

Julia Knop

Gott – oder nicht

Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit:
ein Paradigmenwechsel

Ist Gott ein Menschheitsthema? Braucht der Mensch Religion? Was, wenn nicht? Die Kirche hat den Nichtglauben ihrer Zeit in den vergangenen 150 Jahren recht unterschiedlich wahrgenommen und entsprechend reagiert. Unter der Voraussetzung, dass Gottesleugnung Sünde ist, setzt man auf Verurteilung und Abgrenzung. Wenn hingegen ein Mensch, der keinen Gott glaubt, unter seinen menschlichen Möglichkeiten bleibt, setzt man auf Erklärung und Reflexion, Dialog und (Selbst-)Kritik. Das ist das Programm des II. Vatikanum. Die Signatur *unserer Zeit*, dass nicht nur ein Gottesglaube, sondern bereits die Gottesfrage optional geworden ist, wurde systematisch-theologisch jedoch erst in Ansätzen bearbeitet. – Prof. Dr. Julia Knop, geb. 1977, ist Lehrstuhlinhaberin für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Veröffentlichungen u. a.: *Ecclesia orans*. Liturgie als Herausforderung für die Dogmatik, Freiburg/Br. 2012; zus. mit Jan Löffeld (Hg.), *Ganz familiär*. Die Bischofssynode 2014/2015 in der Debatte, Regensburg 2016; *Sensus und Auftrag der Kirche*. Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, in: Thomas Söding (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes*. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission (QD 281), Freiburg/Br. 2016, 235–257; *Hermeneutik des geglaubten Gottes*. Zum Verhältnis von Glaube und Reflexion in wissenschaftlicher Theologie, in: Martin Kirschner (Hg.), *Dialog und Konflikt*. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis, Mainz 2017, 235–248.

Charles Taylor hat in seiner Studie *Ein säkulares Zeitalter*¹ drei Bedeutungen von Säkularität unterschieden. Säkularität meine, erstens, das, womit sie begann: die institutionelle Trennung von Politik und Religion, die über Jahrhunderte durch blutige Konflikte zur Entwicklung des weltanschaulich neutralen Staates westlicher Prägung führte. Dessen Funktionsfähigkeit hängt, so die einschlägige geschichtliche Erfahrung, maßgeblich davon ab, dass Fragen von allgemeiner Relevanz in einer bekenntnisneutralen Weise geklärt und begründet werden, auf dass sie für Gläubige wie Nichtgläubige zustimmungsfähig sind.² Die Säkularität einer Gesellschaft ist auch noch nicht erschöpfend dadurch beschrieben, dass man, zweitens, den Bedeutungsverlust des Religiösen im privaten und öffentlichen Leben erfasst, welcher der klassischen Säkularisierungsthese zufolge mit der Modernisie-

¹ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt/M. 2012.

² Vgl. Richard Schaeffler, *Lernfähige Religion – verantwortete Säkularität*, in: *JRP 8* (2009), 7–25.

rung einer Gesellschaft einhergeht. Taylor korrigiert diese These, indem er darauf verweist, dass Säkularität nicht nur einen Rückgang, sondern v. a. eine Veränderung der Bedingungen von Religion bedeutet. Eine in diesem dritten Sinn säkularisierte Gesellschaft ist nicht einfach areligiös. Aber es ist eine Gesellschaft, in der Gott vorkommen kann – oder nicht, in der man sich auf (einen) Gott beziehen kann – oder nicht. Es ist eine Welt, die religiöser Praxis und einer transzendenzbezogenen Lebensdeutung veränderte Bedingungen bietet. Nicht nur die Entmachtung religiöser Institutionen und der damit einhergehende Umbau der Kirchen zu zivilgesellschaftlichen Größen (Säkularität 1), nicht nur der quantitative Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung des Religiösen (Säkularität 2), sondern auch eine qualitative Veränderung der religionsbezogenen gesellschaftlichen Koordinaten ist gemeint: das Phänomen, dass

„man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt“³.

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, diese Entwicklung hinsichtlich der Bedingungen, unter denen Glaube stattfindet und die Gottesfrage gestellt wird (oder nicht), mit einer Entwicklung zu korrelieren, die sich in Bezug auf die Haltung der katholischen Kirche und Theologie gegenüber dem Phänomen des Nichtglaubens aufzeigen lässt. Dazu werden zunächst zwei Stationen des lehramtlichen Umgangs mit dem Atheismus in Erinnerung gerufen. Die Konstitution *Dei Filius* (1870) des I. Vatikanum (1.) und die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (1965) des II. Vatikanum (2.) stehen beispielhaft für zwei Weisen der Kirche, Glaube und Nichtglaube wahrzunehmen. Sie werden paradigmatisch erfasst und auf ihre Beschreibung von Rollen, Aufgaben und Verantwortlichkeiten von Kirche und Theologie befragt (3.). Außerdem stehen Fragen an eine heutige Rezeption der entsprechenden Ausführungen des II. Vatikanum an, dessen 50-jähriges Jubiläum bereits vergangen ist. Dass das Konzil mit seiner Selbstverpflichtung zum *Aggiornamento* keinen Masterplan mit Ewigkeitswert in der Signatur der 1960er Jahre schreiben wollte, sondern einen Impuls zu einer *jeweils* gegenwartssensiblen Erneuerung gesetzt hat, war seinen Vätern womöglich klarer als uns heute. Das Anliegen, dem Konzil in Geist und Text treu zu sein, führt bisweilen dazu, Theologie weiterhin aus den Bedingungen heraus zu betreiben und diese damit künstlich zu fixieren, unter denen vor einem halben Jahrhundert Religion gelebt wurde. Demgegenüber heißt es in der berühmten Nr. 4 von *Gaudium et spes*, die Kirche habe die Pflicht,

„die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums auszulegen, so dass sie in einer *der jeweiligen Generation angemessenen Weise* auf die beständi-

³ Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 1), 14.

gen Fragen der Menschen nach dem Sinn des [...] Lebens und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis antworten kann“ [Hervorhebung: J. K.].

In den folgenden Abschnitten lotet das Konzil Wandlungsprozesse aus, die zur Signatur der Gesellschaften *seiner* Zeit zählten. Analoges ist für die Signaturen *unserer* Zeit zu leisten (4.). Dazu gehört ganz wesentlich der von Taylor beschriebene Wandel im Bedingungsgefüge der Gottesfrage und des Gottesglaubens. Diese Überzeugung führt zur Skizze eines dritten Paradigmas, welche das Anforderungsprofil einer heute möglicherweise angemesseneren Thematisierung der Gottesfrage zu erfassen sucht (5.).

1. Atheismus: Gottesleugnung wider besseres, zumindest mögliches Wissen

Im 19. Jahrhundert lehnen weite Teile des institutionell verfassten Katholizismus die unter der Flagge „Moderne“ segelnden zeitgenössischen Entwicklungen in Wissenschaft und Gesellschaft ab. Man spürt den eigenen Bedeutungsverlust (Säkularität 1 und 2), geht auf Konfrontationskurs und agiert aus der Defensive. Dass dabei – man denke etwa an die Enzyklika *Quanta cura* (1864) und das ihr angehängte Verzeichnis von 80 modernen „Irrtümern“, den sogenannten *Syllabus errorum*, von Pius IX. – höchst unterschiedliche Themen, Fragen, Rollen und Verantwortlichkeiten zusammengebunden und einem pauschalen Verdikt unterzogen werden, die jeweils einer differenzierten Auseinandersetzung bedurft hätten, ist bekannt.⁴

Auch das I. Vatikanum (1870–71) steht unter antimodernistischem Vorzeichen;⁵ ein wichtiges Interesse war es, gegenüber einem autarken Vernunftverständnis die totale Verwiesenheit des Menschen auf Gott und eine entsprechende Bedeutung kirchlichen Glaubens und kirchlicher Lehre zu betonen. Dazu unterscheidet man zwischen natürlicher (Erkenntnis-) und übernatürlicher (Gnaden-)Ordnung. Beide Ordnungen seien für die Möglichkeit und Verantwortbarkeit des Gottesglaubens relevant: Durchaus zwischen Rationalismus und Fideismus vermittelnd, heißt es in der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* einerseits, dass Gott, dessen Existenz die Kirche glaubt und lehrt (vgl. DH 3001), „mit dem *natürlichen* Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004 [Hervorhebung: J. K.]). Darüber hinaus aber habe es dem Schöpfer gefallen, „auf einem anderen, und zwar *übernatürlichen* Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren“ (DH 3004 [Hervorhebung: J. K.]). So wenig sich beide Erkenntniszugänge – Vernunft und Glaube – widersprächen, so sehr

⁴ Vgl. Hubert Wolf, Der ‚Syllabus errorum‘ (1864). Oder: Sind katholische Kirche und Moderne unvereinbar?, in: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, 115–139.

⁵ Vgl. Klaus Schatz, Das Erste Vatikanum, in: Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert (s. Anm. 4), 140–162.

seien sie zu unterscheiden. Was die Reichweite der natürlichen Vernunft übersteige, aber heilsnotwendig zu glauben sei, werde kraft der übernatürlichen Tugend des Glaubens als wahr erkannt (vgl. DH 3008; 3010; 3015–3019). Die lehrende Kirche habe die Aufgabe, die ihr anvertraute Offenbarung zu hüten und alle Erkenntnis (*scientia*) zu ächten, die der Lehre des Glaubens entgegengesetzt sei, sich also fälschlich mit dem Siegel der Wissenschaft schmücke (vgl. DH 3018).

Unter welchen Bedingungen wird hier die Gottesfrage gestellt? So sehr das I. Vatikanum auf die Notwendigkeit verweist, die durch übernatürliche Offenbarung bekannten Wahrheiten Gottes und eine entsprechende Deutungshoheit der Kirche anzuerkennen, so klar vertritt es eine natürliche, d. h. offenbarungs- und bekenntnisunabhängig zugängliche Erkenntnis Gottes:

„Wer sagt, der eine und wahre Gott, unser Schöpfer und Herr, könne nicht durch das, was gemacht ist, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft sicher erkannt werden: der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3026).

Die Gottesfrage ist, sofern sie auf die Existenz Gottes bezogen wird, also eine Frage der menschlichen Ratio; Theismus eine Sache der Vernunft. Wer die Gottesfrage nicht stellt und Gottes Existenz nicht anerkennt, handelt unvernünftig. Sofern er seiner natürlichen Erkenntnis (dass Gott ist) wider besseren Wissens nicht folgt (Gott nicht glaubt), ist seine Gottesleugnung nicht nur irrational, sondern böswillig und schuldhaft. Wer leugnet, dass (ein) Gott ist, wird dabei nicht deshalb unter Bann gestellt, weil er der göttlichen Offenbarung widerspricht, sondern weil er den Möglichkeiten seiner Vernunft nicht genügt. Deren Reichweite auszumessen war allerdings selbst Gegenstand kirchlicher Lehre (vgl. DH 3004).

Im Grundsatz entspricht die Lehrentwicklung der folgenden Dezennien dieser Vorstellung der *Rationalität* des Gottesglaubens, so sehr natürlich jeweilige kirchliche Abgrenzungen und Klärungsbedarfe zu beachten sind. Man denke etwa an das *Motu proprio Sacrorum antistitum* Pius X. vom 1.9.1910 (vgl. DZ 3537–3559) mit dem sogenannten Antimodernisteneid, durch den Kleriker auf die im Dekret *Lamentabili* vom 3.7.1907 (vgl. DH 3401–3466) und in der Enzyklika *Pascendi Dominici gregis* vom 8.9.1907 (vgl. DH 3475–3500) vorgenommene Verurteilung moderner Irrtümer verpflichtet werden. Kirchliche Führungskräfte – ausgenommen werden nur Professoren an deutschen staatlichen Fakultäten und nur in ihrer Lehr-, nicht in ihrer seelsorglichen Tätigkeit – müssen mit diesem Eid bis 1967 für eine natürliche Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes aus den Werken der Schöpfung (vgl. DH 3538; vgl. 3004) eintreten.⁶

⁶ Vgl. Norbert Trippen, Art. Antimodernisteneid, in: LThK 1, Freiburg/Br. 1993, 761.

2. Atheismus: Eine Menschheitsfrage ohne Antwort

Das II. Vatikanum beschäftigt sich weniger aus erkenntnistheoretischen als vielmehr aus anthropologischen Motiven mit Phänomenen des Atheismus, die es zu den „ernstesten Gegebenheiten der Zeit“ (GS 19,1) zählt. Dies geschieht im Rahmen grundlegender Ausführungen zur Würde, Freiheit und Schutzwürdigkeit der menschlichen Person im ersten Teil der Pastoralkonstitution (vgl. GS 12–22). Es bleibt bei der kirchlichen Ablehnung einer Lesart von Welt und Geschichte ohne Gott:

„Die Kirche kann, sowohl Gott als auch den Menschen treu zugetan, nicht aufhören, voll Schmerz jene verderblichen Handlungen, die der Vernunft und der allgemeinen menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen von seiner angeborenen Erhabenheit hinabstürzen, mit aller Festigkeit zu verwerfen, wie sie sie auch bisher verworfen hat.“ (GS 21,1)

Doch die Wahrnehmung und Beurteilung des Phänomens haben sich verändert. Man reflektiert auf mögliche persönliche Motive und gesellschaftliche Umstände des Atheismus (vgl. GS 19–20). Man unterscheidet Agnostizismus und Atheismus und differenziert zwischen Atheismus als Weltanschauung, als politisches System und als methodische Voraussetzung wissenschaftlicher Arbeit. Man weiß um den Unterschied zwischen Protest-Atheismus angesichts unverständlichen Leides und Atheismus um der Autonomie des menschlichen Subjektes willen.⁷ Solche und andere Herleitungen geschehen durchweg deskriptiv. Hintergrundfolie ist die Anthropologie: Die Gottesfrage wird im Horizont gelungenen Menschseins thematisiert.⁸

„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.“ (GS 19,1)

Im Glauben deutet man den Menschen als Geschöpf, das in seinem Woher und Wohin konstitutiv auf seinen Schöpfer verwiesen ist und nur von ihm her Erfüllung findet:

„Jeder Mensch bleibt vorläufig sich selbst eine ungelöste Frage, die er dunkel spürt. Denn niemand kann [...] diese Frage gänzlich verdrängen. Auf diese Frage kann nur Gott die volle und ganz sichere Antwort geben.“ (GS 21,4)

⁷ Vgl. Rudolf Langthaler, Würdigung und Kritik des neuzeitlichen Atheismus in *Gaudium et spes*, in: Jan-Heiner Tück (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg/Br. 2012, 554–569, hier 558f.

⁸ Vgl. Hans-Joachim Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: Peter Hünermann / Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herdens Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Bd. 4, Freiburg/Br. 2005, 581–886, hier 738.

In dieser Konzeption, in der die *Gottesfrage* als anthropologische Konstante starkgemacht wird, passt der *Gottesglaube* zum Menschsein. *Vice versa* bleibt, wer Gott nicht glauben kann, unter seinen menschlichen Möglichkeiten (vgl. GS 20,3). Auch das II. Vatikanum sieht also im Atheismus etwas Sekundäres, Inhumanes und Destruktives. Statt jedoch den, der keinen Gott glaubt, für irrational oder schuldhaft zu erklären, fragt man nach Ursachen seiner negativen Antwort auf die *Gottesfrage*. Solche Ursachen vermuten die Konzilsväter neben szientistischen, skeptizistischen oder naturalistischen Einstellungen und politischen Faktoren (vgl. GS 19–20) auch im eigenen Hause. Angesichts realer Defizite im Leben *von Christen* könne es sein, dass jemand einen guten Gott schlichtweg nicht glauben kann. Im Jargon einer Debatte der jüngeren Vergangenheit ausgedrückt, wird die *Gotteskrise* hier zumindest auch als Folge einer *Kirchenkrise* gedeutet. Kritik trifft deshalb nicht in erster Linie den Nichtgläubigen, sondern den *Christen*, sofern er durch Wort und Beispiel dazu beigetragen hat, dass *einem anderen* der *Gottesglaube* ungläubwürdig geworden ist:

„An dieser Entstehung des Atheismus [können] die Glaubenden einen nicht geringen Anteil haben, insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch trügerische Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das echte Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren.“ (GS 19,3)

3. Zwischenbilanz: Von der Verurteilung zur dialogischen Verständigung

Zwischen diesen Stationen der kirchlichen Wahrnehmung des Phänomens, dass es Menschen gibt, für die der *Gottesglaube* keine Option ist, liegt fast ein Jahrhundert. Sie unterscheiden sich in der Weise, die Bedeutung des *Gottesglaubens* zu entfalten, Phänomene des *Nichtglaubens* wahrzunehmen und angesichts dessen die Rolle von *Theologie* und *Kirche* zu justieren. *Cum grano salis* lassen sie sich als Exempel zweier paradigmatischer Zugänge zur *Gottesfrage* beschreiben, denen ich die Überschrift „*Rationalität*“ einerseits, „*Plausibilität*“ andererseits zuweisen möchte.

Im Paradigma *Rationalität* – exemplarisch an Texten im Umfeld des I. Vatikanum verdeutlicht – wird die *Gottesfrage* als Frage der *Existenz und Erkennbarkeit Gottes* gestellt. Pflicht des Menschen, der als vernunftbegabtes Geschöpf Gott *denken* kann, ist es, Gottes Existenz *anzuerkennen*. Wie sich jemand zur *Gottesfrage* positioniert, lässt sich hier mit den Kategorien von richtig und falsch erfassen. Interpretationskompetenz, Deutungshoheit und Urteilsfähigkeit beansprucht die Kirche hier nicht nur in Fragen des Glaubens, sondern auch der (außertheologischen) Wissenschaften (vgl. DH 3018–3019), die sich, wenn sie den Faktor „Gott“ aus den Rationalitätskriterien ihrer Fachlogik ausschließen oder den Glauben lediglich als nicht objekti-

vierbares Gefühl thematisieren (vgl. DH 3542), außerhalb des vernünftig Wissbaren begeben. Kirchliche Instruktion ist heilsrelevant, weil der Gottesglaube in seiner ausdrücklichen kirchlichen Gestalt als heilsentscheidend gilt (vgl. DH 3012–3014).⁹ Aus dieser Konstellation werden typische Themen und Konflikte dieser Zeit verständlich, etwa die Debatten um die Vereinbarkeit bzw. rechte Verhältnisbestimmung von Theologie, Geistes- und Naturwissenschaften, um die Interpretation der biblischen Überlieferung, das rechte Verständnis vom Dogma und seiner Entwicklung, um Zuständigkeiten und Vollmachten von Staat und Kirche, um Wahrheit und Freiheit, Ethos und Religion. Entscheidend ist der Unterschied: Es geht um Grenzdefinitionen und Kompetenzansprüche, um Zugehörigkeit und Exklusion. Man ringt um Eindeutigkeit und die (angefragte bzw. verlorene) Rolle der Kirche als umfassender, gesellschaftstragender Heils- und Wahrheitsinstanz.

Knapp ein Jahrhundert später befragt das II. Vatikanum die humane Relevanz und *Plausibilität* des Glaubens. Da der Mensch hier wesentlich auf Gott verwiesen und zur persönlichen Antwort aufgerufen gedacht wird, bleibt, wer Gott nicht glaubt, unter seinen menschlichen Möglichkeiten. Kirche weiß sich beauftragt, solch reduziertem Menschsein konstruktiv entgegenzuwirken, auf dass jeder seine urmenschliche Berufung zum Gottesglauben auch tatsächlich realisieren könne. Solidarische Zeitgenossenschaft mit allen Menschen wird (auch) deshalb zum Programm:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen dieser Zeit, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind Freude und Hoffnung, Trauer und Angst auch der Jünger Christi, und es findet sich nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen widerhallte.“ (GS 1,1)

Für solche Resonanz des Menschlichen im Religiösen, des Weltlichen im Kirchlichen, braucht es einen konstruktiven, am Humanum (vgl. GS 55) ansetzenden Dialog zwischen Christen und Nicht- oder Andersgläubigen. Dieser Dialog wird schon in, erst recht seit *Gaudium et spes* auf der Höhe der Zeit sowie mit Mitteln herrschaftsfreier rationaler Verständigung gesucht.¹⁰ 1 Petr 3,15 – „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen über die Hoffnung, die euch erfüllt!“ – avanciert zum Leitmotiv der systematischen Theologie. Sie erhält im Nachgang des Konzils durchweg eine fundamentaltheologische Note, die häufig durch interdisziplinäre Anschluss-

⁹ Vgl. auch Benedikt Gilich / Gregor Maria Hoff, Metaphern, in denen wir (nicht) glauben. Das 2. Vatikanische Konzil und der Atheismus, in: Mariano Delgado / Michael Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Br. 2013, 287–304.

¹⁰ Vgl. - *pars pro toto* - die vielfältigen affirmativen Bezüge der Theologien auf Jürgen Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt/M. 1988, aber auch auf seine spätere vorsichtige Rücknahme der Forderung einer allgemeinen Übersetzung religiöser in säkulare Sprache als Voraussetzung ihrer Diskurstauglichkeit: ders., Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt/M.; ders., Religion in der Öffentlichkeit. Kognitive Voraussetzungen für den ‚öffentlichen Vernunftgebrauch‘ religiöser und säkularer Bürger, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M. 2005, 119–154.

nahme Gestalt findet. So entstehen etwa in den 1970er und 80er Jahren eine Reihe korrelativer Zugänge, welche, beim Menschsein des Menschen ansetzend, Glaubensfragen (und Glaubensantworten) auf Menschheitsfragen, die Gottes- auf die Sinnfrage beziehen und dazu Erkenntnisse der Humanwissenschaften einbeziehen. Karl Rahners transzendentaltheologischer Aufschlag wird in den 1990er Jahren transzendentalphilosophisch in Erstphilosophien und Letztbegründungsansätzen weitergeführt.¹¹ Gemeinsamer Tenor der im Einzelnen recht unterschiedlichen Ansätze ist die Überzeugung, dass sich Theologie und andere Wissenschaften im Ausdruck, nicht aber in der Frage unterscheiden (dürfen): Es geht um das Menschsein des Menschen und seine Bedürfnisse.

Analoges lässt sich im Anspruch kirchlichen Handelns wahrnehmen. Statt auf Abgrenzung und Konfrontation setzt man auf Inklusion und Dialog (vgl. NA 5; GS 1). Das Konzil hatte dazu im Bild konzentrischer Kreise die Überzeugung entwickelt, dass letztlich die ganze Menschheit, alle Religionen und Konfessionen mit der römisch-katholischen Kirche verbunden sind (vgl. LG 8; 14–16; UR 3; NA 1–4; GS 22). Das ist konsequent, da die Gottesfrage als anthropologische Konstante und eine einzige letzte Berufung des Menschen (vgl. GS 22,5) zur Gottesgemeinschaft vorausgesetzt werden. Kirche versteht sich seither als Zeichen und Medium der Einheit zwischen den Menschen und der Menschen mit Gott (vgl. LG 1), das dazu da ist, der impliziten, „anonymen“ Christusbezogenheit aller Welt zum expliziten Ausdruck zu verhelfen.¹² Ihre Überzeugungskraft ist demnach (mit-)verantwortlich für den Glauben oder Nichtglauben der Welt. Kirche macht sich schuldig, wenn sie ihre Berufung, Heilsmysterium für alle Welt zu sein (vgl. LG 48,2), praktisch konterkariert.

Konsequenterweise macht sich die Kirche daher selbst zum Thema: Leidenschaftlich diskutiert man in den auf das Konzil folgenden Dezennien in Ordinariaten, Fakultäten und Gemeinden über Strukturen und Ämter, Partizipations- und Innovationsbedarfe. Typische kirchliche Sozialformen sind die Gemeinde, der Räte- und Verbandskatholizismus. Maßstäbe guter Gremienarbeit liest man an zivilgesellschaftlichen Pendanten ab. Externe Evaluation, ob in ökonomischen, arbeitsrechtlichen oder organisationsethischen Fragen, und interdisziplinärer Kompetenzerwerb erhalten einen bisher unbekanntem Stellenwert. In den großen Debatten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Schwangerenberatung, wiederverheiratet Geschiedene, Zölibat und Frauenordination) geht es immer auch um die Frage, wie Kirche sein soll. Subthema ist die Glaubwürdigkeit und Modernekompati-

¹¹ Einen Überblick über das Forschungsfeld gibt Klaus Müller, *Wieviel Vernunft braucht der Glaube? Erwägungen zur Begründungsproblematik*, in: ders. (Hg.), *Fundamentaltheologie – Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 77–100.

¹² Vgl. dazu Julia Knop, *Dem Christsein Gestalt geben. Weichenstellungen des Pastoralkonzils*, in: MThZ 63 (2012), 294–307.

bilität der Kirche, die sich nun selbstbewusst als zivilgesellschaftliche Größe profiliert.

Weil der Gottesbezug anthropologisch entfaltet wird, ist *Weltgestaltung* das zweite große Thema dieses Paradigmas. Grundrechte und Religionsfreiheit, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungen, Nachhaltigkeit und Klimaschutz, Familien- und Sexualethik werden, weil sie *human bedeutsam* sind, auch in der Theologie aufgegriffen und als genuin kirchlicher Auftrag erkannt. Denn im Verständnis des Konzils sind christlicher Glaube und christliches Ethos nicht das ganz andere gegenüber der „Welt“. Hier werde vielmehr explizit, worauf alle Welt implizit angelegt sei, was darum prinzipiell allen Menschen guten Willens zugänglich und zuträglich sei. Dieser in der Kirche und Theologie der Nachkonzilszeit gelebte und reflektierte Gegenentwurf zur klassischen Säkularisierungsthese fußt auf der Überzeugung, dass Christentum und Moderne sich nicht nur nicht ausschließen, sondern vielmehr aufeinander verwiesen sind: Das Christentum wird nach einer konfliktreichen Vergangenheit nun in seiner Bedeutung als Ideengeber und Bündnispartner der Moderne starkgemacht; Modernität wiederum avanciert zum Maßstab eines zeitgemäßen, vernünftig vertretbaren Christentums.¹³

4. Paradigmenwechsel: Rationalität – Plausibilität – (Ir-)Relevanz des Gottesglaubens

Im ersten Paradigma setzte man, um die Gottesfrage zu beantworten, auf die *Rationalität* des Gottesglaubens. Im zweiten Paradigma betonte man die Aufgabe von Kirche und Theologie, um des Menschen willen die *Plausibilität* dieses Glaubens herauszuarbeiten und dazu seine Inhalte und Geltungsansprüche dem rationalen Diskurs auszusetzen. Im Maße seiner Verständlichkeit, so eine wirkmächtige Hintergrundannahme dieses zweiten Zugangs, wachse auch seine Attraktivität. Wem der Gottesglaube im Sinne von 1 Petr 3,15 nur hinreichend plausibel (gemacht) werde, dem werde er auch existenziell zugänglich, da er ja an grundmenschliche Fragen anschließe. Einem gut entwickelten *intellectus fidei* traut man deshalb nicht nur für die (bereits) Gläubigen, sondern auch für die (noch) Fragenden und Zweifelnden Überzeugungskraft zu.

Dieses Zutrauen und die Erwartung, dass eine (christliche) Glaubensantwort passgenau auf das implizite Suchen eines jeden Menschen reagiere, erweisen sich mehr und mehr als fraglich. Zur Signatur *unserer* Zeit gehört, ob im alltäglichen Gespräch, im Religionsunterricht oder in kirchlichen

¹³ Vgl. Georg Essens luzide Aufbereitung des Spannungsfeldes von Christentum und Moderne: „Und diese Zeit ist unsere Zeit, immer noch.“ *Neuzeit als Thema katholischer Fundamentaltheologie*, in: Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie* (s. Anm. 11), 23–44.

Bildungsformaten, die Erfahrung, dass Korrelation, Information und Reflexion des Glaubens bei einem Nichtgläubigen zwar durchaus Verständnis für die Glaubensperspektive wecken können. Dass ihm diese Perspektive aber *selbst* bedeutsam wird, die offerierte Antwort zu *seiner* Antwort, der plausibilisierte Glaube zu *seiner* Option wird, scheint, vorsichtig gesagt, nicht die Regel zu sein. Plausibilisierung (allein) provoziert kein Relevanz-erleben; Reflexion (allein) schafft keine existenzielle Evidenz. Wem die Gottesfrage keine eigene Frage ist, dem bleibt die Antwort des Glaubens, so verständlich sie erklärt, so zeitgemäß sie formuliert, so lebensnah sie vorgestellt und so milieusensibel sie auch dargeboten wird, ohne Bedeutung. Das brachte ein Artikel in der Wochenzeitung *Die Welt* Ende 2015 treffend zum Ausdruck. Die knapp 30-jährige Berlinerin Hannah Lühmann beschreibt darin, dass ihr eine religiöse Lebensart unzugänglich bleibe – sogar in der für sie irritierenden Ausnahmesituation, in der sie den Impuls zu beten verspürte. Mit Internet-Lexika, Suchmaschinen und einem Gebete-Generator probiert sie einen informativen Zugang zum Gebet; selbst zu beten gelingt ihr aber nicht. Auch der Ortswechsel in einen Kirchenraum führt nicht zum Ziel. Sie findet keine gemeinsame Ebene zwischen sich und einem gläubigen Menschen, die ihr den Glauben zu einer lebbareren Möglichkeit machte.

„Wenn jemand sagt, dass er leidet, dann weiß ich, wie er sich fühlt. Aber der religiöse Mensch ist eine Blackbox. Man muss ihm glauben, dass er glaubt. Wenn jemand sagt, dass er an Gott glaubt, dann weiß ich nicht, was er meint. Es sei denn, ich zähle mich selbst zu den Gläubigen.“¹⁴

Hannah Lühmann ist weder ein Einzelfall noch lässt sie sich der Gruppe derer zuordnen, die einmal einen Gott kannten und ihn, allerdings nicht die Sehnsucht nach ihm, verloren haben.¹⁵ Anders als den sogenannten „frommen Atheisten“ der älteren Generation fehlt dem „homo areligiosus“¹⁶ unserer Tage nichts ohne Gott. Ihm ist „Gott“ kein „Sehnsuchtswort“¹⁷. Glaube sagt ihm nichts; er muss nicht einmal dagegen sein. Die Gottesfrage ist ihm keines Streites wert, weil sie ihm *keine Frage* ist. Der Widersinn der Welt treibt ihn nicht zur Gottesklage; unsensibel oder abgestumpft gegenüber Leid, Schuld und Tod ist er deshalb nicht. Eine religiöse Lesart der Welt erscheint ihm weder erstrebens- noch bekämpfungswert. Er braucht

¹⁴ Hannah Lühmann, Oh Gott, ich weiß nicht, wie man betet!, in: *Die Welt*, 29.11.2015: <https://www.welt.de/kultur/article149404678/Oh-Gott-ich-weiss-nicht-wie-man-betet.html> (2.2.2017).

¹⁵ Vgl. Herbert Schnädelbach, Der fromme Atheist, in: Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie? (theologie kontrovers)*, Freiburg/Br. 2008, 11–20.

¹⁶ Zur Wortschöpfung und Bedeutung vgl. Eberhard Tiefensee, Homo areligiosus, in: *LebZeug* 56 (2001), 188–203; ders., Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ als interdisziplinäre Herausforderung, in: Benedikt Kranemann / Josef Pilvousek / Myriam Wijlens (Hg.), *Mission. Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart (ETHS 38)*, Würzburg 2009, 155–185.

¹⁷ So die Begrifflichkeit von Magnus Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg/Br. 2014, 12, dessen Ausführungen in der hier entwickelten Paradigmatik dem zweiten Typ (Plausibilität) zuzuordnen wären.

keine weltanschaulich-atheistische Lobby, keine pointierte Abgrenzung von Kirche und Religion und keinen funktionalen Religionsersatz; er sucht (und findet!) im Fußballstadion wirklich das Fußballerlebnis, nicht Gott. Obwohl er keinen Gott glaubt, ist er kein Atheist oder Gottesleugner, sondern, je nach Perspektive, religiös indifferent, areligiös, religionsfrei, nicht spirituell – oder einfach „normal“¹⁸.

Zwar ist weder das Phänomen des „homo areligiosus“ als solches noch seine Verbreitung v. a. im säkularen Halbmond Mittel- und Osteuropas sowie in den Megacities der westlichen Welt neu.¹⁹ Es blieb jedoch lange Zeit „unterhalb der wissenschaftlichen Wahrnehmungsschwelle“²⁰ der religionsbezogenen Disziplinen. Auch die systematisch-theologische Auseinandersetzung geschieht bisher eher punktuell, als dass sie größeres Interesse und Breitenwirkung hätte entfalten können. In Frage stehen dazu, wie im Fall der beiden oben entwickelten Paradigmen, Kontext und Profil der Gottesfrage sowie die Beschreibung der Rolle und Aufgabe von Kirche und Theologie in einer Situation, in der sich, mit Taylor ausgedrückt, das Bedingungsgefüge des Gottesglaubens gewandelt hat: Das erste und zweite Paradigma unterscheiden sich in der Kontur der Gottesfrage (Existenz und Erkennbarkeit vs. Plausibilität und Glaubwürdigkeit), nicht aber darin, der Frage selbst allgemeine Relevanz zuzumessen. Eben dies kann so nicht mehr vorausgesetzt werden. Der „homo (potentialiter) areligiosus“ einer im dritten Sinne säkularisierten Gesellschaft kann einer sein, dem die Gottesfrage etwas bedeutet. Der Gottesglaube kann ihm eine ernstzunehmende „Option“²¹ sein, aber wenn dies nicht der Fall ist, muss ihm nichts fehlen.

Statt als Variante der Sinnfrage den Rahmen des Feldes zu markieren, innerhalb dessen über Sinn und Unsinn der Welt und des Lebens gestritten werden kann, ist die „Hypothese Gott“ in einer multioptionalen Welt eine Möglichkeit neben anderen, die eigene Sinnsuche und Sinnstiftung zu gestalten. Die Gottesfrage formiert hier keinen (gemeinsamen) Horizont, sondern eine von verschiedenen Perspektiven der Weltdeutung. Der Gottesglaube ist ein Teil-, häufig Minderheitennarrativ. Relevanz erhält das Wort „Gott“ weniger durch Religionskunde als durch individuelle Erfahrung. Die Not, von der die junge Journalistin sprach – nicht beten zu können, obwohl sie es zumindest einen Moment lang wünschte –, gründete ja nicht in einem Mangel an Information, sondern weil Resonanz ausblieb: Weil ihr die Beteiligtenperspektive unzugänglich blieb. Was im zweiten Paradigma eine große Rolle spielte: die Kirchlichkeit und Konfessionalität des Glau-

¹⁸ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2001), 152–167, hier 152.

¹⁹ Zu Zahlen und religionssoziologischer Aufarbeitung vgl. die Angaben und Verweise in Tiefensee, Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ (s. Anm. 16).

²⁰ Tiefensee, Die Frage nach dem ‚homo areligiosus‘ (s. Anm. 16), 159.

²¹ Vgl. Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg/Br. 2012.

bens, seine Gemeinschaftsformen und Verpflichtungen, aber auch (der Streit um) kirchliche Exklusionsmechanismen, tritt demgegenüber in den Hintergrund, kann sogar unverständlich werden. Diskurs und Reflexion werden *innerhalb* und *aufgrund* einer bereits getroffenen Glaubensoption wichtig; das Bedürfnis nach Plausibilisierung *folgt* offenbar erlebter Evidenz.

5. Optionalität: Signatur des Glaubens, der Theologie und der Kirche

In einer Situation, in der die Gottesfrage nicht nur unterschiedlich profiliert, sondern bereits *als Frage* optional ist, bestellt auch konfessionsbezogene Theologie nur mehr eine von verschiedenen Parzellen des Feldes gesellschaftlicher Verständigung. Sie umgreift nicht (mehr) als Metatheorie den Horizont möglichen Wissens und Forschens. Diese Verschiebung der Gottesfrage vom Ganzen zum Teil, vom Rahmen zur Perspektive, von einer Konstante zur Option ist eine enorme theologische Herausforderung. Drei Zugänge, darauf zu reagieren, seien skizziert und zur Diskussion gestellt:

- (1) Die *Optionalität des Glaubens* ist nicht nur *religionssoziologisch* zu beschreiben, sondern auch – als Signatur *unserer Zeit* – im Licht des Evangeliums zu befragen (vgl. GS 4) und theologisch zu bedenken. Die Wahrnehmung, dass die Relevanz der Gottesfrage und die Möglichkeit des Glaubens offensichtlich nicht selbstverständlich vorausgesetzt, nicht einfach als allgemeines menschliches Bedürfnis und Vermögen angesetzt werden können, führt dogmatisch eher in den Fragehorizont der Gnadentheologie als in den Explikationskontext der Anthropologie. Es wäre ein ebenso interessantes wie vielversprechendes Unternehmen, von dieser Warte aus einen Verständnisszugang zur beobachteten Optionalität des Glaubens zu suchen und zu erproben. Von der Wiege bis zur Bahre – traditionell formuliert: vom *initium* über die *perseverantia fidei* bis zum Gottvertrauen in der Sterbestunde – ist der Glaube nach traditioneller und guter ökumenischer Überzeugung²² eine Relationsgröße und Gabe: das Geschenk, auf eine Erfahrung oder ein Widerfahrnis Gottes antworten zu können, das dem eigenen Wollen vorausgeht und das eigene Können neu bestimmt.²³ Eine entsprechende gnadentheologische Reformulierung (die freilich erst zu schreiben und in ihrer Aussagekraft sorgfältig auszuloten wäre) könnte außerdem das Phänomen verstehen helfen, dass das dem Nichtgläubigen v. a. im zweiten

²² Vgl. die – allerdings gerade deswegen auch im katholischen Bereich nicht unumstrittene – Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31.10.1999 (v. a. Nr. 19–21; 25–27).

²³ Vgl. Jürgen Werbeck, Gnade, Stuttgart 2013, 151: „Wer christlich ‚sachgerecht‘ von Gnade spricht, bezieht sich auf dieses unauflösbare Ineinander von Können und Wollen und meint ein gottgewirktes Können, aus dem das Wollen des Guten – des Geschenks wohlwollender Präsenz – seine Kraft und Selbst-Bestimmtheit gewinnt.“

Paradigma supponierte (Sinn-)Defizit und die Suche nach funktionalen Religionsäquivalenten seiner Erfahrung und Selbstbeschreibung oft nicht entspricht. Vielleicht zeigt das Phänomen der Irrelevanz des Gottesglaubens auf unerwartet neue Weise, was in letzter Konsequenz gemeint sein könnte, wenn theologisch von der unbedingten Gnade Gottes die Rede ist: Gott füllt keine Lücke und erfüllt keine Funktion; er nützt nicht zur Bewältigung von Kontingenz oder einem allgemeinen Sinnbedürfnis; er lässt sich nicht brauchen und fehlt nicht, wem er fremd ist.²⁴ Zumindest aber eines ist deutlich: Aus dem Erleben *des Gläubigen*, dem etwas fehlte, wenn er seinen Gott verlöre, lässt sich keine allgemeine Theorie über eine *anthropologische* Notwendigkeit der Gottesfrage ableiten. Dies wäre eine Vermischung zweier Ebenen und führt zum nächsten Punkt:

- (2) Je weniger selbstverständlich die Gottesoption ist, desto wichtiger ist eine Reflexion auf die Aufgabe und Reichweite sowie die Sprach- und Reflexionsform theologischer Arbeit.²⁵ Konfessionsbezogene Theologie bedarf einer sorgfältigen Unterscheidung zwischen Beteiligten- und Beobachterperspektive, Gebet und Diskurs, Glaube und Reflexion, *theologia prima* und *theologia secunda*. Glaube (*theologia prima*) vollzieht ein Gottesverhältnis; Theologie (*theologia secunda*) bedenkt dieses Verhältnis. Sie ist keine Reflexion Gottes an und für sich, sondern Gottes, *wie er geglaubt wird*. Theologie rekonstruiert und reflektiert, überprüft und übersetzt ein Bekenntnis. Der *intellectus fidei* ist zunächst ein Bedürfnis der Gläubigen, die, weil ihnen Gott bereits lieb, weil ihnen der Glaube bereits teuer geworden ist, nach Verstehen suchen. Theologie ist deshalb ein genuin *kirchlicher* Bedarf. Sie stärkt reflexiv, die glauben, und informiert, die dies nicht tun. Spitz gesagt: Theologie macht nicht fromm, sondern (wenn es gut läuft) klug. Die Erwartung, Plausibilisierung könne mehr und anderes (nämlich Bekehrung) hervorbringen als Reflexion und Verständigung, dürfte hingegen überfrachtet sein. Sie zöge zudem erhebliche Folgefragen für den Status religiöser Bildung an staatlichen Institutionen nach sich. Auch *gesellschaftliche* Bedeutung erhält Theologie nicht als missionarische, sondern als hermeneutische Instanz: Weil und insofern sie die Glaubens-, d. h. eine Innenperspektive einer gesellschaftlich relevanten Gruppe für andere, die diese Perspektive nicht teilen, übersetzt und perspektivenübergreifend verständlich macht, der Glaubensperspektive eine diskursfähige Stimme gibt und die Gottesfrage als Option im Bewusstsein der Gesellschaft hält.

²⁴ Vgl. zu dieser Thematik die Habilitationsschrift von Jan Löffeld, die 2017 unter dem Titel „Der nicht notwendige Gott. Die Erlösungsdimension als Krise und Kairos des Christentums inmitten säkularer Relevanzoptionen“ an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt eingereicht werden wird.

²⁵ Vgl. dazu die Beiträge in Martin Kirschner (Hg.), *Dialog und Konflikt. Erkundungen zu Orten theologischer Erkenntnis*, Mainz 2017.

- (3) Auch die konfessionsbezogenen Theologien, auch die Kirchen erweisen sich faktisch als Optionen und Perspektiven. Das ist kurioserweise sogar dann der Fall, wenn ein theologischer Ansatz oder eine Theologie als Ganze im geltungstheoretischen Diskurs mit dem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auftreten und zur umfassenden Welterklärung anheben oder wenn Kirche nicht nur *zu* allen Menschen guten Willens, sondern an deren Stelle zu sprechen beansprucht.

Was der wissenschaftlichen Theologie die Rechenschaft über ihre eigene Perspektivität ist, wäre der *kirchlichen Praxis* die Haltung institutioneller Demut: Die Option der Nachfolge Jesu, die Menschen zur Kirche verbindet, lebt mehr von Beziehungen als von Strukturen, mehr von Möglichkeiten als von Zuständigkeiten, mehr von Erfahrung als von Belehrung, mehr vom Begleiten als vom Beurteilen, mehr von Wegen als von Grenzen. Gerade im Bewusstsein ihrer Nichtselbstverständlichkeit könnte Kirche heute neu als Frei- und Zwischenraum des Glaubens (*spatium fidei*) erfahrbar werden: als Lebensraum und Kommunikationsform derer, die sich *sola gratia* gerufen wissen, „zwischen“ Himmel und Erde zu leben. Ihre Aufgabe ist es, Gottes Option wachzuhalten, damit erlebbar wird, wovon Menschen sprechen, die sagen, sie glaubten an Gott.