Thomas Schärtl

Neuer Atheismus

Zwischen Argument, Anklage und Anmaßung

Vor nicht allzu langer Zeit wurde öffentlich die Wiederkehr der Religion gefeiert. Religion schien zur Überraschung nicht weniger bürgerliche Verzweckung, politische Ausbeutung, totalitaristische Verstümmelung, intellektuelle Mißachtung oder ideologische Ablehnung überlebt zu haben. Religion hat ihre schärfsten Kritiker zwar überlebt; aber es fehlt inzwischen nicht an neuen Stimmen, die sich gegen den Gehalt von Religion, speziell gegen das Christentum richten.

Daß man seit einiger Zeit neben einer Wiederkehr von Religion auch von einer Wiederkehr von Formen des Atheismus sprechen muß, läßt sich wohl kaum leugnen. Unter neuen Überschriften und Namen werden allerdings zuweilen nur altbekannte Dinge verhandelt – Frage- und Frontstellungen, die in Teilen schon seit der Aufklärung bekannt sind. Doch was teilweise neu ist, sind die Mischungsverhältnisse innerhalb atheistischer Attacken, sind die diskursiven Kontexte und ist die Medienwirksamkeit. Das Internet bietet inzwischen Plattformen, die sich dezidiert gegen Religion allgemein und speziell gegen das Christentum wenden[1]. Das Ziel solcher Unternehmungen ist eine Protestbewegung, die Religion bewußt stigmatisiert und denunziert und die eine Art „Gegenkirche" zu den in Europa und in den USA immer noch einflußreichen christlichen Kirchen und religiösen Bewegungen ins Leben rufen möchte.

Mit einer gewissen begrifflichen Vergröberung kann man drei Spielarten des gegenwärtigen Atheismus voneinander unterscheiden: Eine akademische Form ließe sich als *argumentativer* Atheismus bezeichnen. In seiner klassischen Form geht er zum Beispiel auf Bertrand Russell zurück. Eine jüngere Variante stammt von John L. Mackie. Das Charakteristikum dieser Form ist die Begründungsfrage, die sie an den christlichen Theismus richtet. Eine zweite Form ist weitaus schwerer zu fassen, weil sie sich nur bedingt in diskursiven Stellungnahmen verdichtet, in Wirklichkeit aber ein ebenso breites wie komplexes Phänomen darstellt: der *kulturelle* Atheismus, der seine Kritik am Christentum in vielschichtiger Weise artikuliert – und sei es nur in den nichtdiskursiven Formen einer hedonistischen und konsumistischen Gegenwartskultur, die es dem Christentum schwer macht, Gehör zu finden. Die dritte Form nährt sich subtil von den beiden genannten Varianten, schlägt aber einen aggressiven Ton an. Dieser *denunziatorische* Atheismus ist von Haus aus rassistisch, weil er im wesentlichen besagt, daß

alle Menschen, die religiös sind, im Grunde dumm, unmoralisch oder armselige Persönlichkeiten sind.

Die aufsehenerregenden Bücher von Richard Dawkins[2] oder Christopher Hitchens[3] gehören in diese Kategorie. Es handelt sich hierbei um Kampfansagen, massive Attacken, die nichts weniger wollen, als Religion die gesellschaftliche (und kulturelle) Anerkennung zu verweigern. Die fundamentalistischen oder radikal-orthodoxen Spielarten von Religion in Christentum, Islam und Judentum liefern dabei die Munition für die atheistische Kulturrevolution. Die theologisch-fundamentaltheologische Antwort auf diese Attacke ist schon deshalb nicht leicht, weil es sich bei diesen Denunziationen meist um sehr grobe Klötze handelt, die für die feinen Keile theologischer Distinktionen vollkommen unempfindlich sind.

Argumentativer Atheismus

Der argumentative Atheismus ist ein Randphänomen geworden. Fast möchte man ihn zu den Lehrstücken der Philosophiegeschichte zählen, denen die Theologie eine Art Schärfung ihrer Sinne verdankt. Das vielleicht wichtigste Buch aus dieser Richtung, nämlich John Leslie Mackies „The Miracle of Theism", das im Geist David Humes die These vertritt, daß es keinen guten Grund dafür gibt, Theist zu sein, stammt immerhin aus den 80er Jahren des letzten Jahrhunderts[4]. Und auch jüngere Wortmeldungen aus dieser Richtung – so etwa die Bücher des kanadischen Religionsphilosophen Kai Nielsen[5] – wiederholen im Grund nur, was zur Debattenlage der 50er und 60er Jahre gehörte: die Frage nach dem Sinn religiöser Aussagen, nach der Glaubwürdigkeit einer theistischen Metaphysik und nach der Wahrheitsfähigkeit theistischer Sätze.

Vor diesem Hintergrund stellt das Buch „Arguing for Atheism"[6] aus der Feder von Robin LePoidevin eine echte Seltenheit dar, handelt es sich hierbei doch um eine relativ junge und in Teilen auch revitalisierte Form des argumentativen Atheismus (einer sozusagen vom Ausstreben bedrohten Variante des Atheismus). Der Brite LePoidevin ist von Haus aus „analytischer Metaphysiker"; er betreibt Metaphysik als eine Disziplin, die sich mit Überhangfragen der Naturwissenschaften beschäftigt – etwa der Eigenart von Raum und Zeit[7]. Aus seinem Buch Arguing for Atheism spricht daher nicht von ungefähr der Geist sprachanalytischer Philosophie: argumentorientiert, begrifflich um Klarheit bemüht, an logischer und konzeptioneller Konsistenz interessiert.

Dieses Buch ist schon deshalb interessant, weil es sich hier um eine Art „invertierte" Religionsphilosophie handelt: LePoidevin nutzt das Buchformat einer „Einführung in die Religionsphilosophie" um die klassischen Argumente, die für den Theismus sprechen (etwa die klassischen Gottesbeweise, allen voran das sogenannte kosmologische Argument, die Existenz moralischen Bewußtseins, die Un-

abweisbarkeit der Frage nach dem Sinn des Lebens, die Kontingenz und Sterblichkeit menschlichen Lebens) einer kritischen Lektüre zu unterziehen.

Anders als die Standardeinführungen zur Religionsphilosophie – wie man sie neuerdings zuhauf im Kontext des anglo-amerikanischen Universitätsbetriebs findet – kommt LePoidevin zu einem negativen Ergebnis, das zwei Seiten hat: zum einen sei, wie LePoidevin unterstreicht, das Begriffsrepertoire des Theismus weder klar noch widerspruchsfrei; zum anderen seien die vermeintlichen Erklärungsleistungen des Theismus (etwa der Schöpfungsgedanke) nicht so hoch zu veranschlagen, daß man nicht ebenso gut auch ohne diese ohnehin vagen, widersprüchlichen oder leeren Erklärungen auskommen könnte. So behauptet LePoidevin zum Beispiel, daß Begriffe wie „erste Ursache" oder „höchstes Ziel" keine sinnvollen Begriffe seien, wenn sie – wie in den Gottesbeweisen – mit Bezug auf das Universum als ganzes angewandt werden, weil die Ursachenrelation oder die Zielbestimmungsrelation nur für Gegenstände, die sich innerhalb des Universums befinden, sinnvoll ausgesagt werden könne[8].

Die Fundamentaltheologie, ja die christliche Theologie generell wird von Wortmeldungen wie der LePoidevins unendlich viel profitieren. Denn sie wird gezwungen sein, ihre Begriffsarbeit zu verfeinern und ihre Aussagen zu präzisieren. So wird man beispielsweise darüber nachzudenken haben, was eine „gute" Erklärung ist, und inwieweit theistische Erklärungen überhaupt mit wissenschaftlichen Erklärungen konkurrieren können oder müssen.

Es tut der Theologie vielleicht gut, die existentielle Dimension von Erklärungen und damit die existentielle Verwurzelung des Gottesbegriffs erneut in den Blick zu nehmen (keiner hat dies in der Gegenwartstheologie so gut vermocht wie Karl Rahner SJ[9]), um zu zeigen, wie und warum der Glaube mehr ist als ein rein theoretisches Gebäude. Zweitens muß die Theologie – und gerade das kann sie in der Auseinandersetzung mit der analytischen Philosophie lernen – stärker über die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Aussagefähigkeit, über die Verständlichkeit ihres Vokabulars nachdenken: Einerseits sollte sie dem analytischen Drängen nach Präzision und Verbindlichkeit nachkommen. Anderseits muß sie – belehrt unter anderem von Immanuel Kant – auf den Status ihrer Begriffe als *Grenzbegriffe* hinweisen dürfen.

So sind – um hier LePoidevins Beispiel noch einmal aufzugreifen – Konzepte wie „erste Ursache", „letztes Ziel" Grenzbegriffe, die sich nicht in herkömmliche Begriffsverknüpfungen drängen lassen, die aber nichtsdestoweniger unentbehrlich sind, weil der Gang an die Grenzen des Denkens zur Verfassung der menschlichen Vernunft gehört; die Frage nach dem Woher und Wozu des Ganzen ist eine gute und vernünftige Frage, auch wenn die Antwort auf diese Frage mit Begriffen operiert, die sich in gewisser Weise dem geraden Zugriff entziehen *müssen*.

Anders ist die Situation freilich, wenn die Theologie auf eine Spielart trifft, die man gut und gern kulturellen Atheismus nennen kann – und zwar aus zwei Gründen: Diese Art des Atheismus ist ein Phänomen der Gegenwartskultur, das nichts weniger will, als das Christentum als kulturprägende Kraft zu vertreiben oder zu ersetzen. Zum anderen mischen sich in diese Versuche auch Töne der Anklage und Anschuldigung: das Christentum habe eine Unkultur, eine letztlich inhumane Kultur der Leibverleugnung, der Diesseitsvergessenheit, des permanenten Schuldbewußtseins, der kreuzesorientierten Lebensverneinung über das Abendland gebracht. Satisfaktionslehre, Rechtfertigungstheologie, Erbsündenlehre, eine Eschatologie, die mit den Schrecken der Hölle droht, die Leugnung historischer Wahrheiten usw. gehörten zum problematischen Erbe des Christentums, von dem sich das Abendland nur langsam befreien könne, von dem es sich aber befreien müsse, um endlich die Fundamente für eine wirklich humane Gesellschaft zu legen[10].

In Deutschland hatte Herbert Schnädelbach[11] mit solchen Thesen Aufsehen erregt und eine kurze Debatte ausgelöst, bei der sich unter anderem Richard Schröder[12], Robert Spaemann[13], Slavoj Žižek[14] und Hans Maier[15] zu Wort gemeldet haben, um die positiven kulturellen Leistungen des Christentums zu würdigen: eine Kultur des Mitleids, der Selbsthingabe, der grenzenlosen Liebe, der eschatologischen Gerechtigkeit, die dazu bestimmt ist, die irdischen Sieger- und Verlierergeschichten dereinst umzuschreiben.

Aber das Phänomen des kulturellen Atheismus geht tiefer. Diskursiv geführte Debatten sind eher die Ausnahme als die Regel; die nichtdiskursiven Ausdrucksformen des kulturellen Atheismus sind die weitaus problematischeren. Sie sind schwer zu greifen und entziehen sich dem theologisch-begrifflichen Zugriff. Gregor Maria Hoff hat diese Formen des kulturellen Atheismus vor allem in der Werbung, aber auch in Teilen der Gegenwartsbelletristik ausfindig gemacht[16].

Zu erinnern ist hier an die aufsehen- und protesterregende Jeans-Werbung von Otto Kern aus dem Jahr 1993: ein Plakat, das zwölf halbnackte junge Frauen um einen halbnackten Jesus-Darsteller im Sujet der Abendmahlsdarstellung zeigt. Ein jüngeres Beispiel stammt vom französischen Modekonzerns Marithé und François Girbaud. Es handelt sich auch hier um eine „Travestie" des Letzten Abendmahls von Leonardo da Vinci: Zwölf (extrem modisch kostümierte und teilweise sehr aufreizend posierende Models) umringen eine weibliche Zentralfigur, die die Position Christi eingenommen hat. Werbegraphiken dieser Art erschaffen – um das zeichentheoretische Instrumentarium von Nelson Goodman aufzugreifen[17] – eine eigene Welt, indem sie schon vorhandene Symbolwelten ausbeuten, Bezüge tilgen oder erweitern und gezielt Referenzfunktionen durch andere ersetzen.

Was sich für das Christentum als besonders herausfordernd darstellt, ist nicht allein die Tatsache, daß der christliche Symbolkosmos zu einer Vorratskammer von

Zeichen verkommt und in die Liga bloß musealer Relevanz absteigt. Es ist vielmehr der Umstand, daß der symbolisch verschlüsselte Transzendenzbezug, der aus dem Kanon christlicher Zeichen und Bilder spricht, durch einen anderen Bezug ersetzt wird: Aus der christlichen Hingabe des Lebens wird die hedonistische Hingabe reiner Leiblichkeit, die sich in die Schönheitsversessenheit der Gegenwartskultur vollkommen eingefügt hat.

Aus dem Transzendenzbezug wird ein reiner, hedonistisch einzulösender Diesseitsbezug. Aus dem geopferten Leib Christi wird der lustvoll dargebotene sinnliche Körper, der nicht das ewige Leben einer kommenden Welt, sondern die ewige Jugend glänzender sinnlicher Präsenz verspricht. Und gleichzeitig ist aus dem Akt der Selbsthingabe Christi etwas anderes geworden: ein in sexuell-erotischen Tönen ausgemalter Akt der Selbstdarreichung des Körpers. Auch wenn Werbung diese Zeichenersetzungsprogrammatik nutzt, um zu schockieren und um zu provozieren, so wird doch unter der Hand auch ein Weltbild transportiert: Konsum statt Kommunion, sexuelle Selbstdarreichung statt Selbsthingabe, erotische Verschmelzung statt spirituell-mystische Vereinigung.

Vor solchem Hintergrund wirken die Schriften des französischen Philosophen Michel Onfray fast wie die Versprachlichung eines kulturellen Breitenphänomens: Onfray wirbt für eine hedonistische Weltanschauung, für eine Philosophie des Gaumens und des Verkostens[18]. Und er denunziert – mit einer gewissen logischen Folgerichtigkeit – das Christentum als Spielverderber, als Miesmacher und Lustkiller. In den monotheistischen Religionen sieht Onfray ein permanentes Gefahrenpotential, das an die Stelle des Genusses menschlicher Freiheit Gewalt und Unterdrückung setzt und das menschliche Selbst in einen moralischen Rigorismus einkerkert[19].

Eine theologische Antwort auf das Phänomen des kulturellen Atheismus ist weitaus schwieriger als der Umgang mit dem sogenannten argumentativen Atheismus. Denn, wie gesagt, nur bestimmte Formen sind diskursiv greifbar – das meiste und somit auch das in seiner Reichweite einflußreichste vollzieht sich atmosphärisch, sickert als kulturprägendes Moment in unsere Gegenwartskultur und pflügt sie langsam um. Eine adäquate Antwort kann hier in Teilen nicht mehr allein von der akademischen Theologie kommen; sie muß von den spirituellen und kerygmatischen Ressourcen des Christentums her formuliert werden: als entwaffnende Gegenkultur und als gewaltfreie Rückeroberung der Zeichen.

Daß dies keine vollkommen aussichtslose Strategie ist, wurde während des Papstwahljahres 2005 sehr deutlich: Die katholische Kirche hatte eine Medienpräsenz wie selten zuvor. Und sie zeigte sich in der Lage, vom Reichtum ihrer Zeichen auszuteilen, jede und jeden, die bzw. der sich darauf einließ, an ihrer Deutungskraft partizipieren zu lassen: an den subtilen Deutungen von Autorität, von Abschied und Tod, von Zeit, Ewigkeit und Auferstehung, von Kontinuität inmitten des Neubeginns, von Hoffnung und Erneuerungskraft, die doch an einen tieferen Ursprung zurückverweist.

Natürlich handelte es sich bei den Ereignissen, die die genannten Zeichenwelten und Deutungsräume in Bewegung versetzten, um nicht programmierbare Hoch-Zeiten, in denen sich intensive Interpretationsverdichtungen ereigneten. Die durchschnittliche pastorale Verkündigungssituation mag davon weit entfernt sein; aber auch sie besitzt das Potential, gerade in den dichten Phasen existentieller Passagen (Geburt, Reife, Lebensentscheidungen, Krankheit und Heilung, Tod) liturgisch, das heißt: zeichen-logisch adäquat zu antworten – und damit das Fenster zu einer anderen Welt zu öffnen: zu einer Welt der eschatologischen Hoffnung und der ungeschuldeten Gnade.

Dahinter und daneben provoziert das Phänomen des kulturellen Atheismus auch eine neue, pointierte Klarstellung dessen, was das Christentum ist und will: Das Christentum ist eine Religion der Gnade, der Freiheit und der eschatologischen Gerechtigkeit. Das Christentum besitzt von seinem Ursprung her einen antihedonistischen Stachel, der den Wert der Person höher einstuft als den Wert der ausbeuterischen und Menschen verdinglichenden Lust, der eschatologische Gerechtigkeit höher bewertet als das pure Leben im Augenblick.

Diese prophetische Dimension macht das Christentum solidarisch mit den verschwiegenen Geschichten all jener, die im sozialen Abseits stehen und die von den Gegenwartshedonismen unserer Tage systematisch ausgeblendet werden. Es ist – um ein Diktum von Johann Baptist Metz aufzugreifen[20] – gerade die „gefährliche Erinnerung" und die apokalyptische Dimension letztgültiger Gerechtigkeit, weswegen das Christentum immer in Opposition zu allen neohedonistischen oder neunietzscheanischen Verführungen stehen muß – ganz gleich ob diese nun die Namen Michel Onfray oder Peter Sloterdijk[21] tragen oder ob sich diese Verführungen anonym in den Marktgesetzen des hemmungslosen Konsumismus äußern.

Denunziatorischer Atheismus

Was ist eigentlich christlich? Und wer ist eigentlich der christliche Gott? Diese Fragen stehen unabweisbar auf der Agenda, wenn sich die Theologie mit den harschen Attacken aus dem Lager des denunziatorischen Atheismus zu befassen hat.

Christopher Hitchens, der mit seinem Buch „God is not Great" derzeit auf den vorderen Plätzen der US-Bestseller-Listen rangiert, wird nicht müde, in seinen Publikationen und zahllosen Vorträgen, die Kerngehalte monotheistischer Religionen, besonders des Christentums, als groben Unsinn zu brandmarken: Kann man an so etwas wie Heilsgeschichte glauben? Kann man wirklich davon ausgehen, daß ein Gott sich nach Millionen von Jahren, in denen die Entwicklung des Kosmos eher chaotisch verlaufen ist, und nach Zehntausenden von Jahren, die der Homo sapiens brauchte, um vom Primaten zum zivilisierbaren Barbaren heranzureifen, entschließt, in die Geschichte der Menschen einzugreifen, indem er einen ekstatischen

Wanderprediger in einer römischen Provinz grausam zu Tod foltern läßt und diese Folter als Sühneleistung akzeptiert, um eine Art Waffenstillstandsvertrag mit der Menschheit zu schließen? Kann man den Gedanken der leiblichen Auferstehung der Toten wirklich ernst nehmen? Ist das Konzept eines stellvertretenden Sühneleidens oder ewiger Vergeltung von in der Zeit begangenen Sünden nicht in sich unmoralisch, weil das erstere dem Gedanken menschlicher Autonomie und das letztere dem Grundsatz der Angemessenheit widerspricht[22]? Ist der Gott, der in der Bibel beschrieben wird, nicht ein grausamer, unberechenbarer Despot? Spricht am Ende nicht alles dafür, daß Gott von den Menschen erschaffen wurde (und nicht umgekehrt)[23]?

Der Sache nach sind diese Fragen nicht neu: Schon Origenes mußte sich derartige Fragen von Kelsos gefallen lassen. Auch Kelsos hatte für die Lehre des Christentums nur Spott übrig: „Wer so etwas glaubt, weiß gar nichts."[24] Oder anders ausgedrückt: „Wer so etwas glaubt, der ist dumm und ungebildet." Und im Grund kann die Theologie immer wieder nur die Strategie des Origenes verfolgen, indem sie zeigt, daß die Glaubenswahrheiten des Christentums der Struktur und Dynamik menschlicher Vernunft und der Sehnsucht des menschlichen Herzens wirklich entsprechen, daß sich in ihnen eine Weisheit kundtut, die weder vernunftlos noch amoralisch ist.

Hitchens, ein in die USA ausgewanderter britischer Politik-Journalist mit rechtskonservativem Zungenschlag und reichlich Spott für Hierarchien aller Art (das britische Königshaus wird von ihm ebensowenig verschont wie die katholische Kirche) wird in seinen Vorträgen nicht müde, sein Auditorium mit einer Frage zu provozieren: Gibt es eine gute Tat, die wir exklusiv religiösen Motiven zuschreiben, so daß sie nicht auch von areligiösen Menschen vollbracht werden könnte? Hitchens' Anklage ist harsch: Auch ohne Religion wären gute Menschen gut und schlechte Menschen schlecht; aber es braucht Religion, um gute Menschen dazu zu bringen, etwas an sich schlechtes zu vollbringen: zu spitzeln, zu tyrannisieren, zu unterdrücken, zu foltern und massenhaft zu morden[25].

In die gleiche Kerbe schlägt neben Christopher Hitchens auch Richard Dawkins, dessen Buch „The God Delusion" (deutsch: Der Gotteswahn) in den USA für eine heftige Debatte gesorgt hat, die sich zum Teil in einer Weise zugespitzt hat, die man in Europa nicht kennt: Es ist die Sprache der geballten Faust. Während Dawkins ein rein wissenschaftliches und naturalistisches Weltbild predigt und zur gesellschaftlichen Ächtung von Religionsgemeinschaften aufruft, antworten die fundamentalistischen Kreise innerhalb der evangelikalen, aber auch innerhalb der katholischen Kirche mit geradliniger Aburteilung. Zwar gehört auf einen groben Klotz ein grober Keil, aber nachhaltige theologische Gewinne lassen sich aus solchen Strategien nicht erzielen. Vielleicht ist es kein Zufall, daß die Repliken von europäischen Theologen – nämlich von Keith Ward[26] und von Alister McGrath[27], beide lehren als Professorenkollegen von Dawkins in Oxford – subtiler und differenzierter ausfallen.

Wieso dieser Kulturkampf? Die Antwort ist in Dawkins' Ansatz selbst zu suchen: Dawkins verbindet alle wesentlichen Strömungen der Religionskritik und des Atheismus zu einer einzigartigen denunziatorischen Mischung im Rahmen eines kosmo- und sozial-darwinistischen Theoriegebäudes. Für Dawkins steht von vornherein fest, daß Religion kein Bleiberecht in der menschlichen Kultur hat; denn ihre metaphysischen Voraussetzungen (die Existenz Gottes, der Glaube an ein Jenseits) seien unbegründet und unbegründbar, das Auftreten von Religion lasse sich überdies rein naturalistisch erklären. Zudem sei Religion „brandgefährlich", weil sie fundamentalistische, konfliktträchtige und repressive Geisteshaltungen nur befördere und konserviere.

Im Blick auf Begründungsfragen fordert Dawkins eine Beweislastumkehr: In seiner Sicht hat ein aufgeklärter und soziobiologisch ausbuchstabierter Naturalismus eine weitaus größere Plausiblität und Alltagstauglichkeit. Es lasse sich nämlich zeigen, daß die klassischen Gottesbeweise und ihre modernen wahrscheinlichkeitstheoretischen Anverwandlungen (gemeint ist dezidiert der Ansatz von Richard Swinburne[28]) als gescheitert gelten müssen[29]. Es gebe also keinen guten Grund, an die Existenz Gottes zu glauben. Darüber hinaus sei es unter dem Vorzeichen hinreichender Erklärungen gar nicht nötig, an einen Schöpfergott – womöglich an den Schöpfergott einer Intelligent-Design-Theorie – zu glauben; denn eine Verbindung von avancierter Wahrscheinlichkeitstheorie, die kumulative Voraussetzungsveränderungen einbeziehen kann und die unvorstellbare „Tiefe der Zeit", die seit der Entstehung des Universums vergangen ist, mit zu bedenken vermag, erkläre die Entstehung der Artenvielfalt in ausreichender Weise. Eine über die Quantentheorie plausibilisierbare Mehr-Universen-Theorie sei in der Lage, selbst die Kontingenz des Anfangs und seine extreme Unwahrscheinlichkeit als weniger problematisch erscheinen zu lassen. Da jeder mögliche Zustand in einem der unendlich vielen Universen realisiert ist, ist auch das reichlich Unwahrscheinliche, aber nicht gänzlich Unmögliche (nämlich die Entstehung von Leben) irgendwo realisiert: in unserem Universum, das eben nur eins von vielen ist[30].

Für Dawkins ist der Glaube an die jungfräuliche Geburt Jesu, an Auferstehung und Himmelfahrt, an sakramentale Lossprechung und eucharistische Wandlung genauso verrückt und kindisch wie die Annahme, im Garten wären kleine Feen nachts damit beschäftigt, Nektar in die Blüten zu legen[31]. Biblische Geschichten haben für Dawkins – wo sie nicht eindeutig unappetitlich oder inhuman werden (das Erste sei eine Frage des auf- und abgeklärten Geschmacks, das Zweite eine Frage der Bildung und der Einsicht) – allenfalls literarischen Wert[32].

Dawkins begnügt sich nicht nur mit einer Anfrage an die Begründbarkeit des Theismus. Er geht einen Schritt weiter und trifft sich auf dieser Ebene mit dem sogenannten ideologischen Atheismus vergangener Epochen, dessen Angriff auf den Theismus in eine Kritik von Religion mündete. Er versucht, das Entstehen von Religion evolutionstheoretisch zu begründen und gleichzeitig den illusorischen Cha-

rakter religiöser „commitments" (Verpflichtungen) zu unterstreichen: Religion sei ein Nebenprodukt der Entwicklung des menschlichen Gehirns und seiner kognitiven Kapazitäten, ein ungesundes Zusammenspiel von Fähigkeiten, deren Vorhandensein, je für sich betrachtet, einen Überlebensvorteil darstellen würde[33]:

Der *Hang zur Vergegenständlichung*, zur verkürzten Erklärung durch Berufung auf Intentionen und Verallgemeinerung, habe einen positiven Wert für die Orientierung in unserer Umwelt, könne aber auch – von unmittelbaren Aufgaben abgekoppelt – zur Produktion des Gottesgedankens führen.

Der *Gottesgedanke* sei ein „Mem" (das informationelle Pendant zum Gen), das sich kulturgeschichtlich durchgesetzt habe, weil es Überlebensvorteile biete, die sich an bestimmten Funktionen ablesen ließen – Spendung von Trost, Bewältigung von Krisen, Schaffung von Identität oder Ausbildung eines überhöhten Stammes- und Bandenbewußtseins böten in einer gewissen Umgebung gewisse Vorteile.

Der *Glaube an Gott* repräsentiere ein infantiles Stadium – vergleichbar mit dem Reifegrad eines Kindes, das Zwiegespräch mit einem Teddybär oder einem fiktiven Freund hält. Womöglich ist das Gebet die infantile Fortsetzung eines kulturgeschichtlich frühen Stadiums, in dem der Mensch seine Reflexionen als inneren Dialog mit einem fiktiven Anderen erlebe. Gott wäre dann nur eine Art Hypostasierung dieses fiktiven Anderen. Das neuzeitliche Bewußtsein habe schließlich offengelegt, daß das Gespräch mit dem fiktiven Anderen nur eine Art Selbstgespräch ist.

An diese reduktionistische Erklärung von Religion schließt Dawkins eine heftige Kritik der monotheistischen Religionen an, die sich in seinem Buch auf das Christentum konzentriert (aber, mutatis mutandis, auch den Islam trifft). Die Vorwürfe schlagen einen deutlich inkriminatorischen Ton an. Der Glaube an Gott sei nicht nur keine Stütze eines wachen moralischen Bewußtseins, sondern sein glattes Gegenteil: die Ursache für die Stilisierung und Konservierung moralischer Verbogen- und Verkommenheit, seelischer Verkümmerung und Verkrümmung.

Zudem sei die Heilige Schrift der Christen kein Buch, das ein wirklich moralisches Verhalten lehre; besonders das dort vorgestellte Gottesbild beschreibe ein Verhalten, das kein Vorbild darstellt: der Gott des Alten Testaments, so Dawkins, sei ein Chauvinist, ein Rassist, ein Nationalist, ein Schwulenhasser und jähzorniger Choleriker mit impulsiv-obsessiven Charakterstörungen[34]. Auch das Neue Testament biete keine echte Alternative: eine beständige Lebensfeindlichkeit, Angst verbreitende Rigorismen und Parolen prägten dort die Atmosphäre[35].

Nach einer Aufzählung der Verbrechen, die im Namen monotheistischer Religionen begangen wurden[36] und nach einer Inkriminierung fragwürdiger Rituale kommt Dawkins zu einem Schluß, der das glatte Gegenteil dessen ausdrückt, was einst das Erste Vatikanische Konzil im Hinblick auf die Plausibilität des Theismus und die Problematik des Atheismus formuliert hatte: Nicht Atheisten, sondern Theisten sind, wenn nicht moralisch verkommen, so doch auf jeden Fall geistig und seelisch zurückgeblieben, infantil oder sogar dumm. Religiöse Erziehung in heuti-

ger Zeit gesellschaftlich konsensfähig zu halten oder sogar staatlich zu fördern oder zu unterstützen, grenze daher an „geistige Kindesmißhandlung“[37].

Die theologische Aufgabenstellung

Natürlich ist zuallererst zu fragen, ob Dawkins und Hitchens überhaupt echte Religion denunzieren können – oder ob ihre Attacke nicht eher Abarten von Religiosität trifft. Dennoch kann man sich theologischerseits nicht so leicht aus der Verantwortung stehlen. Es dürfte nämlich kein Zufall sein, daß Dawkins als seine Gegner vor allem Kreationisten und Intelligent-Design-Theoretiker ausgemacht hat und den dort verbreiteten Gottesbegriff inkriminiert. Die theologische Verantwortung für den Gottesbegriff wird hier implizit eingeklagt.

Und dies ist genau das, was sich von Dawkins und teilweise auch von Hitchens für die Theologie lernen läßt. Als Fragen formuliert: Ist diese Form des Atheismus nicht in Teilen auch ein Resultat der Tatsache, daß sich der „personale Gott“ in einer Krise befindet, daß Gott viel zu leichtfertig personale Attribute zugeschrieben werden, daß er zum Sachwalter fragwürdiger Sexualtabus oder einer sehr bürgerlichen, spießigen und verklemmten viktorianischen Sexualmoral gemacht wurde, daß der Name Gottes mißbraucht wurde, um Gebiete zu annektieren, Kulturen zu erodieren, Rassen zu diskriminieren? Reden wir womöglich viel zu leichtfertig von Gottes „Ratschluß“, von „Heilsgeschichte“, vom „Handeln Gottes“, von „Berufung“ und „Erwählung“, von „Gottes Schöpfung“ und „Gottes Gnade“[38]?

Solche Fragen gehören zu den theologischen Hausaufgaben, die sich aus einer Debatte mit Dawkins oder auch Hitchens ergeben müssen. Angesichts der Grandiosität des Kosmos und der Komplexität der Evolutionsgeschichte sollten wir weitaus wachsamer sein, wann immer wir dazu neigen, Gott allzu menschliche Prädikate zuzuschreiben oder vollmundig von Schöpfung, Erlösung, von Offenbarungs- und Heilsgeschichte zu sprechen, damit wir am Ende nicht auf unsere eigenen anthropomorphen Begriffe hereinfallen. In der Tat läßt sich sagen, daß der Gott der Intelligent-Design-Theorie und der Kreationisten, daß der Gott der Fundamentalisten und der Supranaturalisten nur wenig mit dem absoluten Urgrund allen Seins gemein hat, der sich in der Geschichte des sich entwickelnden Lebens in einem Universum der Vielfalt und Vielgestalt geheimnisvoll zuspricht und sich von materiell konstituiertem Leben, in dem Bewußtsein und Selbstbewußtsein aufflackert, langsam finden läßt.

Erneut ist hier die Theologie Karl Rahners zu nennen, der dieses Konzept eines „größeren Gottes“ angedacht hatte und den Gedanken der Offenbarungsgeschichte und die Kerngehalte der Christologie konsequent in ein evolutionistisches Weltbild zu übersetzen versuchte[39] – ein visionäres Potential, das bis heute noch längst nicht ausgeschöpft und in seiner grund-stürzenden Bedeutung für die christliche Rede

von Gott noch längst nicht wirklich begriffen ist. Der Gott, den Dawkins und Hitchens attackieren, ist in der Tat eine Witzfigur. Aber ist dieser Gott wirklich der Gott des Christentums? Für die christlichen Kirchen sollte das Wiedererstarken des denunziatorischen Atheismus ein willkommener Anlaß sein, den Gottesbegriff endlich aus der Hand der fundamentalistischen Kleinkariertheit und Kleingläubigkeit zu entwinden und sich in Liturgie, Verkündigung und Katechese mutig auf die Seite des „je größeren Gottes" zu stellen.

Theologisch wird es darüber hinaus darum gehen müssen, die Ansprüche der Moderne endlich einzulösen und sich von einem naiven Supranaturalismus loszusagen, der sich nur allzugern in sinnlose Auseinandersetzungen mit den Naturwissenschaften verbeißt. Die Alternative zu dieser Art des Supranaturalismus ist kein platter Naturalismus, sondern eine Metaphysik, die diese Gegensätze hinter sich lassen kann. In der Philosophie des Deutschen Idealismus und in den theologischen Meisterwerken des 20. Jahrhunderts, die daran anknüpfen, liegen die Konzepte längst bereit, um an den „größeren Gott" zu erinnern – um Gottes willen. Ein als Grund allen Seins, als „esse subsistens", als absoluter Geist, als unbedingte Freiheit gedachter Gott ist größer als der in laue Anthropomorphismen versunkene personale Gott mancher fundamentalistischen Kreise in den christlichen Kirchen und anderen monotheistischen Religionen.

Anderseits verlangen die denunziatorischen Attacken auch eine gewissermaßen *apologetische* Antwort – eine echte Verteidigung des Christentums. Alister McGrath und Keith Ward haben offengelegt, daß Dawkins und, mutatis mutandis, auch Hitchens *fundamentalistisch* argumentieren. Sie verweigern der Religion gerade das, was beide für ihre eigene Position so vehement einklagen: den Zutritt zum Forum der Vernunft und damit die Möglichkeit einer differenzierten Analyse. Dawkins und Hitchens agieren fundamentalistisch, weil sie sich permanent weigern zuzugestehen, daß es auch eine nichtfundamentalistische Version von Religion, des Christentums insonderheit, gibt[40].

Nur wenn man der Religion die Fähigkeit zur Entwicklung einräumt und bereit ist, die Entwicklung des historischen oder hermeneutischen Bewußtseins, die Entwicklung von Theologie insgesamt als legitime Entwicklung anzuerkennen, die gerade zu einer volleren und tieferen Form von Religion geführt hat (und nicht zu einer Aufweichung, wie Dawkins und Hitchens unisono und in seltsamer Eintracht mit Fundamentalisten aller Couleur behaupten), wird man der Geschichte der christlichen Religion wirklich gerecht. Und nur auf diesem Niveau kann man zeigen, daß es legitim ist, eine hermeneutische Distanz zum Literalsinn der Heiligen Schrift einzufordern und nach der tieferen (symbolischen, allegorischen, und spirituellen) Bedeutung dieser Schriften zu fragen; daß es ferner berechtigt ist, der Offenbarung Gottes eine symbolische und geschichtliche Seite zuzugestehen, welche die Kulturgeschichte der Menschen nicht einfach überspringt.

Nur auf diesem Niveau läßt sich gegen jede Spielart eines denunziatorischen Atheismus anführen, daß Religion mißbraucht werden kann wie andere Phänomene menschlichen Daseins auch: Kunst, Gesetzgebung und Wissenschaft sind ebenso mißbrauchbar wie Religion. Gerade die Zeitalter „nach" der durch die Aufklärung eingeleiteten Wende haben bis zum Überdruß gezeigt, daß Wissenschaft von Ideologien nicht frei ist: Aus Genetik kann Eugenik werden, aus Kernphysik die Ingenieurskunst im Dienst totaler Vernichtung, aus Chemie eine Henkerdisziplin im Dienst der „Endlösung". Analoges gilt für Kunst, die ihre ganze Aussagekraft opfert, um dem „Führer" oder dem großen Parteivorsitzenden in grandioser politischer Farbenblindheit zu huldigen. Und Gleiches gilt für die Jurisprudenz und Rechtsprechung, die akribisch Rassengesetze aufsetzt und auslegt, aus rassenhygienischen Gründen Ehen annulliert, Apartheidsregelungen erfindet und Unschuldige „im Namen des Volkes" in Vernichtungslager schickt.

Die Geschichte der Menschheit ist, wie diese und andere Beispiele zeigen, ein Ozean voll Blut und Gewalt. Religion ist von dem Schmutz, der auf diesem Ozean schwimmt, nicht unberührt geblieben. Aber Religion hat auch etwas anderes in die Welt gebracht, etwas an das wir uns als Ertrinkende klammern können: Hoffnung; die Hoffnung, daß es noch einen Ausgang dieser Geschichte jenseits von Blut und Gewalt gibt, daß die Mächte und Gewalten dieser Welt von einer letzten Instanz gerichtet werden. Die Hoffnung, daß es eine im letzten unverfügbare und damit auch unbestechliche Gerechtigkeit gibt, kommt aus Religion und nicht aus Wissenschaft oder Aufklärung. Für die überbordende Gewaltgeschichte der Menschheit ausschließlich Religion verantwortlich machen zu wollen, ist ebenso einseitig wie die Gewalt, die im Namen Gottes verübt wurde, zu verschweigen.

Nur wer als Atheist fundamentalistisch argumentiert, wird sich weigern einzugestehen, daß auch Wissenschaft und Vernunft korrumpierbar sind. Auch Vernunft kann mißbraucht werden, auch Vernunft läßt sich instrumentalisieren und herabstutzen zu einer bloß technischen Fertigkeit und Behendigkeit. In diesem Sinn kann Religion zur Selbstaufklärung der Vernunft beitragen, wenn sie an das Verschwiegene, Vertuschte, an das Ausgeblendete und Abgetane erinnert. Johann Baptist Metz wird nicht müde, eben diesen Aspekt der biblischen Tradition wachzuhalten: die Erinnerung an das Verstörende des Leidens, das sich nicht in gefällige und geschmeidige Begriffe überführen läßt, sondern erinnernd ausgehalten und immer wieder mit-leidenschaftlich durchlitten werden muß[41].

Es ist gerade die Stimme der biblischen Prophetie und Weisheit, die den wohl wichtigsten Einwand gegen den Naturalismus à la Dawkins formulieren kann: Die Geschmeidigkeit, die hier im Namen der Aufklärung und des abgeklärten Humanismus zu argumentieren scheint, ist eine Geschmeidigkeit dank Verschwiegenheit: Verschwiegen wird, daß wahre Gerechtigkeit und echte Selbstlosigkeit unmöglich werden, wenn die Welt um ihre eschatologische Hoffnung betrogen wird. Das nackte Recht des Stärkeren („survival of the fittest") hat nichts mit Gerechtigkeit zu

tun. Dawkins verschweigt geflissentlich, daß der Weg von einer soziobiologischen Weltdeutung zum aggressiven Sozialdarwinismus nur kurz ist.

Zum Verschwiegenen gehört auch die Geschichte des Totalitarismus im 20. Jahrhundert: Die Greuel des letzten Jahrhunderts waren das Resultat dezidiert atheistischer oder antitheistischer Weltanschauungen. Es ist allemal erstaunlich, daß Dawkins und Hitchens den Faschismus und den Stalinismus als Quasi-Religionen zu bezeichnen versuchen und das massenhafte Morden als Resultat von Religion verstehen. Gewiß: Hitler- und Stalinkult besaßen quasi-liturgische Elemente, aber keiner von beiden war mit irgendeiner Art von Transzendenzbegriff verbunden. Es handelt sich also um eine schlichte Begriffszerdehnung, wenn Dawkins und Hitchens hier von Religion oder religiösem Wurzelgrund[42] sprechen. Anders gesagt: Nur um den Preis des Etikettenschwindels lassen sich die größten Greueltaten des vergangenen Jahrhunderts auf das Konto von Religion verbuchen.

Differenzierte Rückfragen

Nun ist der Versuch, sowohl Dawkins als auch Hitchens des Fundamentalismus zu bezichtigen, vielleicht nicht mehr als eine sehr dürre, sehr durchsichtige apologetische „Tu-Quoque"-Strategie. Aber es können gegen die Anwürfe aus dem Lager eines denunziatorischen Atheismus durchaus auch substantiellere Einwände vorgebracht werden, wie Alister McGrath anläßlich einer Podiumsdiskussion am 31. Mai 2007 an der Georgetown University in Washington DC in Auseinandersetzung mit Christopher Hitchens gezeigt hat. McAlister unterstreicht vier Punkte:

Es ist schlicht einseitig, Religionen nur als Residuen für repressive Sexualmoral und lebensfeindliche Normen zu verstehen. Die Sehnsucht nach dem Heiligen, die spirituelle Transformation des Lebens, der „Kontakt" mit dem Transzendenten stehen im Kern jeder religiösen Praxis. Doktrinale Gehalte und moralische Normen sind demgegenüber sekundäre Phänomene, deren konkrete Ausgestaltung immer kulturell bedingt ist. Kulturelle Imprägnierung ist ein Problem – sie läßt sich nicht abstreifen. Aber dies gilt nicht nur für Religion; auch Vernunft und Wissenschaft sind kulturell imprägniert.

Zweitens ist es kurzsichtig, religiös motivierte Konflikte und Kriege nicht auch als sozioökonomische und politische Konflikte zu verstehen. Das wütende Umsichschlagen im Mittleren Osten ist zu nicht geringen Teilen das Echo auf eine lange Gewalt- und Unterdrückungsgeschichte, die der Westen verschuldet hat. Fundamentalistisch ausgelegte Religion ist hier allenfalls das Öl, das in ein schon bestehendes Feuer gegossen wird.

Drittens scheint es eine Eigenart der von Sünde gezeichneten menschlichen Natur zu sein, die Basis von Weltanschauungen gegen alle Anfragen zu immunisieren – notfalls auch mit Gewalt. So hat beispielsweise der Schlachtruf der französischen

Revolution: „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit" zu einem wahren Schlachten, zu einem Regime der Ungleichheit und Unfreiheit geführt. Religion lädt sich da mit Gewaltpotential auf, wo sie zur Weltanschauung wird. Das Grundproblem liegt dabei aber nicht bei der Religion per se, sondern ist in der Gewaltlogik von Weltanschauungen zu suchen.

Viertens gibt es innerhalb von Religion, speziell innerhalb des Christentums, auch die Fähigkeit zur Selbstkritik. Jesus von Nazaret ist gerade das Vorbild einer gewaltlosen Kritik an Gewaltpotentialen aller Art; die Geschichte des Christentums kennt ausreichend viele Beispiele einer gewaltfreien Kritik an den Gewaltpotentialen von Religion.

Zu ergänzen wäre diese Liste um eine Anfrage, die beispielsweise der US-amerikanische Religionsphilosoph Alvin Plantinga geduldig immer wieder neu formuliert und unter anderem auch an Dawkins adressiert[43]: Ist der Naturalismus, den Dawkins predigt, eine echte Alternative zum Theismus? Lassen sich die Fragen nach dem Guten, Wahren und Schönen in Kategorien von Fortpflanzungserfolg und Verdrängungswettbewerb wirklich beantworten? Ist ein konsequent durchgehaltener Naturalismus noch Wissenschaft? Oder ist das Resultat – wie sich in Dawkins' haarsträubender „Erklärung" altruistischen Verhaltens als Fortpflanzungserfolg im Sinn des „Trinkgeldeffekts" (Weibchen zeigen sich durch altruistische Gesten beeindruckt und sind dann paarungswilliger[44]) zeigt – einfach nur *schlechte Metaphysik*?

Der begrifflich avancierte Wettstreit um die bessere Metaphysik und die Frage nach der Deutungshoheit für einen angemessenen Begriff von Gott sind das, was die Theologie aus der Auseinandersetzung mit Dawkins (und teilweise auch Hitchens) mitnehmen kann und sollte.

ANMERKUNGEN

[1] Vgl. exemplarisch die folgenden Webadressen: www.atheists.org; www.americanhumanist.org; atheistalliance.org; www.skeptics.com; www.the-brights.net; www.humanism.org; www.secularhumanism.org, www.ffrf.org; www.giordano-bruno-stiftung.de

[2] R. Dawkins, The God Delusion (Boston 2006); deutsch: Der Gotteswahn (Berlin 2007).

[3] Ch. Hitchens, God is not Great. How Religion Poisons Everything (New York 2007).

[4] J. L. Mackie, The Miracle of Theism (Oxford 1982); deutsch: Das Wunder des Theismus (Stuttgart 1985).

[5] K. Nielsen, Naturalism and Religion (Amherst 2001); ders., Philosophy and Atheism (Amherst 1985).

[6] R. LePoidevin, Arguing for Atheism (London 1996).

[7] Ders., Travels in Four Dimensions (Oxford 2004).

[8] Vgl. ders., (A. 6) 33–69.

[9] K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg 1976) 61–79.

[10] Eine hervorragende Analyse der Schnädelbach-Debatte findet sich bei G. M. Hoff, Religionskritik heute (Kevelaer 2004) 107–118.

[11] H. Schnädelbach, Der Fluch des Christentums, in: Die Zeit 20 (2000). Eine Edition der Debatte findet sich auch in: Geburtsfehler? Vom Fluch u. Segen des Christentums, hg. v. R. Leicht (Berlin 2001).
[12] Schröder, Unkraut unter dem Weizen, in: Die Zeit 22 (2000).
[13] R. Spaemann, Die Taube auf dem Dach, in: Die Zeit 23 (2000).
[14] S.Žižek, Liebe ohne Gnade, in: Die Zeit 25 (2000).
[15] H. Maier, Die Überwindung der Welt, in: Die Zeit 27 (2000).
[16] Hoff (A. 10) 35–39, 44–63.
[17] N. Goodman, Weisen der Welterzeugung (Frankfurt [3]1995).
[18] M. Onfray, L'art de jouir. Pour un matérialism hédoniste (Paris 1994); ders., La raison gourmande. Philosophie du goût (Paris 1995).
[19] M. Onfray, Traité d'athéologie. Physique de la métaphysique (Paris 2005); deutsch: Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß (München 2006).
[20] Grundlegend dazu: J. B. Metz, Memoria Passionis (Freiburg 2006) 255–257.
[21] Vgl. dazu weiterführend M. Striet, Der neue Mensch? Unzeitgemäße Betrachtungen zu Sloterdijk u. Nietzsche (Frankfurt. 2000).
[22] Hitchens (A. 3) 205–215.
[23] Ebd. 73–96.
[24] Vgl. weiterführend A. Fürst, „Wer das glaubt, weiß gar nichts". Eine spätantike Debatte über den Universalanspruch des christlichen Monotheismus, in: Orientierung 68 (2004) 138–141.
[25] Vgl. Hitchens (A. 3) 173–193.
[26] K. Ward, Is Religion Dangerous? (Oxford 2006).
[27] A. McGrath, u. J. C. McGrath, The Dawkins Delusion? (London 2007).
[28] Vgl. R. Swinburne, The Existence of God (Oxford 2004).
[29] Dawkins (A. 2) 77–109.
[30] Ebd. 113–159.
[31] Ebd. 177–179.
[32] Ebd. 340–344; Hitchens ist an diesem Punkt schärfer; für ihn haben diese Geschichten gar keinen Wert, sondern sind Märchen und schlechte Literatur. vgl. Hichtens (A. 3) 97–122.
[33] Dawkins (A. 2) 161–207.
[34] Ebd. 237–250.
[35] Ebd. 250–253.
[36] Ebd. 279–307; ähnlich auch Hitchens (A. 3) 15–36; 217–228.
[37] Dawkins (A. 2) 311–344; noch schärfer Hitchens (A. 3) 217–228.
[38] Vgl. zur entsprechenden Diskussionslage K. Müller, Streit um Gott. Politik, Poetik u. Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild. (Regensburg 2006).
[39] Rahner (A. 9) 143–179; 180–226.
[40] Zum Bild der ausschließlich fundamentalistischen Religion vgl. Dawkins (A. 2) 282–286; Hitchens (A. 3) 253–275.
[41] Metz (A. 20) 79–86.
[42] Dawkins (A. 2) 272–278; Hitchens (A. 3) 229–252.
[43] A. Plantinga, Warrant and Proper Function (Oxford 1993) 216–237.
[44] Dawkins (A. 2) 209–233, 219f.

STIMMEN DER ZEIT

Heft 3
März 2008

Bernhard Grom
Erziehungskompetenz
Thomas Schärtl
Neuer Atheismus
Matthias Belafi
Brigitte Zypries und die Religionsfreiheit
Philipp Müller
Die Lebensrelevanz des Glaubens
Irmgard Ackermann
Psalmendichtung aus der Außenperspektive
Ursula Schneider
Elias Chacour – Israeli, Palästinenser, Christ
Markus Krienke
Zur theologischen Aktualität Antonio Rosminis