

MAGNUS LERCH

Univeristy of Vienna, Austria
e-mail: magnus.lerch@univie.ac.at
ORCID: 0000-0002-1457-7746

DOI: 10.48224/COM-213-2021-134

Communio 41(2021)1, s. 134-161

OBOJĘTNOŚĆ RELIGIJNA JAKO WYZWANIE DLA TEOLOGII SYSTEMATYCZNEJ

INDIFFERENCE AS A CHALLENGE FOR SYSTEMATIC THEOLOGY

RELIGIÖSE INDIFFERENZ ALS HERAUSFORDERUNG SYSTEMATISCHER THEOLOGIE

Abstract

Not only God's existence, even the relevance of this question is no longer common sense. There is a widespread phenomenon of «religious indifference» especially in East Germany, a phenomenon that is analyzed in this article with respect to sociology of religion and is then regarded as a challenge for systematic theology. Can it be shown that the question of God is rationally conceivable and existentially relevant?

Keywords: God, DDR, secularization, natural theology, sociology, God Question

Streszczenie

Nie tylko istnienie Boga, ale nawet trafność tego pytania nie jest już dla wielu ludzi zgodna ze zdrowym rozsądkiem. Występuje współcześnie szeroko rozpowszechnione zjawisko „obojętności religijnej”, zwłaszcza w dawnej NRD; zjawisko analizowane jest w tym artykule w kontekście socjologii religii, a następnie traktowane jako wyzwanie dla teologii sys-

tematycznej. Artykuł stara się odpowiedzieć na pytanie: Czy można wykazać, że kwestia Boga jest racjonalnie wyobrażalna i istotna egzystencjalnie?

Słowa kluczowe: Bóg, NRD, sekularyzacja, teologia naturalna, socjologia, pytanie o Boga

Die Auseinandersetzung mit Religionskritik und Atheismus gehört zum Standardrepertoire der Theologie. Keine rationale Verantwortung des Glaubens an Gott kommt heute ohne seriöse Auseinandersetzung mit verschiedenen Formen der Bestreitung seiner Existenz aus. Schwieriger wird es, wo sowohl Affirmation als auch Bestreitung ausbleiben, die Frage nach Gott gar nicht mehr als sinnvoller Gegenstand einer Auseinandersetzung empfunden wird. So haben in einer in Leipzig durchgeführten Umfrage Jugendliche auf die Frage, ob sie eher atheistisch oder religiös eingestellt seien, geantwortet: «Weder noch, normal halt!»¹. Diese Begebenheit macht anschaulich, was mit «religiöser Indifferenz» gemeint ist: nicht für oder gegen den Glauben an Gott zu sein, sondern mit ihm einfach «nichts anfangen» zu können.

Insbesondere Theologinnen und Theologen in Ostdeutschland – wo rund dreiviertel der Bevölkerung konfessionslos sind – weisen darauf hin, dass das Phänomen religiöser Indifferenz eine besondere Herausforderung darstellt. Wie mit ihr theologisch umzugehen ist, ist noch weithin unklar. Noch 2008 hat Eberhard Tiefensee betont, dass «das Phänomen Areligiosität immer noch unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen [scheint], selbst wenn diese inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist»².

¹ Monika Wohrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, in: PTh 90 (2001) 152–167, 152.

² Eberhard Tiefensee, *Die Frage nach dem «homo areligiosus» als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Erwin Dirscherl – Christoph Dohmen (Hg.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 9), Freiburg i.Br. 2008, 210–232, 215. Vgl. zum Thema auch Ders., *Areligiosität denken*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*. FS Bischof Joachim Wanke (EThSt 88), Leipzig 2006, 39–60; Ders., *Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR*, in: Thomas A. Seidel (Hg.), *Gottlose Jahre? Rückblicke*

Jüngst ist die Erfurter Dogmatikerin Julia Knop dem Phänomen in einigen grundlegenden Publikationen nachgegangen³. Sie beschreibt es wie folgt:

Anders als den sogenannten ‹frommen Atheisten› der älteren Generation fehlt dem ‹homo areligiosus› unserer Tage nichts ohne Gott. Ihm ist ‹Gott› kein ‹Sehnsuchtswort›. 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 keine weltanschaulich-atheistische Lobby, keine pointierte Abgrenzung von Kirche und Religion und keinen funktionalen Religionsersatz⁴

Nicht mehr nur die *Existenz* Gottes ist fraglich geworden – sondern bereits die Frage nach Gott. Diesen letztgenannten Aspekt, dies zeigt Knop an mehreren Stellen, hat die systematisch-theologische Disziplin – also diejenige, die in besonderer Weise die Rationalität und universale Relevanz des Glaubens an Gott vertreten sollte – noch kaum hinreichend bearbeitet.

auf die Kirche im Sozialismus der DDR, Leipzig 2002, 197–215; Ders., ‹Religiös unmusikalisch – zu einer Metapher Max Webers, in: Bertram Pittner – Andreas Wollbold (Hg.), *Zeiten des Übergangs*. FS Franz Georg Friemel (EThSt 80), Leipzig 2000, 119–136; Ders., *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz*, in: Julia Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 130–144.

³ Vgl. Julia Knop, *Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel*, in: ThG 60 (2017) 141–154; dies., *Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch*. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 161–195. Vgl. auch die anderen Beiträge des zuletzt genannten, höchst anregenden Sammelbandes sowie meine Rezension in ThRv 116 (2020): <https://doi.org/10.17879/thrv-2020-2603> (zuletzt abgerufen 04.01.2021).

⁴ Knop, *Gott – oder nicht* (s. Anm. 3), 150f (Nachweis der eingeschl. Zitate von Herbert Schnädelbach, Eberhard Tiefensee, Magnus Striet: ebd.).

Bei einer solchen Bearbeitung – das macht die Sachlage komplexer – stößt man unweigerlich auf die Gretchenfrage ‹Wie hältst Du es mit der säkularen Moderne?›. Ob Säkularität als erlittene, nur notdürftig zu akzeptierende Situation, als zu überwindendes Übel oder als zu bejahender Freiheitsraum gesehen wird, wird die Einschätzung des hier infrage stehenden Phänomens sowie die theologisch verfolgten Optionen mitbedingen. Ungeachtet dieser Komplexität dürfte aber eines klar sein: Der Relevanzverlust der Gottesfrage ist keine vorübergehende Erscheinung, sondern gehört bleibend zu den ‹Zeichen der Zeit›, die theologische Reflexion und Verkündigung nicht überspringen können.

Hier soll zunächst das Phänomen religiöser Indifferenz religionssoziologisch eingeordnet werden (1). Wie lassen sich Rationalität und Relevanz der Gottesfrage für den Menschen aufzeigen? Diese Frage ist in der Theologie des 20. Jahrhunderts unterschiedlich beantwortet worden. Ich möchte dies exemplarisch an den Ortsverschiebungen der sog. ‹natürlichen Theologie› zwischen dem I. und dem II. Vatikanum deutlich machen. Die hier hervortretenden Optionen werden mit dem Phänomen religiöser Indifferenz konfrontiert und in ihrer Reichweite diskutiert. Dabei wird sich zeigen, dass die fundamentale Herausforderung darin besteht, einerseits die *universale* Vernünftigkeit und Relevanz der Gottesfrage aufzuweisen, dies aber so, dass andererseits die *Kontingen*z ihrer *geschichtlichen Vermittlung* beachtet wird, auf die man bereits in den empirischen und religionssoziologischen Befunden (1) stößt. Diese Spannung – die Gottesfrage muss prinzipiell jeden Menschen betreffen können und ist zugleich abhängig von individuellen und soziokulturellen Faktoren – ist nicht aufzulösen. Daher plädiere ich schließlich für eine *universalistische, aber kontingenzsensible* Glaubensverantwortung (3). Damit geht ein konkreter Vorschlag einher, wie die Gottesfrage so zugänglich werden kann, dass ihre säkularen Bedingungen nicht nur nicht übersprungen, sondern affirmiert werden.

1. Religiöse Indifferenz als Beleg der Säkularisierungstheorie? Zur religionssoziologischen Einordnung

Es könnte nahe liegen, religiöse Indifferenz als Beleg dafür zu sehen, dass die klassische Säkularisierungs- und Modernisierungstheorie zutrifft. Deren Grundprämisse lautet⁵: Verschiedene Gesellschaften werden im Zuge ihrer Modernisierung letztlich konvergieren in den Prozessen der Demokratisierung, ökonomischen Liberalisierung, der Etablierung von Rechtsstaatlichkeit und wissenschaftlicher Rationalisierung. Mit der Anhebung von Wohlstand und Sicherheit werden Religionen sukzessive zurückgehen, in den Bereich des ‹Privaten› abgedrängt werden. Hier wiederum wird ihr Fortbestand immer fragiler bis hin zum völligen Verschwinden, wofür die religiöse Indifferenz gerade ein Indiz sein könnte.

Diese These ist jedoch seit Längerem nicht unumstritten, und zwar aus mindestens drei grundsätzlichen Gründen. Erstens scheint die Gleichsetzung von Modernisierung und Säkularisierung schon empirisch nicht aufzugehen. In einem hochmodernisierten Land wie den USA ist die Religiosität der Bevölkerung stark ausgeprägt, ebenso in vielen Ländern in Asien und Lateinamerika, wo wissenschaftlicher und technischer Fortschritt nicht zwangsläufig mit dem Verschwinden religiöser Deutungsmuster einhergeht. Zweitens trifft überhaupt die unterstellte Einheitlichkeit von Modernisierungsprozessen nicht zu, sondern wird als eurozentrische Verengung kritisiert, die die hiervon abweichende Modernität der asiatischen Tigerstaaten sowie Chinas, Indiens und Brasiliens nicht in den Blick bekommt. Damit ist bereits, drittens, das Problem des normativen Modernebegriffs sowie seiner linear-teleologischen Struktur angesprochen. Wo Moderni-

⁵ Vgl. zu den folgenden beiden Abschnitten auch die instruktiven Überblicke und Analysen: Hans-Joachim Höhn, *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015; Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* (Theorie und Gesellschaft 61), Frankfurt/Main 2007; Monika Wohlrab-Sahr – Marian Burchardt, *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, in: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011) 53–71.

sierung einerseits mit sukzessivem Fortschritt gleichgesetzt wird und andererseits notwendig zur Säkularisierung führt, ergibt sich die Gleichung: Eine Gesellschaft ist umso fortschrittlicher, je säkularer sie ist.

Gegenüber solchen Narrativen mehren sich, wie gesagt, seit Jahrzehnten die kritischen Stimmen. Dabei ist weniger bewusst, wie unplausibel die klassische Säkularisierungstheorie aus der Mitte des 20. Jahrhunderts gerade mit Blick auf die Situation in Deutschland um 1900 ist. Der protestantische Theologe und Modernetheoretiker Ernst Troeltsch spricht bereits 1907 – in einem Artikel, der die Grundzüge der Moderne ebenso wie ihre Ambivalenzen auf den Begriff bringen will – davon, dass alle linearen Geschichts- und Fortschrittstheorien ihren Kredit verloren haben. Das übersehen sowohl diejenigen, die die Moderne «wie ein Götterhaupt bekränzen» wollen, als auch diejenigen, die sie «wie einen Schlangenkopf zertreten wollen»⁶. Den Hintergrund bilden bei Troeltsch zeitgenössisch allgemein verbreitete Wahrnehmungen einer umfassenden Gegenwartskrise⁷. In diesem Horizont beobachtet Troeltsch zwar einen massiven Wandel auch der Religion, aber gerade daher auch ihre bleibende Vitalität⁸. Hier scheint es so, als bringe die Moderne Religion nicht zum Verschwinden, sondern durch ihre eigenen Krisen je neu hervor.

Allerdings ist hier Vorsicht geboten. Wer aus dem Scheitern der klassischen Säkularisierungstheorie den Schluss zieht, der Mensch sei doch eigentlich «von Natur aus religiös», wiederholt ihr Problem nur unter entgegengesetztem Vorzeichen. Denn es ist die linear-teleologische Struktur der Modernisierungsund

⁶ Ernst Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes*, in: Ders., *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912)*, hg. v. Trutz Rendtorff in Zusammenarbeit mit Katja Thorner (Ernst Troeltsch: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 6, Teilbd. 1), Berlin – Boston 2014, 434–473, 437.

⁷ Vgl. hierzu Friedrich Wilhelm Graf, *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs*, in: Ders. (Hg.), *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber* (Troeltsch-Studien N.F. 3), Berlin – Boston 2014, bes. 219–230.

⁸ Troeltsch, *Das Wesen des modernen Geistes* (s. Anm. 6), 463–473. Vgl. das Fazit ebd., 473: «Wir bedürfen schließlich und vor allem der Religion, die den Menschen nicht alles aus sich selbst herausspinnen läßt bis zur Erschöpfung, sondern die ihn mit einem festen Lebensgrund verbindet, aus dem ihm mit der Frische des Lebens auch immer neue Ideen und Ziele kommen.»

Säkularisierungstheorie sowie die Annahme eines sukzessiven Fortschritts, die ihre Plausibilität verloren haben. Diese gewissermaßen «geschichtsphilosophischen» Voraussetzungen werden gesprengt vom «Stachel der Kontingenz», wie es der Soziologe Wolfgang Knöbl vor einigen Jahren in seiner Studie «Die Kontingenz der Moderne» bezeichnet hat. Knöbl fordert zu Recht eine Theorie der Moderne, die geschichtliche Kontingenz nicht ausblendet, sondern konstruktiv einbezieht⁹. Das kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wohl aber zeigt sich, dass die gesamte Diskussion um die Säkularisierungstheorie von den leitenden Vorannahmen einer Modernetheorie abhängt. Statt hier tiefer in diese Diskussion einsteigen zu können, soll in religionssoziologischer Absicht nur auf die seit einiger Zeit diskutierte Theorie der «multiple modernities» verwiesen werden, die der israelische Soziologe Shmuel N. Eisenstadt entwickelt hat. Sie hält am Begriff der Moderne fest, stellt aber in Rechnung, dass Modernisierung auf unterschiedlichen «Pfad» verläuft, wie die soziologische Metapher lautet¹⁰. Vor ihrem Hintergrund haben die Leipziger Soziologen Monika Wohlrab-Sahr und Marian Burchardt ein Konzept der «multiple secularities» vorgeschlagen¹¹. Ihre kultursoziologisch ausgearbeitete Grundthese lautet, dass wir mit verschiedenen «Pfad» von Säkularität zu rechnen haben: divergierenden Formen der Unterscheidung von Religion und Gesellschaft hinsichtlich ihrer politischen Institutionalisierung, gesellschaftlichen Praktizierung und kulturellen Aneignung.

Dieses Theoriedesign stellt neue Möglichkeiten bereit, einen spezifisch ostdeutschen «Pfad» von Säkularisierungsprozessen zu erkunden, der das Phänomen religiöser Indifferenz zu verorten hilft. Denn so plausibel es zunächst ist, dieses Phänomen einfach als Folge repressiver politischer Maßnahmen der DDR-Regierung zu erklären – so ist damit die Frage noch nicht beantwortet, warum Entkirchlichung und Säkularisierung auch über den Zusammenbruch der DDR hinweg bis in die Gegenwart hinein so kon-

⁹ Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne* (s. Anm. 5).

¹⁰ Vgl. hier nur Shmuel N. Eisenstadt, *Multiple modernities*, in: *Daedalus* 129 (2001) 1–30. Zur Diskussion vgl. Thomas Schwinn, *Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 38 (2009) 454–476.

¹¹ Vgl. Wohlrab-Sahr – Burchardt, *Vielfältige Säkularitäten* (s. Anm. 5).

stant bleiben konnten. Zugespitzt formuliert: Warum konnte sich trotz des *politischen* Scheiterns der DDR ihr *Säkularisierungsprojekt* durchsetzen? Eben dies «wirft die Frage auf nach der Aneignung des Prozesses, der von oben in die Wege geleitet wurde»¹². Dieser Frage nähert sich eine Forschergruppe um Wohlrab-Sahr auf empirischer Basis von Interviews in Familien über drei Generationen. Der Titel der Studie «Forcierte Säkularität»¹³ zielt auf die Analyse eines komplexen Geflechtes: einer «von oben» aufkotroyierten Säkularität und ihrer kulturellen Aneignung seitens der Staatsbürger «von unten».

Dabei nutzen wir bewusst die Mehrdeutigkeit, die im Begriff der «Forcierung» steckt: Etwas kann von außen erzungen – «forciert» – werden, es kann aber auch von innen in «forcierter Weise» vorangetrieben werden. Das, womit wir es heute im Osten Deutschlands in religionssoziologischer Hinsicht zu tun haben, ist nicht allein «erzwungene Säkularisierung» [...], so als sei das säkulare Resultat *ausschließlich* Folge von Zwang. Es ist aber auch nicht einfach «moderne Säkularität», nach deren Ursprüngen gar nicht mehr zu fragen ist. Der Begriff der «forcierten Säkularität» soll die *subjektive Aneignung des mit Zwangsmitteln Betriebenen* in den Blick rücken, aber auch *die subjektiven Grundlagen des durch repressive Maßnahmen Forcierten*. Zur *Erklärung* des Säkularisierungserfolgs der SED-Politik gehört – so unsere Überzeugung – auch das *Verstehen* der Aneignungsprozesse und der Formen der Plausibilisierung, die damit einhergehen¹⁴.

¹² Monika Wohlrab-Sahr, *Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung*, in: Gert Pickel – Kornelia Sammet (Hg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, 145–163, 146.

¹³ Monika Wohlrab-Sahr – Uta Karstein – Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a.M. – New York 2009; Wohlrab-Sahr, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (s. Anm. 12).

¹⁴ Wohlrab-Sahr, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (s. Anm. 13), 146; eingeschlossenes Zitat («erzwungene Säkularisierung») von Heiner Meulemann: ebd., 163.

Aus diesem komplexen Geflecht sei hier nur ein Motiv genannt, das für die rationale Glaubensverantwortung besonders relevant ist. Die Interviews zeigen: Der Weg zur Säkularisierung lief in Ostdeutschland zumindest auch über die Internalisierung einer typisch modernen *Spannung*, die das SED-Regime zum unversöhnlichen *Konflikt* zuspitzte: die Spannung von Religion und Wissenschaft. Diese begleitete freilich die Geschichte der Religion in der Moderne seit jeher. Gerade so aber konnte die SED «an einen originären Diskurs der Moderne» anschließen, den es auch in der BRD und anderen westlichen Ländern gab, ihn aber zugleich so zuspitzen, dass «äußere» und «innere» Forcierung, wie im obigen Zitat beschrieben, zusammenfinden. So wird ein Aneignungsprozess erklärbar, durch den Areligiosität nicht als ausschließlich erzwungen, sondern als eigene Orientierung an Vernunft und Wissenschaft erfahren wird.

Das Besondere an der DDR-Entwicklung war [...] nicht die Spannung [von Religion und Wissenschaft; M.L.] selbst, sondern vielmehr die Konfliktkommunikation, mit der sie verstärkt und in einen unversöhnlichen Gegensatz von Irrationalität und Rationalität, rückwärtsgewandten und «progressiven» Kräften überführt wurde. Es ist diese Vorstellung des Gegensatzes von Religion und Wissenschaft, auf die man auch heute im Osten Deutschlands immer wieder stößt, und die das Ende des politischen Systems der DDR überdauert hat¹⁵.

Die Auswertung der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) ergibt, dass signifikant mehr Menschen in Ostdeutschland als in Westdeutschland der These zustimmen: «Man soll sich an das halten, was man mit dem Verstand erfassen kann und alles andere auf sich beruhen lassen.» Der Umgang mit dem Unverfügbaren ist nicht (mehr) Thema der Vernunft. Eine Herausforderung besteht darin, dieses Thema wiederzugewinnen. Auf sie wird im letzten Abschnitt zurückzukommen sein. Zunächst soll jedoch gefragt werden, wie die Theologie im 20. Jahrhundert die Rationalität und Relevanz der (möglichen)

¹⁵ Beide Zitate und das nachfolgende Allbus-Zitat: Wohrab-Sahr, *Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung* (s. Anm. 13), 152.

Existenz Gottes für den Menschen aufgezeigt hat – um diese ‹klassischen› Verfahrensweisen mit der Herausforderung religiöser Indifferenz zu konfrontieren¹⁶.

2. Die Gottbezogenheit des Menschen. Ortsverschiebungen der ‹natürlichen Theologie› zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil

Gerade der neuzeitlichen katholische Theologie war es wichtig zu zeigen – bisweilen in gegenreformatorischer Absicht –, dass der Glaube an Gott nicht einfach *sola gratia* zustande kommt, sondern durch Vernunft und Freiheit des Menschen vermittelt ist. Dann aber muss sich zeigen lassen, dass die Vernunft des Menschen auf Gott ‹hingebunden› ist, wie es oft hieß. So hat das I. Vatikanische Konzil festgehalten, dass ‹Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann› (DH 3004¹⁷). Diesem Nachweis dienten in der Apologetik die metaphysischen Gottesbeweise. Sie sicherten die Vernünftigkeit des Glaubens. Im fundamentaltheologischen Traktat ‹demonstratio religiosa› bzw. mittels der sog. ‹natürliche Theologie› sollte gezeigt werden, dass Gott und Religion unveräußerliche Themen jeder menschlichen Vernunft sind – und dass dieser universale Geltungsanspruch auch philosophisch gezeigt werden kann.

Von dieser ‹natürlichen Gotteserkenntnis› unterscheidet das I. Vatikanum deutlich die Gotteserkenntnis durch Offenbarung. Derselbe Passus, der eben aus *Dei Filius* zitiert wurde, fährt nach der Feststellung natürlicher Gotteserkenntnis weiter fort: ‹je-

¹⁶ Eine Typisierung der konziliaren Argumentationsformen im Umgang mit der Gottesfrage bietet auch: Knop, *Gott – oder nicht* (s. Anm. 3). Ich fokussiere mich im Folgenden nur auf den Wandel der natürlichen Theologie, d.h. des jeweils gewählten systematischen Ausgangspunktes der Argumentation: Von woher soll die (mögliche oder tatsächliche) Gottbezogenheit des Menschen jeweils begründet werden?

¹⁷ DH = Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping, hg. v. Peter Hünermann, Freiburg – Basel – Wien⁴³2010.

doch hat es seiner [Gottes; M.L.] Weisheit und Güte gefallen, auf einem anderen, und zwar übernatürlichen Wege sich selbst und die ewigen Ratschlüsse seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren» (DH 3004). Natürliche Gotteserkenntnis ist also *Voraussetzung* der Offenbarung, sie sichert *vorab* deren Vernünftigkeit. Natürliche Theologie begründet zunächst die Existenz Gottes auf der Basis philosophischer Vernunft unter Absehung von Glaubensinhalten. Sie ist damals mit den metaphysischen Gottesbeweisen ebenso verbunden wie mit einem Offenbarungskonzept, das seit der Einführung dieser Terminologie durch Max Seckler als «instruktionstheoretisches»¹⁸ bezeichnet wird: Bevor in der Offenbarungstheologie davon die Rede ist, *was* Gott geoffenbart hat – welches Wissen vom Heil er mitgeteilt hat –, ist rational zu begründen, *dass* Gott existiert.

Anders das II. Vatikanum: Es erläutert im ersten Kapitel «*De ipsa revelatione*» der Konstitution *Dei Verbum* zunächst umfassend die Offenbarung als solche. Diese wird nun nicht mehr instruktionstheoretisch, sondern kommunikationstheoretisch bestimmt, nämlich als Gottes personale *Selbstmitteilung* in der Geschichte. In ihr «redet [...] der unsichtbare Gott [...] aus dem Übermaß seiner Liebe die Menschen wie Freunde an [...] und verkehrt mit ihnen [...], um sie in die Gemeinschaft mit sich einzuladen und in sie aufzunehmen» (DH 4202). Erst zum Schluss des ersten Kapitels nimmt *Dei Verbum* den Passus auf, der in *Dei Filius* am Anfang stand, nämlich die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis jedes Menschen (vgl. DH 3004 mit DH 4206). Gotteserkenntnis ist also integriert in den umfassenderen geschichtlichen Prozess der personalen Selbstmitteilung Gottes. Das aber heißt, dass die Gotteserkenntnis selbst eine geschichtliche Signatur hat, wie auch immer sie näher ausbuchstabiert wird. *Dei Filius* hatte zudem an den Gottesbeweisen festgehalten. Der Passus, dass die «rechte Vernunft die Grundlagen des Glaubens beweist» (DH 3019) bezieht sich klar auf die *praeambula fidei*, auf die dem Glauben vorausgehenden Grundlagen, zu denen traditionell die Existenz Gottes gehört. Der Passus findet sich in *Dei Verbum* nicht mehr¹⁹.

¹⁸ Max Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, in: HFTh2 II (2000) 41–61.

¹⁹ Vgl. hierzu besonders Helmut Hoping, *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* in: Peter

In der skizzierten Umstellung verbirgt sich ein theologiehistorischer Wandel. Wie massiv er ist, kommt erst in den Blick, wenn man die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit einbezieht, die noch kaum hinreichend systematisch analysiert und historisch kontextualisiert worden ist.²⁰ Karl Adam und Romano Guardini werfen der neuscholastischen Theologie eine zu starke rationale Orientierung vor, kritisieren also das, was oben der Theologie im Umfeld des I. Vatikanums zugeordnet wurde. Sie weisen gewissermaßen auf einen blinden Fleck der natürlichen Theologie hin: Streng genommen lässt sich der Glaube nicht rational ‹begründen› – seinen ‹Grund› hat er vielmehr in geschichtlichen Erfahrungen, die ihm vorausgehen und ihn tragen, die das Denken erfordern und anstoßen, aber nicht durch es erzeugt werden.²¹ Es sind diese Erfahrungen, die in den Blick kommen müssen, damit nicht nur die Rationalität, sondern auch die Relevanz des Glaubens an Gott deutlich werden kann. Genau dies ist die Frontstellung, die anhand der Reformtheologie der Zwischenkriegszeit deutlicher wird als in späteren Synthesen. Ihr an die Neuscholastik adressierter Vorwurf lautet: Das Fokussieren rationaler Geltung geht auf Kosten existenzieller Relevanz. Guardini wörtlich:

Nicht dass es Geheimnis ist, hat der heutige Mensch gegen das Christliche einzuwenden. Zum Geheimnis, zum Überbegreiflichen, ja zum Umstürzenden, das Schweres fordert, wäre er durchaus bereit. Aber dass es den Eindruck der Unwirklichkeit macht; dass es nur in der Gestalt von Sätzen, von theoretischen Begriffen und Definitionen, von Ordnungen und Geboten an ihn kommt und mit abs-

Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. III, *Sonderausgabe*, Freiburg – Basel – Wien 2009, 695–819, 749f.

²⁰ Vgl. jetzt Magnus Lerch – Christian Stoll (Hg.), *Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit*, Freiburg i.Br. 2021 [im Erscheinen].

²¹ Vgl. Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, Rottenburg ²1923; Romano Guardini, *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.

traktem Gehorsam angenommen werden soll – das ist die Schwierigkeit²².

Freilich ließe sich die – hier nicht zu klärende – Grundfrage stellen, inwieweit eine Kontinuität zwischen der Reformtheologie der Zwischenkriegszeit und dem II. Vatikanum gegeben ist. Für eine starke Kontinuität in puncto natürlicher Theologie spricht jedoch zum einen, dass genau die Umstellung natürlicher Theologie, die *Dei Verbum* vornimmt, schon bei Adam und Guardini begegnet: Die natürliche Theologie wird eingebettet in die eine personal gedachte Offenbarung Gottes.²³ Zum anderen ließe sich die hier nur als These formulierbare Einschätzung weiter erhärten, dass viele Entwürfe im Umfeld des II. Vatikanums gerade an diesem Aufweis der existenziellen Relevanz interessiert sind. Verwiesen sei nur auf Karl Rahner, der nicht nur als typischer Vertreter der Theologie im Umfeld des II. Vatikanums angesehen werden kann, sondern ihr die viel zitierte «anthropologische Wende» selbst ermöglicht hat. Demnach soll der Glaube an Gott nicht mit rein rationalen Argumenten gesichert, sondern verständlich werden mit Bezug auf die Selbstund Welterfahrung des Menschen. In einem wegweisenden Artikel zum Verhältnis von Theologie und Anthropologie (1967) hat Rahner denn auch an der Theologie kritisiert, ihr Grundproblem bestünde darin, dass sie ihre «Aussagen [...] nicht so formuliert, daß der Mensch merken kann, wie das in ihnen Gemeinte mit seinem Selbstverständnis zusammenhängt, das sich in seiner Erfahrung bezeugt»²⁴. Das entspricht genau der binnentheologischen Kritik, die die Reformtheologie der Zwischenkriegszeit an die neuscholastische Theologie adressiert.

Was bedeuten diese Weichenstellungen aus heutiger Sicht für den Umgang mit dem Phänomen religiöser Indifferenz?

Das eingangs erläuterte philosophisch-rationale Vorgehen ist nicht einfach hinfällig. Denn ihm kommt es auf den Wahrheits-

²² Romano Guardini, *Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen* (Romano Guardini Werke), Ostfildern – Paderborn, 2008, 73f.

²³ Vgl. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus* (s. Anm. 21), 52f, 90f; Guardini, *Die Offenbarung* (s. Anm. 21), 7–48.

²⁴ Karl Rahner, *Theologie und Anthropologie*, in: Ders., *Sämtliche Werke*, Bd. 22/1a, Freiburg i.Br. 2013, 283–300, 296.

und Universalitätsanspruch christlicher Gottesrede an: Der Glaube an Gott kann für mich nur wahr sein, wenn er prinzipiell für alle wahr sein kann. Also muss die Vernunft *jedes* Menschen in irgendeiner Weise auf Gott bezogen sein – wobei die Art des Bezugs freilich zu klären ist und auf die epistemologische Grundsatze debatte verweist, «wie weit» die Vernunft kommt, wenn sie Gott zu denken versucht. Hier soll jedoch gefragt werden: Was trägt generell der philosophisch-rationale Typus für den Umgang mit religiöser Indifferenz aus? Hier wird man differenziert urteilen müssen. Wie oben mit Bezug auf Wohlrab-Sahar gezeigt wurde, besteht zumindest eine Wurzel religiöser Indifferenz darin, dass das SED-Regime den Konflikt von Religion und Wissenschaft so zugespitzt hat, dass für DDR- Bürgerinnen und Bürger keine Brücke zwischen Vernunft und Gott mehr bestand. Sie neu aufzuweisen, ist daher gerade vor dem Hintergrund religiöser Indifferenz nicht ohne Belang. Allerdings wird man hinzufügen müssen, dass Rationalität gerade das nicht einschließt, was angesichts religiöser Indifferenz auf dem Spiel steht: Relevanz. Was ich für denkmöglich halte, muss für mich noch nicht existenziell bedeutsam sein. Selbst wenn sich also jemand von der – möglichen oder tatsächlichen – Existenz Gottes überzeugen ließe, wäre damit die Frage noch offen, an welchen Orten und Situationen diese Möglichkeit für ihn relevant wäre. Man könnte nun aus der Not eine Tugend machen und sich überhaupt nur auf die kognitive Dimension der Gottesfrage beschränken. Damit würde aber genau die oben skizzierte Problemlage wiederholt, die bereits theologiegeschichtlich zwischen I. und II. Vaticanum hervortrat: die Entkopplung von Rationalität und Relevanz des Glaubens. Gerade im Umgang mit religiöser Indifferenz hat Eberhard Tiefensee hiervor ausdrücklich gewarnt. «Theologie angesichts religiöser Indifferenz darf nicht selbst «religiös unmusikalisch» werden, sondern muss versuchen, dem im heutigen Denken vorherrschenden Bezug auf Erfahrung entgegenzukommen»²⁵ Auch systematische Theologie darf sich von der Relevanzfrage gerade dann nicht dispensieren, wenn sie sich von religiöser Indifferenz herausfordern lässt.

²⁵ Tiefensee, *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz* (s. Anm. 2), 137.

Umgekehrt bedeutet das aber eines nicht: dass die *Sensibilität für die Relevanz* der Gottesfrage schon die *Sensibilität für religiöse Indifferenz* einschließt. Hierauf hat wiederum Knop jüngst hingewiesen. Sie geht konziliare und nachkonziliare Relevanzaufweise der Gottesfrage durch und kommt zu dem Schluss, dass diesen eine – aus heutiger Sicht – zu selbstverständliche Annahme zugrunde liegt: «dass die Gottesfrage wenigstens implizit jedem Menschen eingeschrieben ist»²⁶. Man mag hier an das Begriffspaar von <transzendental> und <kategorial> denken, mit dem etwa Karl Rahner zwischen einer impliziten (unthematischen, bewussten) und expliziten (thematischen, gewussten) Ebene der Gotteserfahrung unterscheidet. Vereinfacht gesagt, soll in einem solchen Schema von <Implikation und Explikation> die *universale* (= implizite) Gottbezogenheit jedes Menschen mit ihrer partikulären, geschichtlich bedingten (= expliziten) Thematisierung zusammengedacht werden. Dieses Schema tritt auch in Wolfhart Pannenberg's groß angelegtem Versuch auf, im interdisziplinären Gespräch zwischen Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie zu begründen, dass der Mensch <von Natur aus religiös> ist, auch wenn die Bewusstwerdung dieses Faktums kontingenten geschichtlichen Faktoren unterliegt²⁷. Knop hält jedoch fest, dass die in solchen Ansätzen leitende Grundannahme, mindestens die Gottesfrage gehöre notwendig zum Menschsein, sich kontrafaktisch zum Phänomen religiöser Indifferenz verhält:

Die Voraussetzung 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 Selbstund Welterleben vieler Menschen nicht mehr überein. Sie erweist sich als bereits *religiöse imprägnierte Anthropologie*²⁸.

²⁶ Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema?* (s. Anm. 3), 174.

²⁷ Vgl. hierzu ausführlicher meine Darstellungen der Ansätze von Rahner und Pannenberg in: Aaron Langenfeld – Magnus Lerch, *Theologische Anthropologie*, Paderborn u.a. 2018, 75–82.

²⁸ Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema?* (s. Anm. 3), 174.

Damit steht gerade systematische Theologie vor einem Dilemma, das bei genauem Hinsehen auf den in allen vorgestellten Argumentationsfiguren enthaltenen *Universalitätsanspruch* verweist. Entweder man hält daran fest, dass die universale Rationalität und Relevanz der Gottesfrage verständlich gemacht werden kann. Dann fragt sich, wie das Faktum religiöser Indifferenz überhaupt in den Blick kommen und die eigene Argumentationslogik noch empirisch irritiert werden kann. Oder aber man erhöht die Sensibilität für religiöse Indifferenz, dann steht der Universalitätsanspruch infrage.

Wie lässt sich diese Spannung bearbeiten? Diese Frage ist keineswegs schon zu entscheiden, die Wege müssen erst noch erprobt werden. Knop erwägt, den Referenzrahmen neu zu bestimmen und den Umgang mit religiöser Indifferenz von der Anthropologie in die Gnadentheologie zu verlagern²⁹ «Theologie ist [...] im strengen Sinn Reflexion eines Bekenntnisses, Hermeneutik des geglaubten Gottes, rationale Verantwortung einer Option, keine allgemeine, alles und jeden umfassende Philosophie und Anthropologie»³⁰. Ich meine jedoch, dass um des Universalitätsanspruchs willen – den freilich auch Knop aufrecht erhält³¹ – anthropologische und philosophische Rahmentheorien unverzichtbar sind. An diese ist die kritische Frage zu stellen, ob sie das von Knop beschriebene Problem adäquat im Blick behalten. Dazu will ich im Folgenden einen Vorschlag zur Diskussion stellen.

3. Plädoyer für eine universalistische, aber kontingenzsensible Glaubensverantwortung

Mein Vorschlag geht einerseits davon aus, dass auf das universalistische Moment nicht verzichtet werden kann, wenn es um den Aufweis von Rationalität und Relevanz der Gottesfrage geht. Schon in den religionssoziologischen Perspektiven wurde

²⁹ Vgl. Knop, *Gott – oder nicht* (s. Anm. 3), 152f; dies., *Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 3), 9–17, 14.

³⁰ Vgl. Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema?* (s. Anm. 3), 177.

³¹ «Theologisch ist die Gewissheit, dass Gott für den Menschen bedeutsam, ja mehr noch, (heils-) notwendig sei, nicht dispensierbar» (Knop, *Einleitung* [s. Anm. 29], 14.

aber auch deutlich, dass dieses universalistische Moment nicht auf Kosten der *geschichtlichen Kontingenz* gehen darf: Es lässt sich nicht ein für alle Mal sicherstellen, dass der Mensch für Gott ansprechbar, empfänglich ist. Vielmehr hängt bereits die Frage nach Gott von historischen und soziokulturellen Kontexten ab. Das Phänomen religiöser Indifferenz macht auf diesen Umstand in besonderer Weise aufmerksam. Beide Aspekte sind daher zusammenzuführen: in einer universalistischen, aber kontingenzsensiblen Glaubensverantwortung. Das bedeutet einerseits, dass eine gemeinsame Basis zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden benannt werden muss, von der aus die Gottesfrage in ihrer Rationalität und Relevanz zugänglich werden *kann*. Dieses «Kann» ist entscheidend. Denn andererseits muss sich von derselben Basis aus zeigen lassen, dass die Gottesfrage möglich, nicht zwingend ist.

Es gilt also, wie Veronika Hoffmann formuliert hat, «nach einer Möglichkeit zu suchen, wie die, für die ihr Glaube von fundamentaler Relevanz ist, und religiös Indifferente länger den Weg der Selbstinterpretation gemeinsam gehen können, bevor sich ihre Deutungen trennen.»³² Beides muss möglich sein und mit Bezug auf denselben Ausgangspunkt gedacht werden können: der gemeinsame Weg und die unterschiedlichen Abzweigungen. In seinem gerade erst erschienenen Gesamtentwurf einer systematischen Theologie hat Hans-Joachim Höhn diese Modalität, in der Religion auf das menschliche Selbst- und Weltverhältnis Bezug nimmt, benannt: Sie ist «nicht durch «Notwendigkeit», sondern durch «Möglichkeit» bestimmt: Man muss religiös sein können, aber nicht religiös sein müssen. [...] Religion ist [...] nicht eine beliebige Größe im Ensemble menschlicher Daseinsbezüge, sondern notwendig möglich, d.h. es muss sie geben können»³³ Auf diese Weise wird eine säkularitätskompatible Fassung rationaler Glaubensverantwortung möglich. Denn diese steht einerseits vor

³² Veronika Hoffmann, *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 3), 145–160, 150. Zu Hoffmanns eigener Option im Rekurs auf Charles Taylors Kategorie der «Fülle» vgl. ebd., 152–160.

³³ Hans-Joachim Höhn, *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020, 74.

der Aufgabe, «rückhaltlos die Autonomie und Säkularität von Mensch und Welt [zu] bejahen», sodass Gott nicht einfach *notwendig* zur Erklärung innerweltlicher Sachverhalte ist, «ohne einem ‹Säkularismus› zu erliegen, der das Weltliche zum Inbegriff dessen erhebt, was ist und sein kann»³⁴ – sodass Gott auch nicht *beliebig* wird und die Frage nach ihm nicht bedeutungslos. *Es muss Religiosität geben können, aber es darf sie nicht geben müssen*. Sie ist «nicht Existenzial, sondern Potenzial» des Menschen³⁵. Dass sie ‹nicht Existenzial› ist, darin kommt das kontingenzsensible Moment zum Ausdruck; dass sie ‹Potenzial› wirklich jedes Menschen ist, impliziert das universalistische Moment.

Diese Modalitäten sind mir auch deshalb wichtig, weil sie eine Warnung konstruktiv aufgreifen können, die Knop zu Recht an mehreren Stellen formuliert: Theologie kann nicht dafür aufkommen, die konkrete lebensweltliche Relevanz der Gottesfrage zu *erzeugen*. Damit wäre sie nicht nur als *Reflexion* des Glaubens überlastet; sie würde mit einem solchen missionarischen Anspruch auch ihre Aufgabe in einer säkularen Gesellschaft verfehlen³⁶. Was sie kann, ist, «für das Relevantwerden *können* des christlichen Glaubens Mitverantwortung zu übernehmen»³⁷. Damit ist auch hier die modale Differenz von ‹Notwendigkeit› und ‹Möglichkeit› bzw. ‹Existenzial› und ‹Potenzial› entscheidend. Negativ ausgedrückt: ‹Notwendigkeit› und ‹Relevanz› sind zu entkoppeln, wenn es um die Bedeutung der Frage nach Gott für den Menschen geht.

³⁴ Hans-Joachim Höhn, *Der ‹totgeglaubte› Gott. Provokationen des ‹neuen› Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (s. Anm. 3), 306–324, 319.

³⁵ Saskia Wendel, *Streit um Religion – Streit um Gott. Aktuelle Debatten der Religionsphilosophie*, in: ThRv 114 (2018) 3–20, 11.

³⁶ Vgl. Knop, *Gott: Ein Menschheitsthema?* (s. Anm. 3), 176f, Anm. 40; dies., *Gott – oder nicht* (s. Anm. 3), 153f. «Die Erwartung, Plausibilisierung könne mehr und anderes (nämlich Bekehrung) hervorbringen als Reflexion und Verständigung, dürfte [...] überfrachtet sein. Sie zöge zudem erhebliche Folgefragen für den Status religiöser Bildung an staatlichen Institutionen nach sich» (ebd., 153).

³⁷ Jürgen Werbick, *Gott als Begründung oder als Herausforderung. Warum Gott nicht ‹notwendig› sein kann*, in: Knop (Hg.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch* (Anm. 3), 325–342, 340.

Wie könnten nun die obenstehenden Forderungen eingelöst werden? Ich beanspruche hierzu³⁸ eine philosophische Analyse der Freiheit des Menschen und beziehe mich auf Hermann Krings und Thomas Pröpper. Die Leistung dieses Ansatzes besteht darin, dass hier (freilich nicht nur hier) die neuzeitlichen Debattenkonstellationen zwischen Vernunft, Freiheit und Gottesfrage aufgegriffen werden und damit jene kontingenzsensiblen Diskurse, die von der katholischen Theologie – auch noch im Umfeld des II. Vatikanums – oft nicht wahrgenommen wurden³⁹. Scharf hat sich Pröpper daher auch gegen das Ziel ausgesprochen, im Rahmen einer philosophischen-anthropologischen Rahmentheorie aufweisen zu wollen, dass der Mensch von Natur aus religiös ist. Konkret hat er gegen das bereits angesprochene Programm Wolfhart Pannenberg eingewandt:

Ich bezweifle, daß der Aufgabe, die uns von der historischen und gesellschaftlichen Situation auferlegt ist, primär dadurch gedient wird, daß man «dem öffentlichen Bewußtsein von der Natur des Menschen seine religiöse Dimension zurückzugeben» und ihm die Bezogenheit auf die Wirklichkeit Gottes als «Konstante des Menschseins von seinen Anfängen an» vor Augen zu führen versucht [...]. Derart wird sich dem säkularen Bewusstsein seine unausweichliche Religiosität kaum noch andemonstrieren lassen – es sei denn, die diesbezüglichen Aufweise wären so zwingend, daß auch die Verächter des Glaubens sie nicht mehr anfechten könnten. Aber was wäre damit gewonnen? Was ansteht, ist vielmehr und jedenfalls primär, dass die Zuwendung und Verheißung des Gottes, der sich tatsächlich geoffenbart hat, durch das geschichtlich-praktische Zeugnis des Glaubens realiter zu den Menschen

³⁸ Vgl. aus meinen diesbezüglichen Publikationen zuletzt nur Langenfeld – Lerch, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 27). Im Folgenden werden vereinzelt Formulierungen hieraus (v.a. ebd., 86–91) aufgenommen.

³⁹ Vgl. hierzu ausführlicher Magnus Lerch, *Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens*, in: Klaus von Stosch – Saskia Wendel – Martin Breul – Aaron Langenfeld (Hg.), *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn u.a. 2019, 271–290.

gelangt, denen sie zgedacht ist und die für sie bestimmt sind. Die Theologie kann diesen Prozeß nur kritisch und argumentierend begleiten. Und dazu gehört dann allerdings unerläßlich, daß sie für die theoretische Möglichkeit der Glaubenswahrheit eintritt und ihre menschliche Relevanz expliziert⁴⁰.

Damit ist die nicht aufzulösende Spannung genau bestimmt: die universale Rationalität und Relevanz des Glaubens zu zeigen – ohne dabei die Kontingenz geschichtlicher Vermittlung zu überspringen.

Nun ist der Rekurs auf die menschliche Freiheit nicht unumstritten. An den unterschiedlichen Verständnissen menschlicher Freiheit lassen sich geradezu Grundprobleme der Moderne studieren. Gerade deshalb eignet der Freiheitsbegriff sich aber auch als interdisziplinäres Feld, auf dem der Streit um die Frage nach Gott geführt und hinsichtlich ihrer Prämissen transparent gemacht werden kann. Im Folgenden skizziere ich die Argumentation in vier Schritten, wobei ich besonders im letzten Schritt eine kritische Modifikation der Argumentation Präppers vornehme⁴¹.

(1) Ausgangspunkt ist zunächst die menschliche Freiheit als Bedingung der Möglichkeit sämtlicher humaner Vollzüge wie Rationalität (das Abwägen und Gewichten von Gründen), die Ausbildung einer Identität (die Ausbildung einer Persönlichkeit, die ich als ‹meine› verantworte); Moralität (die Verantwortung sittlich relevanter Handlungen, die ich mir zuschreibe); personale Bindung (Freundschaft und Liebe, die nicht ohne freie Zustimmung gedacht werden können). Hier zeigt sich ein Minimum, ein kleinster gemeinsamer Nenner modernen Freiheitsdenkens: Bindung (an Personen, Institutionen, Überzeugungen) kann nicht ohne den freien Menschen erfolgen; sie ist nur dann human, wenn sie immer auch freie Selbstbindung ist. Dabei sind Freiheit und Bindung nicht gegeneinander auszuspielen, sondern erfordern sich wechselseitig, wie Krings hervorhebt: «Es gibt keine Freiheit

⁴⁰ Thomas Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I, Freiburg i.Br. 2011, 436f (eingeschlossene Zitate: Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 7f.469).

⁴¹ Vgl. zum Folgenden ausführlicher Präpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 40), 637–656.

ohne Bindung, und es gibt keine Bindung – keine menschenwürdige Bindung – ohne Freiheit»⁴².

(2) Es lässt sich nun weiter zeigen, dass sich Freiheit dann entspricht, wenn sie die Freiheit des Anderen unbedingt anerkennt. Der vielleicht etwas formal wirkende, in Anthropologie und Sozialphilosophie aber zentrale Begriff ‹Anerkennung› meint dabei nicht nur den formalen Respekt vor der Freiheit des Anderen – nach dem Motto: Meine Freiheit hört da auf, wo die des Anderen beginnt. Sondern mit Anerkennung ist die aktive Stärkung und Förderung des Anderen sowie seiner Identitätsbildung gemeint; die Achtsamkeit für das, was der Andere braucht, um er selbst zu sein bzw. zu werden; Empathie und Mitleid, Solidarität anstelle von Gleichgültigkeit. Es entsprechen sich demnach die Erfüllung der eigenen Freiheit und die Anerkennung der anderen Freiheit. Erst wo ich mich einem anderen Menschen zuwende, finde ich zu mir selbst. Und umgekehrt: Erst wo ich von Anderen bejaht, anerkannt und zum Gebrauch der eigenen Freiheit ermutigt werde, erfahre ich mich selbst als frei. Unbedingte Anerkennung ist der Inhalt wirklicher Freiheit. Deshalb spricht Hermann Krings davon, dass Freiheit von vornherein ein ‹Kommunikationsbegriff› ist⁴³.

(3) Allerdings zeigt sich in der Struktur der Freiheit eine Spannung. Das freie Ich intendiert zwar die unbedingte Anerkennung des Anderen, kann diese aber nur bedingt realisieren. Diese Kluft zwischen Intention und Realisierung lässt sich in vielen Bereichen menschlicher Handlungen verdeutlichen. Aus existenzieller Perspektive lässt sich verweisen auf ein Wort des französischen Phänomenologen Gabriel Marcel: ‹Einen Menschen lieben [...] heißt: du aber wirst nicht sterben›⁴⁴. Liebe meint den Anderen nie als Beispiel für ein ‹allgemeines Menschsein›, sondern in seiner Individualität, Einmaligkeit, Unersetzbarkeit. Liebe impliziert daher bereits die Zusage, dass der Andere in seiner Einmaligkeit

⁴² Hermann Krings, *Freiheit und sittliche Bindung*, in: StZ 199 (1981) 596–608, 608.

⁴³ Hermann Krings, *Handbuchartikel Freiheit*, in: Ders., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, 99–130, 125.

⁴⁴ Vgl. Gabriel Marcel, *Das ontologische Geheimnis. Drei Essays*, Stuttgart 1961, 79, zitiert nach: Thomas Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011, 784, Anm. 163.

auch durch den Tod nicht vernichtet wird. Aber das, was in der Liebe erhofft und zugesagt wird, kann von uns prinzipiell nicht realisiert werden. Aus geschichts- und erinnerungstheoretischer Perspektive lässt sich darauf verweisen, dass wir dort, wo wir an die Opfer der Geschichte erinnern, eine Voraussetzung machen, die wir selbst nicht herstellen können: dass diese Opfer nicht definitiv verloren und vergessen sind, sondern ihre Würde und Individualität bewahrt bzw. aufgerichtet wird. Obwohl wir für sie nichts mehr tun können, gehen wir davon aus, dass die Erinnerung an sie sinnvoll ist, sie nicht vergessen werden dürfen. Wir können aber selbst nicht garantieren, dass die Geschichte nicht irgendwann doch ins *«Nichts»* läuft und damit Handlungen und Individuen vergleichgültigt⁴⁵.

Schließlich lässt sich auf die aktuelle Situation der Corona-Pandemie verweisen: Gerade in der *«zweiten Phase»* zeigt sich, wie schwer sie zu kontrollieren und wie wenig ihr Verlauf vorhersehbar ist, wie sehr sie uns mit der Unverfügbarkeit und Verletzlichkeit unseres Lebens konfrontiert. An verschiedenen Orten tritt die Frage auf, woher Hoffnungs- und Zukunftsperspektiven zu gewinnen sind. Tatsächlich stellt die Krise – wenngleich nicht nur sie – auch vor die Frage: Wie ist damit umzugehen – existenziell und soziokulturell –, dass Menschen weltweit namenlos und sinnlos sterben? Dass sie in Seniorenheimen oder auf Intensivstationen z.T. keine Gelegenheit mehr haben, sich von ihren Angehörigen zu verabschieden? Lässt sich angesichts dessen ein Hoffungsgrund benennen, dass jeder Mensch und jedes konkrete Schicksal ewig bedeutsam sein wird – auch dann noch, wenn in Welt und Geschichte niemand mehr an sie denkt, die Erinnerung in späteren Generationen zunehmend verblasst?

Auf diesen und anderen Feldern zeigt sich, dass Menschen beginnen – ja sogar zu beginnen verpflichtet sind –, was sie den-

⁴⁵ Vgl. zu ähnlichen Denkfiguren die mittlerweile schon klassischen Überlegungen von Helmut Peukert zum *«Paradox anamnetischer Solidarität»*: *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978, 252–355 sowie jetzt auch Jan-Heiner Tück, *Das «ewige Gedächtnis» als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte*, in: Johanna Rahner – Thomas Söding (Hg.), *Kirche und Welt. Ein notwendiger Dialog (QD 300)*, Freiburg i.Br. 2019, 427–443.

noch nicht realisieren können: die unbedingte Anerkennung anderer Freiheit. Für uns ist diese Spannung aufgrund der Endlichkeit unserer Freiheit prinzipiell nicht lösbar. Ist sie es definitiv nicht?

(4) Immerhin denkmöglich ist der Gedanke einer vollkommenen Freiheit, die Idee Gottes. Gott könnte einlösen, was endliche Freiheiten einander versprechen: dass der Andere in seiner Einmaligkeit endgültig und unbedingte bejaht ist. «In der *Idee Gottes* wird also die Wirklichkeit gedacht, die sich Menschen voraussetzen müssen, wenn das unbedingte Seinsollen, das sie im Entschluß ihrer Freiheit für sich selbst und für andere intendieren, als möglich gedacht werden soll»⁴⁶. Auf den Ausdruck «Idee» legt Pröpper deshalb so viel Wert, weil hiermit kein Gottesbeweis, sondern «nur» die Ansprechbarkeit und Empfänglichkeit des Menschen für Gott gedacht wird – dies allerdings immerhin auf der universal verbindlichen Basis des Freiheitsprinzips. Damit wird der Geschichtsbezug des Glaubens gestärkt: *dass* Gott existiert und *wie* er sich zu uns verhält, ist nicht ohne geschichtliche Offenbarung sowie die historisch variablen Formen und Praxen ihrer Vermittlung erkennbar.

Allerdings ist hier, wo der Gottesgedanke eingeführt ist, eine sensible Stelle erreicht, wenn es um das Gespräch mit Nichtgläubigen geht. Was hier als «Spannung» zwischen der unbedingten Anerkennung des Anderen und ihrer nur bedingten Realisierung behauptet wird, ist für viele vielleicht gar kein Problem. Man muss das m.E. deutlicher hervorheben als Pröpper selbst, der sogar von einer «Aporie»⁴⁷, also einem Widerspruch im Vollzug der Freiheit spricht, der sich ihm zufolge ohne die Voraussetzung des Gottesgedankens nicht auflösen lässt. Damit droht die Argumentation doch wieder in Richtung «Notwendigkeit Gottes» zu laufen: diesmal zwar nicht der *Existenz* Gottes, wohl aber der *Frage* nach ihm⁴⁸. Hier könnte man einwenden: Ist nicht denkbar,

⁴⁶ Pröpper, *Theologische Anthropologie*, Bd. I (s. Anm. 40), 646.

⁴⁷ Ebd., 645. Vgl. ebd., 652: «Entweder ist das letztgültigen Sinn für die menschliche Freiheit Verbürgende selbst Freiheit – und zwar vollkommene, aller Wirklichkeit mächtige und zur Liebe entschlossene Freiheit – oder es ist kein letzter, der Freiheit gemäßer Sinn und ihr Dasein absurd.»

⁴⁸ Betont man diesen Aspekt, wird Knops Kritik (*Gott: Ein Menschheitsthema?* 168–176 [s. Anm. 3]) nachvollziehbar, die darauf hinausläuft, dass auch Pröppers Ansatz die Korrelation von Freiheit und Gottesfrage zu eng fasst. Es

dass auch nicht-religiöse Menschen an die Opfer der Geschichte erinnern, ohne den Grund dieser Erinnerung benennen zu müssen; dass Menschen sich sozial engagieren, ohne zu wissen, ob ihr Engagement gelingt; dass Menschen den Anderen unbedingt anerkennen im vollen Wissen, das dies nie ganz realisiert werden kann? Es scheint mir offensichtlich, dass es von geschichtlich kontingenten Kontexten abhängt, als wie bedrängend die unter Schritt (3) exemplarisch aufgeführten Fragen empfunden werden. Sie können im individuellen Lebensvollzug zunächst ausbleiben, ohne dass dies zu einem Verlust an Integrität und Moralität führt. Sie können geahnt, aber vorläufig aufgeschoben werden. Es kann auch sein, dass diese Fragen, weil sie ohnehin nicht letztgültig mit der Vernunft beantwortet werden können und unsere Möglichkeiten sprengen, außer Acht gelassen werden – auf dieser Linie läge etwa die von Wohlrab-Sahar zitierte (und in Ostdeutschland zustimmungsfähige) These, man solle sich nur an das durch die Vernunft Erfassbare halten. Jedoch zeigt gerade die obenstehende Argumentation, dass das Unverfügbare ein konstitutives Moment von Vernunft- und Freiheitsvollzügen ist, in ihnen selbst auftritt. Es kann daher auch sein, dass diese Fragen als so bedrängend erfahren werden, dass sie nur um den Preis der eigenen Resignation und der Lähmung des Einsatzes für Andere auf Dauer abgeblendet werden können.

Die philosophische Analyse der Freiheit führt so immerhin auf ein gemeinsames Feld, vor dem Glaubende wie Nichtglaubende stehen – und auf dem um die Gottesfrage produktiv gestritten werden kann. Wie gehen wir mit der Erfahrung um, dass das Gelingen unserer Handlungen unverfügbar ist? Wie gehen wir damit um, dass wir die Anerkennung und Liebe, die wir dem Anderen wünschen und für uns selbst erhoffen, nur vorläufig realisieren können? Wie gehen wir damit um, dass wir das Unabgegoltene der Geschichte, um es solidarisch erinnern zu können, auch aushalten müssen, d.h. das Vermissen der Versöhnung wachhalten müssen? So tief diese Fragen das Ureigene und Innerste unseres Menschseins betreffen – so nah kann uns auch die Frage nach Gott sein.

ist jedoch, wie ich hier zeigen möchte, auch eine kontingenzsensible Lesart und Weiterführung dieses Ansatzes möglich.

Nota o Autorze: Magnus Lerch, urodzony w roku 1982 w niemieckim Bonn. W roku 2014 obronił z wyróżnieniem rozprawę doktorską na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Wiedniu, gdzie wykłada dogmatykę i historię dogmatów.

Bibliografia

- Adam K., *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus. Vorträge und Aufsätze*, Rottenburg ²1923.
- Denzinger H., *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Verbessert, erweitert, ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von Helmut Hoping, hg. v. Peter Hünemann, Freiburg – Basel – Wien⁴³2010.
- Eisenstadt S.N., *Multiple modernities*, w: Daedalus 129 (2001), s. 1–30.
- Graf F.W., *Religion und Individualität. Bemerkungen zu einem Grundproblem der Religionstheorie Ernst Troeltschs*, w: Friedrich Wilhelm Graf, (red.), *Fachmenschenfreundschaft. Studien zu Troeltsch und Weber* (Troeltsch-Studien N.F. 3), Berlin – Boston 2014, s. 219–230.
- Guardini R., *Die Offenbarung. Ihr Wesen und ihre Formen*, Würzburg 1940.
- Guardini R., *Die religiöse Offenheit der Gegenwart. Gedanken zum geistigen und religiösen Zeitgeschehen* (Romano Guardini Werke), Ostfildern – Paderborn, 2008
- Hoffmann V., *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, w: Julia Knop (red.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, s. 152–160.
- Höhn H.J., *Der ‹totgeglaubte› Gott. Provokationen des ‹neuen› Atheismus. Theologie im Format der Bestreitung*, w: Julia Knop (red.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 306–324.
- Höhn H.J., *Gewinnwarnung. Religion – nach ihrer Wiederkehr*, Paderborn 2015.
- Höhn H.J., *Gottes Wort – Gottes Zeichen. Systematische Theologie*, Würzburg 2020.
- Hoping H., *Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum* w: Peter Hünemann,

- Bernd Jochen Hilberath (red.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, t. III, Sonderausgabe, Freiburg – Basel – Wien 2009, s. 695–819.
- Knöbl W., *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika* (Theorie und Gesellschaft 61), Frankfurt/Main 2007.
- Knop J., *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019.
- Knop J., *Gott – oder nicht. Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit: ein Paradigmenwechsel*, w: ThG 60 (2017), s. 141–154.
- Knop J., *Gott: Ein Menschheitsthema? Zeitgenössische Prämissen und unzeitgemäße Einreden*, w: Julia Knop (red.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, s. 161–195.
- Krings H., *Freiheit und sittliche Bindung*, w: StZ 199 (1981) 596–608.
- Krings H., *Handbuchartikel Freiheit*, w: Hermann Krings, *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980, s. 99–130.
- Krings H., *System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze*, Freiburg/München 1980.
- Langenfeld A., Lerch M., *Theologische Anthropologie*, Paderborn u.a. 2018.
- Lerch M., Stoll Ch.(red.), *Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit*, Freiburg i.Br. 2021.
- Lerch M., *Verzögerte Modernisierung. Problemkontexte und Lösungspotenziale des transzendentalen Freiheitsdenkens*, w: Klaus von Stosch, Saskia Wendel, Martin Breul, Aaron Langenfeld (red.), *Streit um die Freiheit. Philosophische und theologische Perspektiven*, Paderborn u.a. 2019, s. 271–290.
- Marcel G., *Das ontologische Geheimnis. Drei Essais*, Stuttgart 1961.
- Pannenberg W., *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983.
- Peukert H., *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt 1978.
- Pröpper T., *Theologische Anthropologie*, Bd. II, Freiburg i.Br. 2011.
- Pröpper T., *Theologische Anthropologie*, t. I, Freiburg i.Br. 2011.
- Rahner K., *Theologie und Anthropologie*, w: Karl Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 22/1a, Freiburg i.Br. 2013, s. 283–300.
- Schwinn T., *Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen*, w: Zeitschrift für Soziologie 38 (2009), s. 454–476.

- Seckler M., *Der Begriff der Offenbarung*, in: HFTh2 II (2000), s. 41-61.
- Tiefensee E., *Religiös unmusikalisch – zu einer Metapher Max Webers*, w: Bertram Pittner, Andreas Wollbold (red.), *Zeiten des Übergangs*. FS Franz Georg Friemel (EThSt 80), Leipzig 2000, s. 119–136.
- Tiefensee E., *Areligiosität denken*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten*. FS Bischof Joachim Wanke (EThSt 88), Leipzig 2006, s. 39-60.
- Tiefensee E., *Die Frage nach dem ‹homo areligiosus› als interdisziplinäre Herausforderung*, in: Erwin Dirscherl – Christoph Dohmen (red.), *Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte* (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte 9), Freiburg i.Br. 2008, s. 210–232.
- Tiefensee E., *Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR*, in: Thomas A. Seidel (red.), *Gottlose Jahre? Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR*, Leipzig 2002, s. 197–215.
- Tiefensee E., *Theologie im Kontext religiöser Indifferenz*, w: Julia Knop (red.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, s. 130–144.
- Troeltsch E., *Das Wesen des modernen Geistes*, w: Ernst Troeltsch, *Schriften zur Religionswissenschaft und Ethik (1903–1912)*, Berlin – Boston 2014, s. 434–473.
- Tück J.H., *Das ‹ewige Gedächtnis› als Fluchtpunkt der Hoffnung. Das Jüngste Gericht und die Wahrheit der Geschichte*, w: Johanna Rahner, Thomas Söding (red.), *Kirche und Welt. Ein notwendiger Dialog* (QD 300), Freiburg i.Br. 2019, s. 427–443.
- Wendel S., *Streit um Religion – Streit um Gott. Aktuelle Debatten der Religionsphilosophie*, w: ThRv 114 (2018), s. 3–20, 11.
- Werbick J., *Gott als Begründung oder als Herausforderung. Warum Gott nicht ‹notwendig› sein kann*, w: Julia Knop (red.), *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen* (QD 297), Freiburg i.Br. 2019, 325-342.
- Wohlrab-Sahr M., Burchardt M., *Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen*, w: Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie der Wissenschaften 7 (2011), s. 53–71.
- Wohlrab-Sahr M., *Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung*, w: Gert Pickel, Kornelia Sammet (red.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden 2011, s. 145–163.

Wohrab-Sahr M., Karstein U., Schmidt-Lux T., *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a.M. – New York 2009.

Wohrab-Sahr M., *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, in: PTh 90 (2001), s. 152– 167.