

Gott: Ein Menschheitsthema?

Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden

Julia Knop

Jede Zeit hat ihre besonderen Fragen. Das betrifft natürlich auch die Theologie im Allgemeinen und ihre Rede von Gott im Besonderen. Es spricht einiges dafür, Luthers (vorreformatorische) Frage nach einem ihm gnädig zugewandten Gott als geschichtliche Variante einer verbreiteten menschlichen Frage nach Gott zu interpretieren, die je nach kulturellem Kontext und anthropologischer Situation spezifische Konturen und Schwerpunkte ausbildet. Luthers entscheidendes religiöses Krisenmoment war Anthropodizee: Rechtfertigung des eigenen, grundlegend unzulänglichen Daseins durch Gott. Sein Ringen um einen *gnädigen* Gott ist für die meisten unserer Zeitgenossen allerdings bestenfalls historisch interessant. In der Moderne stellt sich, zumal angesichts der Katastrophenerfahrungen des 20. Jahrhunderts, die Frage nach Gott sehr viel stärker als Frage nach seiner Existenz und Glaubwürdigkeit, Gerechtigkeit und Güte (Theodizee) sowie nach dem Sinn der Welt im Ganzen. Der soteriologische Impuls des späten Mittelalters, der nach Gott, dem Erlöser, fragen ließ, wurde nach und nach abgelöst durch die grundsätzliche Frage nach der Existenz Gottes, des allmächtigen Schöpfers. Prägnant formulierte dies 1963 der Lutherische Weltbund auf seiner Vollversammlung in Helsinki:

„Der Mensch von heute fragt nicht mehr: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Er fragt radikaler, elementarer, er fragt nach Gott schlechthin: Wo bist du, Gott? Er leidet nicht mehr unter dem Zorn Gottes, sondern unter dem Eindruck von Gottes Abwesenheit, er leidet nicht mehr unter seiner Sünde, sondern unter der Sinnlosigkeit seines Daseins, er fragt nicht mehr nach dem gnädigen Gott, sondern ob Gott wirklich ist.“¹

¹ Offizieller Bericht der Vierten Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, Helsinki, 30.7.–11.8.1963, hrsg. vom Lutherischen Weltbund, 1965, 466f.

Zur gleichen Zeit tagte in Rom das Zweite Vatikanische Konzil, durch das sich die katholische Kirche im Horizont der Bedingungen und Fragen des 20. Jahrhunderts neu verortete und ihrer spezifischen Sendung für diese Zeit vergewisserte. Im Folgenden sollen (1) anhand wichtiger Passagen aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* die Konturen der Gottesfrage erhoben werden, wie sie sich in der Optik der Konzilsväter in ihrer Zeit gestellt hat. Die entsprechenden Texte der 1960er Jahre werden also als (zeit-)typische Antwort auf eine implizit vorausgesetzte Gottesfrage gelesen. Eine Sichtung einschlägiger (katholischer) systematisch-theologischer Ansätze der Folgezeit (2) ergänzt diese Skizze der Gottesfrage in der Perspektive der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts um die Ebene der theologischen Reflexion: Wo wird die Gottesfrage verortet? Auf welche Gottesfrage sucht man in Kirche und Theologie dieser Dazwischenzeiten Antwort? Welchen Gottesbedarf formulieren Theologie, Verkündigung und kirchliche Lehre? Welche spezifischen Konturen hat die Gottesfrage im ausgehenden 20. Jahrhundert, die keine Suche „nach einer ersten Ursache alles Seienden“ mehr ist, sondern sich signifikant dort stellt, „wo der Mensch sich selbst fraglich wird, nach dem Grund und Sinnhorizont seines Daseins fragt“²? Inwiefern und warum kommen diese im Kern korrelativen Zugänge zur Gottesfrage heute an Grenzen (3)?

1. Gott: Glaubwürdig, weil human bedeutsam. Theologische Anthropologie in *Gaudium et Spes*

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* des II. Vaticanum gilt, obgleich ihre Textgattung neu³ und ihr dogmatischer Status deshalb zunächst umstritten war, als „formierende[r] Text ... für die Glaubensdarstellung der Kirche nach außen“⁴. Es sei einmal dahingestellt, ob es

(Dok. 98), zitiert nach W. Mostert, Ist die Frage nach der Existenz Gottes wirklich radikaler als die nach dem gnädigen Gott? in: ZThK 74 (1977) 86–122, 86.

² A. Langenfeld / M. Lerch, Theologische Anthropologie (Grundwissen Theologie), Paderborn 2018, 74; Hervorhebung: J. K.

³ Vgl. dazu bereits die erste Fußnote der Konstitution.

⁴ H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, Freiburg i. Br. 2005, 581–886, 590.

sinnvoll ist, die Programmatik des *Aggiornamento*, die Johannes XXIII. dem Konzil eingeschrieben hat, in einem einzigen Dokument, zumal dem Schlussdokument, zu konzentrieren. Die Pastoralkonstitution retrospektiv zum hermeneutischen Schlüssel *aller* vorangegangenen Dokumente zu erklären und sie prospektiv zur „Matrix für *jede* Glaubensdarstellung in den Welten von heute“⁵ zu erheben, scheint mir jedenfalls eine Überforderung dieses in mancher Hinsicht atypischen Konzilsdokuments zu sein. Unstrittig ist jedoch, dass in *Gaudium et Spes* die konstruktive Hinwendung der katholischen Kirche zum Selbstverständnis des modernen Menschen und ihre eigene revidierte Ortsbestimmung *in* statt *gegenüber* oder *neben* der modernen Welt besonders sprechend zum Ausdruck kommt. Die Konstitution ist insgesamt ein übersetzender, zwischen Glauben und Nichtglauben, Kirche und „Welt“ vermittelnder Text. Hier präsentiert sich eine Kirche, die moderne Lebenswirklichkeiten und zeitgenössische Weltinterpretationen ernsthaft wahrnehmen und den christlichen Glauben darin ausdrücken, ja inkulturieren will (vgl. GS 2,1). In der Eingangspassage der Konstitution wird dies eigens thematisiert und theologisch, genauer: soteriologisch, begründet:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit ... sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem [der Jünger Christi; J. K.] Herzen widerhalte. Ihre eigene Gemeinschaft [d. h. die Kirche; J. K.] setzt sich nämlich aus Menschen zusammen, die ... eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen vorzulegen ist. Deswegen erfährt sie sich mit dem Menschengeschlecht und seiner Geschichte wirklich in-
nigst verbunden.“ (GS 1,1)

Die Kirchenkonstitution hatte ein Jahr zuvor die Kirche als Heilszeichen und -medium (LG 1; 48) präsentiert, deren Bedeutung und Legitimität darin besteht, um des *Heils* dieser Welt willen zur *Einheit* der Menschheit untereinander und mit Gott beizutragen. In der Overtüre von *Gaudium et Spes* wird nun erläutert, warum gerade die *Heilssendung* der Kirche ihren *Weltbezug* entdecken lässt: Sie ist allen Menschen verbunden, weil sie etwas weiterzugeben hat, das allen

⁵ H.-J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution (s. Anm. 4), 705; Hervorhebung: J. K.

Menschen guttut. Diese Verhältnisbestimmung von Kirche und „Welt“ ist ein ganz wesentliches Moment des konziliaren Aggiornamento. Denkbar und in der jüngeren Kirchengeschichte nicht unüblich wäre ja auch die gegenläufige Option, aus dem Evangelium vom Reich Gottes gerade nicht Nähe und Aufgeschlossenheit, sondern Differenz und Abgrenzungsbedarf der Kirche von einer für sündig erklärten, der Kirche feindlich gesonnenen „Welt“ abzuleiten. Ein Grund dafür, dass dies nun nicht (mehr) geschieht, liegt zum einen in einem schöpfungstheologisch korrigierten Weltverständnis. Zum anderen zeigt sich hier die für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts charakteristische Korrelierung von Sinn- und Gottesfrage, Erfahrung und Offenbarung: *Gaudium et Spes* steht für eine *anthropologische* Grundlegung des Gottesglaubens, für seine Verankerung im Humanum. Das kommt in den zahlreichen Passagen aus der Pastoralkonstitution zum Ausdruck; exemplarisch seien nur die folgenden in Erinnerung gerufen:

„Was uns aufgrund der göttlichen Offenbarung bekannt ist, stimmt mit der Erfahrung selbst überein.“ (GS 13,1)

„Jedem Menschen also, der nachdenkt, bietet der Glaube, mit stichhaltigen Argumenten dargelegt, in seiner Angst um das zukünftige Schicksal [seines Todes; J. K.] eine Antwort an.“ (GS 18,2)

„Auf diese Frage [nach sich selbst; J. K.] gibt allein Gott vollständig und mit ganzer Sicherheit Antwort.“ (GS 21,4)

Offenbarung und Erfahrung, Glaube und Nichtglaube, Kirche und „Welt“, Christen und Nichtchristen werden hier positiv aufeinander bezogen und als *ursprünglich aufeinander verwiesen* interpretiert. Im Hintergrund steht ein konzentrisches Bild, das alle Welt von Ursprung an und auf Vollendung hin auf Gott bezogen denkt. Deshalb werden Christen anderer Konfessionen, Gottgläubige nichtchristlicher Religionen und selbst diejenigen, die „noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt sind“ (LG 16,1), *graduell* auf die katholische Kirche bezogen. Man geht davon aus, dass Gottgläubige, Gottsuchende und Nichtgläubige letztlich dasselbe suchen, ob sie darum wissen oder nicht. Die Menschen unterscheiden sich demnach weder in ihren letzten Fragen noch hinsichtlich des Horizonts, vor dem diese Fragen virulent werden. Sie unterscheiden sich lediglich in der Spezifik, Intensität und religiösen Ausdrücklichkeit der Antwort, die sie finden bzw. geben.

Die Gottesfrage wird dabei als Explikation der menschlichen Sinnsuche angesetzt. Der christliche Glaube biete eine existenziell tragfähige Antwort auf die Frage *nach sich selbst*. Das christliche Gottesbekenntnis wird also weder (instruktionstheoretisch) einfach als wahr *behauptet und vorgelegt* noch (dialektisch) als fremde, möglicherweise verstörende, das bisherige Welterleben irritierende, unerwartete Lebensoption entwickelt. Vielmehr bietet das Konzil den Gottesglauben als etwas an, das jeder, *weil er Mensch ist*, brauche, und dessen erfüllendes, Sinn stiftendes Potenzial im Prinzip auch jedem, *weil er Mensch ist*, einleuchten könne: Der Mensch (jeder!) fragt – Gott antwortet. Es fehlt etwas, wenn Gott fehlt. Offenbarung passt zum Menschen. Glaube macht Sinn – auch in der Moderne. Gottesfrage und Gottesglaube werden also *anthropologisch plausibilisiert* und in ihrer *humanen Relevanz* stark gemacht.

Diese theologisch-anthropologische Grundierung der Gottesfrage zeigt sich sehr anschaulich im erneuerten Umgang des Konzils mit den Atheismen seiner Zeit. Gottesleugnung wider besseres, zumindest mögliches Wissen wird als Haltung weiterhin verworfen (GS 21,1.6), allerdings nicht mehr (primär) unter hamartiologischen Gesichtspunkten, sondern (zunächst) aufgrund der *humanen Brisanz* dieser Verkürzung menschlichen Lebens.⁶

„Ein besonderer Wesenszug der Würde des Menschen liegt in seiner Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Zum Dialog mit Gott ist der Mensch schon von seinem Ursprung her aufgerufen: Er existiert nämlich nur, weil er, von Gott aus Liebe geschaffen, immer aus Liebe erhalten wird; und er lebt nicht voll gemäß der Wahrheit, wenn er diese Liebe nicht frei anerkennt und sich seinem Schöpfer anheimgibt. Viele von unseren Zeitgenossen durchschauen jedoch diese innigste und lebendige Verbindung mit Gott überhaupt nicht oder verwerfen sie ausdrücklich, so dass der Atheismus zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit zu zählen ist ...“ (GS 19,1)

Im Hintergrund steht eine erkennbar *theologische* Anthropologie, die von einem *christlichen* Standpunkt aus aber nicht nur den Christen,

⁶ Zum Wandel im kirchlichen Umgang und in der kirchlichen Deutung des Atheismus seit dem I. Vaticanum vgl. J. Knop, Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit. Ein Paradigmenwechsel, in: ThG 60 (2017) 141–154.

sondern *den Menschen schlechthin* beschreibt. Das Woher des Menschen (der Schöpfer) forme sein Wohin, und sein Wesen (seine Geschöpflichkeit) forme seine Bedürfnisse. In dieser Optik ist dem Menschen nicht nur die *Möglichkeit*, sondern auch die *Bedeutsamkeit* eines Gottesglaubens in die Wiege gelegt. Diese geschöpfliche Ausrichtung auf Gott zu negieren oder ihr keinen Raum zu geben, identifizieren die Konzilsväter in *Gaudium et Spes* deshalb nicht (nur) als religiöses, sondern (zunächst) als *humanes* Problem: Die Gotteskrise ist eine Krise des Humanum.⁷ Wer die Gottesfrage ausblendet und wem sie sich einfach nie stellte, bleibt demnach unter seinen menschlichen Möglichkeiten. Er ist geistlich gehandicapt und metaphysisch auf Diät gesetzt, was, wie jede Diät, auf Dauer bekanntlich nur schaden kann. Aufgabe der Kirche sei es daher, den Glauben überzeugend und authentisch (GS 21,5) als *allgemein verständliche* und *zustimmungsfähige* „Lebensressource“⁸ zu verkünden und die „humane Bedeutung der Rede von Gott“⁹ zu präsentieren, damit die Welt glaubt (vgl. Joh 17,21). Denn so entspricht sie ihrer Bestimmung.

2. Gott: Glaubwürdig, weil plausibel. Fundamentaltheologische Grundlegung der Gottrede

Auch die (katholische) systematische Theologie dieser und mehr noch der Folgezeit hebt auf eine prinzipiell mögliche *Resonanz des Menschlichen im Religiösen* ab und setzt folgerichtig auf die *Übersetzung* des Religiösen in nichtreligiöse Sprach- und Lebenswelten. Dazu werden die Ressourcen der theoretischen wie der praktischen Vernunft ausgeschöpft: *Fundamentaltheologie* wird zur Leitwissenschaft der Materialdogmatik und die Bearbeitung der *Theodizeeproblematik* bzw. der Frage nach der „moralische[n] Integrität Gottes“¹⁰ zum Maßstab eines angemessenen Gottesbegriffs.

⁷ Vgl. von anderer Warte: J. B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2006, 69–78.

⁸ H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution* (s. Anm. 4), 829.

⁹ Ebd., 738.

¹⁰ M. Striet, *In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne*, Freiburg i. Br. 2014, 42.

Als theologische Fachdisziplin vergleichsweise jung,¹¹ greift die Fundamentaltheologie von Beginn an „Strukturmomente neuzeitlichen Denkens“ auf, insofern man „sich an *Gewissheits- und Begründungsfragen* abarbeitet und auf *geltungstheoretische Fragen* konzentriert“¹². Dies geschah allerdings bis weit in das 20. Jahrhundert hinein ausgesprochen defensiv.¹³ Die katholische „Apologetik“ war als Kind der Moderne zunächst zugleich ihr Gegner. In dem Maße jedoch, in dem sich Theologie und Kirche auf die neuzeitliche Anthropozentrik einließen, veränderten sich Charakter und Bedeutung des Fachs. Ging es der Apologetik des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts um die *Verteidigung* des Glaubens gegen äußere Angriffe, widmet man sich fundamentaltheologisch nun seiner rationalen *Begründung* und anthropologischen *Plausibilisierung*. Forcierte man vormals mit aller Kraft den katholischen *Wahrheitsanspruch*, geht es nun um den Aufweis der *humanen Bedeutsamkeit* dieses Bekenntnisses.¹⁴

Ziel und Prinzip einer ganzen Reihe systematisch-theologischer Ansätze ist seit Mitte des 20. Jahrhunderts die Verantwortung des christlichen Gottesglaubens vor dem Forum der (theoretischen und praktischen) philosophischen Vernunft.¹⁵ Die Fundamentaltheologie

¹¹ Vgl. G. Essen, „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.“ Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie, in: K. Müller, Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen, Regensburg 1998, 23–44, 26 mit einschlägigen Literaturverweisen (ebd., dortige Fußnote 13).

¹² G. Essen, Und diese Zeit ist unsere Zeit (s. Anm. 11), 27; Hervorhebung: J. K.

¹³ Auf die Infragestellung des katholischen Überlegenheitsanspruchs durch alternative christliche Konfessionen reagierte sie mit ihrem ältesten Traktat, der *demonstratio catholica*; vernunftreligiöse Alternativen der Aufklärungszeit, die ohne eine notwendige Offenbarung auskamen, wies man in der *demonstratio christiana* ab. Die grundsätzliche Infragestellung des Glaubens durch neuzeitliche Religionskritik beantwortete man mit der *demonstratio religiosa* und dem Bedarf, den Glauben jenseits von Rationalismus und Fideismus zu beschreiben, diente die *analysis fidei*.

¹⁴ „Durch die Konzentration des neuzeitlichen Denkens auf den Menschen bietet sich der Theologie die Chance, nun auch ihrerseits die dogmatische und fundamentaltheologische Begründungsproblematik auf die Anthropologie zu konzentrieren und somit ein Denken heranzuziehen, das der vorgegebenen Offenbarungswahrheit entspricht und das sich für deren Explikation und Vermittlung geeignet erweist.“ G. Essen, Und diese Zeit ist unsere Zeit (s. Anm. 11), 34; Hervorhebung: J. K.; vgl. außerdem den Beitrag von Benjamin Dahlke in diesem Band.

¹⁵ Einen Überblick über das Forschungsfeld der 1990er Jahre gibt K. Müller, Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik, in:

profiliert sich damit gewissermaßen als reflektierter Gegenentwurf zur klassischen Säkularisierungsthese¹⁶, der zufolge Religion und Moderne in umgekehrt proportionalem Verhältnis zueinander stehen. Dagegen macht man das Christentum nach einer konfliktreichen Vergangenheit nun als genuinen Bündnispartner der Moderne stark.¹⁷ Konsequente Modernität wiederum wird als Maßstab eines zeitgemäßen, vernünftig vertretbaren Christentums präsentiert und eingefordert.¹⁸

Einen wichtigen Aufschlag dieser Formatierung systematischer Theologie machte Karl Rahner, der transzendentaltheologisch die Möglichkeit des Glaubens befragte und diese in einer allgemeinschlichen *potentia oboedientialis*, einer (übernatürlich geschenkten) Offenheit, Ansprechbarkeit und Hörfähigkeit des Menschen für göttliche Offenbarung, erkannte. In den 1990er Jahren entstehen weiter gehende transzendentalphilosophische Ansätze, die das christliche Gottesbekenntnis erstphilosophisch grundlegen bzw. durch Letztbegründung rechtfertigen wollten.¹⁹ Deren wichtigster Protagonist ist sicherlich der 2015 verstorbene Münsteraner Theologe Thomas Pröpper, dessen Ansatz von einer vergleichsweise homogenen theologischen Schule vertreten wird und wissenschaftsbiogra-

ders. (Hrsg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.

¹⁶ Vgl. dazu knapp J. Winandy, *Moderne*, in: T. M. Schmidt / A. Pitschmann (Hrsg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart / Weimar 2014, 217–224 sowie einschlägige andere Überblicksartikel in diesem Handbuch.

¹⁷ Vgl. G. Essen, *Die philosophische Moderne als katholisches Schibboleth*, in: S. Wendel / T. Schärfl (Hrsg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein. Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie* Klaus Müllers, Regensburg 2015, 139–156.

¹⁸ Vgl. z. B. M. Striet, *Zu sehr autonomieverliebt? Eine andere Gotteshypothese*, in: *HerKorr Spezial* (2/2011) 28–33.

¹⁹ Exemplarisch sei auf drei Werke aus der konstituierenden Phase dieser zwischen den Protagonisten und über deren Kreis hinaus geführten Debatte verwiesen: H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*; erste und zweite Auflage erschienen 1991 in Düsseldorf (Patmos); mit der dritten, vollständig überarbeiteten Auflage (2000) wechselte der Autor nach Regensburg (Pustet); T. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*, München 1985; ders., *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i. Br. 2001.

phisch mittlerweile in die dritte Generation geht. Die Vertreter dieser Schule beanspruchen, das hermeneutische und methodische Niveau der Neuzeit tatsächlich in aller Konsequenz aufgenommen zu haben, namentlich (über Rahner hinaus)²⁰ die Herausforderung, theologische Aussagen ohne Rekurs auf theologische Vorannahmen zu plausibilisieren und dem Autonomieprinzip uneingeschränkt Geltung zu verschaffen. Das erklärt man um der Entfaltung seiner „anthropologischen Bedeutung“²¹ und der Zustimmungsfähigkeit religiöser Sinn- und Geltungsansprüche willen für notwendig. Im Repertoire der säkularen Vernunft wird ein „Möglichkeitsaufweis für die Wahrheit des christlichen Glaubens“²² entwickelt, der den unverfügbaren Anspruch göttlicher Offenbarung „in der Instanz autonomer Vernunft *als vernunftgemäß nachvollziehbaren* zu rekonstruieren und hinsichtlich seiner *Affirmierbarkeit* ganz in die Verantwortung der subjektiven Freiheit zu überantworten“²³ erlaubt.

Gottesbegriff und Gottesglaube werden also an einem Maßstab bewährt, der glaubensunabhängig verständlich und über die Grenzen der christlichen *community* hinaus akzeptabel sei: am transzendentalphilosophisch erschlossenen „freie[n] Ich“²⁴. Die Aufnahme des neuzeitlichen Autonomiebegriffs verbürgt demzufolge die systematische Konsistenz, bekenntnisunabhängige Plausibilität und (darum) wissenschaftliche Redlichkeit dieser Denkform. Dies liege letztlich in der Konsequenz des christlichen Gottes- und Schöpfungsbegriffs und sei deshalb auch theologisch geboten.²⁵

²⁰ Vgl. dazu T. Pröpper / M. Striet, *Transzendentaltheologie*, in: LThK³ 10 (2001) 189f.; M. Striet, *Antimonistische Einsprüche im Namen des freien Gottes Jesu und im Namen des freien Menschen*, in: K. Müller / M. Striet (Hrsg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (RaFi 25), Regensburg 2005, 111–127, 124–127.

²¹ G. Essen, *Und diese Zeit ist unsere Zeit* (s. Anm. 11), 39.

²² T. Pröpper, *Zur theoretischen Verantwortung der Rede von Gott. Kritische Adaption neuzeitlicher Denkvorgaben*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 72–92, 82.

²³ K. Müller / M. Striet, *Vorwort*, in: dies. (Hrsg.), *Dogma und Denkform* (s. Anm. 20), VII–IX, VIII; *Hervorhebung*: J. K.

²⁴ So die Überschrift eines Teilkapitels seines monumentalen Lebenswerkes: T. Pröpper, *Theologische Anthropologie*, 2 Bände, Freiburg i. Br. 2011, 6. Kapitel, Abschnitt 1: *Rechtfertigung der Denkform: Das freie Ich als Prinzip*: Bd. 1, 494–583.

²⁵ Vgl. M. Striet, *Zu sehr autonomieverliebt* (s. Anm. 18), 29.

In der Gotteslehre setzt man entsprechend nicht bei geglaubter Offenbarung Gottes ein, um auf dieser Basis etwa Gottes Eigenschaften und sein Weltverhältnis zu entfalten. Sondern vorab gelte es, die *Denkmöglichkeit* und *Sinnhaftigkeit* der christlichen Gottesüberlieferung zu erweisen.²⁶ Das wird in dieser für Thomas Pröppers Konzept und Diktion paradigmatischen Passage gut deutlich:

„Als Setzen einer analogielosen Ursprungsbeziehung ist das [Gott im Glauben zugesprochene] Schaffen aus Nichts zwar nicht positiv zu begreifen, doch kann die *freie Reflexion der Vernunft* auf die eigene Faktizität wie auf die Kontingenz aller Dinge *die Frage* absoluter Begründung aufwerfen und die Bestimmung beibringen, ohne die ein von Welt und Mensch unterschiedener Gott nicht zu denken ist. Überdies lässt sich in einer Analyse *menschlicher Freiheit* [Ausgangspunkt und Maß; J. K.] *der Gedanke* einer vollkommenen (formal und material unbedingten, allen Gehalt eröffnenden) Freiheit als *sinnvoll* erweisen, und zwar so, dass *mögliche* Selbstmitteilung als primäres Prädikat Gottes und mit ihr eine Geschichte *denkbar* wird, in der Gott sich selbst dazu bestimmt, sich von menschlicher Freiheit bestimmen zu lassen, und doch in seinen kontingenten Handlungen seinem Heilswillen treu und mit sich identisch bleibt.“²⁷

Der fundamentaltheologische Charakter der in diesem Spektrum vertretenen dogmatischen Ansätze liegt darin, dass philosophische Verantwortung des Glaubens nicht nur die *Prolegomena* betrifft, sondern auch die Bearbeitung materialdogmatischer Gehalte wesentlich bestimmt. Bevor eine Glaubensaussage über Gott und die Welt das Gütesiegel der *Glaubwürdigkeit* erhält, wird sie deshalb hinsichtlich ihres Gehaltes wie ihres Geltungsanspruchs einer Plausibilitätsprüfung am Maßstab autonomer Freiheit unterzogen und gegebenenfalls (mit teils erheblichen theologischen Konsequenzen)²⁸

²⁶ „Wenn Theologie Glück hat, so existiert ein Gott, der dem entspricht, was sie vorträgt.“ M. Striet, Über den Verlust der verlorenen Mitte – oder: Warum mit Hiob über Gott zu reden ist, in: M. Dürnberger u. a. (Hrsg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart* (RaFi 60), Regensburg 2017, 121–129, 126.

²⁷ T. Pröpper, *Allmacht Gottes*, in: ders., *Evangelium und freie Vernunft* (s. Anm. 22), 288–293, 292; Hervorhebungen: J. K.

²⁸ An den entsprechenden Transformationen setzten in der jüngeren Vergangen-

reformuliert. Der Inhalt des Bekenntnisses ist hier also weder (katechetisch) Ziel oder (integralistisch) Argument noch (hermeneutisch) dem Denken vor- und aufgegebener Interpretationsgegenstand der Theologie. Er ist vielmehr Objekt kritischer theologischer Prüfung: *Darf* man als denkender Mensch überhaupt glauben, was man glaubt? Womöglich ruht das eigene Bekenntnis auf einer ungeprüften Übernahme von Behauptungen, die nicht vor der (einzig) normativen Instanz, der endlichen Vernunft, bestehen können. Ein solcher Glaube aber wäre, so ist bei Magnus Striet, dem derzeit wohl konsequentesten Vertreter dieses Theologieverständnisses, zu lesen, eines modernen Menschen unwürdig. Eine Theologie, die eine andere Legitimationsinstanz²⁹ als das „auf sich selbst zurückgeworfene ‚ich‘“ ansetzte, sei fideistisch³⁰ bzw. Ausweis einer „extrinseztischen Drift“³¹. Ein Gott, der sich außerhalb „des moralischen Universums“ einer der Freiheit verpflichteten Menschheit bewegte, „gehört[e] verboten“, ob er nun „existiert oder der [Gottes-]Begriff leer ist“³².

heit diverse Debatten an. Es geht u. a. um die Verhältnisbestimmung von Gnade und Freiheit (Handeln Gottes, Bittgebet, Sünde, Urstunde), um das Verständnis der Person und Freiheit Jesu, aber auch um eschatologische Vorstellungen. Entsprechende Ausführungen im Duktus der Pröpfer-Schule sind in dessen zweibändiger Theologischer Anthropologie (s. Anm. 24) zu finden, deren Unterkapitel teilweise durch Schüler von Thomas Pröpfer verantwortet wurden.

²⁹ Hier setzte 2017 eine neue, nun *innerhalb* einer dem Freiheitsdenken verpflichteten Theologie geführte Debatte an, deren Aufschlag die Herder Korrespondenz (71 [2017] 46–49.50f.) dokumentierte. Inzwischen haben beide Protagonisten dieser Debatte monographisch nachgelegt: *K.-H. Menke*, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017; *M. Striet*, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br. 2018.

³⁰ Derart fideistisch betrieben ihr Fach allerdings, wie Klaus Müller und Magnus Striet mit bemerkenswerter Chuzpe urteilen, „gut vier Fünftel der heutigen Theologenzunft“: *K. Müller / M. Striet*, Vorwort, in: dies. (Hrsg.), *Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke* (RaFi 25), Regensburg 2005, VII–IX, VIII.

³¹ *S. Wendel*, *Offenbarung – Deutungskategorie statt Glaubensgrund. Plädoyer für eine rationale Theologie*, in: *M. Dürnberger*, *Stile der Theologie* (s. Anm. 26), 245–259, 253.

³² *M. Striet*, *Über den Verlust der verlorenen Mitte* (s. Anm. 26), 128 (alle drei Zitate); vgl. ebd., 124–129. Vgl. dort auch seine knappe Zusammenfassung einer neuzeitlichen Kriterien entsprechenden Theologie, die notwendig „sich selbst normierend“ und letztlich „der Instanz verpflichtet [sei], die in einer freiheitsver-

3. Theologische Gottrede unter säkularen Bedingungen

Die theologisch-anthropologische Grundierung des Glaubens in *Gaudium et Spes* (1) und die transzendentalphilosophisch ansetzende, freiheitstheoretisch legitimierte Reflexion und Kritik des Glaubens (2) wurden als typische Beispiele dafür gewählt, wie die Gottes-thematik in der jüngeren Vergangenheit, die sich selbst als „Moderne“ bezeichnet, in einschlägigen Verkündigungs- und Denk-kontexten bearbeitet wurde. *Gaudium et Spes* steht exemplarisch für eine Entfaltung des christlichen Gottesglaubens, die seine *humane Bedeutsamkeit* und eine *genuine Korrelation* von Sinn- und Gottesfrage, Menschsein und Christsein, voraussetzt. Diese Annahme begründet den Impuls, den Glauben tragfähig (und missionarisch) in nichtreligiöse Kontexte zu übersetzen. In der transzendentalphilosophisch und freiheitstheoretischen Kritik und Rechtfertigung des christlichen Gottesglaubens ist die vernunftgemäße *Plausibilisierbarkeit* des Glaubens zugleich der Maßstab, um glaubwürdige Glaubensgehalte von nicht (mehr) vertretbaren zu unterscheiden. Für das Konzil stand die Verwiesenheit des Menschen auf Gott außer Frage; problematisch erschien lediglich die überzeugende menschliche Erschließung dieses Bezugs. In freiheitsanalytischen Ansätzen ist es erklärtes Ziel, Sinn und Plausibilität dieses geglaubten Bezuges auf rationalem Wege zu erhellen. Christoph Böttigheimer erläutert, ohne sich auf die hier gewählten Beispiele zu beziehen, die Logik dieser für das ausgehende 20. Jahrhundert im katholischen systematisch-theologischen Diskurs m. E. typischen Zugänge und erklärt diese Logik wiederum für normativ:

„Der Offenbarungsprozess *muss* mit anthropologischen Grundstrukturen *korrelieren*. Zu ihnen gehört neben der Sinnsuche auch das Fragen-Müssen. Weil sich der Mensch als Wesen eines unendlichen Horizontes erfährt, gehören das Fragen-Können und Fragen-Müssen wesenhaft zu ihm. Dabei setzt jede Frage die Fragbarkeit, d. h. Erkennbarkeit des Gefragten voraus ... Wenngleich die Wahrheit der Offenbarung nicht mit inneren Gründen bewiesen werden kann, so lässt sich doch *ihre Glaub-*

pflichteten Philosophietradition der Neuzeit endliche Vernunft genannt wird“ (126).

*würdigkeit im Rückgriff auf die Grundstruktur des Menschen aufweisen.*³³

Was in den 1960er und 1990er / 2000er Jahren zur Plausibilisierung des Glaubens beitrug, kommt in der Gegenwart offenkundig an Grenzen. Die Korrelation von Sinn- und Gottesfrage und die rationale Vergewisserung des Glaubens, die seine Glaubwürdigkeit zu belegen beansprucht, können *innerhalb* von Glaubenskontexten, also für bereits Glaubende, weiterhin ein hohes Maß an Verständlichkeit und Bedeutsamkeit entfalten (*fides quaerens intellectum*). Doch der (missionarische oder auch nur plausibilisierende) Brückenschlag in nichtreligiöse, säkulare Kontexte gelingt nur schwer oder gar nicht. Woran liegt das?

Erhellend sind hier religionssoziologische und -philosophische Analysen zum Phänomen der Säkularisierung: (Post-)Säkulare Gesellschaften³⁴, wie sie in weiten Teilen Europas inzwischen vorherrschen, zeichnen sich durch ein verändertes Verhältnis zu Religion bzw. durch eine veränderte Verhältnisbestimmung von Religion und Säkularität aus. Wir haben es, mit Charles Taylor gesagt, nicht mehr mit einer Welt zu tun, „in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht“, sondern mit einer Welt, „in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt“³⁵. Es ist eine Säkularität neuer, besonderer Art: Es geht nicht mehr nur darum, dass Politik kein religiöses Fundament mehr in Anspruch nimmt und staatliche und kirchliche Größen institutionell getrennt sind (Säkularität 1). Die Säkularität moderner Gesellschaften ist auch noch nicht hinreichend dadurch beschrieben, dass immer weniger Menschen glauben und dass Menschen immer weniger glauben, Religion also in einem quantitativen Sinne abnimmt (Säkularität 2). Neu ist die Wahrnehmung der *Optionalität* einer religiösen Weltanschauung überhaupt (Säkularität 3): die Erfahrung, dass es ebenso gut möglich ist, als Gottgläubiger wie als Nichtgläubiger ein

³³ C. Böttigheimer, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, Freiburg i. Br. 2012, 238f.; Hervorhebungen: J. K.

³⁴ Vgl. dazu H.-J. Höhn, *Postsäkulare Gesellschaft?* In: T. M. Schmidt / A. Pitschmann (Hrsg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart / Weimar 2014, 151–163.

³⁵ C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2012, 14; vgl. ebd., 11–48.

sinnerfülltes Leben zu leben; dass weder in existenzieller noch in moralischer noch in philosophischer Hinsicht etwas fehlt, wenn Gott „fehlt“. Die über Jahrhunderte geläufige Voraussetzung eines „*homo naturaliter religiosus*“, die Voraussetzung also einer dem Menschen *als Mensch* eingeschriebenen Gottbedürftigkeit, der zufolge der Mensch um eines erfüllten Menschseins willen eine religiöse (oder quasireligiöse) Transzendierung seiner selbst brauche, stimmt mit dem Selbst- und Weiterleben vieler Menschen nicht mehr überein.³⁶ Sie erweist sich als bereits *religiös imprägnierte Anthropologie*. Ein prominentes Beispiel einer solchen religiösen Anthropologie bot, wie oben entfaltet, die Pastoralkonstitution des Konzils. Den Konzilsvätern erschloss sich die humane Relevanz des Gottesglaubens, weil sie voraussetzten, dass die Gottesfrage wenigstens implizit jedem Menschen eingeschrieben ist.

Ingolf Dalferth gibt einen weiteren wichtigen Hinweis, warum und inwiefern sich nicht nur Gestalt und Motiv, sondern die Bedeutsamkeit der Gottesfrage entscheidend verschoben hat. Er analysiert zwei Verwendungsweisen des Begriffs „säkular“ und unterscheidet eine vertikale von einer horizontalen Gegenüberstellung:

„Wird der Sinn von ‚säkular‘ am Leitfaden des vertikalen Gegensatzes *göttlich / weltlich* bestimmt, dann wird Säkularität als *Weltlichkeit* verstanden und im Zusammenhang der Entdeckung der Transzendenz des Göttlichen und der Ausarbeitung der Differenz zwischen Schöpfer und Schöpfung zum Thema.

Wird der Sinn von ‚säkular‘ dagegen am Leitfaden des horizontalen Gegensatzes *religiös / säkular* bestimmt, dann wird Säkularität als *säkulare Weltlichkeit* verstanden und im Zusammenhang der Entdeckung der Weltlichkeit des Weltlichen als Abbau oder Zurückdrängung des Religiösen in der Gesellschaft und im menschlichen Leben entfaltet. Das erste gehört zum Christentum seit seinen Anfängen, das zweite ist eine Entwicklung in der Moderne ... Dabei ist die Differenz *religiös / säkular*, in welcher Konkretionsgestalt auch immer, stets eine Differenz *innerhalb des Weltlichen*

³⁶ Vgl. dazu einschlägig E. Tiefensee, Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung, in: B. Kranemann / J. Pilvousek / M. Wijlens (Hrsg.), *Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (EThS 38), Würzburg 2009, 155–185; außerdem seinen und den Beitrag von G. Pickel in diesem Band.

und nicht mit der vertikalen Differenz *göttlich / weltlich* zu verwechseln. Sie führt nicht über das Weltliche hinaus, sondern verbleibt in diesem.³⁷

Die *vertikale* Differenzierung (Gott / Welt, Schöpfer / Schöpfung) lässt „Welt“ überhaupt erst als „entzauberte Welt“ (Max Weber), als „Saeculum“, d. h. als nicht-göttlich, erkennen. Sie ist konstitutiv für ein *religiöses* Welterleben in einem substanziellen Sinn von Religion. Die *horizontale* Differenzierung religiös / säkular konkretisiert sich beispielsweise in der kulturellen und politischen Unterscheidung sakraler von profanen Sphären und kirchlicher von staatlichen Zuständigkeiten. Sie ist nur unter Voraussetzung der ersten, vertikalen Differenz, d. h. unter Voraussetzung einer religiösen Weltanschauung, bedeutsam. Wenn Gott nun aber als transzendente Größe, sei es als geglaubte Wirklichkeit oder zumindest implizites Telos menschlicher Sinnsuche, sei es als Postulat oder Denkmöglichkeit der Vernunft, ausfällt, ist alles „Weltliche“, d. h. sowohl das „Sakrale“ als auch das „Profane“, ausschließlich weltlich. „Säkularität“ wird dann zum Nullbegriff. Denn dieser Begriff ist ein komplementärer Begriff: Sofern seinem Gegenbegriff, dem Göttlichen, keine Bedeutung zugemessen wird, besagt er nichts.³⁸ Sieht man von einer substanziellen Differenz von Gott und Welt ab, sind „religiös“ genannte Vollzüge und Institutionen qualitativ nicht von anderen kulturellen Konstruktionen und zivilgesellschaftlichen Playern zu unterscheiden. Aus einer durch und durch säkularen Perspektive betrachtet, für die eine „vertikale“ Differenz zwischen Gott und Welt bedeutungslos und unverständlich ist, leben und denken religiöse Menschen, *als ob* es einen Unterschied machte, sich auf einen Gott zu beziehen oder nicht.

Für den gesellschaftlichen und akademischen Diskurs über religiöse Gehalte, ihre rationale Erschließung und Vergewisserung, hat das weitreichende Konsequenzen: Wenn die vertikale Differenz von Gott und Welt nicht gemeinsam vorausgesetzt wird, reduziert sich die Verständigung zwischen religiösen und nichtreligiösen Men-

³⁷ I. U. Dalferth, *Transzendenz und säkulare Welt. Lebensorientierung an letzter Gegenwart*, Tübingen 2015, 23f.

³⁸ Dalferth schreibt deshalb spitz: „Solange wir betonen müssen, in einem säkularen Zeitalter zu leben, tun wir es noch nicht.“ Ebd., Vorwort, V.

schen auf die horizontale Ebene, auf der nicht weniger, aber eben auch nicht mehr als ein Austausch über verschiedene *Deutungen* der Welt möglich ist. Auf dieser Ebene ist das thematische Feld darauf eingegrenzt, was sich ohne Substanzverlust gleichermaßen in säkularer wie religiöser Sprache ausdrücken lässt, was sich (wechselseitig) übersetzen und verlustfrei korrelieren lässt.³⁹

Theologie lässt sich aber unter Absehung der von Dalferth skizzierten vertikalen Differenz von Gott und der Welt nicht sinnvoll betreiben. Theologie thematisiert Gott und die Welt, indem sie eine bestimmte religiöse Explikation dieser Differenz, nämlich das ihr zugeordnete Bekenntnis, erschließt. Letztlich „gibt es“ ihr Materialobjekt erst unter Voraussetzung dieser Perspektive. Von „Schöpfung“ zu sprechen (statt von Welt) ist erst sinnvoll, wenn ein Schöpfer wenigstens als denkmöglich vorgestellt wird. Das Plus, das der Terminus „Gottebenbildlichkeit“ gegenüber dem Begriff der „Menschenwürde“ aufweist, verdankt sich der Voraussetzung einer vertikalen Differenz von Gott und Mensch. Kirche, Verkündigung und Sakramente werden um ihre geglaubte Heils- und Zeugnisdimension reduziert, wenn sie nicht als Verweisgrößen auf einen von allem Säkularen verschiedenen Gott verstanden werden können. Noch die ambitionierteste transzendentalphilosophische Rekonstruktion des christlichen Bekenntnisses verlangt die Annahme einer substanziellen Differenz des Göttlichen vom Weltlichen. Erst wenn diese Voraussetzung geteilt wird, kann eine fundamentaltheologische Rechtfertigung des Glaubens Plausibilität erzeugen und die (bereits) im Glauben erfasste Relevanz entsprechender Bekenntnisinhalte unterstützen. Die Gottesfrage schließlich lässt sich dann als mögliches Korrelat einer allgemeinmenschlichen Sinnfrage verständlich machen, wenn „Sinn“ wenigstens subkutan auf einen welttranszendenten Sinnzusammenhang rekurrieren kann. Ohne die Voraussetzung einer wesentlichen Differenz zwischen Gott und dem *Saeculum* lassen sich zwar *Weltanschauungsfragen* diskutieren; die *Gottesfrage* aber bleibt bedeutungslos.⁴⁰

³⁹ An dieser Stelle wäre eine erneute Auseinandersetzung mit dem Habermas'schen Votum für eine rettende Dekonstruktion und Übersetzung religiöser Gehalte in rational-säkulare Argumente ausgesprochen interessant. Das wäre jedoch ein eigenes umfassendes Projekt und kann hier nicht geleistet werden.

⁴⁰ Dies ist ausdrücklich deskriptiv, nicht wertend gemeint. Wie und warum sich

Möglicherweise wird die Voraussetzung dieser von Dalferth benannten vertikalen Differenz zu dem Spezifikum, das in postsäkularen Zeiten konfessionsbezogene Theologien von anderer religionsbezogener Forschung unterscheidet. Theologen argumentieren unter der Voraussetzung, dass es einen Unterschied macht, sich denkend, glaubend und handelnd auf einen Gott zu beziehen oder nicht, und erschließen entsprechende religiöse und kulturelle Ausprägungen dieser Option. Die Konfessionalität der Theologie zeigte sich dann nicht primär im materialen oder normativen Verweis auf die Lehren der zugeordneten Konfession oder in der Orthodoxie des einzelnen Theologen. Sie zeigte sich dann zunächst darin, dass Theologie eine Lesart der Welt analysiert, die sich erst von einem religiösen Standpunkt aus öffnet. Konfessionsbezogene Theologien thematisieren Fragen, Vollzüge und Bekenntnisinhalte, die in einer religiösen Lesart der Welt bedeutsam sind, und spielen („ad extra“) diese Themen, Fragen und Haltungen und ihre Begründungszusammenhänge reflexiv in eine weltanschaulich plurale Gesellschaft ein. „Ad intra“ leisten sie ihren Dienst für eine konstruktive Entwicklung der jeweiligen Überlieferung. Theologie ist daher im strengen Sinn Reflexion eines Bekenntnisses, Hermeneutik des geglaubten Gottes, rationale Verantwortung einer Option,⁴¹ keine allgemeine, alles und jeden umfassende Philosophie und Anthropologie.

dem einen eine vertikale Differenz von Gott und der Welt erschließt, der anderen nicht, wieso dem einen die Gottesfrage etwas bedeutet, der anderen nicht, kann hier nicht thematisiert werden. Theologie tut aber m. E. gut daran, keine allgemein empfundene Relevanz ihres Gegenstandes vorauszusetzen. Dass die rationale Plausibilisierung eines religiösen Bekenntnisses und die Rechtfertigung des Glaubens vor dem Forum der historischen und philosophischen Vernunft noch nicht schon (heutzutage zumindest nicht mehr) dessen Bedeutsamkeit evokieren, scheint mir allerdings unübersehbar zu sein. Der wesentliche Beitrag solcher Rekonstruktionen eines Bekenntnisses liegt im kritisch-konstruktiven, dem zeitgenössischen Reflexionsniveau gemäßen Nach-Denken der entsprechenden Überlieferung (*fides quaerens intellectum*). Als *praeparatio evangelii* dürften sie hingegen überfordert sein. Vgl. meine Ausführungen in J. Knop, Gott – oder nicht (s. Anm. 6) sowie den Beitrag von Veronika Hoffmann in diesem Band.

⁴¹ Vgl. J. Knop, *Scientia fidei – Glaubenswissenschaft. Aufgaben- und Bedingungsfelder systematischer Theologie*, in: M. Kirschner (Hrsg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Mainz 2017, 133–148.