehrere europäische Länder tourten. In Deutschland wurde die atheistische Mission streckenweise von gleich zwei anderen Bussen verfolgt – einem weißen mit der Aufschrift:

„Und wenn es ihn doch gibt ...“ und einem roten Campingbus mit der Aufforderung „Lies die Bibel!“ Die öffentliche Wirkung der ideologischen Verfolgungsjagd hielt sich in Grenzen. Mehr als einen Schnappschuss und ein paar spitze Kommentare waren die Busse den Medien nicht wert. In zweifacher Hinsicht steht die Kampagne symbolisch für die Situation der öffentlichen Debatte um Fragen des Glaubens,

Nicht-Glaubens oder Nichts-Glaubens: Zum einen zeigt sie, dass die große Mehrheit der so Umworbenen auch angesichts professioneller Missionsbemühungen in einer distanzierten Beobachterposition bleibt: Religiöse Fragen müsse jeder selbst entscheiden, heißt es dann. Das lässt sich ganz im Sinne der, mittlerweile auch in Deutschland wirkmächtigen, französischen Lesart der Religionsfreiheit verstehen, die – im Unterschied zur US-amerikanischen – eher eine Freiheit von der Religion als eine Freiheit zur Religion ist. Entsprechend zurückhaltend wird im öffentlichen Raum mit religiösen Themen umgegangen.

Zum anderen macht das Duell der Straßenkreuzer klar, dass es gegenwärtig kaum eine religiöse Debattenkultur gibt, die diesen Namen verdienen würde. Und zwar nicht nur in den Medien, sondern auch in den Kirchen – von einigen Ausnahmen abgesehen. Öffentlich präsent sind deshalb vor allem die beiden vermeintlich profiliertesten Positionen in der Auseinandersetzung: auf der einen Seite die überzeugten „Gläubigen“, auf der anderen die ebenso sicheren „Atheisten“.

Wo immer gesellschaftliche Fragen mit religiösen Komponenten verhandelt werden, füllen bald die Parolen beider Lager die Leserbriefseiten und Kommentarspalten. Die Argumente – pro wie contra – touchieren in diesem Feld merklich schneller das Niveau der Stammtische als in anderen Debatten. Der missionarische Eifer beider Seiten kann sich rasch zum „Shitstorm“ der Weltanschauungen hochschaukeln. An Anlässen mangelte es gerade in den vergangenen Jahren nicht: der Moscheebau in Köln-Ehrenfeld, der Papstbesuch in Deutschland, die Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen und einschlägigen Hass-Videos, die Proteste gegen die „stillen Feiertage“, der Prozess gegen „Pussy Riot“ in Russland und das Kölner Beschneidungsurteil – nicht zu vergessen die Dauerbrenner Kopftuchstreit und Kreuzifixurteil.

Atheismus und Agnostizismus sind kein ostdeutsches Spezialthema

Eine der bedeutenden Aufgaben der (christlichen wie jüdischen und islamischen) Theologie in Deutschland ist es heute, einen Beitrag zur Entwicklung einer öffentlichen Debattenkultur im Bereich von Religion und Glaube zu leisten. Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Disziplinen haben diese Herausforderung bereits angenommen. Im Rahmen ihrer letzten Jahrestagung hat sich die ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Homiletik – nach der Auseinandersetzung mit Predigt und Sünde – mit Phänomenen rund um Atheismus und Agnostizismus beschäftigt. Im September trafen sich in der Lutherstadt Wittenberg evangelische und katholische Homiletiker, um sich einen Überblick über das Feld zu verschaffen – und über die Herausforderungen zu sprechen, die sich darin für die Rede von Gott in der Gegenwart verbergen.

Atheismus und Agnostizismus sind schon lange kein ostdeut-

ches Spezialthema mehr. Zwar beschreiben einschlägige Studien nach wie vor einen „atheistischen Halbkreis“ Europas, der sich vom Baltikum über Skandinavien bis in den Osten

Deutschlands zieht. Hier geben mehr Menschen als irgendwo sonst an, nicht an Gott zu glauben. Einer länderübergreifenden Untersuchung der University of Chicago zufolge erklärten im Jahr 2008 in der ehemaligen DDR 59 Prozent der Men-

Erich Garhammer (geb. 1951) ist seit 2000 Inhaber des Lehrstuhls für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg und Mitglied im Vorstand der ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Homiletik (AGH).

schen, sie glaubten nicht an Gott und hätten auch nie geglaubt. So antworteten im Vergleich nur neun Prozent der Westdeutschen und vier Prozent der US-Amerikaner.

Insofern kann man im Osten von einem Volksatheismus sprechen, der – im Übrigen bereits seit dem 19. Jahrhundert – von

Generation zu Generation weitergegeben wird. Es herrscht eine „selbstbewusste Säkularität“ (*Andreas Kubik*). Doch finden sich entsprechende Einstellungen zunehmend auch im Westen Deutschlands. Allein die Tatsache, dass dort eine Kirchenmitgliedschaft der Normalfall und die Abwendung von Religion begründungspflichtig sind, lässt diese Ent-

wicklungen weniger präsent erscheinen. Auch Kinder im Westen hören selten die Frage „Wozu?“, sondern vor allem kausale Begründungen.

Wer sich eingehend mit Phänomenen von Atheismus und Agnostizismus beschäftigt, wird auch andere herkömmliche Grenzziehungen schon bald hinter sich lassen. Hinter dem medialen Schleier scheinbarer Eindeutigkeiten verbirgt sich die komplexe Wirklichkeit einer auch in religiösen Dingen individualisierten Gesellschaft. Deshalb ist es zwar grammatikalisch möglich, vom Atheismus im Singular zu sprechen. Das ist dann allerdings begrifflich ebenso trennscharf wie die pauschale Rede vom Christentum oder den Gläubigen. Bei genauerer Betrachtung stellt sich die Landkarte des Glaubens in Deutschland nämlich recht bunt dar.

Der Leipziger Soziologe *Gert Pickel* hat herausgearbeitet, dass es gerade in Deutschland keine uniforme Gemeinschaft der Atheisten gibt, sondern verschiedene Gruppen aus unterschiedlichen Milieus, die aus je eigenen Gründen auf die Ideologie zugreifen. Verbindend seien letztlich nur die abwehrende Reaktion auf die mediale Betonung einer „christlichen Leitkultur“ und die „Rückkehr der Religionen“.

Eine theologische Systematisierung dieses heterogenen Feldes hat der Erfurter Religionsphilosoph *Eberhard Tiefensee* vorge-

nommen. Grundsätzlich plädiert er für eine klare Unterscheidung gläubiger, agnostischer und atheistischer Haltungen: Als Atheisten gelten „Nichts-Bekenner“, also diejenigen, die sagen: „Ich glaube, dass Gott nicht existiert.“ Agnostiker hingegen sind „Nicht-Bekenner“, würden also formulieren: Ich glaube nicht, dass Gott existiert. Hinsichtlich der individuellen Ausprägungen des Atheismus gebe es aber eine enorme Bandbreite, die unter anderem von einem dogmatischen über einen bekümmerten oder einen skeptisch-fragenden bis hin zu einem indifferenten Atheismus reiche.

Im Hintergrund dieser Differenzierung des religiösen Feldes steht für Tiefensee das von *Charles Taylor* geprägte Bild einer religiösen Supernova: Durch die neuzeitliche Explosion der christlich institutionalisierten Sonne füllte sich der Kosmos sozusagen mit weltanschaulichem Sternenstaub. Die Auswirkung dieser Supernova, eine radikale Vervielfältigung der Lebens- und Glaubensoptionen, erreichte die Eliten bereits im 19. Jahrhundert und durchdringt seither alle Schichten. Wahrscheinlich werde sie, so Taylor, als Super-Supernova im 21. Jahrhundert auch die anderen Kulturen der Welt prägen.

Gott, Glaube, Kirche sind Teil einer Fremdsprache wie Mandarin oder Kisuaheli

Für die religiöse Identität bedeutet das: Jenseits der alten Polarität zwischen orthodoxer Religiosität einerseits und orthodoxem Atheismus andererseits eröffnet sich dem Einzelnen heute eine Fülle an möglichen Modi der individuellen Sinnstiftung. Die treibende Kraft dazu ist das „Unbehagen an der Immanenz“, das nach der Supernova in der Welt blieb. Also die Erfahrung, dass die bedeutenden Fragen des Lebens nicht beantwortet sind, wenn alle wissenschaftlichen Fragen geklärt sind. Allerdings führt – anders als zuweilen kurzschlüssig unterstellt – dieses Unbehagen an der Immanenz nicht notwendigerweise zum Rückgriff auf altbewährte religiöse Muster.

Vielmehr stehen mindestens zwei grundlegende Optionen zur Wahl: zum einen die Hinwendung zur Immanenz, beispielsweise in der Orientierung an einer neuen und gerechten Welt oder in der Aneignung einer „atheistischen Spiritualität“, die der Natur oder den Dingen um uns aus einem Gefühl der Tiefe heraus Resonanz verleiht. Zum anderen die Transzendenzorientierung – und zwar ebenso in der Hinwendung zu traditionellen Religionsgemeinschaften und ihren Mustern der Weltdeutung wie in der „Bricolage“ neuer Formen des Religiösen. Die Fülle an religiösen oder säkularen Kombinationsmöglichkeiten ist groß.

Mit Taylors Bild von der Supernova verschiebt sich in der Frage nach der homiletischen Relevanz von Agnostizismus und Atheismus der Fokus. Es steht nicht länger die Polarität konkurrierender Weltanschauungen im Zentrum, sondern das, was sich zwischen diesen Polen ereignet. Entsprechend

verändert sich die Zielperspektive: weg vom Ringen um apologetische Argumente für die vermeintlich richtige Seite, hin zum Verstehen dessen, was sich in jener Grauzone abspielt, in der Untersuchungen regelmäßig diejenigen 20 bis 50 Prozent der Befragten verorten, die sich weder als explizit religiös noch als atheistisch oder agnostisch bezeichnen. Es ist die Gruppe derer, die sich im Nicht-Definitiven eingerichtet haben. Der niederländische Theologe *Ralf Bodelier* hat die vorherrschende religiöse Haltung in dieser Gruppe als „Ietsisme“ charakterisiert, wörtlich übersetzt: „Etwasismus“. Es ist die Überzeugung, dass es zwar nicht unbedingt einen Gott im christlichen Sinne gebe, aber „etwas“ („iets“). Denn das ist besser als Nichts.

Das Einrichten im Nicht-Definitiven ist eine der gegenwärtig wohl häufigsten Reaktionen auf das Unbehagen an der Immanenz. Und es ist die größte Herausforderung an kirchliche Verkündigung. Weil es zunächst einmal, anders als pointiert vortragene Atheismen oder ein individuell reflektierter Agnostizismus, keine Reibungsflächen für die herkömmlichen Argumente bietet, sondern sie in der Indifferenz verhallen lässt. Es ist verständlich, dass diese Situation für diejenigen, die sie aus der Perspektive einstmals klarer konfessioneller Verhältnisse betrachten, wenigstens unordentlich, wenn nicht sogar bedrohlich wirkt. Genauso wie das, was eine Supernova von einem klar strukturierten Sonnensystem übrig lässt.

So beantwortet der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland, Präses *Nikolaus Schneider*, im Bericht des Rates zur Eröffnung der jüngsten EKD-Synode (vgl. dieses Heft, 603 ff.) die Frage, wie es heute um den Gottesglauben stehe: „Es gibt eine Unkenntnis Gottes in zweiter und dritter Generation. Vor allem in den östlichen Bundesländern, aber auch in manchen Stadtteilen westlicher Großstädte lässt sich eine religiöse Kultur wahrnehmen, in der nicht erst theologische Antworten, sondern schon die Frage nach Gott für viele Menschen schlicht unverständlich ist. Gott, Glaube, Kirche sind Teil einer Fremdsprache, mit der manche Menschen genauso viel oder wenig anfangen können wie mit Mandarin oder Kisuaheli.“ Zugleich gebe es vielfältige Mischungen religiöser Versatzstücke, in denen Fragen religiöser oder gar konfessioneller Herkunft ebenso irrelevant seien wie ein Anspruch auf inhaltliche Konsistenz. „Menschen ‚switchen‘ zwischen Christentum, Buddhismus, Esoterik, Spiritismus, Magie wie man von ZDF zu RTL oder Pro Sieben umschaltet.“

Unter dem metaphorischen Rückgriff auf dieselbe Fremdsprache kommt der emeritierte Erfurter Bischof *Joachim Wanke* in einem Interview Mitte dieses Jahres zu einer leicht veränderten Beurteilung: „Wir haben es meines Erachtens wohl mit einem derzeit stabilen areligiösen Milieu zu tun, weniger mit einem aggressiven Atheismus. Der kommt eher aus den USA, England und Frankreich und ist in akademischen Kreisen zu Hause. Die hiesige Areligiosität ist eher eine Hilflosigkeit im Umgang mit Religion.“ Religiöse Vokabeln seien für

viele Thüringer und Sachsen wie „Chinesisch“. Sie sind ihnen unverständlich und werden nicht mehr als Hilfe zur Lebensdeutung und Lebensbewältigung erfahren. Es handelt sich nicht um einen erzwungenen Atheismus, sondern um eine „forcierte Säkularisierung“ (Monica Wohlrab-Saar) im ganz normalen Alltag. Genau hier klingen die Anfragen an, die die neu formatierte Religiosität an die Kirchen und ihre Verkündigung stellt.

Diese Veränderungen der religiösen Landschaft fordern die Kirchen buchstäblich heraus: aus scheinbaren Selbstverständlichkeiten – und zwar in strukturell-organisatorischer wie in spirituell-kommunikativer Hinsicht. Zwar dokumentieren die Statistiken eine ungeahnt hohe Stabilität, was beispielsweise die Kirchenmitgliedschaft oder die Taufquoten angeht: Im Jahr 2011 zählte die katholische Kirche 24,5 Millionen Mitglie-

der, fast so viele Menschen gehören den evangelischen Landeskirchen an. Das entspricht zusammen knapp 60 Prozent der deutschen Bevölkerung. Und von vier Kindern mit mindestens einem katholischen Elternteil werden – seit 30 Jahren nahezu konstant – drei katholisch getauft.

Allerdings wird allein der demographische Wandel zu einer Verschiebung der Verhältnisse beitragen. Konfessionslosigkeit könnte längerfristig auch im Westen zur Norm werden. Noch bedeutsamer ist jedoch, was sich unterhalb der statistisch erfassten Oberfläche, im gesellschaftlichen Diskurs wie in der pastoralen Praxis, abspielt. Hier sind längst die Veränderungen spürbar, die ein Umdenken erfordern. Ein Rückzug auf das vermeintlich Eigentliche und eine pauschale Innen-Außen-Unterscheidung sind schlicht nicht geeignet, um hier anschlussfähig zu bleiben.

Vielmehr wird es in Zukunft im Blick auf die organisatorische

Schweiz: Der Sozialbericht 2012 konzentriert sich auf die Generationen

Der seit der Jahrtausendwende alle vier Jahre veröffentlichte Sozialbericht bietet eine sozialwissenschaftlich begründete systematische Beobachtung, Beschreibung, Visualisierung und Analyse grundlegender Entwicklungstendenzen in der schweizerischen Gesellschaft (vgl. HK, März 2009, 155ff.). Der thematische Schwerpunkt der am Schweizer Kompetenzzentrum Sozialwissenschaften (FORS) in Lausanne erarbeiteten neuen Ausgabe liegt auf Fragen des Generationenwandels, der Generationenbeziehungen und -verhältnisse (Sozialbericht 2012: Fokus Generationen, Seismo Verlag, Zürich 2012).

Anhand von 75 Indikatoren werden unter anderem die Generationenbeziehungen in den Bereichen „Verteilung sozialer Güter“, „Kulturelle Vielfalt“, „Soziale Integration“, „Politische Gestaltung“ sowie „Gesellschaft und Umwelt“ dargestellt. Zu jedem der fünf Themenbereiche werden jeweils auf einer Doppelseite die ausgewählten Indikatoren grafisch präsentiert und kurz kommentiert. Daran schließen sich analytisch orientierte Vertiefungsbeiträge an, die auch Ländervergleiche anstellen und auf weiterführende Literatur

kommentierend hinweisen. In diesen Beiträgen thematisieren *Marc Szydlak* Generationentransfers und Ungleichheit, *Olivier Moeschler* das Spannungsfeld von Alters- und Generationendifferenzen, *Walter Rehberg* und *Benjamin Moser* die Altersdiskriminierung aus der Sicht der Betroffenen, *Martina Rothenbühler* und *Kathrin Kissau* das politische Engagement junger Erwachsener, *Pierre Dessementet* und *Martin Schuler* das räumliche Abbild der demografischen Dynamik.

Die Anlage des Sozialberichtes, so die Forschenden, „bietet den Vorteil, an der Schnittstelle mit der Generationenfrage überraschende und in der traditionellen Generationenforschung noch kaum gestellte Fragen aufzuwerfen“. So ist bemerkenswert, wie die jüngere Frauengeneration bezüglich universitärer Ausbildung und Erwerbstätigenquote aufgeholt hat, allerdings nicht auf den gesellschaftlich und wirtschaftlich relevantesten Bahnen. Für beide Geschlechter schwierige Phasen sind der Berufseinstieg und der Berufsausstieg; der Sozialbericht spricht von „Prekarisierungen an den biografischen Rändern“. Der Ausbau des Sozialstaates hat die interge-

nerationelle Familiensolidarität nicht verdrängt; andererseits ist die Generationensolidarität mit den finanziellen Zuwendungen ein Grund für die Verschärfung sozialer Ungleichheit. Die soziale Herkunft und die Bildung beeinflussen nach wie vor auch die Vorlieben für die meisten kulturellen Praktiken. Bemerkenswert ist, dass höher Gebildete weniger beten und seltener Gottesdienste besuchen, sich aber mehr der Esoterik zuwenden als Leute mit lediglich obligatorischem Schulabschluss. Die Lebensstile sind aber auch generationenspezifisch geprägt; so beten die heute über 65-Jährigen regelmäßig, besuchen den Gottesdienst, haben aber kaum Interesse an Esoterik.

Überraschend sind Generationenverhältnisse, die Vorurteile relativieren. So sind von der Altersdiskriminierung auch Junge betroffen, denn fast die Hälfte der unter 30-Jährigen gibt an, im Arbeitsleben ungerecht und respektlos behandelt worden zu sein. Andererseits sind Junge an Politik interessiert, mehr sogar als es die Generation ihrer Eltern war; die Formen der politischen Partizipation ändern sich indes. Insgesamt zeigt auch der neue Sozialbericht die Relevanz der sozialen Schichtung. So ist auch das Umweltbewusstsein in erster Linie von der sozialen Herkunft geprägt.

Dimension der Kirchen zum einen wichtig werden, über differenzierte Formen der Mitgliedschaft mit unterschiedlich hohen Verbindlichkeits- und Verpflichtungsgraden nachzudenken. Das betonte im Rahmen der Homiletiker-Tagung *Ilona Nord*, Juniorprofessorin für evangelische Praktische Theologie in Hamburg. Schließlich ersetze die in der Kindertaufe vorgegebene Mitgliedschaft auf Dauer nicht die Notwendigkeit, sich den Glauben und die Kirche biographisch anzueignen.

Zum anderen – darauf wies *Eberhard Tiefensee* hin – brauche es in Anlehnung an den erreichten Stand des konfessionsübergreifenden sowie des interreligiösen Dialogs eine „Ökumene der dritten Art“ der Religionsgemeinschaften mit den Nicht- und Nichts-Glaubenden – also einen Dialog auf der Basis gegenseitigen Respekts (vgl. Versöhnt verschieden. Perspektiven der Ökumene, HK Spezial 1–2010, 39ff.).

Was die spirituell-kommunikative Dimension kirchlicher Praxis angeht – und damit insbesondere die Frage nach der Verkündigung, lassen sich drei Herausforderungen benennen: So gilt es, *die Situation anzuerkennen*, dass nicht jeder „irgendwie religiös“ ist und dass auch Kontingenzerfahrungen nicht automatisch religiöse Bedürfnisse wecken. Es gibt sprachliche und kulturelle Barrieren für die gewohnte kirchliche Rede von Gott, die nicht einfach zu überbrücken sind. Dies ist jedoch keine bedauerliche Sondersituation, sondern der Normalfall christlicher Verkündigung, auch wenn das in der konstantinischen Ära zunehmend in Vergessenheit geriet.

Unbestimmtheiten aushalten können

Das Evangelium, das verkündet wird, ist eben nicht selbstverständlich, sondern – je nach Situation – erfreulich, irritierend oder ärgerlich, in jedem Fall überraschend. Seine Wirkung erzielt es nicht durch Massivität, sondern durch seine verändernde Kraft. Die biblische Rede vom Salz, vom Sauerteig und vom Sämann spricht davon. Warum also sollte es den Kirchen anders gehen als anderen Non-Profit-Organisationen? Warum sollte sie nicht auch Wege finden müssen, um ins Gespräch zu kommen? Das Wegbrechen der Selbstverständlichkeiten konfrontiert die Verkündigenden, nicht nur auf Kanzeln und hinter Ambonen, mit den Fragen: Wozu ist das Evangelium gut? Wofür steht die Kirche?

Das Ende religiöser Selbstverständlichkeiten anzuerkennen bedeutet jedoch *nicht den Abschied von religiöser Sprache* in der Öffentlichkeit und in den Kirchen. Im Gegenteil: Es wird wichtig, eine religiöse Rede zu kultivieren, die – im Sinne von *Martin Nicols* Unterscheidung eines theologisch-abstrakten „RedenÜber“ von einem dramaturgisch-homiletischen „RedenIn“ – nicht über Hoffnung spricht, sondern sie weckt, die nicht über Vergebung redet, sondern sie zuspricht, die nicht etwas über Gott sagt, sondern seinem Wirken Sprache verleiht.

Es sind nämlich nicht intellektuelle Auseinandersetzung und wissenschaftlich-theologische Reflexion – so wichtig sie sind –, die den Glauben stärken, es ist die religiöse Kommunikation. Als deren spezifisches Merkmal hat der Münchner Soziologe *Armin Nassehi* ihre Fähigkeiten beschrieben, Unbestimmtheiten unmittelbar als solche zu thematisieren und aushalten zu können sowie Unbeobachtbares mit Beobachtbarem zu kombinieren. Nicht das Definitive, sondern das Ambivalente ist der Beginn religiöser Kommunikation (vgl. HK, September 2009, 447ff.).

Ein starker Glaube ist sich der eigenen Unsicherheiten bewusst

Die dritte und fundamentalste Herausforderung besteht darin, sich in der Debatte aus der Polarität überkommener Positionen von Glaube einerseits und Nicht-beziehungswise Nichts-Glauben andererseits zu lösen und die Atheismen als Anfrage an und Anregung für den eigenen Glauben ernst zu nehmen. Das hat schon das Zweite Vatikanum in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ (Nr. 21) betont.

Es ist auch die Haltung der „Geduld mit Gott“, die der tschechische Pfarrer und Philosoph *Tomáš Halík* in seinem gleichnamigen Buch entwickelt (vgl. HK, Dezember 2011, 647): „Der suchende Glaube kann (...) im schmerzlichen, leidenschaftlichen, protestierenden Atheismus seinen Bruder erkennen. Auch wir bleiben manchmal im Schmerz unbeantworteter Fragen vor dem Geheimnis des Bösen stehen (...) Auch unser Glaube nimmt manchmal die Form eines Streitens mit Gott an, so wie Hiob mit ihm ins Gericht ging (...). Diesen Atheismus – den leidenschaftlichen Protest-Atheismus – können wir nicht anders besiegen, als dass wir ihn umarmen.(...) Ein reifer Glaube ist ein geduldiges Ausharren in der Nacht des Geheimnisses“ (141).

Tomáš Halík würdigt die Atheisten als Gesprächspartner, in deren Kritik die Gottesglaubenden etwas von sich selbst nehmen. Stark ist nicht der Glaube, der sich sicher hinter theologischen Einwortsätzen verschanzt, sondern derjenige, der sich der eigenen Unsicherheiten bewusst ist. Überzeugend – auch für andere – sind weder die sicheren Theisten noch die sicheren Atheisten. Sondern die ein bisschen Unsicheren.

Wer in dieser Haltung der „Geduld mit Gott“ predigt, wird Abschied nehmen von der Vorstellung eines Gottes, der der Kirche zur Verfügung steht, wird vorsichtig im Umgang mit Eindeutigkeiten und bleibt skeptisch gegenüber einer verzweckten „Milch-und-Käse-Frömmigkeit“ (*Meister Eckhart*). Er wird die Fragen offenhalten – an die Menschen wie an Gott. Und er wird von seinen Erfahrungen erzählen: „Wir haben den Herrn gesehen“ (Joh 20,25) und dem ungläubigen Thomas nicht vorhalten: „Wo warst du am letzten Sonntag?“ *Erich Garhammer/Bernhard Spielberg*