

Was fehlt, wenn Gott fehlt?

Ein Votum des Theologischen Ausschusses der UEK

MARTIN LAUBE
HANNES BRÜGGEMANN-HÄMMERLING (HG.)

V&R



Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Was fehlt, wenn Gott fehlt?

Ein Votum des Theologischen Ausschusses der UEK

Herausgegeben von Martin Laube
und Hannes Brüggemann-Hämmerling

VANDENHOECK & RUPRECHT

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ISBN 978-3-666-51711-2 (eLibrary)
DOI https://doi.org/10.13109/9783666517112

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über https://www.vr-elibrary.de.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2027 bei den Autor*innen/Herausgeber*innen, publiziert von Brill Deutschland GmbH, Robert-Bosch-Breite 10, 37079 Göttingen, Deutschland

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Vandenhoeck & Ruprecht und Brill Deutschland GmbH sind Teil von
De Gruyter Brill.
www.degruyterbrill.com

Fragen zur allgemeinen Produktsicherheit: productsafety@degruyterbrill.com

Satz: SchwabScantechnik, Göttingen
Druck: CPI books GmbH, Leck

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Inhalt

Hinweis zur Vorveröffentlichung VI

Geleitwort VII

Votum

Einleitung 1

1. Was geht verloren, wenn Gott fehlt?
oder: Der christliche Glaube in der (post)säkularen
Gesellschaft 9
a) Eine biblische Erinnerung 9
b) Der Sinnüberschuss der christlichen Überlieferung 14
c) Zur gegenwärtigen Lage 20

2. Was wird aufgegeben, wenn Gott fehlt?
oder: Der Inhaltsschwund des Glaubens 25
a) Vielfältige Verflüchtigungstendenzen 25
b) Theologische Überlegungen 28

3. Wem fehlt (überhaupt) etwas, wenn Gott fehlt?
oder: Das Problem der religiösen Indifferenz 35
a) Zur Beschreibung des Phänomens 37
b) Religionstheoretische Konsequenzen 43
c) Theologische Überlegungen 46
d) Kirchliche Herausforderungen und Perspektiven 56

Ausblick 63

Anmerkungen 67

Mitglieder des Theologischen Ausschusses
der Union Evangelischer Kirchen 71

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Hinweis zur Vorveröffentlichung

Die vorliegende Veröffentlichung gibt das Votum *»Was fehlt, wenn Gott fehlt?«* in seiner vom Theologischen Ausschuss der UEK und dem Präsidium der UEK verabschiedeten Fassung wieder. Sie dient der frühzeitigen Zugänglichmachung des Textes.

Ein ergänzender Sammelband ist in Vorbereitung. Er wird Beiträge von Mitgliedern und Gästen des Theologischen Ausschusses versammeln, die zentrale Fragestellungen des Votums weiterführen, unterschiedliche Perspektiven vertiefen und die im Votum behandelten Themen in den weiteren theologischen, kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext der Frage »Was fehlt, wenn Gott fehlt?« einordnen. Der Band dokumentiert und vertieft die unterschiedlichen Perspektiven, die in die Erarbeitung des Votums eingeflossen sind, und stellt die Ergebnisse in einen weiterführenden theologischen und kirchlichen Zusammenhang. Die Veröffentlichung des Sammelbandes ist für das Jahr 2027 vorgesehen.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Geleitwort

»Was fehlt, wenn Gott fehlt?« Eine einfache Frage, die mitten hinein führt in die Komplexität von Gott, Welt und Mensch. Diese Frage hat sich der Theologische Ausschuss der Union Evangelischer Kirchen in der EKD gestellt – hat sich ihr gestellt. Und wie das vorliegende Votum zeigt: Aus einer einfachen Frage ergeben sich zwangsläufig weitere Fragen. Geht es um den einzelnen Menschen und seine Lebensführung? Geht es um den Glauben und das kirchliche Leben? Geht es um unsere Gesellschaft und die Ressourcen, aus denen sie lebt? Oder geht es um die Frage, wie Gott den Menschen fehlt und ob Menschen Gott fehlen?

Die Frage berührt existentielle Erfahrungen ebenso wie gesellschaftliche Entwicklungen. Sie führt zu den Grundfragen des Glaubens und zugleich zu den Herausforderungen der Gegenwart. Sie öffnet die Tür zu Erfahrungs-, Denk- und Glaubensräumen und lädt ein, genauer hinzusehen, unterschiedliche Erfahrungen wahrzunehmen und miteinander ins Gespräch zu bringen.

Mit all dem hat sich der Theologische Ausschuss in seiner zurückliegenden Amtszeit intensiv beschäftigt. Unter den Vorsitzenden Christiane Tietz und Martin Laube wurde die Fragestellung gemeinsam mit dem Ausschuss aus unterschiedlichen Perspektiven erschlossen, die von persönlichen Glaubenserfahrungen bis zu den grundlegenden Veränderungen der religiösen Gegenwart reichen. Dass daraus ein so profiliertes Votum entstehen konnte, verdankt sich dem engagierten theologischen Arbeiten der Ausschussmitglieder und den prägenden Impulsen beider Vorsitzender.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Im Laufe dieses Arbeitsprozesses gewannen die Fragen des Ausschusses zusätzlich an Aktualität. Die Arbeit am Votum fiel in eine Phase, in der die Ergebnisse der Sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (2023) eindrücklich vor Augen führten, wie stark religiöse Bindungen und kirchliche Selbstverständlichkeiten an Bedeutung verlieren. Damit wurde zugleich deutlich, dass religiöse Indifferenz längst kein Randphänomen mehr ist.

Genau deshalb ist diese Frage auch alles andere als akademisch, sie ist hochaktuell und überaus lebensnah. Sie begegnet in Schule, Gemeinde, Seelsorge und vielen Gesprächen des kirchlichen Alltags: Wie gehen wir als glaubende Christenmenschen damit um, dass Menschen ohne religiöse Bindung leben und dabei keinen Mangel empfinden? Wie reden wir von Gott, ohne anderen etwas zu unterstellen, was sie selbst nicht empfinden? Und was bedeutet dies für Kirche und Theologie? Gerade weil viele Menschen auf die Frage, was ihnen ohne Gott fehlt, vermutlich schlicht mit »Nichts« antworten würden, wo wir als Kirche doch »Alles« sagen, ist sie eine der drängendsten Fragen kirchlicher Gegenwart.

Die Frage »Was fehlt, wenn Gott fehlt?« wird im vorliegenden Votum in drei Richtungen entfaltet. Es fragt erstens danach, was für Kirche und Gesellschaft verloren geht, wenn Gott fehlt, dann danach, was innerhalb der Kirche aufgegeben wird, wenn die personale Rede von Gott an Kontur und Plausibilität verliert, und schließlich, wem überhaupt etwas fehlt, wenn Gott fehlt. Gerade diese Mehrperspektivität macht deutlich, wie vielschichtig die Ausgangsfrage ist.

Die besondere Stärke dieser Auffächerung liegt dabei in der schonungslosen und ehrlichen Lagebeschreibung. Die gegenwärtigen Veränderungen werden weder beschönigt noch wegerklärt. Sie werden ernstgenommen, ehrlich und selbstkritisch reflektiert und in Beziehung gesetzt zu unserem Glauben an, unserer Rede von Gott. Dabei erliegt das Votum an keiner Stelle der Versuchung kirchlicher Selbstbezogenheit oder umgekehrt der Selbstverlorenheit an den Zeitgeist, sondern

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

beschreitet den schmalen Grat souverän und vor allen Dingen mit zugewandtem Blick auf die Menschen in ihrem Jetzt und Hier.

Gerade deshalb erinnert der Theologische Ausschuss daran, dass mit dem christlichen Glauben Hoffnungen und Verheißungen verbunden sind, die über das unmittelbar Sichtbare hinausweisen. Was der Gesellschaft fehlen würde, wenn Gott fehlt, erschöpft sich eben nicht in der Frage nach dem sozialen Engagement der Kirche, sondern reicht weit tiefer. Das Festhalten an Gott hält die Erwartung wach, dass Menschen und Welt nicht auf das begrenzt sind, was wir selbst sehen, erklären oder bewirken können. Mag sein, dass Menschen nichts fehlt, wenn Gott fehlt. Und doch ist da noch die Sehnsucht nach dieser Dimension im Leben und der Wirklichkeit vieler Menschen.

Zugleich fragt das Votum, was innerhalb der Kirche aufgegeben wird, wenn die personale Rede von Gott an Plausibilität verliert. Mit ihr verbindet sich die Vorstellung eines Gottes, der den Menschen anspricht, ihm Hoffnung zuspricht und seinem Leben Zukunft eröffnet. Wo diese Rede in einer inhaltlich unbestimmten Spiritualität verloren geht, steht deshalb mehr auf dem Spiel als eine bestimmte Sprache des Glaubens. Zur Debatte steht dann die Frage, was vom christlichen Gottesverständnis selbst erhalten bleibt und wo das, was uns als Christenmenschen trägt und hält, so sehr verwässert, dass eben nichts mehr wirklich trägt und hält.

Gerade in einer Lage, die von multiplen Krisen geprägt ist und in der sich auch die Kirche in vielfältigen Umbrüchen und Transformationsprozessen befindet, gewinnt diese Perspektive besondere Bedeutung: Sie hält den Blick dafür offen, dass die Wirklichkeit größer ist als das, was wir gegenwärtig wahrnehmen und für möglich halten, und bewahrt die Hoffnung, dass nicht das Sichtbare, das Berechenbare und das Gegebene das letzte Wort haben. Wer sich um den Frieden sorgt, die Felle der Demokratie dahinschwinden sieht und an manchen Tagen keinen Pfifferling mehr auf diese Welt gibt, für den sind

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

der Schatten des Kreuzes und das Licht eines Ostermorgens existentiell relevante Hoffnungs- und Mutbilder.

Die dritte Frage führt mitten hinein in die Herausforderung religiöser Indifferenz. Eine wichtige Einsicht des Votums besteht darin, dass es Indifferenz nicht vorschnell als Defizit, das es wie auch immer zu beheben gilt, oder als Problem, das nicht wir, sondern die anderen haben, beschreibt. Es nimmt zunächst einmal ernst, dass viele Menschen heute ohne religiöse Bindung gut und ethisch verantwortungsvoll leben und eben in der Tat nichts vermissen. Und darin liegt die eigentliche Herausforderung für Kirche und Theologie – und ein gehöriger Perspektivwechsel. Wenn wir ernst nehmen, dass Menschen tatsächlich nichts fehlt, wenn Gott fehlt, was bedeutet das für unser kirchliches Handeln, wie reagieren wir darauf mit unserem Reden von Gott, wie definieren wir unseren Auftrag unter dieser Voraussetzung?

Das Votum plädiert für eine Kirche, die weder in Abwehrhaltungen verfällt noch Menschen zu vereinnahmen sucht, sondern die Realität religiöser Indifferenz wahrnimmt, sie theologisch reflektiert und offen ins Gespräch geht. Zugleich ist die Erfahrung, dass der Gott, wie wir ihn glauben und verkündigen, für Menschen einfach nicht relevant ist, für den Glauben ein bleibender Stachel. Die Gottesfrage verschwindet nicht. Im Gegenteil: Sie stellt sich anders und neu, will anders gefasst und formuliert werden, kann sich nicht auf traditionell überkommene Sprach- und Denkmuster zurückziehen, muss offen sein für Diskurs, Anfrage, Zweifel, Antwortversuche. Und sie ist definitiv nicht einfach abzutun als das Problem »der anderen«, die einfach nicht verstehen wollen, sondern als ureigene Aufgabe von Kirche und Theologie, deren Aufgabe auch darin liegt, um Verständnis zu werben und Verstehen zu ringen.

Die Konsequenz dieser Einsicht ist ebenso einfach wie herausfordernd – und befreiend. Wenn religiöse Indifferenz nicht einfach ein Defizit anderer Menschen ist, dann kann die Antwort der Kirche auch nicht allein in besseren Angeboten

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

oder attraktiveren Formaten liegen. Dem Phänomen religiöser Indifferenz lässt sich nicht begegnen durch Selbstoptimierung dessen, was keine Resonanz mehr findet. Wem nichts fehlt, der will es nicht zu anderen Uhrzeiten, mit größerer Beharrlichkeit, in mehr oder weniger neuen Schläuchen entdecken. Die Herausforderung, vor der wir stehen, reicht tiefer. Sie erfordert nicht mehr und nicht weniger als einen aufrichtigen Perspektivwechsel und einen gehörigen Kulturwandel. Es geht längst nicht mehr um uns und »die anderen«, nicht um ein paar Corrigenda im kirchlichen Handeln. Wenn wir unseren Auftrag der Kommunikation des Evangeliums in Wort und Tat ernst nehmen, führt kein Weg daran vorbei, auch ernst zu nehmen, dass das Evangelium Menschen nichts sagt und uns darum zu bemühen, dass es das tut. Was noch nie wirklich anders war.

Natürlich liegen darin auch deutliche Hinweise für kirchenleitendes Handeln. Das Votum lädt dazu ein, die Realität zunächst konsequent wahrzunehmen und theologisch zu deuten. Auch wenn der Druck steigt, das Bedürfnis nach Handlungsempfehlungen, die Sehnsucht nach konkreter Orientierung, nach Königswegen und dem »Stein der Weisen«, hält sich der Theologische Ausschuss zurück. Aus gutem Grund. Sein Ertrag liegt eben nicht in einem umfassenden Rezept für unsere Zeit, sondern in einer ehrlichen Diagnose und in theologischer Durchdringung. Und das ist wichtige Voraussetzung für all die Bemühungen um Transformation und Veränderung auf allen Ebenen und in allen Bereichen unserer Kirche. Es hilft, die Fragen genauer zu stellen und die Herausforderungen besser zu verstehen, vor denen Kirche und Theologie gegenwärtig stehen.

Mein Dank gilt dem Theologischen Ausschuss der UEK für die intensive und sorgfältige Arbeit an diesem Votum sowie den beiden Vorsitzenden Christiane Tietz und Martin Laube, die diesen theologischen Verständigungsprozess über Jahre hinweg maßgeblich geprägt haben. Das vorliegende Votum zeigt, welchen Wert gemeinsames theologisches Nachden-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ken für die Kirche hat: Es hilft, die Gegenwart wahrzunehmen, Fragen offen zu halten, Orientierung zu gewinnen und Gespräche anzuregen.
Ich wünsche diesem Votum aufmerksame Leserinnen und Leser, lebendige Diskussionen und offene Gespräche in Gemeinden, Schulen, kirchlichen Gremien und darüber hinaus. Möge es uns ermutigen, die Herausforderungen unserer Zeit weder zu beschönigen noch zu fürchten, sondern ihnen mit theologischer Klarheit, geistlicher Offenheit und christlicher Hoffnung zu begegnen.

Dorothee Wüst
Vorsitzende der Vollkonferenz und des Präsidiums
der Union Evangelischer Kirchen in der EKD

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Votum

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Einleitung

Die Frage ›*Was fehlt, wenn Gott fehlt?*‹ triggert und provoziert. Kaum stellt man sie, reizt sie zum Nachdenken und weckt vielfältige Assoziationen. Sie ist überaus mehrdeutig und vielsinnig. Je länger man bei ihr verweilt, desto schillernder wird sie. Entsprechend lässt sie sich auf ganz unterschiedliche Weise verstehen und bearbeiten.

Zwei mögliche Ausrichtungen legen sich nahe. *Zum einen* berührt die Frage nach dem Fehlen Gottes eine Grunddimension religiöser Existenz. Denn natürlich ist die bedrückende, schmerzhafte Erfahrung eines Fehlens Gottes vielen Gläubigen nur zu vertraut. Wir wissen um die mannigfachen Situationen des Schweigens, der Abwesenheit oder der Verborgenheit Gottes – wenn er gesucht, aber nicht gefunden wird, wenn er sich entzieht, oder wenn er einfach eine große Leere hinterlässt. Auch die biblische Überlieferung ist voll von entsprechenden Berichten, Klagen und Gebeten. Die Frage ›*Was fehlt, wenn Gott fehlt?*‹ kann dann so verstanden werden, dass es darum geht, diese vielfältigen Erfahrungen eines Fehlens Gottes biblisch, theologisch und seelsorglich zu reflektieren.

Zum anderen jedoch passt die Frage offenbar genau in die derzeitige kirchlich-religiöse Stimmungslage. Die Rede vom Fehlen Gottes trifft sich mit der schmerzhaften Erfahrung, dass so Vieles abbricht, erodiert und verloren geht. Irritiert, bedrückt, ja geradezu hilflos nehmen wir wahr, wie sehr Kirche und Glaube in der westlichen Welt derzeit an Rückhalt verlieren, unter Druck geraten und zunehmend sogar angefeindet werden. Die Frage nimmt diese Stimmungslage auf, indem sie dazu auf-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

fordert, sich schonungslos dem fortschreitenden Bedeutungsschwund von Kirche, Glauben und Christentum in unseren Breitengraden zu stellen und die Frage ins Auge zu fassen, was eigentlich fehlen würde, wenn von Gott nicht mehr die Rede wäre. Was ginge verloren, wenn Gott verloren ginge? Was würden wir vermissen, würden wir überhaupt etwas vermissen, und wer eigentlich würde etwas vermissen?

Im Votum soll nun vor allem die zweite Dimension der Fragestellung bearbeitet werden. Mithin geht es im Folgenden weniger um ein grundsätzliches Nachdenken darüber, wie der christliche Glaube mit den vielfältigen existentiellen Erfahrungen von Schweigen, Ferne und Abwesenheit Gottes umgeht, wie er sie deutet und ihnen standzuhalten vermag. Stattdessen soll die Frage ›*Was fehlt, wenn Gott fehlt?*‹ als hermeneutischer Schlüssel eingesetzt werden, um mit ihrer Hilfe die tiefgreifenden Umwälzungen und Umbrüche auf dem kirchlich-religiösen Feld der Gegenwart besser in den Blick bekommen zu können. Wie verstehen wir in der Kirche diese Entwicklungen, wie deuten wir sie theologisch – und wie lässt sich daraus eine zuversichtliche Perspektive für das eigene Handeln gewinnen? Das soll im Folgenden so geschehen, dass die Ausgangsfrage in drei verschiedene Teilfragen aufgefächert wird, die in ihrem Zuschnitt jeweils ein bestimmtes Problem- und Krisenfeld sichtbar machen.

Die *erste Teilfrage* lautet: ›*Was geht verloren, wenn Gott fehlt?*‹. Sie zielt nicht auf die einzelne Person, sondern auf die Gesellschaft. Es geht also nicht darum, was die Rede von Gott für das jeweilige Menschsein des Menschen bedeuten kann – sein ›Sich-zurecht-Finden‹ in seinem Leben und in dieser Welt –, auch nicht darum, wie sich die Einzelne vor Gott versteht, sondern vielmehr darum, was für die säkulare Welt und Gesellschaft verloren geht, wenn Gott fehlt. Gleichsam *ex negativo,* im Medium des Verlustes, wird so die Bedeutung des christlichen Glaubens in der (post)säkularen Gesellschaft in den Blick genommen: Leistet das Christentum mit seinem Glauben an Gott auch unter säkularen Bedingungen einen

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

wichtigen Beitrag für das Wohl der Gesellschaft, oder kann auf Gott verlustfrei verzichtet werden?

Ein kurzer Blick in die Bibel zeigt, dass die Verheißung von Recht und Gerechtigkeit zwar der Tradition Israels entstammt, in ihrer Ausrichtung aber weit darüber hinaus die gesamte Welt und Gesellschaft umgreift. Bemerkenswert ist, dass und wie aus einer betont religions- und kirchenfernen Perspektive heraus der Philosoph Jürgen Habermas diese Traditionslinie aufnimmt, um die bleibende Bedeutung biblisch-christlicher Überlieferungen auch für die säkulare Moderne deutlich zu machen und einzuschärfen. Allerdings setzt er dabei einen liberaldemokratisch-vernünftigen Grundkonsens voraus, der in der Gegenwart zunehmend zersplittert. Für das Christentum ergibt sich daraus eine neue Situation. Während Habermas auf die biblischen Verheißungen zurückgreift, um deren *Antriebskräfte* für die säkulare Gerechtigkeitsmoral wachzuhalten, sehen sich die christlichen Kirchen heute zunehmend der Erwartung ausgesetzt, mit ihren partikularen Traditionen die universalen Ideale der Menschenwürde, Gerechtigkeit und Demokratie überhaupt zu *rechtfertigen*.

Die *zweite Teilfrage* wendet demgegenüber den Blick nach innen: ›*Was wird aufgegeben, wenn Gott fehlt?*‹. Im Hintergrund steht die Beobachtung, dass in der Kirche selbst die explizite Rede von Gott – mit ihrer gehaltvollen Verheißung einer befreienden Erlösung von allen Übeln dieser Welt – zunehmend in die Krise gerät. Das bedeutet: Hier geht nicht nur etwas *verloren,* hier wird vielmehr etwas *preisgegeben*. Zu denken ist etwa an die wachsenden Vorbehalte vieler Kirchenmitglieder gegenüber der biblisch bezeugten Rede von einem personalen Gott oder an die zunehmenden Versuche, die klassische Gottesrede zu ›entkernen‹ und den Glauben auf den Status einer inhaltlich unbestimmt bleibenden Spiritualität zurückzustutzen, die ohne jeden Transzendenzbezug auskommt.

Im Hintergrund steht zum einen eine problematische, wenn nicht gar unheilvolle Wirkungsgeschichte mancher Traditions-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

bestände – man denke etwa an die Rede von Sünde oder Opfer –, zum anderen eine wachsende Sensibilität für die problematische Machtförmigkeit klassischer Gottesbilder. Das gilt erst recht, wenn sie von der Kirche zur Begründung eigener Autoritäts- und Machtansprüche herangezogen werden. Vielleicht sind manche biblischen Vorstellungen in ihrer Sprachkraft auch schlicht abgenutzt und verbraucht, sodass sie nurmehr als christlich-religiöse Sprachklischees mitgeführt werden, die ihre einst ansprechende, umwandelnde, zurechtbringende Bedeutung längst verloren haben. Dann würde sich in der zunehmenden Verflüchtigung der biblisch-christlichen Inhaltlichkeit des Glaubens letztlich – *horribile dictu* – ein wachsender Zweifel an der Attraktivität und Leistungskraft dieser Überlieferung selbst niederschlagen. Mit dogmatischen Belehrungen und Appellen lässt sich hier nichts ausrichten. Dennoch führt auch der Weg einer fortschreitenden ›Entleerung‹ nicht weiter. Ohne sprachliche Artikulationsmöglichkeiten verglimmt der Glaube in der Unzugänglichkeit innerlich-flüchtiger Gefühls- und Stimmungszustände. Vielleicht erweist sich hier eine neue hermeneutische Sensibilität für die *literarisch-poetische* Kreativität, Kraft und Lebendigkeit der biblischen Tradition als hilfreich. Ihre besondere Eigenart besteht darin, die Verstrickungen des Alltags aufzubrechen, den Horizont zu weiten und neue Möglichkeiten zuzuspielen. Das könnte den Blick dafür öffnen, die heilvolle Dynamik der biblischen Überlieferungen neu zu entdecken.

Die *dritte Teilfrage* nimmt die Ausgangsfrage schließlich daraufhin in den Blick, wer eigentlich die Frage nach dem Fehlen Gottes stellt und für wen sie von Interesse ist: ›*Wem fehlt (überhaupt) etwas, wenn Gott fehlt?*‹. So formuliert, wird schnell deutlich, dass die Frage nach dem Fehlen Gottes eine Binnenfrage ist, dass sie vornehmlich nur diejenigen beschäftigt, die mit Gott bereits etwas anfangen können. Zugespitzt formuliert: So sehr die meisten Christenmenschen auf die Frage, was fehlt, wenn Gott fehlt, antworten würden: *»Alles«,* so sehr würden die meisten nichtreligiösen Menschen wohl antworten:

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

»Nichts«. Sie führen ihr Leben völlig ohne religiöse Bindung. Sie kämen gar nicht auf den Gedanken, dass ihnen ohne Gott etwas fehlt – im Gegenteil: Sie würden sich gegen eine solche Unterstellung empört verwahren. Damit steht hier das Phänomen einer zunehmenden religiösen Indifferenz zur Debatte. Wie lässt sich dieses Phänomen näherhin beschreiben? Wie gehen gläubige Menschen damit um, dass für andere Menschen der Glaube irrelevant ist? Wie kann es gelingen, Gott mit einer Welt zusammenzudenken, die zunehmend ohne ihn auskommt? Und was heißt es für die Kirche, von Gott zu reden, wenn er nicht mehr fehlt?

Die wachsende religiöse Indifferenz erfordert ein tiefgreifendes Umdenken. Denn sie nötigt zur Abkehr von der tief eingewurzelten Voraussetzung, dass alle Menschen gleichsam ›von Natur aus‹ religiös veranlagt oder zumindest auf Religion, Glauben und Gott hin ansprechbar seien. Wir sind gewohnt, existentielle Grundfragen des Menschseins – wie etwa nach Geburt und Tod, nach der Kontingenz und Endlichkeit des Lebens, nach dem Umgang mit Leid, Schmerz und Gewalt ebenso wie mit Begeisterung, Staunen und Glück – *per se* als religiöse Fragen zu verstehen, für die Christentum, Glaube und Kirche zuständig sind. Eben diese Gleichsetzung gilt aber nicht mehr. Nichtreligiöse Menschen verstehen diese Fragen nicht mehr als religiöse Fragen, sondern bearbeiten sie, ohne dafür auf religiöse Deutungsmuster zurückzugreifen – oder religiöse Deutungsmuster als für die Bearbeitung dieser Fragen hilfreich zu empfinden. Für die Kirchen ergibt sich daraus die Aufgabe, den Nichtglauben der Mitmenschen als gleichwertige Option der Lebensführung anzuerkennen, ohne ihnen – sei es offen, sei es hintergründig – mit der Unterstellung zu begegnen, ohne Gott und Glauben würde ihnen etwas Wesentliches fehlen. Doch wie lässt sich eine solche Haltung theologisch begründen? Wie lässt sich ein Leben *vor Gott* denken, das *ohne Gott* auskommt? Wohl hat die Theologie des 20. Jahrhunderts mehrere Versuche unternommen, der neuzeitlich-modernen Verselbständigung der Welt durch

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

eine neue Betonung der ›Nichtnotwendigkeit‹ Gottes zur Erklärung dieser Welt Rechnung zu tragen. Anders jedoch sieht es mit der Anerkennung der Gottlosigkeit des Menschen aus. Der christliche Glaube kann sich damit letztlich nicht abfinden; für ihn leben alle Menschen in der unsichtbaren und unfasslichen Gegenwart Gottes. Mithin bleibt die Tatsache, dass nichtreligiösen Menschen ohne Gott nichts fehlt, für Glauben, Theologie und Kirche ein dauerhafter Stachel, ein ständiges Moment der Unruhe und Anfechtung.

Die skizzierten Teilfragen machen deutlich, wie tiefgreifend und weitreichend die Herausforderungen sind, vor die sich die Kirchen angesichts der gegenwärtigen religionskulturellen Umbrüche gestellt sehen. Vorschnelle praktische Handlungsempfehlungen greifen daher zu kurz. Zum einen würden sie das Ausmaß der Krise verkennen, die sich gerade nicht durch ein paar kirchenpraktische Reformvorschläge beheben lässt. Zum anderen würden sie nicht ernst nehmen, wie sehr in den Kirchen und Gemeinden seit Jahren schon versucht wird, auf die geschilderten Entwicklungen mit immer neuen Strategien, Programmen und Maßnahmen zu reagieren. Wohl aber lässt sich fragen, was es für das Selbstverständnis der Kirche bedeutet, sich in einer solchen Umbruchssituation vorzufinden: Was heißt es, in einer solchen Situation ›Kirche‹ zu sein – was kann die Kirche aus dieser Ortsbestimmung lernen, was ergibt sich daraus für ihren Auftrag, ihr Wirken und nicht zuletzt ihre Zukunft?

Vorsicht ist gegenüber allen Versuchen geboten, die gegenwärtige Lage zu verbrämen oder zu verharmlosen. Die vielfältigen Prozesse des Rückgangs und Abbruchs schmerzen. Gleichwohl gibt es keinen Grund, einfach zu resignieren oder allen Mut fahren zu lassen. Denn bei näherem Hinsehen lassen sich durchaus auch gegenläufige Impulse ausmachen. Natürlich stellt die zunehmende religiöse Indifferenz eine drückende Belastung dar. Sie lässt sich nicht gelassen hinnehmen; es bleibt ein beunruhigender Stachel, dass Menschen gänzlich ohne Gott und Glauben ihr Leben führen, ohne etwas

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

zu vermissen. Zugleich jedoch geht damit eine spürbare Entlastung einher: Denn offenbar kommt die gängige Maxime, der Erfolg kirchlicher Arbeit bemesse sich vor allem an stabilen oder steigenden Mitgliedszahlen, an ihr Ende. Unter der Voraussetzung, dass alle Menschen ›von Natur aus‹ religiös ansprechbar sind, lag die Verantwortung für den Mitgliederschwund stets vor allem bei den kirchlichen Amtspersonen, die es offenbar nicht vermochten, jene religiöse Anlage auch zu wecken und die Menschen an die Kirche zu binden. Die gegenwärtige Entwicklung hat diese Unterstellung als einen Trugschluss erwiesen. Daraus ergeben sich neue Freiräume und Perspektiven. Sie sind mit der anspruchsvollen Aufgabe verbunden, immer wieder neu die rechte Balance zu finden – sich von kirchlicher Überlegenheit zu verabschieden, ohne den Anspruch auf öffentliche Präsenz und Wirksamkeit preiszugeben; hörende Kirche zu sein, die sensibel darauf achtet, wie die Menschen selbst die Fragen ihres Lebens zum Ausdruck bringen, ohne den eigenen christlichen Glauben zu verschweigen oder zu entleeren; an der Förderung liberaldemokratischer Kultur und Gesellschaft mitzuwirken, ohne die moderne Einsicht in die Mündigkeit der säkularen Welt wieder zu hintertreiben.

Ergänzend sei noch eine grundsätzliche Bemerkung angefügt. Die Ausgangsfrage könnte zu dem Missverständnis verleiten, es ginge nur darum, was fehlt, wenn der Glaube an Gott fehlt. Die Frage setzt jedoch grundlegender an. Sie lautet: ›Was fehlt, wenn *Gott selbst* fehlt?‹, nicht aber: ›Was fehlt, wenn der *Glaube an Gott* fehlt?‹. Sie zielt also auf die Bedeutung und Relevanz *Gottes,* nicht auf die Bedeutung und Relevanz des *Gottesglaubens.* Beides ist sorgfältig zu unterscheiden. Im einen Fall geht es um die *inhaltliche* Dimension des Glaubens, im anderen Fall um seine *existentielle* Dimension. Gleichwohl besteht eine reformatorische Grundeinsicht darin, dass sich beide Dimensionen auch nicht voneinander trennen lassen. Für den christlichen Glauben kann es keine distanzierte oder neutrale Gotteserkenntnis geben. Für den Umgang mit der

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Frage nach dem Fehlen Gottes bedeutet das, dass sie zwar die inhaltliche Dimension des Gottesgedankens betrifft, dabei aber immer auch die existentielle Dimension des Glaubens an Gott miteinschließt. Anders gesagt: Wenn gefragt wird, was fehlt, wenn *Gott* fehlt, geht es immer auch darum, was fehlt, wenn der *Glaube an Gott* fehlt – wenngleich beides nicht ineins gesetzt werden darf.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

1. Was geht verloren, wenn Gott fehlt? oder: Der christliche Glaube in der (post)säkularen Gesellschaft

a) Eine biblische Erinnerung

Moral und Ethik funktionieren auch ohne Gott. Aber mit dem Verlorengehen Gottes können moralisch-ethische Orientierungen und die mit ihnen verbundenen Hoffnungsbilder schwächer werden, die sich jenen biblischen Traditionen verdanken, die Gottes Geschichte mit den Menschen reflektieren. Es handelt sich dabei um Einsichten, die zwar einen partikularen Ursprung (in Israel) haben, aber bis in die Gegenwart hinein rechts- und sozialstaatliche Ordnungen stützen und herausfordern.

Wie keine andere Geschichte verbindet etwa die Exoduserzählung Gott und Befreiung, Gotteserkenntnis und Ethik. Gott zeigt sich in dieser Erzählung als ein Gott, der ein Volk von Sklavinnen und Sklaven in die Freiheit führt, um mit ihnen eine neue Gesellschaft aufzubauen. Die Exoduserzählung verdeutlicht, dass nicht alles beim Alten bleiben muss. Weil Gott will, dass es anders wird, deshalb befreit er sein Volk Israel aus der Sklaverei im Land Ägypten und führt es in das versprochene Land.

Der Auszug aus Ägypten und die Gabe der Tora am Sinai gehören zusammen. Der Exodus ermöglicht die Freiheit, während die Tora Orientierung bietet, wie die gewonnene Freiheit bewahrt werden kann. Die Gebote vom Sinai entwerfen eine Konzeption gelingenden Lebens im von Gott gegebenen Land (Dtn 12,1), indem sie den Einzelnen und die Gemeinschaft zugleich darauf verpflichten, diese mit ihren Handlungen zu verwirklichen. Die alttestamentlichen Gebote

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

sind einerseits pragmatisch: Sie setzen voraus, dass sie erfüllbar sind. Andererseits haben sie ein theologisches, visionäres Element. Sie bilden einen kritischen Horizont, an dem die Realität gemessen wird. Die deuteronomischen Sozialgebote spiegeln ein Dilemma. Einerseits heißt es: »Doch Arme wird es bei dir nicht geben, denn Jhwh wird dich segnen in dem Land, das dir Jhwh, dein Gott, zum Erbbesitz gibt« (Dtn 15,4). Andererseits verpflichten die Gebote die Besitzenden zur Begrenzung der Armut, »wenn einer arm ist bei dir …« (Dtn 15,7) – durch einen Schuldenerlass alle sieben Jahre, durch freiwillige Gaben und großzügigen Geldverleih. Das bleibt auch im versprochenen Land nötig zur Bewahrung der Freiheit, denn »es wird immer Arme geben im Land« (Dtn 15,11). Die deuteronomischen Sozialgebote setzen mithin in gewissem Sinne Ambiguitätstoleranz voraus. Es geht darum, im Wissen um die Unmöglichkeit der vollständigen Realisierung an den theologischen Idealen festzuhalten und sie so weit wie möglich zu verwirklichen. Basis für den solidarischen Ausgleich ist das Verständnis Israels als ein Volk von Geschwistern (Dtn 15,12), das die Handlungen in der Ortsgemeinschaft prägen soll: »Wenn du in deinem Weinberg Lese hältst, sollst du keine Nachlese halten. Dem Fremden, der Waise und der Witwe soll es gehören. Und du sollst daran denken, dass du Sklave gewesen bist in Ägypten; darum gebiete ich dir, dass du so handelst« (Dtn 24,21f).

Dass das Bewahren der Gebote scheitern kann, erzählt das Buch Exodus gleich im Anschluss an die Offenbarung am Sinai. Eben dort, wo Gott sich seinem Volk zuwendet, wendet Israel sich ab und schafft sich ein eigenes Gottesbild: das goldene Kalb (vgl. Ex 32). Darauf reagiert Gott seinerseits mit Abwendung: »Ich habe dieses Volk gesehen, und sieh, es ist ein halsstarriges Volk. Und nun lass mich, dass mein Zorn gegen sie entbrenne und ich sie vernichte« (Ex 32,9f). Doch Mose gelingt es durch seine Fürbitte, Gott zur Reue über seinen maßlosen Zorn zu bewegen. Gott kehrt zurück zu seinem Versprechen eines in Recht und Freiheit lebenden Volkes,

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

auch wenn dieses Projekt immer wieder zu scheitern droht. Das Bewahren der Gebote ist ein dynamischer Prozess – auf beiden Seiten. Gott hat sich an Israel gebunden, damit es von Israel ausgehend anders wird in dieser Welt.

Im Laufe der spannungsvollen Geschichte Israels mit seinem Gott, die dieses ins babylonische Exil führt und wieder zurück, kommt es zu einer sukzessiven Öffnung der Tora für die Völker. Das Buch Micha stellt sich eine ferne Zeit vor, in der die Völker zum Zion strömen werden, damit der Gott Jakobs, so werden die Völker zitiert, »uns in seinen Wegen unterweise und wir auf seinen Pfaden gehen. Denn vom Zion wird die Tora ausgehen« und Gott wird »für Recht sorgen zwischen vielen Völkern« (Mi 4,2f).

Das Neue Testament zeichnet die Geschichte Jesu Christi in die alttestamentlichen Traditionen ein und öffnet sie weiter für die Völker. Als Jude lebt Jesus in und aus den Traditionen der Tora. Zusammen mit seiner Nachfolgegemeinschaft verwirklicht er die inklusive Vision alttestamentlicher Sozialgebote, indem er die soziale Isolation der Kranken aufhebt, die Ausgrenzung der am Rande Stehenden durchbricht und sich von Menschen berühren lässt, die von anderen verachtet werden. Die Armen Israels sind nicht bloße Empfänger der Befreiungsbotschaft, sondern sie werden befähigt, die frohe Botschaft weiterzutragen. Jesus legt die Tora für seine Zeit aus. Den Anbruch der Gottesherrschaft verkündet er mit Bildern aus der alttestamentlichen Tradition: »Der Geist des Herrn ruht auf mir, weil er mich gesalbt hat, Armen das Evangelium zu verkündigen. Er hat mich gesandt, Gefangenen Freiheit und Blinden das Augenlicht zu verkündigen, Geknechtete in die Freiheit zu entlassen, zu verkünden ein Gnadenjahr des Herrn« (Jes 61,1f; Lk 4,18f). Sowohl die Hebräische Bibel als auch das Neue Testament dokumentieren Gottes vorrangige Option für die Armen – wie sie insbesondere die lateinamerikanische Befreiungstheologie zu sehen gelehrt hat. Indem Jesus Christus Menschen in die Nachfolge ruft, eröffnet er Möglichkeitsräume für eine Gemeinschaft jenseits der gän-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

gigen Einschränkungen, Hierarchien und politischen Verhältnisse. Im Verzicht auf die eigenen Privilegien eröffnet sich der Zugang zu einem neuen Leben: »Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht, sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll aller Knecht sein« (Mk 10,42–44). Paulus knüpft bei seiner Gründung und Leitung von Gemeinden an das inklusive Gemeinschaftshandeln Jesu an. Im Widerspruch offenbar zu gegenläufigen Ausgrenzungstendenzen hält er fest: »Diejenigen, die uns am wenigsten ehrbar zu sein scheinen, die umkleiden wir mit der größten Ehre« (1. Kor 12,23). Die Gemeinschaft der Christus-Glaubenden überwindet die Trennung nach ethnischer Herkunft, sozialem Status und Geschlecht: »Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Herr, da ist nicht Mann und Frau. Denn ihr seid alle eins in Christus Jesus« (Gal 3,28).

Die Gemeinden sind von Anbeginn transkulturelle Gemeinden; in ihnen kommen Menschen unterschiedlicher Herkunft und unterschiedlicher Ethnien zusammen. Auch die Unterscheidung von Herren und Sklaven wird aufgehoben. Das frühe Christentum hebt zwar nicht die Praxis der Sklaverei auf, wohl aber die Auffassung, dass es in der Kirche sozial begründete Statusunterschiede gäbe.

Die Würde aller, die Wertschätzung eines und einer jeden prägt auch die interne Verfassung der frühchristlichen Gemeinden. Paulus schreibt: »Wenn ihr zusammenkommt, so hat ein jeder einen Psalm, er hat eine Lehre, er hat eine Offenbarung, er hat eine Zungenrede, er hat eine Auslegung. Lasst es alles geschehen zur Erbauung!« (1. Kor 14,26). »Prüft aber alles und das Gute behaltet« (1. Thess 5,20 f.). Diese Prüfung bemisst sich an dem, was sich an Christus orientiert (Phil 2,5) und der Auferbauung der Gemeinde dient.

Aus neutestamentlicher Perspektive beruht die Zuwendung Jesu zu allen Menschen in Gottes Handeln an Christus. Das

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Kreuz überbrückt nach frühchristlicher Deutung und Glaubenserfahrung die Distanz von Gott und Mensch, denn es eröffnet mit der Auferweckungstat Gottes eine ›neue Schöpfung‹ (2. Kor 5,17). In diesem Lichte wird das Liebesgebot Jesu zur Aufgabe einer Ethik, die von der geistbegabten Gemeinde ausgeht und hier ihren Haftpunkt hat, deren Botschaft der Hoffnung aber zugleich auf die gesamte Welt ausgreift (1. Thess 4f). Die christliche Gemeinschaft lebt (unabhängig von Herkunft, Status, Geschlecht, Gesundheitszustand usw.) aus der Agape als unerschöpflicher Gottesgabe (Röm 5,5). Diese Praxis ist untrennbar mit einer bestimmten Weise der Gottesrede verbunden. Die biblisch bezeugte personale Rede von Gott wird in den neutestamentlichen Texten von Jesus Christus auf den fürsorglich ›väterlichen‹ Gott zugespitzt (Mt 6). Sie gewährt die statusunabhängige Teilhabe an einer Gemeinschaft der Glaubenden, in der Hoffen, Leben und das Einüben von Demut möglich werden – über die Grenzen der irdischen und schuldverstrickten Existenz hinaus (1. Kor 13; Phil 2 f.).

In dieser Gemeinschaft machen Menschen die Erfahrung: Leben kann sich verändern, Neues kann werden, unverfügbare, aber reale Möglichkeitsräume schließen sich auf. Insofern leben Glaubende in einer erfahrungsgesättigten Hoffnung. Dabei hoffen sie nicht einfach für sich auf das ewige Leben, sondern auf Gottes Reich, ein Festmahl, bei dem alle satt werden, sie hoffen auf eine neue Stadt, eine neue Polis, die vom Himmel kommt. Diese Hoffnungsbilder der christlichen Gemeinde sind durch und durch politisch.

Judentum und Christentum gehen gemeinsam davon aus, dass Gott Menschen erwählt, um sie in den Dienst der Arbeit am Reich Gottes zu stellen. Friedrich Schleiermacher hat sie deshalb als ›teleologische‹ Religionen beschrieben, in denen alle religiösen Gefühle auf die weltgestaltende, das Reich Gottes verwirklichende Aufgabe des Menschen bezogen sind.

Im Interesse dieser praktisch-ethischen Ausrichtung dürfen die Erinnerungen an den Auszug aus Ägypten, an die von

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Gott gewährten Neuaufbrüche, an die Gabe der Tora, die soziale Praxis Israels, Jesu Solidarität mit den Marginalisierten und Exkludierten, die Erinnerung an Jesu Tod und Auferstehung sowie die soziale Praxis der frühchristlichen Gemeinden auch in einer säkularen Gesellschaft nicht verloren gehen. Dasselbe gilt für die Erwartungen eines kommenden Reiches und einer neuen Schöpfung, in der Gerechtigkeit und Frieden sich küssen, Recht und Menschlichkeit herrschen und deshalb alle Menschen frei sein und satt werden können. Diese Erinnerungen und Erwartungen können bis heute Recht und Gerechtigkeit orientieren. Sie verweisen auf das Leben, dem Recht und Gerechtigkeit dienen sollen. Für Christinnen und Christen verbinden sich diese Erinnerungen und Erwartungen mit dem Glauben an jenen Gott, der sich in der Geschichte Israels und innerhalb dieser Geschichte in Jesus Christus offenbart hat. Vielen Menschen mag nichts fehlen, wenn Gott fehlt, aber ohne diese Erinnerungen und Erwartungen wäre unsere Welt eine ärmere Welt.

Es könnte also sein, dass mit dem Verlorengehen Gottes auch jene Visionen an Lebendigkeit verlieren, die nach wie vor an der Hoffnung einer Verwirklichung von Freiheit, Recht und Solidarität festhalten. Die biblischen Narrative bieten ein Orientierungspotential, auf das viele Menschen, auch solche, die von Gott nichts mehr erwarten, nicht verzichten wollen. Freilich gilt auch in diesem Kontext: *Viele* heißt nicht *alle*. Auch den ethischen Orientierungen von Judentum und Christentum wird in der Moderne widersprochen. Wer auf die hemmungslose Durchsetzung der eigenen Stärke und Interessen setzt, kann an einem biblisch orientierten Judentum und Christentum kein Gefallen finden.

b) Der Sinnüberschuss der christlichen Überlieferung

Die Frage ›*Was geht verloren, wenn Gott fehlt?*‹ zielt auf den spezifischen Beitrag des Christentums für die moderne Gesell-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

schaft – auf das Alleinstellungsmerkmal, das mit seinem Gottesgedanken verbunden und an ihn gebunden ist. Insofern ist es mit der Erinnerung an das große kulturgeschichtliche Erbe des Christentums oder dem Verweis auf die Leistungen der Kirche etwa auf den Feldern von Diakonie, Gesundheit und Bildung allein nicht getan. Eine Kirche, die nurmehr historisches Museum oder sozialdiakonischer Verein wäre, bräuchte es nicht mehr.

Stattdessen wird mit der Frage eine Debatte aufgerufen, die vor allem mit dem Namen von *Jürgen Habermas* verbunden ist. In seinen Schriften zeigt er sich nachhaltig irritiert über die widerständige Fortexistenz der Religion in der Moderne. Zum einen ist er zutiefst davon überzeugt, dass der Übergang in die Neuzeit mit einem fortschreitenden Verschwinden der Religion einhergeht. Zum anderen habe die Aufklärung zu einem tiefen Riss zwischen Glauben und Wissen geführt; beide stünden einander unvereinbar gegenüber. Trotzdem sei die Religion bisher nicht verschwunden, sondern habe sich behaupten können. Habermas sucht zu verstehen, warum das so ist. Dafür verweist er zum einen auf den Sinnüberschuss des *Mythos* (den Inhalt der biblischen Überlieferungen), zum anderen auf das Alleinstellungsmerkmal des *Kultus* (die Praxis des Gottesdienstes).

Habermas bringt zunächst die von Immanuel Kant formulierte aufgeklärte Verhältnisbestimmung von Religion, Moral und Recht neu zur Geltung. Auf der einen Seite hält er fest, dass die Religion – unter neuzeitlichen Bedingungen – für die Begründung moralisch-rechtlicher Normen und Gebote keine Rolle mehr spielt. Ihre Geltung verdankt sich allein der praktischen Vernunft; eben darin besteht der Kern des neuzeitlichen Autonomiegedankens. Es bedarf keines Rückgangs auf die Offenbarung oder den Willen Gottes mehr, um bestimmte Normen, Gebote oder Gesetze als normativ verpflichtend oder bindend zu erweisen – ganz im Gegenteil: Die unhintergehbare Partikularität biblisch-religiöser Überlieferungen untergräbt die notwendige Universalität der moralisch-rechtlichen

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Grundbegriffe. Diese Lektion gilt es immer wieder neu einzuschärfen, so ungewohnt und schmerzhaft sie auf den ersten Blick auch scheinen mag: Unter neuzeitlich-aufgeklärten Bedingungen können die biblischen Überlieferungen keine normative Begründungskraft mehr entfalten. Ethisch-moralische Überzeugungen, Normen und Gesetze lassen sich nicht durch eine Berufung auf den Willen, das Gebot oder die Offenbarung Gottes begründen.

Gleichwohl ist das nur die eine Seite. Denn obwohl die Religion nicht als Grundlage der Moral dienen kann, führt schon bei Kant die Moral »unumgänglich zur Religion«[1]. Sie diene zwar nicht zur Begründung der Moral, trage mit ihren eschatologischen Verheißungen aber dazu bei, trotz aller Widrigkeiten und Rückschläge an der Sinnhaftigkeit und Motivation zum Tun des Guten festzuhalten. Habermas nimmt diesen Gedanken auf; darin kommt zugleich seine zunehmende Enttäuschung über die Leistungskraft der säkularen Vernunft zum Ausdruck. Denn diese scheitere an der Aufgabe, über die *Begründung* der Moral hinaus auch zu ihrer Verwirklichung anzutreiben. Ihr fehle die Motivationskraft, sich immer wieder neu für das Gute einzusetzen, auch wenn es völlig vergeblich zu sein scheint und in der Welt Ungerechtigkeit, Leid und Gewalt Überhand zu nehmen drohen. Hier trete die christliche Religion mit ihrer biblischen Verheißung einer rettenden Gerechtigkeit Gottes ein. Sie bewahre nicht nur die Sensibilität für die immer neu aufbrechende Theodizee-Frage, sondern auch die Hoffnung auf eine eschatologische Rettung der ungerecht Leidenden. Ihre bildgewaltige Hoffnung auf die endzeitliche Verwirklichung des Reiches Gottes biete die notwendige »Kreativität der sprachlichen Welterschließung, um ein ringsum verkümmerndes normatives Bewusstsein aus sich heraus zu regenerieren«[2].

Anders formuliert: Der Religion kommt für Habermas die Aufgabe zu, »die moralische Gesinnung im Vertrauen auf sich selbst zu stärken und gegen Defätismus abzuschirmen«[3]. Hier liegt der unverzichtbare Beitrag, den Christentum und

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Kirche für die säkulare Gesellschaft leisten. Mit ihren Überlieferungen bieten sie die Möglichkeit, sensibel und wachsam zu bleiben für die vielfältigen Erfahrungen von Leid, Unrecht und Gewalt, die schlichte Hoffnung auf Gerechtigkeit und Wiedergutmachung nicht zu vergessen, sich nicht abzufinden mit der vermeintlichen Unveränderlichkeit des Gegebenen, aus dem Zuspruch Gottes neue Kraft zu schöpfen für das eigene Handeln, die Erinnerung wachzuhalten an die Verheißung einer rettenden, versöhnenden und Gemeinschaft stiftenden Gerechtigkeit Gottes.

Allerdings könne die christliche Religion diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie aus einer selbständigen Quelle lebt, die dem Zugriff des rational-vernünftigen Denkens letztlich entzogen bleibe. Anderenfalls drohe eine säkularisierende Aufhebung, die ihren ›Sinnüberschuss‹ unwiederbringlich versiegen lasse. Diese selbständige Quelle ist für Habermas die gottesdienstliche Praxis des Christentums. Wie kaum ein anderer erinnert Habermas Theologie und Kirche daran, dass im Mittelpunkt des christlichen Lebens die Feier des Gottesdienstes steht: »Religion *spiegelt* sich nicht primär in einem Weltbild, sondern *verkörpert* sich in jener Praxis, mit der die Gemeinde der Gläubigen die Inhalte ihres Glaubens performativ *bezeugt*«[4]. Im Vollzug des Gottesdienstes ereigne sich diejenige spezifische Erfahrung, die den ›verbürgenden‹ Kern aller kirchlich-theologischen Verkündigung darstelle und den religiös unmusikalischen Zeitgenossen der Moderne verschlossen bleibe. Denn die gemeinsame Unterstellung unter die höhere Macht Gottes ermögliche es, Spannungen im sozialen Miteinander aufzufangen und das Gelingen von Gemeinschaft je neu zu erfahren. Mithin sei es vor allem dem Gottesdienst zu verdanken, dass sich das Christentum gegenüber der Säkularisierung habe behaupten können.

Auf den ersten Blick mag es vielleicht befremden, in einer kirchlich-theologischen Stellungnahme derart ausführlich die Position eines dem Christentum distanziert gegenüberstehenden Philosophen zu Wort kommen zu lassen. Allerdings

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

bietet Habermas vielleicht gerade deshalb einen unverstellt klaren Blick auf die Lage von Christentum und Kirche in der spätmodernen Gesellschaft. Folgt man seiner Darstellung, ergeben sich für Kirche und Christentum daraus zwei weitreichende Folgerungen.

Zum einen gilt es, das Proprium des Christentums als einer um die Praxis des Gottesdienstes zentrierten ›Kultreligion‹ im Bewusstsein zu halten – nicht in dem Sinne, daraus sogleich normative kirchenpraktische Forderungen abzuleiten, wohl aber in dem Sinne, dass das rituell-kultische Geschehen des Gottesdienstes den entscheidenden Vollzugsort christlich-religiöser Erfahrung darstellt. Das reformatorische Verständnis des Gottesdienstes trägt dieser Einsicht Rechnung. Es gründet sich auf die Emmausszene in Lk 24,15: »Und es geschah, als sie so redeten und sich miteinander besprachen, da nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen«. Im Medium des menschlichen Redens – über die Geschichte des Evangeliums – ereignet sich die Selbstvergegenwärtigung Gottes. Im Gottesdienst geschieht das zugleich in ritueller Gestalt. Denn der Ritus unterstützt den effektiv-performativen Wirkcharakter des Evangeliums; im Vollzug des Ritus ereignet sich, wovon das Evangelium spricht. Er fügt die Teilnehmenden ein in eine überindividuell gemeinschaftliche Praxis, welche das alltägliche soziale Gefüge mit seinen Rollen und Zwängen außer Kraft setzt und in gleichsam schwebender Fragilität eine Form von gelingender Balance und Gemeinschaft aufscheinen lässt, die im Alltag stets sogleich wieder entgleitet und zerbricht.

Zum anderen macht Habermas deutlich, dass die säkulare Vernunft *um ihrer selbst willen* bleibend auf die Religion angewiesen ist. Ihre spezifische Aufgabe besteht darin, die Motivationskraft der säkularen Moral lebendig zu halten und sie vor der Gefahr zu schützen, in Resignation abzugleiten. Allerdings wird der tiefe Graben, der sich in der Neuzeit zwischen Glauben und Wissen aufgetan hat, nicht widerrufen – im Gegenteil: Nur unter der Voraussetzung, dass der Glaube

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

für das Wissen ›opak‹ und unzugänglich bleibt, kann die Religion ihre Funktion für die Vernunft erfüllen. Die religiöse Perspektive einer von außen in die Welt einbrechenden Transzendenz und die säkulare Perspektive einer innerweltlich situierten menschlichen Vernunft lassen sich nicht ineinander überführen. Anderenfalls droht eine säkularisierende Selbstaufhebung der Religion, welche die vernunftüberschießende Kraft ihrer Quellen und Ressourcen unwiederbringlich zum Versiegen bringt.

Kirche und Theologie stehen damit vor einer anspruchsvollen Doppelaufgabe: Sie müssen sich um eine vernünftig anschlussfähige Übersetzung der biblischen Tradition bemühen, welche ihren Sinnüberschuss für die säkulare Vernunft fruchtbar macht, ohne ihn damit preiszugeben und der Vernunft auszuliefern. Habermas selbst spricht von der Aufgabe einer ›rettenden Übersetzung‹, welche die religiösen Sinnpotentiale für die säkulare Vernunft aufschließt, *ohne* ihren kreativen Eigensinn und Bedeutungsüberschuss zu zerstören. Gerade in seinen letzten Veröffentlichungen mahnt er die Theologie, die religiöse Inhaltlichkeit und Substanz des Christentums nicht durch übereilte Anpassungen an die säkulare Welt zu gefährden: Nur unter der Perspektive einer von außen in die Welt einbrechenden Transzendenz vermögen die religiösen Verheißungen ihre utopische Energie zu entfalten.

Auf der einen Seite gilt: Ohne Übersetzung geht es nicht. Es bedarf einer kritischen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit für die säkulare ›Abständigkeit‹ biblisch-dogmatischer Traditionsbestände. Kirchen- und religionsfernen Menschen erscheinen sie vielfach unverständlich; zuweilen werden sie geradezu als kognitive Zumutung empfunden. Wenn die religiöse Überlieferung ihre von Habermas beschworene Unterstützungsaufgabe soll leisten können, muss sich die kirchliche Verkündigung ernsthaft um Verständlichkeit, Attraktivität und Anschlussfähigkeit bemühen. Auf der anderen Seite heißt das aber gerade nicht, die *Übersetzung* unter der Hand in eine selbstsäkularisierende *Ersetzung* umschlagen zu lassen.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Sie würde gerade den Stachel verloren gehen lassen, mit dem Christentum und Kirche die Hoffnung auf ein erlösendes ›Mehr‹ gegenüber einer ausweglos in sich verschlossenen Wirklichkeit wachhalten. Offensiv und beherzt gilt es die Einsicht zur Geltung zu bringen, dass der biblisch-christlichen Überlieferung ein metaphorisch-symbolischer Sinnüberschuss eignet, der nicht verlustfrei begrifflich-rational eingeholt werden kann, sondern sich seiner säkularen Auflösung widersetzt. Klassische theologische Modernisierungsprogramme arbeiten oft mit der Unterstellung, die biblisch-bildhaften Symbolgehalte des Christentums seien nur eine zeitbedingte äußere Schale, hinter der sich der zeitlos wahre Vernunftkern der Religion verberge. Demgegenüber schärft Habermas ein, dass eine solche Unterscheidung von Schale und Kern im Fall der religiösen Überlieferung gerade nicht möglich ist: Vielmehr stecken der besondere Gehalt und die performative Kraft der christlichen Botschaft, ihr eigentümlich vernunftüberschießendes ›Surplus‹ gerade in ihrer narrativ-bildhaften Symbol- und Sprachgestalt. Zugespitzt formuliert: Die biblische Schale ist zugleich der Kern des Evangeliums.

c) Zur gegenwärtigen Lage

Habermas arbeitet bei näherem Hinsehen mit einem Dual von Glauben und Wissen, der auf beiden Seiten einen problematischen Singular zu unterstellen scheint. Das gilt sowohl für die Seite des Glaubens – und unterschlägt, dass ›die‹ Religion nur in einer überaus komplexen Vielfalt geschichtlicher Religionen greifbar ist – als auch für die Seite des Wissens. Spätestens auf der Wende zum 20. Jahrhundert gerät die Figur der einen universal-allgemeingültigen Vernunft jedoch in die Krise. Stattdessen wird nun zunehmend ihre geschichtlich-kulturelle Situierung betont. Hinzu kommt die Forderung, im Namen von Differenz, Pluralität und Alterität das klassische einheitsorientierte Vernunftparadigma grundsätzlich zu ver-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

abschieden. Auch Habermas selbst plädiert für eine nachmetaphysisch ernüchterte Endlichkeit der Vernunft, deren Einheit »allein in der Vielheit ihrer Stimmen vernehmbar bleibt«[5]. Zugleich jedoch hält er an der Unterstellung einer zumindest prinzipiell möglichen, wie immer vorläufigen und flüchtigen kommunikativ-sprachlichen Verständigung fest.

In den letzten Jahren ist aus dieser zunächst akademisch anmutenden Debatte eine bedrückende gesellschaftliche Realität geworden. Auf internationaler Ebene scheinen sich die ohnehin fragile Geltungskraft des Völkerrechts und die darauf gegründete Errungenschaft regelbasierter Ordnungen nahezu aufzulösen. Autoritär-chauvinistisch regierte Staaten sind im Aufwind; die einstmals als unveräußerlich bezeichneten Menschenrechte geraten unter Druck; weithin gilt wieder das Recht des Stärkeren. Innerhalb der Bundesrepublik wiederum ist eine zunehmende Zerklüftung und Verhärtung des gesellschaftlichen Klimas zu beobachten. Eine schroffe, gehässige und verletzende Rücksichtslosigkeit bestimmt den sprachlichen Stil; Debatten werden zunehmend unversöhnlich geführt; die Atmosphäre scheint zuweilen nachgerade vergiftet.

Von populistischer Seite wird das demokratische Leitbild einer auf Ausgleich und Kompromiss ausgerichteten Verständigung zunehmend in Frage gestellt. Das liberale Ethos, sich gemeinsam auf argumentative Rechenschaft, Begründung und Kritik zu verpflichten, gerät mehr und mehr in die Defensive; populistische Akteure verweigern sich explizit dem Verständigungsansinnen des demokratischen Diskurses. Doch damit allein hat es noch nicht sein Bewenden. Denn offenbar wird auch der zugrunde liegende freiheitlich-demokratische Grundkonsens selbst brüchig. Die bisher so selbstverständlich scheinende Geltung des politisch-demokratischen Wertekanons schwindet. Immer offener, unverhohlener und aggressiver werden die Angriffe auf das »verfassungspatriotische Gewebe«[6] der historisch gesättigten grundrechtlichen Wertorientierungen, welche die politisch-demokratische Kultur des

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Gemeinwesens tragen und prägen. Jede lebendige demokratische Verfassungsordnung bedarf eines ihre normative Kraft verbürgenden vorpolitischen Gemeinsinns; dieser scheint zunehmend in Frage gestellt zu werden.

Für Christentum und Kirche ergeben sich daraus weitreichende Konsequenzen. Habermas war noch davon ausgegangen, dass sich mit dem Aufkommen der säkularen Vernunft in der Gesellschaft die Anerkennung einer auf die Werte von Autonomie, Würde und Gerechtigkeit gegründeten moralisch-rechtlichen Ordnung durchsetzt. Auch das durch die westliche Aufklärung hindurchgegangene Christentum hat sich – im Zuge einer Neudeutung ihrer Traditionsbestände – in diese Entwicklungslinie eingestellt. Exemplarisch dafür steht die Anerkennung der Menschenwürde im Rückgriff auf das biblische Motiv der Gottebenbildlichkeit. Biblisch-christliches und säkular-vernünftiges Ethos stimmen so für Habermas in ihrer grundsätzlichen Ausrichtung zusammen. Daher kann sich das Christentum aus der Aufgabe der Moral*begründung* zurückziehen und darauf beschränken, mit seinen Verheißungen die sonst erlahmenden moralischen *Antriebskräfte* zu stärken.

Diese Rollenaufteilung funktioniert heute nicht mehr. In dem Maße, in dem der freiheitlich-demokratische Grundkonsens fragil und brüchig wird, sehen sich Kirche und Christentum der Erwartung ausgesetzt, mit ihren Überlieferungen auch für die Rechtfertigung, Verteidigung und Erhaltung dieses Konsenses einzutreten. Zugespitzt formuliert: Die Aufgabe der Kirche besteht nicht mehr nur darin, in gesellschaftlichen Konfliktlagen die Ebene des verbindend Allgemeinen, gleichsam den zugrundeliegenden politisch-demokratischen Gemeinsinn zur Darstellung zu bringen. Stattdessen soll sie nun Akteur werden, soll sie sich den liberal-demokratischen Wertekanon nicht nur aneignen, sondern ihn begründen und verteidigen. Vor wenigen Jahren noch lautete die vorrangige Sorge, dass die Kirchen in der Politik kein Gehör mehr finden. Nun sind es die – den demokratischen Parteien

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

zugehörenden – politischen Akteure selbst, die angesichts der zunehmenden Angriffe auf die liberal-demokratische Grundordnung ein entsprechendes Engagement der Kirchen einfordern.

Dabei darf allerdings die schwierige Aufgabe, vor der die Kirche damit steht, nicht übersehen werden. Denn zum einen gerät sie mit ihrem Einsatz für die demokratische Grundordnung selbst ins Kreuzfeuer harter Auseinandersetzungen und wird zunehmend angefeindet. Je offensichtlicher sie jedoch als Partei erscheint und als solche wahrgenommen wird, desto nachdrücklicher gefährdet sie ihre politisch-ethische Grundmaxime, nicht selbst Politik *machen,* sondern Politik vielmehr *möglich machen* zu wollen. Zum anderen wird von der Kirche erwartet, dass sie mit ihren biblisch-christlichen Überlieferungen gerade auch für die Legitimation der liberal-demokratischen Grundordnung eintritt. Angesichts der Tatsache, dass sich der Protestantismus bis in die Gründungsjahre der Bundesrepublik mit der Anerkennung der Demokratie schwer getan hat, hat sich hier ein bemerkenswerter Wandel vollzogen. Gleichwohl bleibt dabei Vorsicht geboten: Gibt die Kirche diesem Ansinnen nach und erliegt der Versuchung, den liberal-demokratischen Wertekanon zu betont und exklusiv aus vermeintlich christlichen Wurzeln abzuleiten, dann hintertreibt das eben jene pluralitätsfähige Neutralität, die doch gerade verteidigen will und soll.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

2. Was wird aufgegeben, wenn Gott fehlt? oder: Der Inhaltsschwund des Glaubens

Auf den ersten Blick könnte man meinen, dass es ohne Gott keinen Glauben geben kann – ganz im Sinne von Luthers Feststellung, dass Gott und Glaube ›zuhaufe‹ gehören. Auf den zweiten Blick stellt sich die Sachlage jedoch durchaus anders dar. Auch in den Kirchen Mitteleuropas selbst verliert die Rede von Gott als Schöpfer, Erlöser und Vollender der Welt zunehmend an Rückhalt – mit der zusätzlichen Pointe, dass Gott hier nicht *verlorengeht,* sondern vielmehr bewusst *aufgegeben* wird. Im Hintergrund stehen dabei verschiedene Motive und Entwicklungen.

a) Vielfältige Verflüchtigungstendenzen

Schonungslos diagnostiziert die jüngste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU VI) eine massive Entfremdung der evangelischen Kirchenmitglieder von den biblisch-dogmatischen Glaubensinhalten. Seit 1992 wird nach der Zustimmungsbereitschaft zu der Aussage gefragt: »Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat«. Schon in der KMU V von 2012 bejahten lediglich 61 % der Evangelischen diese Aussage; in der aktuellen KMU VI jedoch ist die Zustimmungsbereitschaft geradezu drastisch auf nur noch 29 % gefallen[7]. Gelegentlich wird zwar der methodische Einwand erhoben, dass die abgefragte Aussage viel zu eng formuliert sei und moderne Wandlungen im Gottesbild nicht angemessen berücksichtige. Demgegenüber verweist die Forschungsgruppe jedoch auf zeitgleiche, sehr viel

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

differenzierter angesetzte andere Untersuchungen, welche die anfängliche Vermutung bestätigen: »Es scheint gleichgültig zu sein, was oder wie in Bezug auf Gott gefragt wird, die Zustimmungsbereitschaft hat im Lauf der letzten Jahrzehnte durchweg dramatisch abgenommen. Der Eindruck entsteht, dass allein schon die Verwendung des Begriffs ›Gott‹ zu einer zunehmenden Abwehrhaltung führt, auch unter Kirchenmitgliedern«[8].

Für diese Entwicklung gibt es mehrere Gründe. So ist es zunächst vor allem die biblisch bezeugte Rede von einem personalen Gott, die bei vielen Kirchenmitgliedern auf massive Vorbehalte stößt. Stattdessen werden vor allem unbestimmt deistische, pantheistische oder auch humanistische Vorstellungen bevorzugt. In der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung stimmen 51 % der befragten Kirchenmitglieder der Aussage zu »Das Universum als Ganzes ist eine schöpferische Kraft, das ist für mich Gott«, sogar 53 % der Aussage »Meiner Meinung nach ist Gott nichts anderes als das Wertvolle im Menschen«[9]. Hier dürfte sich auswirken, dass die Vorstellung eines personalen, dem Menschen gegenüberstehenden Gottes vielen Kirchenmitgliedern als unrettbar anthropomorph, anstößig und geradezu übergriffig erscheint. Insofern spielt auch die zunehmende Sensibilität für die problematische Machtförmigkeit traditioneller Gottesvorstellungen eine wichtige Rolle: Die Rede von einem personalen Gott als majestätisch-richtendem Herrn der Welt erscheint häufig als Machtfigur, die vom Menschen Unterordnung und Gehorsam verlangt, mit der dann aber auch die Kirche selbst auf ungute Weise eigene Autoritäts- und Machtansprüche verbindet.

Allerdings reicht die Krise noch sehr viel tiefer. Die hohe Zustimmungsbereitschaft zu den unbestimmt-pantheistisch und immanent-humanistisch formulierten Aussagen deutet darauf hin, dass die klassische Vorstellung eines aus der Transzendenz heilvoll in die Welt eingreifenden Gottes überhaupt zunehmend an Rückhalt verliert. Offenbar scheint sich eine

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

an der biblischen Bildwelt orientierte inhaltlich gehaltvolle Rede von Gott zunehmend zu verflüchtigen. Man scheint mehr und mehr zögerlich, im vollen Rückgriff auf die inhaltsschwere Fülle der biblisch-christlichen Tradition von Gott sprechen zu wollen – oder diese Tradition als angemessene Artikulation des eigenen Glaubens anerkennen zu können. Stattdessen geht der Trend in die Richtung einer inhaltlich unbestimmten oder undogmatisch-ganzheitlichen Frömmigkeit, die zudem vornehmlich immanent orientiert ist und den Ausgriff auf eine weltjenseitige Transzendenz meidet.

Auch hier lassen sich verschiedene Gründe anführen. So mag die moderne Wende zum ›nachmetaphysischen‹ Denken die so schlicht anmutende realistische Gegenständlichkeit der biblisch-dogmatischen Rede von Gott zunehmend unerschwinglich erscheinen lassen. Hinzu kommt möglicherweise eine eigentümliche Scheu vor der dogmatischen Schwere und Last mancher Traditionsgehalte (wie zB. Kreuz und Tod Jesu, Sünde, Versöhnung). Sie kann zusammengehen mit einem mangelnden Zutrauen darauf, die Verantwortung für ein heutiges Umsprechen der dogmatischen Lehrbestände auf die eigenen Schultern nehmen zu können. Vielleicht aber schlägt sich in dieser zunehmenden Verflüchtigung der biblisch-dogmatischen Inhaltlichkeit des Glaubens letztlich sogar ein wachsender Zweifel an der Attraktivität und Leistungskraft dieser Überlieferung selbst nieder. Lakonisch konstatiert in diesem Sinne die Auswertung der KMU VI, »dass derzeit nicht nur eine Krise der Organisation Kirche zu beobachten ist, sondern der tradierte christliche Gottesglaube selbst in eine Krise geraten ist«[10].

Schließlich gehört in diesen Zusammenhang eine Beobachtung, die mit großer Vorsicht und Zurückhaltung zu behandeln ist, da sie schnell zu Missverständnissen Anlass geben kann. Gelegentlich hat es den Anschein, als verschiebe sich derzeit das Interesse von den klassischen Inhaltsfragen des Glaubens zunehmend in den Bereich der Moral, Ethik und Politik. Nun gehören Religion und Ethik, Glaube und Handeln seit jeher

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

eng zusammen. Aus dem christlichen Glauben *folgt* nicht nur ein bestimmtes Handeln, vielmehr *lebt* er geradezu im tätigen Handeln. Für viele Menschen ist ein aktives ethisches, auch politisches Engagement nicht nur das sichtbare Kennzeichen für eine christliche Haltung, sondern auch ein starkes Motiv für die eigene Bindung an Glauben, Kirche und Christentum – bis dahin, dass über ein zunächst vornehmlich ethisch-politisches Interesse der Weg fortschreitend in die Kirche und zu einer eigenen Glaubensexistenz führen kann. Doch ist zu unterscheiden zwischen der Tatsache, dass Glaube und Handeln zusammengehören, dass zum Glauben ein bestimmtes ethisches Handeln gehört einerseits, und dem Versuch, die Ebene des Glaubens zu nutzen, um eine bereits feststehende ethisch-politische Option nachträglich zu rechtfertigen andererseits. Im ersten Fall erwächst ein bestimmtes ethisches Engagement aus dem Glauben, im zweiten Fall hat der Glaube die Funktion, eine vorab bereits feststehende ethische Position lediglich nachträglich religiös zu legitimieren. Zugespitzt formuliert: Glaube und auch Kirche sind dann weniger für sich selbst interessant. Vielmehr dienen sie nurmehr zur sakralisierenden Begründung und institutionellen Absicherung für ein im Vorhinein bereits feststehendes politisch-ethisches Engagement.

b) Theologische Überlegungen

Die zunehmende Verflüchtigung der Inhalts- und Transzendenzdimension des christlichen Glaubens stellen für Theologie und Kirche eine große Herausforderung dar. Mit dogmatischen Belehrungen und normativen Rechtgläubigkeits-Appellen lässt sich hier nicht viel ausrichten – ganz im Gegenteil. Stattdessen ist es vielleicht hilfreich, exemplarisch im Blick auf die personale Rede von Gott einmal hinter die dogmatische Fassade zu schauen und zu fragen, welche religiösen Anliegen, Motive und Erfahrungen mit dieser Gottesvorstellung verbunden sind.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Dabei zeigt sich rasch, dass im Hintergrund ein Grundimpuls der Reformation steht. Denn die *Personalität* des Gottesgedankens ist die Voraussetzung dafür, überhaupt von einem *Handeln* Gottes sprechen zu können. Schließlich können nur Personen handeln. An dieser Rede von einem Handeln Gottes wiederum – die metaphorisch zu verstehen ist – hängt die *soteriologische* Grundausrichtung, welche die Reformatoren zur Geltung bringen wollen: Gott ist nicht nur eine schöpferische Kraft, eine heilige Macht oder ein wirkendes Prinzip, sondern derjenige, der sich dem Menschen zuwendet, ihn aus seinem Elend herausführt und ihm eine neue, heilvolle Zukunft eröffnet. Ohne personalen Gottesgedanken lässt sich diese Überzeugung von einem den Menschen rettenden, erlösenden und vollendenden Handeln Gottes nicht zum Ausdruck bringen.

Doch das ist noch nicht alles. Denn nach reformatorischer Auffassung geschieht das Handeln Gottes nicht anders als durch das dem Menschen zugesprochene Wort. Gott handelt nicht so am Menschen, dass er ihm gleichsam dinglich-sakramental eine äußere Gnade ›eingießt‹. Vielmehr spricht er ihm im Medium der personalen Anrede sein heilschaffend-wirksames Wort zu. Daraus erklärt sich die schlechthin überragende Bedeutung der Rede vom ›Wort Gottes‹ – einer weiteren von Grund auf personal-anthropomorphen Metapher. Pointiert formuliert Martin Luther in den *Schmalkaldischen Artikeln,* »das Gott nicht will mit uns Menschen handeln denn durch sein eusserlich wort und Sacrament«[11].

Das Wort Gottes ist also keine göttlich-direktive Mitteilung bestimmter Gebote oder Sachverhalte, sondern eine Anrede an den Menschen. Das bedeutet: (1) Das Wort Gottes zielt auf die Konstitution des menschlichen Gegenübers als einer individuellen Person. So spricht der Herr: »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein« (Jes 43,1). In der Anrede durch das göttliche Du wird der Mensch zu einem unverwechselbaren Ich – und zwar auf eine Weise, die dem weltlichen Zugriff zugleich enthoben ist. Der durch die Anrede

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Gottes als Person konstituierte Mensch geht nicht auf in den Verhältnissen, in denen er sich vorfindet und lebt. Er geht nicht auf in seinen sozialen Beziehungen, in seiner Leistung oder seinem Schicksal. (2) Wenn das Wort den Einzelnen trifft, kommt es ihm bis in das Innerste nahe. Bereits Augustin sprach davon, dass Gott dem Menschen näher kommt als dieser sich selbst: Im anredenden Wort deckt Gott gleichsam auf, was dem Menschen selbst verschlossen ist – was er sich selbst gerade nicht durchsichtig machen oder vor Augen stellen kann. Gott spricht den Menschen auf das an, was der Mensch für sich selbst an sich selbst gerade nicht ertragen kann. (3) Eine Anrede erwartet eine Antwort. Dabei geht es jedoch nicht um einen schlichten Gehorsam. Im Gegenteil: Wer jemanden anredet, ermächtigt ihn zu einer *eigenen* Antwort – adelt ihn zu selbständigem Antworten, zu einem eigenen, selbstverantwortlichen Tun. Gottes Anrede macht den Menschen insofern nicht nur zu einer individuellen Person, sondern zu einem selbständig handelnden Gegenüber. Das Wort Gottes versetzt den Menschen in die Freiheit, ihm selbständig zu antworten. (4) Das zeigt sich in einem letzten Punkt: Die Antwort ist nicht delegierbar oder vertretbar. Wer angeredet wird, *muss* zwar selbst antworten – er *kann* aber auch nur selbst antworten. Niemand kann sich hier zwischen den anredenden Gott und den angeredeten Menschen drängen. Der von Gott angeredete Mensch ist in seiner Antwort unvertretbar. Darin liegt ein starkes emanzipatives Moment, dass die von Gott gewährte Freiheit als Freiheit zur selbständigen Verantwortung bestimmt.

Die personale Rede von Gott gehört so betrachtet zu den wesentlichen Grundelementen, derer sich die Reformation bedient, um mit der existentiell-lebenswendenden Dimension des christlichen Glaubens zugleich den charakteristisch protestantischen Fokus auf Individualität, Verantwortung und Freiheit – auf die ›Urszene‹ des frommen Gewissens vor seinem Gott – zum Ausdruck bringen zu können. Doch was ist damit gewonnen? Ist dann also die zunehmende Verflüchti-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

gung des transzendent-personalen Gottesgedankens als Beleg dafür zu deuten, dass eben dieser spezifisch protestantische Zungenschlag im Glaubens- und Gottesverständnis gegenwärtig an Plausibilität einbüßt und das lösende, befreiende und emanzipative Moment des reformatorischen Glaubensbegriffs mittlerweile aus der Zeit gefallen ist? Kann es sein, dass die Fragen und Nöte der heute lebenden Menschen andere geworden sind und die klassische, stark auf den Einzelnen in seinem individuellen ›Vor-Gott-stehen‹ zugespitzte Ausrichtung schlicht nicht mehr verfängt? In der Tat hat es den Anschein, dass heute vor allem die Suche nach Gemeinschaft im Vordergrund steht. Es geht gerade nicht mehr um die Rettung des Individuums vor einer übermächtigen Gesellschaft, sondern darum, wie sich eine Gemeinschaft begründen, herstellen und gestalten lässt, die der und dem Einzelnen ebenso Geborgenheit gewährt wie Raum zur eigenen Entfaltung bietet.

Oder liegt der Grund für die zunehmende Verflüchtigung der Inhaltlichkeit des christlichen Glaubens darin, dass die anthropomorphe Bildwelt eines personalen, als Herrscher über den Welten thronenden Gottes schlichtweg so befremdlich, abständig und verstörend wirkt, dass die damit verbundenen Anliegen nicht mehr zur Geltung kommen können? Dann wäre das ein weiterer Beleg dafür, dass der Umgang mit der narrativ-anschaulichen Bildhaftigkeit der biblischen Überlieferungen seit dem Übergang in die Neuzeit – mit dem Aufkommen der historischen Kritik einerseits, dem Wandel zum wissenschaftlichen Weltbild andererseits – in eine Krise geraten ist, von der sich Kirche und Theologie bis heute nicht erholt haben.

Grundsätzlich gilt: Ohne sprachliche Artikulationsebene verglimmt der Glaube in der Unzugänglichkeit innerlich-flüchtiger Gefühls- und Stimmungszustände. Er lässt sich dann weder ausdrücken noch mitteilen; er gewinnt keine Dauer und Stabilität, schafft keine Gemeinschaft und hinterlässt keine Spuren in der Gestaltung der Welt. Zugleich führt kein Weg an der Einsicht vorbei, dass die biblisch tradier-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ten Inhalte und Ausdrucksformen des christlichen Glaubens zunehmend nicht mehr als angemessene, überzeugende oder attraktive Artikulationsgestalten des eigenen religiösen Suchens oder Erlebens empfunden werden. Das mag mit einer problematischen, wenn nicht gar unheilvollen Traditions- und Wirkungsgeschichte mancher Vorstellungen zusammenhängen – wie etwa der Rede von Sünde, Macht und Opfer. Es kann auch damit zu tun haben, dass andere Vorstellungen in ihrer Sprachkraft abgenutzt und verbraucht erscheinen, dass sie nurmehr als christlich-religiöse Sprachklischees mitgeführt werden, die ihre einst ansprechende, umwandelnde, zurechtbringende Bedeutung längst verloren haben. Vielleicht wirkt hier schließlich auch ein allzu ungebrochen realistisches Verständnis der biblisch-christlichen Überlieferungen nach, das in der heutigen Zeit nicht mehr überzeugen kann.

Vor diesem Hintergrund könnte die Aufgabe von Theologie und Kirche darin bestehen, noch konsequenter als bisher deutlich zu machen und einzuschärfen, dass es sich bei den biblisch-christlichen Überlieferungen um symbolische Sinngehalte handelt, die gleichwohl für die notwendige Artikulation des Glaubens unverzichtbar sind. Damit ist eine überaus anspruchsvolle Balanceaufgabe benannt. Denn die Einschärfung dieses symbolisch-metaphorischen Charakters darf gerade nicht auf eine inhaltliche Entleerung des christlichen Glaubens hinauslaufen. Die christlich-religiöse Sprache ist die reiche bildhaft-metaphorische Sprache der biblischen Überlieferung. Sie stellt die Geschichten und Bilder, Traditionen und Motive, Vorstellungen und Deutungen bereit, in und mit denen der christliche Glaube lebt. In diesem Sinne wird sie nicht nur in Gottesdienst und Seelsorge gebraucht, in gemeindlichen Veranstaltungen verwendet oder in kirchlich-theologischen Stellungnahmen zitiert; darüber hinaus gehört in diesen Zusammenhang auch das weite Feld kulturell-ästhetischer Bibelrezeption in Kunst, Literatur und Musik. Daher wäre es gänzlich verfehlt, der christlich-religiösen Überlieferung nun jedweden bildhaft-inhaltlichen Richtungssinn aus-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

zutreiben. Im Glauben geht es um Gott und sein rettendes Handeln in Jesus Christus, um Schöpfung, Versöhnung und Erlösung. Wo diese bildhaft-symbolische Rede umgangen oder vermieden wird, verlieren Kirche und Glaube ihre Ausdrucksmöglichkeiten.

Möglicherweise liegt hier eines der virulenten Grundprobleme der gegenwärtigen Theologie. Es scheint nicht recht zu gelingen, beide Seiten zugleich festzuhalten und zur Geltung zu bringen – auf der einen Seite die Aufgabe, die religiöse Sinnwelt von der problematischen Bindung an eine vergangene Metaphysik zu befreien und vor realistisch-gegenständlichen Missverständnissen zu bewahren, auf der anderen Seite die Verpflichtung, gleichwohl dem Umstand gerecht zu werden, dass der christliche Glaube gar nicht anders kann, als den gegenständlich-inhaltlichen Richtungssinn der biblisch-christlichen Überlieferung für sich in Anspruch zu nehmen.

Hier wäre zu überlegen, ob ein hilfreicher Weg darin bestehen könnte, sich in neuer Weise auf den literarisch-narrativen Charakter der biblisch-christlichen Überlieferung zu besinnen. Denn mit der Erinnerung an den literarisch-narrativen Grundsinn der biblischen Überlieferung wird es möglich, nicht nur ihrem inhaltlichen Eigensinn, sondern zudem ihrem soteriologischen Zuspruchscharakter Rechnung zu tragen, ohne sich dafür im Gegenzug auf unhaltbare ontologische Voraussetzungen verpflichten zu müssen. Zwar findet sich in der Bibel eine Vielzahl unterschiedlicher Gattungen. Doch werden diese durch den übergreifenden Rahmen einer narrativen Erzählstruktur zusammengehalten, deren Bogen sich – in kosmologisch-geschichtlicher Weite – vom Anfang der Welt bis zu ihrem Ende spannt. Sie bewegen sich im Medium der biblischen Grunderzählung von der Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel, die von der Ur- und Vätergeschichte über Exodus und Landnahme, Königtum, Exil und die Zeit des zweiten Tempels bis hin zu Jesus, dem frühen Christentum und der Erwartung der Endzeit reicht. Sie stellt die inhaltlichen, narrativen und begrifflichen Vorstellungen und Mus-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ter bereit, die in den hymnischen und poetischen Überlieferungen, in den Bitt- und Dankgebeten des Psalters, aber auch in den theologisch reflektierenden und ethisch-rechtlichen Passagen der Bibel aufgegriffen und genutzt werden. Entscheidend ist nun: Bei dieser biblisch erzählten *Heilsgeschichte* handelt es sich um eine literarisch komponierte *Geschichtserzählung*, nicht um einen historisch verlässlichen *Tatsachenbericht*. In ihrer narrativen Gestalt ist jener transzendente Sinnüberschuss enthalten, der sich einer vernünftig-rationalen Übersetzung entzieht. Denn ihnen eignet die performative Kraft, die Hörenden in das Erzählte hineinzuverstricken, sie aus ihrem Alltag herauszunehmen und ihnen eine heilsame, verändernde, neue Wirklichkeit zu eröffnen. Im Umgang mit diesen Erzählungen gilt es dann, beide Seiten in Balance zu halten – zum einen das kritische Wissen darum, dass es sich um literarische Formen und Erzählungen handelt, und zum anderen die Einsicht, dass eben diese Erzählungen das unhintergehbare Medium des Evangeliums sind, dass in ihnen der Glaube seine reiche, bildhafte und zugleich unausschöpfliche Inhaltlichkeit gewinnt – und sich in ihrem performativen Gebrauch eben das Heil ereignet, von dem sie erzählen.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

3. Wem fehlt (überhaupt) etwas, wenn Gott fehlt? oder: Das Problem der religiösen Indifferenz

Die Frage nach dem Fehlen Gottes erhält eine ganz neue Wendung, wenn man von der Frage selbst einen Schritt zurücktritt und den Blick darauf richtet, wer diese Frage eigentlich stellt und für wen sie von Interesse ist. Dann führt kein Weg an dem ehrlichen Eingeständnis vorbei, dass die Frage ›*Was fehlt, wenn Gott fehlt?*‹ wohl nur diejenigen beschäftigt und interessiert, die mit Gott, der Rede von Gott und dem Glauben von Gott bereits etwas anfangen können. Man fragt so überhaupt nur, wenn der Glaube an Gott schon seine Selbstverständlichkeit verloren hat, und es kann so überhaupt nur fragen, wem Gott zugleich etwas bedeutet, während doch alle anderen zumeist antworten würden, dass ihnen ohne Gott gar nichts fehlt.

Unversehens führt die Frage damit mitten in die Krisen und Umbrüche der derzeitigen kirchlich-religiösen Lage. Es gibt zunehmend Menschen, die Kirche, Glauben und Religion nicht nur den Rücken kehren und mit all dem nichts mehr zu tun haben wollen, sondern die damit sogar niemals in Berührung kamen – die also ihr Leben gänzlich ohne Gott führen, *ohne dass ihnen dabei irgendetwas fehlt.* Zugespitzt formuliert: Sie lehnen Kirche, Glauben und Religion nicht einmal mehr ab; all das ist ihnen vielmehr völlig egal. Sie verhalten sich gänzlich indifferent zu religiösen Fragen und zum kirchlichen Leben.

Vielleicht hätte man die Frage nach dem Fehlen Gottes früher so verstanden, dass sie auffordert, darüber nachzudenken, was den Menschen ohne Gott fehlt, *auch wenn ihnen selbst das gar nicht bewusst ist* – dass die Aufgabe also darin besteht, den Men-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

schen die Augen dafür zu öffnen, dass sie sich selbst täuschen, wenn sie ihr Leben *ohne Gott* meinen führen zu können, dass erst ein Leben *mit Gott* ein gutes, rechtes und erfülltes Leben sein kann. Doch eine solche Strategie kann heute nicht mehr überzeugen. Es geht schlicht nicht an, nichtreligiösen Menschen ungeachtet ihres Selbstverständnisses und mithin über ihren Kopf hinweg einen Mangel oder ein Defizit zu unterstellen. Dann aber richtet sich die Frage nach dem Fehlen Gottes nicht mehr *nach außen,* sondern vielmehr *nach innen:* Was heißt es eigentlich für uns, für unseren Glauben und für unsere Kirche, dass es zunehmend Menschen gibt, denen ohne Gott nichts fehlt? Wie sollen wir uns zu diesem Phänomen wachsender religiöser Indifferenz verhalten – wie lässt sich theologisch begreifen, dass Menschen auch ohne Gott und Glauben ihr Leben führen können, und was bedeutet das für die kirchliche Rede von Gott, wenn ohne Gott nichts mehr fehlt?

Die folgenden Überlegungen gliedern sich damit in vier Schritte: Zunächst gilt es, das Phänomen religiöser Indifferenz als solches zu beschreiben. Das bedeutet, die damit gegebene Veränderung deutlich zu benennen, ohne die bleibenden Vielstimmigkeiten in der religiösen Gegenwartslage zu übergehen. Der zweite Schritt beschäftigt sich mit den religionstheoretischen Konsequenzen, bevor drittens zu fragen ist, wie sich das Phänomen religiöser Indifferenz theologisch deuten lässt. Gibt es Ansätze und Wege, diese Situation radikaler Säkularisierung theologisch anzuerkennen – oder bleibt nur die Möglichkeit, sie als Unglauben und Abfall zu bewerten? Was heißt es für Gott, was heißt es für den Menschen, wenn er als Geschöpf Gottes zugleich ohne Gott leben kann? Abschließend rücken dann die Fragen in den Blick: Was bedeutet es für die Kirche, mit dem Phänomen wachsender religiöser Indifferenz umgehen zu müssen? Wie kann es gelingen, attraktiv von Gott zu reden, wo Gott nicht mehr fehlt – und wie kann es in einer Weise gelingen, die das ›Nichtfehlen‹ anerkennt, ohne den eigenen Glauben damit zu relativieren?

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

a) Zur Beschreibung des Phänomens

Die massiven kirchlichen Erosionsprozesse in Deutschland mit ihrem dramatischen Mitgliederschwund nötigen dazu, die grundsätzliche Frage nach der Rolle von Religion und Glauben in der säkularen Welt neu aufzunehmen. Auch wenn der Prozess der Säkularisierung schon sehr viel früher begonnen hat, stellte der sprunghafte Anstieg der Austrittszahlen Ende der 1960er Jahre eine deutliche Zäsur dar. Erstmals machte sich nun das allgemeine ›Säkularisierungsgespenst‹ breit. Der Übergang in die Moderne, so hieß es, würde unvermeidlich früher oder später zu einem Absterben der Religion führen. Bald allerdings mehrten sich gegenläufige Stimmen, welche diese Diagnose für zu schlicht hielten. So wurde zum einen auf die vielfältigen religiösen Individualisierungsprozesse in, neben und außerhalb der Kirche verwiesen; zuweilen schien es gar, als blühe die lebendige Religiosität gerade nicht innerhalb, sondern vielmehr außerhalb der ›muffig-maroden‹ Kirchenmauern. Zum anderen rief man die kulturelle Prägekraft des Christentums in Erinnerung; in der Tat hat sich das christliche Erbe ja in mannigfacher Weise in die Grundlagen und das Selbstverständnis unserer westlich-liberalen Gesellschaftsordnung eingeschrieben. Zuletzt habe schließlich der forcierte religiöse Pluralismus, sichtbar verbunden mit den zunehmenden globalen Spannungen nach den Anschlägen von 2001, zu einer auffälligen Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum geführt.

Auf diese Weise meinte man, die harte Säkularisierungsdiagnose weitgehend entschärfen zu können. Statt von einem fortschreitenden *Rückgang* müsse vielmehr von einem tiefgreifenden *Wandel* der Religion die Rede sein: Zwar gerate die überkommene kirchliche Gestalt des Christentums zunehmend unter Druck; der fortdauernden Vitalität und Präsenz christlicher Kultur und individueller Frömmigkeit tue das jedoch keinen Abbruch. Mithin bestehe die Aufgabe für Theologie und Kirche darin, diesem Wandel aufmerksam

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

zu folgen und die eigenen Angebote darauf auszurichten, die individuell gelebte, biographisch geprägte und kulturell verschlüsselte Frömmigkeit sensibel aufzunehmen und einzufangen.

Mittlerweile jedoch wird unübersehbar, dass diese Einschätzung nicht (mehr) stimmt. Sie täuscht darüber hinweg, dass der Kirchenaustritt häufig eben nicht nur einen Abschied von der verknöcherten Amtskirche bedeutet – um nach anderen Angeboten zu suchen oder ungehindert die eigene Frömmigkeit ausleben zu können –, sondern lediglich einen überfälligen Schlusspunkt unter die Tatsache setzt, dass man mit Glauben, Religion und Frömmigkeit schon lange nichts mehr anfangen kann. Die Zahlen sprechen hier eine eindeutige Sprache. Sie beziehen sich zwar vornehmlich auf die Lage in Deutschland und Westeuropa; eine entsprechende Entwicklung lässt sich aber auch international beobachten. So ist in Deutschland der Anteil an Kirchenmitgliedern beider großer Konfessionen zusammen mittlerweile weit unter die Hälfte der Gesamtbevölkerung gesunken – und dieser Trend ist keineswegs abgeschlossen, sondern wird aller Voraussicht nach weitergehen. Noch wichtiger jedoch ist die Tatsache, dass mit den abnehmenden Kirchenmitgliedschaftszahlen auch eine wachsende Gleichgültigkeit vieler Menschen in religiösen Fragen einhergeht.

Die jüngste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung von 2023 kommt zu dem Ergebnis, dass für mehr als die Hälfte aller Befragten Glaube, Kirche und Religion in ihrem Leben keine Rolle (mehr) spielen[12]. Auf die betont zurückhaltend und offen formulierte Frage ›Würden Sie von sich selbst sagen, dass Sie eher religiös oder eher nichtreligiös sind?‹ antworten 86 % der Konfessionslosen mit der Selbsteinschätzung, nicht religiös zu sein. Interessanterweise stellen auch unter den Kirchenmitgliedern selbst die Nichtreligiösen die größte Gruppe dar: 41 % der Evangelischen und 38 % der Katholischen erklären sich selbst für nichtreligiös[13]. Die Forschungsgruppe hat sodann versucht, diese Nichtreligiosität mit weiteren Fragen und Items

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ein wenig genauer zu erfassen. So zielt das Item ›Mir selbst sind religiöse Fragen bedeutungslos und egal‹ direkt auf die religiöse Indifferenz. 55 % der Befragten – sowohl Kirchenmitglieder als auch Konfessionslose – stimmen dieser Aussage ›voll zu‹ oder ›eher zu‹. Auf gleichem Niveau bewegen sich mit 57 % Zustimmung die Antworten zum Item ›Es befremdet mich und macht mich misstrauisch, wenn Menschen sehr religiös sind‹. Immerhin 44 % der Befragten gehen sogar noch weiter und pflichten der Aussage bei: ›Alles in allem schadet Religion der Menschheit mehr als sie nützt‹. 42 % schließlich sind der Auffassung, dass das moderne wissenschaftliche Weltbild Religionen überflüssig gemacht habe[14]. Diese Ergebnisse bestätigen den Eindruck, dass die Bedeutung von Religion und Religiosität zunehmend schwindet und sich stattdessen eine allgemeine Haltung religiöser Gleichgültigkeit und Indifferenz verbreitet. Zugleich allerdings korreliert damit eine zunehmende Religionsfeindlichkeit. Der Großteil der Nicht-Religiösen belässt es nicht bei einer ›bloßen‹ Indifferenz, sondern hält Religion und Frömmigkeit grundsätzlich für schädlich oder zumindest befremdlich: »Die Regel ist mittlerweile eine Kombination persönlicher Zuschreibung von Irrelevanz gegenüber Religion in Verbindung mit einer tendenziell religionsfeindlichen szientistischen Orientierung. Die Erklärung dafür dürfte sein, dass Religion für viele inzwischen derart fremd geworden ist, dass sie kulturelle Reaktanz auslöst«[15].

Nun lässt sich natürlich trefflich darüber streiten, wie eine solche religiöse Indifferenz begrifflich näher bestimmt und als solche empirisch überhaupt gemessen werden kann. Denn Menschen sprechen ja kaum über etwas, das sie nicht interessiert. Also machen sie sich über ihr Verhältnis oder Nichtverhältnis zur Religion möglicherweise auch erst dann Gedanken, wenn sie entsprechend befragt werden. Jedenfalls gilt: Religiöse Indifferenz ist zumeist keine Selbstzuschreibung, sondern eine Fremdzuschreibung[16].

Zudem bleibt die Frage nach den Gründen für eine solche Indifferenz damit noch ungeklärt[17]. Manche Menschen stan-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

den vielleicht noch nie in engerer Berührung zu einer religiösen Tradition, bei anderen mögen sich die Spätfolgen einer atheistisch-religionskritischen Propaganda auswirken. Freilich kann religiöse Gleichgültigkeit auch das Ende eines schleichenden Distanzierungs- und Entfremdungsprozesses sein – zumal von religiösen Institutionen, »mit deren Gebaren man angesichts zahlreicher Skandale des ›Gottesmissbrauchs‹ nichts mehr zu tun haben will«[18]. Andere Menschen haben in früheren Jahren schlechte Erfahrungen mit der Kirche gemacht. Zuweilen waren es die Kirchen selbst, die mit überzogenen Verbindlichkeitserwartungen die Menschen in Abstand gebracht haben. Ein Beispiel dafür bietet die strikte kirchliche Forderung in der früheren DDR, die Jugendweihe zu verweigern. Schließlich kann sich in der religiösen Indifferenz auch eine grundsätzliche Enttäuschung darüber niederschlagen, dass die religiöse Rede von Gott nicht einlöst, was sie in Aussicht stellt. Mancher hat dann die Erfahrung gemacht, dass es in seinem Leben schlichtweg keinen Unterschied macht, ob er an Gott glaubt oder nicht.

Für die Debatte um die Säkularisierung bedeutet dieses Phänomen der Indifferenz eine neuartige Verschärfung. Vor wenigen Jahren noch hatte der kanadische Sozialphilosoph Charles Taylor seine große Theorie des säkularen Zeitalters in die These münden lassen, dass der religiöse Glaube in unserer Gegenwart zu einer bloßen Option geworden sei: »Der Glaube an Gott ist heute keine unabdingbare Voraussetzung mehr. Es gibt Alternativen«[19]. Freilich schloss er daraus gerade nicht auf ein drohendes Verschwinden von Religion und Frömmigkeit, sondern vielmehr auf eine zunehmende ›Fragilisierung‹ ihrer überkommenen selbstverständlichen Stabilität. Die bisher unhinterfragte Kirchenmitgliedschaft werde nun begründungsbedürftig. Taylor wollte darauf hinaus, dass sich die Menschen durch die steigende Vielfalt verfügbarer Optionen bewusst für ihre jeweils gewählte Option entscheiden müssten. Zwar gestand er zu, dass es wohl auch Menschen geben möge, »denen der Glaube nicht einmal eine in Frage

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

kommende Möglichkeit zu sein scheint«[20]. Doch sah er darin noch nicht das entscheidende Problem.

Das hat sich jetzt geändert. Heute geht es nicht mehr nur darum, dass der Glaube eine mögliche Option unter mehreren darstellt, sondern dass er in weiten Teilen der Gesellschaft als mögliche Option in den Hintergrund tritt oder gar gänzlich ausfällt. So formuliert der römisch-katholische Pastoraltheologe Jan Loffelt in provokanter Zuspitzung: »Menschen haben nicht mal mehr die Frage, die der Glaube beantworten möchte. Etwas anders ausgedrückt: Bei vielen fehlt jegliches religiöse Bedürfnis. Dinge des Glaubens und etwa Lebensdeutungen aus religiöser Perspektive perlen ab. Es sind nicht die Fragen, denen diese Menschen viel Aufmerksamkeit schenken«[21].

Damit muss nicht notwendig behauptet sein, dass nichtreligiöse Menschen keinerlei Sinn- oder Lebensfragen mehr hätten. Entscheidend ist vielmehr, dass diese Fragen bearbeitet werden, ohne dafür auf religiöse Deutungsmuster zurückzugreifen. Sie weisen für die Menschen keinerlei religiöse Dimension mehr auf, sodass sie der Religion auch nicht mehr zutrauen, für den Umgang mit solchen Fragen irgendwelche hilfreichen Anregungen zu geben. Anders formuliert: Aus unserer christlich-religiösen Tradition heraus sind wir gewohnt, existentielle Grundfragen – wie etwa nach Geburt und Tod, nach der Kontingenz und Endlichkeit des Lebens oder dem Sinn des Daseins – *per se* als religiöse Fragen zu verstehen. Eben diese Gleichsetzung aber gilt nicht mehr. Nichtreligiöse Menschen verstehen diese Fragen nicht mehr als religiöse Fragen. Vielmehr bearbeiten sie diese Fragen, ohne dabei auf religiöse Deutungsmuster zurückzugreifen – oder religiöse Deutungsmuster als für die Bearbeitung dieser Fragen hilfreich zu empfinden.

Jan Loffeld geht sogar noch einen Schritt weiter. Er vermutet, dass nicht nur die religiöse Codierung elementarer Sinnfragen abnimmt, sondern auch diese Sinnfragen selbst an Bedeutung verlieren. Sei man um die Jahrtausendwende noch davon aus-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

gegangen, dass viele Menschen, die sich nicht mehr an die Kirche halten, stattdessen immerhin nach alternativen religiös-esoterischen Sinnangeboten suchen, so träten an die Stelle dieser ›Seekers‹ – der ›Suchenden‹ – heute zunehmend die ›Nones‹. Sie zeigten keinerlei Interesse an weitergehenden, über das Hier und Jetzt hinausgehenden Sinnfragen mehr: »Leben ist episodisch und schenkt darin bestenfalls Erfüllung, macht im Idealfall auch noch Spaß. Alle anderen Fragen scheinen sich nicht zu stellen und bleiben daher unbeantwortet«[22]. Für diese starke These Loffelds gibt es zwar durchaus empirische Evidenzen. Dennoch scheint Vorsicht geboten, sie zum hermeneutischen Generalschlüssel für die gegenwärtige religiöse Großwetterlage zu erklären. Denn natürlich darf die Indifferenz-Diagnose nicht überzogen und ein allzu schlichtes Schwarz/Weiß-Bild gezeichnet werden. Die religiöse Gegenwartslage ist sehr viel unübersichtlicher und vielfältiger, als dass sie sich auf einen alles beherrschenden Entwicklungstrend reduzieren ließe. Nach wie vor gibt es viele Menschen, die – auch wenn sie der Kirche fernstehen – sensibel und ansprechbar sind für religiöse Fragen oder dankbar, wenn sie in biographischen Krisen oder bei großen Unglücken auf kirchlich-religiöse Angebote zurückgreifen können. Die spätmoderne Frömmigkeit weist zudem eine Vielzahl sporadischer, anlassbezogener und geradezu ›beiläufiger‹ Formen auf. Sie tritt zu bestimmten Gelegenheiten in Erscheinung; etwa bei der Besichtigung einer Kirche, dem Besuch eines Gottesdienstes in der Urlaubszeit, dem Festhalten an Festtagstraditionen oder der Teilnahme an kirchlichen Fastenaktionen. Insgesamt wandelt sich die Frömmigkeit zu einem nurmehr partiellen Moment der Lebensgestaltung. Auch wenn sich ihre Ausdrucksformen christlicher Symbole bedienen und mit dem kirchlichen Leben eng verwoben sind, haben sie doch einen hybriden Charakter, sind mehrdeutig und verschränken sich mit anderen kulturellen Praktiken: »Pilgern erscheint dann (auch) als sportliche Aktivität und Fasten als gesundheitliche Praxis, Singen als Geselligkeit oder die Engel-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

figur als Talisman, Unfallkreuze als Trauerbewältigung und die Adventszeit als Familienritual. […] Damit ist ihr religiöser Sinngehalt hineinverwoben in auch säkular zugängliche und verständliche Lebensweisen. Wer pilgert, wandert womöglich auch gerne; wer in einer Kirche eine Kerze entzündet, mag auch Sinn haben für das ästhetische Erleben des Raumes. Religion bleibt in dieser Melange nicht selten unausdrücklich, manchmal auch verborgen«[23]. Zugleich verlassen diese Rituale und Praktiken den Deutungsraum der Kirche, werden unabhängig von ihrem christlichen Sinngehalt aufgenommen und als freie Formen der Lebensführung und -bewältigung inszeniert. Es erscheint durchaus plausibel, darin »eine Form selbständigen Christseins in nachtraditionaler Gestalt«[24] zu erkennen.

So wichtig es also ist, vorschnelle Vereinseitigungen zu vermeiden und im Blick auf die gelebte Religion offen zu bleiben für eine sensible Wahrnehmung ihrer vielfältig kulturell verwobenen und unauffälligen Ausdrucksgestalten, so wenig darf diese Vorsicht dazu verleiten, die schlichte Tatsache einer zunehmenden religiösen Indifferenz zu verharmlosen und den tiefgreifenden Umbruch zu übersehen, der mit dieser Entwicklung verbunden ist.

b) Religionstheoretische Konsequenzen

Aus dieser Sachlage ergeben sich weitreichende Konsequenzen. Im Mittelpunkt steht die notwendige Abkehr von der tief eingewurzelten Voraussetzung, dass alle Menschen ›von Natur aus‹ auf Religion, Glauben und Gott hin ansprechbar seien. Ein solches anthropologisches Verständnis der Religion gehört seit Friedrich Schleiermacher zu den Grundpfeilern theologischen Denkens und kirchlichen Handelns. Schleiermacher entwickelte es zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Antwort auf die aufgeklärte Religionskritik. Während diese behauptete, dass die Religion bloß ein voraufgeklärter Aber-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

glaube sei und der zur Vernunft gekommene Mensch sie daher zu überwinden habe, kehrte Schleiermacher den Spieß einfach um: Religion gehöre zum Menschsein des Menschen. Mithin habe gerade nicht der *religionslose,* sondern vielmehr erst der *religiöse* Mensch seine Humanität vollgültig entwickelt. Nicht der Gottes*glaube,* sondern vielmehr die Gottes*leugnung* sei Ausdruck eines anthropologisch-intellektuellen Defizits. Die Wirkungskraft dieses Schachzuges kann kaum überschätzt werden. Sie befreite Kirche und Theologie von dem Odium, lediglich ein überständiges Relikt vergangener Zeiten darzustellen; stattdessen verstand sich der Protestantismus fortan geradezu als Vorreiter und Schrittmacher auf dem Weg in die demokratisch-liberale Kultur und Gesellschaft.

Das mag erklären, warum der Abschied von diesem Religionsbegriff allgemein so schwerfällt. Doch angesichts der massiven Verbreitung des Faktums religionsfreier Lebensführung – ohne dass den Menschen dabei etwas fehlt – ist es schlechterdings unplausibel, die Religion weiterhin zu einem Bestandteil der *conditio humana* zu erklären.

Daraus folgt nun keineswegs, Schleiermachers Maxime aufkündigen zu müssen, religiöse Symbole und Praktiken konsequent auf existentielle Fragen des Menschseins zu beziehen. Im christlichen Glauben geht es darum, dem Menschen eine neue, befreiende Sicht auf die vielfältigen Bedingungen, Verstrickungen und Hoffnungen seines ›In-der-Welt-Seins‹ zu eröffnen. Mit Recht hat die Theologie daher die Aufgabe, die christliche Symboltradition im vielstimmigen Streit um eine sachgerechte Auslegung der *conditio humana* zur Geltung zu bringen und zu bewähren. Allerdings muss sie dabei auf die Voraussetzung verzichten, dass die humane Selbstverständigung zwangsläufig eine religiöse Symbol- und Deutungsebene voraussetzt, impliziert oder in ihr zur Erfüllung kommt – dass also ohne Berücksichtigung dieser religiösen Dimension keine angemessene oder vollgültige humane Selbstverständigung gelingen kann. Stattdessen gilt es, mit der Einsicht Ernst zu machen, dass die existentiellen

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Grundfragen des Menschseins nicht immer schon unmittelbar als religiöse Fragen betrachtet werden dürfen. Sie *können* wohl, *müssen* aber nicht christlich-religiös codiert und bearbeitet werden. Das bedeutet: Zwischen humaner *Relevanz* und humaner *Konstitutivität* der Religion ist strikt zu unterscheiden. Es ist und bleibt unableitbar kontingent, ob Menschen ihr Leben in religiöser Perspektive führen und deuten oder nicht. Dennoch halten wir aus christlicher Perspektive zugleich daran fest, dass wir »mit Leib und Seele im Leben und im Sterben nicht [uns], sondern [unserem] getreuen Heiland Jesus Christus gehören«[25].

Mithin müssen Kirche und Theologie in Rechnung stellen, dass existentielle Fragen, Stimmungen und Bedürfnisse nicht immer schon als solche religiös konnotiert sind. Viele Menschen erwarten schlichtweg keine religiöse Antwort mehr auf ihre Sinnfragen. Damit entfällt auch die klassische theologische Annahme, die christliche Verkündigung sei eben deshalb von allgemeiner Bedeutung und Relevanz, weil sie die lösende Antwort auf Fragen biete, die alle Menschen – sei ihnen das nun bewusst oder nicht – umtrieben und beschäftigten. Angesichts des faktischen religiösen Desinteresses vieler Menschen geht es nicht mehr an, ihnen gleichsam hinter ihrem Rücken eine religiöse Angewiesenheit zu unterstellen, die sie für sich selbst gerade abwiesen. Zudem hat dieses Modell die problematische Konsequenz, den Nichtglauben eines Menschen immer schon als eine Art Mangel, wenn nicht gar Defizit betrachten zu müssen: Dem Menschen ›fehlt‹ dann eben etwas – entweder die Einsicht in seine religiöse Grundverfassung oder aber die lösende Antwort, auf die er um seiner selbst willen eigentlich angewiesen ist. Eine solche Haltung im Umgang mit dem Nichtglauben verbietet sich von selbst. Stattdessen gilt es, ernst zu nehmen, dass nichtreligiösen Menschen nichts fehlt, wenn ihnen Gott fehlt. Ihr Nichtglaube ist kein Mangel, kein Defizit ihres Menschseins; sie verzichten lediglich darauf, ihr Leben in religiöser Perspektive zu führen und zu deuten.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

c) Theologische Überlegungen

Daraus ergeben sich weitreichende theologische Fragen. Natürlich erscheint es uns aus christlicher Überzeugung mittlerweile selbstverständlich, den Nichtglauben unserer Mitmenschen als gleichberechtigt anzuerkennen und ihnen nicht mit der Unterstellung zu begegnen, dass ihr Leben ohne Gott und Glauben letztlich unvollständig und defizitär ist. Doch wie lässt sich eine solche Haltung auch theologisch denken? Wie lässt sich theologisch akzeptieren – also mit dem Bekenntnis zu Gott als Schöpfer und Herr der Welt vereinbaren –, dass Menschen ohne Sinn für Gott, Glauben und Kirche ihr Leben führen? Nun stellt die Tatsache des Nichtglaubens seit jeher für die christliche Theologie ein großes Rätsel dar. Doch die heutige Herausforderung ist noch viel größer: Denn jetzt steht nicht lediglich das empirische *Faktum,* sondern vielmehr das theologische *Recht* des Nichtglaubens zur Debatte. Ist es möglich, theologisch ein Leben *vor Gott* zu denken, das *ohne Gott* auskommt – ohne dieses Leben sogleich als sündhaft oder defizitär zu brandmarken? Das würde bedeuten, Gott, das Weltverhältnis Gottes und das Gottesverhältnis des Menschen so zu denken, dass auch die Gottlosigkeit der Welt und die Gottlosigkeit des Menschen als möglich und legitim gedacht werden können. Wie aber kann es gelingen, Gott nicht mehr als einen für alles und jeden ›notwendigen‹ Gott zu denken, sondern als einen Gott, der die Welt frei und den Menschen ›gottlos‹ sein lässt? Und was heißt das für das überkommene Verständnis Gottes als Schöpfer, Herr und Retter der Welt?

Die weltliche ›Nichtnotwendigkeit‹ Gottes

Nun hat die neuzeitlich-moderne Verselbständigung der Welt in der Theologie schon länger dazu geführt, das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung neu zu fassen und zu bestimmen. Für die Tradition galt als ausgemacht, dass die Welt als Schöpfung Gottes zugleich bleibend von ihm abhängig und auf

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

ihn bezogen ist. Gott hat die Welt nicht nur erschaffen (*creatio originans*), er erhält sie auch im Dasein (*creatio continua*). Ohne seine fortdauernde Schöpfermacht würde sie ins Nichts zurückfallen. Mithin kann die Welt nicht ohne Gott gedacht werden; alle Welterfahrung und Welterkenntnis impliziert den notwendigen Bezug auf einen welterhaltenden Gott. Eben dieser Logik folgen auch die klassischen kosmologischen Gottesbeweise: Sie alle schließen aus der faktischen Kontingenz der Welt auf eine notwendige erste Ursache, ein oberstes Prinzip oder ein letztes Ziel.

In der Theologie des 20. Jahrhunderts hat hier zunächst *Karl Barth* Bedenken angemeldet. Für ihn gefährdet das kosmologische Rückschlussverfahren die Souveränität Gottes als des seiner Schöpfung frei gegenüberstehenden ›ganz Anderen‹. Denn auch wenn man nachdrücklich den Abstand des Schöpfers zu seiner Schöpfung betont, wird Gott auf diese Weise doch in ein logisches Kausalverhältnis zur Welt eingespannt und ein – wie schmal auch immer gefasster – Weg eröffnet, um vom Menschen aus zu Gott zu gelangen. Demgegenüber ist Karl Barth in seiner Frühzeit daran gelegen, vor allem den »unendlichen qualitativen Unterschied«[26] zwischen Gott und Mensch zu betonen und entsprechend die gänzlich freie Selbstbestimmung Gottes herauszustellen: »[F]rei, königlich, souverän, unbedingt, grundlos ist Gott und nur so als Gott zu begreifen und zu verehren«[27].

Im Laufe der Zeit verändert Barth jedoch den Grundton seiner Theologie. Hatte er zunächst vor allem den Abstand Gottes zum Menschen betont, rückt er später – erkennbar in Jesus Christus – dessen »Menschenfreundlichkeit«[28] in den Vordergrund. Zwar sei und bleibe Gott der freie und souveräne Herr; allerdings habe er sich aus eben dieser Freiheit heraus selbst dazu erwählt und bestimmt, der in Liebe dem Menschen zugewandte Gott zu sein. Insofern mag es zwar eine Gottlosigkeit des Menschen geben, aber keine Menschenlosigkeit Gottes[29]. Charakteristisch für Barth ist nun, dass er beide Seiten Gottes – seine souveräne Freiheit und seine zugewandte

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Liebe – durchgängig in Balance zu halten sucht. Auf der einen Seite betont er die in Jesus Christus offenbare Menschlichkeit Gottes; als der sich aus freier Gnade Erniedrigende »ist er demütig in unserer Mitte, der Unsrige, Gott für uns«[30]. Auf der anderen Seite aber darf die Menschlichkeit Gottes keineswegs so verstanden werden, als würde damit seine schlechthin weltüberlegene Göttlichkeit eingeschränkt. Daher findet sich – in irritierender Zuspitzung – auch die harte Gegenaussage: »Dieser Gott braucht uns nicht. Dieser Gott genügt sich selbst. Dieser Gott ist in sich selbst selig«[31]. Das bedeutet: Die im Evangelium von Jesus Christus offenbare Selbsterniedrigung Gottes stellt seine bleibend unverfügbare Souveränität nicht in Frage. Die Liebe Gottes ist nicht Kontrapunkt, sondern Ausdruck seiner göttlichen Freiheit. Anders formuliert: Auch wenn Gott sich der Welt in Liebe zuwendet, führt von der Welt aus kein Weg zu Gott.

Während also Karl Barth – in gut reformierter Tradition – die bleibende Souveränität und Unverfügbarkeit Gottes betont, setzt *Dietrich Bonhoeffer* einen anderen Akzent. In seinen unter dem Titel *Widerstand und Ergebung* veröffentlichten Gefängnisbriefen treibt ihn die Frage um, was die neuzeitliche Säkularisierung mit ihrer Entwicklung zu humaner Autonomie und Mündigkeit für die Zukunft des Christentums bedeutet. Seine Diagnose ist von kompromissloser Härte: Die Zeit der Religion – als einer Kultur human-frommer Innerlichkeit – ist vorbei; stattdessen gehen wir »einer völlig religionslosen Zeit entgegen«[32]. Zum einen handle es sich bei der Religion lediglich um »eine geschichtlich bedingte und vergängliche Ausdrucksform des Menschen«[33], zum anderen habe der Übergang in die Neuzeit und Moderne zu einer fortschreitenden Verselbständigung der Welt geführt: »Eine unendliche Welt – wie immer sie auch gedacht sein mag – ruht in sich selbst ›etsi deus non daretur‹ [dt. ›als ob es Gott nicht gäbe‹]. Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypo-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

these […]. Es gehört zur intellektuellen Redlichkeit, diese Arbeitshypothese fallen zu lassen bzw. sie so weitgehend wie irgend möglich auszuschalten«[34].

Bonhoeffer zieht daraus die Konsequenz, den Gottesgedanken radikal neu fassen zu müssen. Die Vorstellung Gottes als des »denkbar höchsten, mächtigsten, besten Wesen[s]«[35] weist er zurück. Die sogenannten ›letzten Fragen‹ lassen sich auch ohne ihn beantworten[36]; es geht nicht an, der mündig gewordenen Welt zu unterschieben, »dass sie ohne den Vormund ›Gott‹ nicht leben könne«[37]. Schon in seiner Habilitationsschrift *Akt und Sein* hatte Bonhoeffer daher gefordert, auf den klassischen theistischen Gottesbegriff zu verzichten: »Einen Gott, den ›es gibt‹, gibt es nicht; Gott ›ist‹ im Personbezug, und das Sein ist sein Personsein«[38]. Hier macht sich Bonhoeffers christologische Grundausrichtung seines Denkens bemerkbar. Gott sei nicht an den Grenzen der Welt zu suchen; vielmehr werde er mitten in der Welt dem Menschen gegenwärtig, »dem durch die Person Christi der Andere zur echten Person«[39] – oder anders formuliert: dem das menschliche Du zum »Abbild des göttlichen Du«[40] geworden ist. Hier stelle sich jene echte Transzendenz ein, die in der klassischen religiös-theistischen Rede von Gott gerade nicht erreicht werde. Daraus ergebe sich freilich die Aufgabe einer vollständigen Abkehr vom gängigen ›religiösen‹ Verständnis von Gott und Glauben: »Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott, der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt (Markus 15,34). Der Gott, der in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade nur so ist er bei uns und hilft uns. […] Hier liegt der entscheidende Unterschied zu allen Religionen. Die Religiosität des Menschen weist ihn in seiner Not an die Macht Gottes in der Welt, Gott ist der deus ex machina. Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Gottes; nur der leidende Gott kann helfen. Insofern kann man sagen, daß die beschriebene Entwicklung zur Mündigkeit der Welt, durch die mit einer falschen Gottesvorstellung aufgeräumt wird, den Blick frei macht für den Gott der Bibel, der durch seine Ohnmacht in der Welt Macht und Raum gewinnt«[41].

Am Ausgang des 20. Jahrhunderts schließlich führt *Eberhard Jüngel* die Anliegen Barths und Bonhoeffers in gewisser Weise zusammen. Auch für ihn besteht die Grundsignatur der Neuzeit in der Mündigkeit von Welt und Mensch. Die ebenso schlichte wie harte These lautet: »Gott ist im Horizont der Welt, Gott ist *weltlich nicht notwendig*«[42]. Der Mensch bedarf zur Deutung seines Menschseins Gottes nicht mehr; auch für die Erklärung der Welt ist ein Rückgang auf Gott nicht mehr notwendig. Das mag auf den ersten Blick theologisch anstößig sein. Auf den zweiten Blick jedoch – so Jüngel – liege hier der Ansatzpunkt für eine theologische Neubesinnung. Denn letztlich werde durch die kosmologische Tradition des notwendigen Rückschlusses von der Welt auf Gott dieser selbst nur in das Gefüge der Welt ›eingespannt‹ und zu einer weltlichen Größe verendlicht: »Notwendigkeit ist für Gott nicht eine zu hoch greifende, sondern eine unzureichende Kategorie. Der Satz ›Gott ist notwendig‹ ist ein schäbiger Satz. Er ist Gottes nicht würdig«[43]. Denn notwendig ist etwas immer im Verhältnis zu anderem. Auch als notwendiger Grund der Welt wäre Gott damit nicht mehr in seiner souveränen Freiheit gegenüber der Welt gedacht, sondern in das endlich-kosmologische Gefüge der Welt eingespannt. Das bedeutet: Die Theologie hat die neuzeitliche Entdeckung der weltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes nicht zu beklagen, sondern vielmehr positiv zu würdigen und für sich selbst fruchtbar zu machen: »Gott ist *mehr als notwendig*«[44]. Er ist der grundlos freie Schöpfer der Welt, nicht ihre Ursache oder ihr letzter Grund, der aus der Welt heraus rekursiv erschließbar oder ableitbar wäre.

Für Jüngel folgt daraus: Indem Gott nicht als *Teil* der Welt zu denken ist, gibt es Gotteserkenntnis nur, indem er zur

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Welt *kommt.* Eben das geschieht im Modus des Wortes. Gottes Sein ist ein Sein im Kommen, und er kommt im Wort – biblisch im Wort vom Kreuz als dem Ereignis, in dem Gott sich das Menschsein Jesu in einer Weise zu eigen macht, die alles Menschsein neu bestimmt. Für Jüngel kommt Gott also in der Kraft des biblischen Wortes zur Welt. Eben darin nimmt er eine reformatorische Grundeinsicht auf: Im Vollzug der Anrede durch das Wort, im Ereignis des Zuspruchs des Evangeliums vollzieht sich, wovon das Evangelium spricht. Entsprechend arbeitet Jüngel die besondere metaphorische Struktur biblisch-christlicher Rede heraus. Sie bildet die Wirklichkeit nicht ab, sondern spricht ihr etwas zu – ein schöpferisches, kreatives ›Mehr‹ an Wirklichkeit, das in der Wirklichkeit selbst gerade nicht enthalten ist, sondern diese nun in einem neuen Licht erscheinen und damit zugleich neu werden lässt. Von hier aus eröffnen sich nun weitreichende Perspektiven und Anschlussmöglichkeiten für die feministische Theologie oder auch die US-amerikanische Prozesstheologie, die das Gottesverständnis von Grund auf umprägen und entsprechend auch das Verhältnis Gottes zur Welt und zum Menschen neu bestimmen. Den daraus sich ergebenden Impulsen nachzugehen und sie systematisch auszuloten, stellt eine vielversprechende weiterführende Aufgabe dar, die im Rahmen dieses Votums jedoch nicht mehr entfaltet werden kann.

Die ›Gottlosigkeit‹ des Menschen

Schwieriger verhält es sich mit der Frage, ob und wie sich eine Gottlosigkeit des Menschen theologisch denken lässt. Vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen in der DDR spricht *Wolf Krötke* von einer heraufziehenden Situation der ›Gottesvergessenheit‹[45], in der die Menschen sogar bereits zu vergessen beginnen, dass sie Gott vergessen haben. Diese Gottesvergessenheit gebe es zudem keineswegs nur außerhalb der Kirche. Schonungslos hält er fest: »Die gleiche Erscheinung des Verstummens und Taubseins für Gott gibt es im zunehmenden

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Umfang auch dort, wo der weitaus größte Teil der Bevölkerung der Kirche angehört, ja sie nistet sogar mitten in der Kirche«[46]. Nun deutet der Begriff ›Gottesvergessenheit‹ bereits an, dass aus theologischer Sicht von einer ›Gottlosigkeit‹ keineswegs die Rede sein kann. Auch der Mensch, der Gott vergessen hat, kann letztlich nicht gottlos sein. Das ist für Krötke ein schlichtes Implikat des Glaubens an Gott als Schöpfer und Versöhner aller Menschen: »In seiner unsichtbaren Gegenwart leben alle«[47]. Zugleich verwahrt er sich strikt dagegen, aus dieser Feststellung sogleich eine Diskreditierung nichtglaubender Menschen abzuleiten. Mit der Gottesvergessenheit gehe keineswegs notwendig eine Verkümmerung des Menschseins einher; stattdessen könne Religionslosigkeit durchaus »eine von den an Christus Glaubenden hoch geschätzte Art menschlichen Lebens sein«[48]. Dennoch sei es aus der Perspektive des christlichen Glaubens schlichtweg unmöglich, sich mit dem Faktum der Religionslosigkeit abzufinden: »Der Christ […] kann die Negation Gottes nicht bejahen«[49]. Der Grund dafür liegt für Krötke nicht im Menschen, sondern vielmehr in der Offenbarung Gottes selbst. Dieser zeige sich in Christus als geduldig den Menschen suchender Gott. Auch wenn der Mensch sich von Gott abwende und ihn vergesse, höre Gott nicht auf, den Menschen zu suchen und zu umwerben, um ihn als Partner zu gewinnen. Die gängige religionssoziologische These, dass die Menschen auf der Suche nach religiös-spirituellen Sinnangeboten seien, wird von Krötke schlicht umgekehrt: »Nur wenn der suchende Gott verlorenen Menschen entgegenkommt, hat das Suchen von Menschen eine Chance«[50]. Entsprechend komme der Kirche die Aufgabe zu, dieses unbeirrbare Suchen Gottes angemessen zur Geltung zu bringen – und zwar so, dass jenseits aller aufdringlichen Übergriffigkeiten die schlichte suchende Gegenwart Gottes bezeugt wird: »Dem Suchen Gottes fehlt im Blick auf den Menschen alles Zwanghafte. Es ist gewaltlos. […] Gott sucht verlorene Menschen vielmehr unaufdringlich mit seiner Gegenwart heim«[51].

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Demgegenüber setzt der römisch-katholische Theologe *Hans-Joachim Höhn* sehr viel radikaler an. Im Unterschied zu Krötke sucht er nach einer Möglichkeit, die Gottlosigkeit des Menschen als theologisch *legitim* zu erweisen. Dafür greift er auf die Geschöpflichkeit des Menschen zurück und spitzt diese strikt freiheitstheoretisch zu. Die Grundaussage des christlichen Schöpfungsglaubens sei die kategoriale Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Diese weise bei näherem Hinsehen eine doppelte Stoßrichtung auf: Auf der einen Seite verdanke der Mensch sein Leben und Dasein allein dem Wirken Gottes; als Geschöpf stehe er in bleibender Abhängigkeit und Bezogenheit auf den Schöpfer. Auf der anderen Seite jedoch liege eben darin zugleich eine radikale Differenz: Erst in der grundsätzlichen Unterschiedenheit von Gott gewinne der Mensch seine geschöpfliche Kontur und Selbständigkeit. Die göttliche Schöpfung komme gleichsam darin zum Ziel, kraft der radikalen Unterscheidung des Geschöpfs vom Schöpfer den Menschen in seine geschöpfliche Autonomie und Freiheit zu entlassen. Zugespitzt formuliert: »Das Bezogensein auf Gott ist existenzkonstitutiv, das Verschiedensein von Gott ist identitäts- und freiheitskonstitutiv«[52]. Für Höhn liegt darin keineswegs ein Widerspruch; vielmehr seien Abhängigkeit und Freiheit wechselseitig aufeinander bezogen: »Radikales Verwiesensein auf Gott, der den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, und unverkürzte Freiheit gegenüber Gott wachsen im gleichen und nicht in umgekehrtem Maße«[53].

Höhn gelingt es damit festzuhalten, dass aus christlicher Sicht auch glaubenslose, religiös indifferente Menschen Gottes Geschöpfe sind und bleiben. Zugleich kann er nun zum Ausdruck bringen, dass die mit dieser Geschöpflichkeit verbundene *Gottverwiesenheit* keinesfalls die Notwendigkeit eines lebenspraktisch und bewusst vollzogenen *Gottesbezuges,* also eines Glaubens, einschließt. Auch wenn der Mensch als Gottes Geschöpf niemals gottlos sein kann, hat er kraft dieser Geschöpflichkeit doch die Freiheit, sein Leben ohne Gott zu

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

führen. Nichtsdestotrotz hinterlässt Höhns Denkfigur ein Unbehagen. Denn es hat den Anschein, als werde der existentielle Ernst des Glaubens damit auf problematische Weise relativiert. Nach christlichem Verständnis ist der Glaube ja gerade nicht eine in der Freiheit des Menschen stehende Möglichkeit, sondern vielmehr ein uns selbst unverfügbares Geschenk Gottes – und zwar das alles entscheidende Geschenk, das uns aus den Ängsten, Nöten und Bedrängnissen unseres Lebens herausführt, uns in eine neue Wirklichkeit versetzt, Kraft schenkt und wieder auf die Füße stellt. »Glaubst du, so hast du. Glaubst du nicht, so hast du nicht«[54] – so hatte Martin Luther in seiner *Freiheitsschrift* diese schlechthin zentrale Bedeutung des Glaubens zusammengefasst. Der Verweis auf die geschöpfliche Autonomie und Freiheit des Menschen scheint dahinter weit zurückzubleiben. Er behandelt Glauben und Nichtglauben als gleichrangige Optionen – um so eine theologische Anerkennung des Nichtglaubens zu ermöglichen –, während es zum elementaren Selbstverständnis des Glaubens gehört, sich als ›Heilsgabe‹ Gottes von der ›Heillosigkeit‹ des Nichtglaubens zu unterscheiden.

Bei näherem Hinsehen wiederholt sich hier eine Schwierigkeit, die bereits aus der Theologie der Religionen nur zu gut bekannt ist. Auf der einen Seite wird darum gerungen, den eigenen Absolutheitsanspruch im Umgang mit anderen Religionen, mithin deren klassische Abwertung zu überwinden und sie stattdessen als gleichrangige Ausdrucksgestalten religiöser Welt- und Daseinsorientierung anzuerkennen. In der religionspluralen, zudem postkolonial sensibilisierten Konstellation unserer Gegenwart gibt es dazu keine Alternative; zudem entspricht es christlichem Geist, anderen Religionen mit Offenheit, Achtung und Respekt zu begegnen. Auf der anderen Seite jedoch darf diese pluralistisch-anerkennende Grundhaltung nicht zu einer problematischen Selbstrelativierung der eigenen Tradition und Überzeugung führen. Es ist gerade nicht damit getan, aus einer falsch verstandenen Offenheit heraus die Differenzen zwischen den verschiede-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

nen Religionen für beliebig zu erklären; man würde so nur den Glauben selbst nicht mehr ernst nehmen und der eigenen Tradition in den Rücken fallen. Es glauben eben nicht alle an denselben Gott; vielmehr lautet die entscheidende Frage, wie es gelingen kann, aus der eigenen Bindung an Gott heraus andere religiöse Bindungen positiv zu würdigen. Zugespitzt formuliert: *Gleichrangigkeit* und *Gleichgültigkeit* sind strikt voneinander zu unterscheiden.

Eben diese Unterscheidungs- und Vermittlungsaufgabe stellt sich in vergleichbarer Weise auch im Umgang mit religiöser Indifferenz. Sie entzieht sich einer schlichten gedanklichen Auflösung; stattdessen gilt es, immer wieder neu die Balance zu wahren, der Erfahrung des zurechtbringenden, erlösenden und befreienden Charakters des eigenen Glaubens Rechnung zu tragen, ohne damit sogleich im Gegenzug den Nichtglauben als defizitär zu beschreiben. Vielleicht kann hier eine Unterscheidung hilfreich sein, die auf den ersten Blick ein wenig pedantisch wirkt: Im Mittelpunkt des Glaubens steht zunächst die Erfahrung einer wendenden, rettenden und bestimmenden Gegenwart Gottes. Der Zuspruch Gottes gilt *mir;* sein Wort trifft *mich,* eröffnet *mir* eine neue Zukunft und nimmt *mich* in die Gemeinschaft der Kinder Gottes auf. Der Nichtglaube anderer Menschen spielt hier zunächst keine Rolle. Erst auf einer zweiten Ebene, wenn die glaubende Person über ihren Glauben nachdenkt, ihn im Horizont ihrer Umwelt, Kultur und Gesellschaft zu verstehen und zu plausibilisieren sucht, weitet sich der Horizont und kommen auch die Menschen in den Blick, die anders glauben – oder eben gar nicht glauben. Vielleicht kann diese elementare Unterscheidung zwischen religiöser Erfahrung und gedanklicher Reflexion des Glaubens zu einer hilfreichen Separierung beitragen: So wenig die eigene Begegnung mit der heilvollen Gegenwart Gottes eine Diskriminierung anders- oder nichtgläubiger Menschen einschließt, so sinnvoll ist es, auf der Ebene gedanklicher Reflexion mit einer schöpfungstheologischen Argumentation, die neben der bleibenden

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Geschöpflichkeit aller Menschen die unverfügbare Kontingenz des eigenen Glaubens betont, vorschnellen Defizitfiguren entgegenzutreten.

d) Kirchliche Herausforderungen und Perspektiven

Wenn so viele Menschen zunehmend ohne Gott leben und nicht einmal mehr nach Gott fragen, wenn Christentum, Glaube und Kirche mehr und mehr in Frage gestellt werden, dann bedeutet das für die Mitarbeitenden in der Kirche eine schmerzhafte Verlusterfahrung. Wo aber Kränkungen handlungsleitend werden, ist dies problematisch. Stattdessen gilt es – auch kirchenleitend –, die Situation beherzt anzunehmen. Dafür können folgende Perspektiven hilfreich sein.

Abschied von kirchlicher Überlegenheit

Wenn davon auszugehen ist, dass Menschen ihr Leben auch ohne religiöse Einstellungen und Praktiken gut gestalten können und zu ethisch verantwortlichem Handeln fähig sind, wenn es also den christlichen Glauben oder auch jede andere Form von Religion für ein gutes und erfülltes Leben nicht braucht, dann sollten Repräsentantinnen und Repräsentanten der Kirche diese Menschen auf Augenhöhe ansprechen und Abschied nehmen von allem Überlegenheitsdenken – auch wenn dies selten direkt kommuniziert wird. Es findet sich zum Beispiel dort, wo davon ausgegangen wird, dass menschliches Leben ohne christlichen Glauben letztlich defizitär und unerfüllt sei und säkular orientierte Menschen dies nur noch nicht erkannt hätten. Es zeigt sich aber auch dann, wenn die Kirchen meinen, besser zu wissen, was für die Menschen gut sei als diese selbst, oder für sich selbst den Status einer maßgeblichen moralischen Instanz beanspruchen. Es bleibt eine immer wieder neue wahrzunehmende Aufgabe, die Spannung von evangelischer Positionalität und kirchlicher Überheblich-

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

keit im Blick zu behalten. Ein problematisches Überlegenheitsdenken liegt zudem dort vor, wo die grundlegende Fehlerhaftigkeit naturwissenschaftlicher Welterklärung behauptet wird, weil diese biblischen Aussagen widerspricht. Und auf subtile Art findet es sich schließlich in einem Konzept, demzufolge Menschen, obwohl sie sich nicht als Christen identifizieren, dennoch durch ihre guten Taten und ihre Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit im Grunde genommen Christen sind. Zwar ist die Annahme richtig, dass der Heilige Geist auch außerhalb der Kirche und außerhalb religiöser Praxis und Einstellung wirken kann. Das Konzept hat aber zugleich eine übergriffige Komponente, weil es Menschen für den christlichen Glauben vereinnahmt, statt ihr Selbstverständnis ernst zu nehmen.

Problematisch sind alle Hoffnungen auf die Repristination eines christlichen Europas, einer christlichen Gesellschaft oder einer christlichen Kultur. Alle solche Träume von einer wieder zu erlangenden Dominanz des Christlichen in Gesellschaft und Kultur nehmen die moderne Säkularität als eine eigenständige und für viele Menschen plausible Lebensweise nicht wirklich ernst. Die christlichen Kirchen werden damit zurechtkommen müssen, auch in den traditionell christlichen Ländern Europas in eine Minderheitssituation zu geraten. Und sie werden in solchen pluralistischen Gesellschaften mit verschiedensten Religionen und Weltanschauungen ein eigenes Selbstbewusstsein als ›starke‹ Minderheit auszuprägen haben. Eine Kirche, die sich vom Überlegenheitsdenken verabschiedet, vollzieht einen notwendigen Wechsel in ihrer Haltung. Denn die autoritäre Vermittlung von Wahrheitsansprüchen behindert die Kirche darin, ihrem Auftrag nachzukommen. Sie widerspricht nicht allein dem berechtigten Wunsch von Menschen, selbst zu prüfen, was sie für sich gelten lassen, und selbst über die Gestaltung ihres (religiösen) Lebens entscheiden zu wollen. Sie widerspricht auch der christlichen Überzeugung, dass Menschen nur in Freiheit an Gott glauben und nicht von anderen dazu genötigt werden können.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Zudem haben verdeckte Macht und Machtmissbrauch in der Kirche negative Folgen für die Religiosität von Menschen. Das zeigt sich insbesondere im Bereich sexualisierter Gewalt in der Kirche. Sie hinterlässt nicht nur Traumata in der jeweiligen Biographie, sondern kann auch den Glauben an Gott tief beeinträchtigen und sogar zerstören. Daher ist es dringend erforderlich, sensibel für die vielfältigen Ambivalenzen theologischer und kirchlicher Sprachmuster zu sein und besonders im gottesdienstlichen Reden und Handeln problematische Machtverhältnisse und mögliche Gewalterfahrungen aufmerksam im Blick zu behalten. Es gibt also Grund genug, sich von kirchlicher Überheblichkeit zu verabschieden.

Bleibender Öffentlichkeitsauftrag

Die Anerkennung von Säkularität und Pluralität darf nun aber nicht so verstanden werden, als könne die Kirche mit der gegenwärtigen Situation einer zunehmenden religiösen Indifferenz und Gottesvergessenheit in entspannter Gelassenheit einfach ihren Frieden machen. Unmissverständlich erklärt demgegenüber Wolf Krötke: »Wer ›Gott‹ sagt, der sagt zugleich Menschheit. Nur als Gott jedes Menschen ist Gott auch mein Gott. Wer es mit Gott zu tun bekommt, gewinnt darum zugleich eine universale Perspektive, in der niemals gleichgültig ist, wie andere Menschen mit Gott dran sind. Dieses brennende, solidarische Interesse an den anderen Menschen hat Jesus Christus der Christenheit regelrecht zum Gebot gemacht, als er sie mit der guten Botschaft von Gott in die Welt sandte. Darum können sie ihren Glauben nicht bloß hüten wie einen Schatz, den man versteckt. Darum bringt die Tatsache des massenhaften Unglaubens neben ihnen und um sie herum Unruhe und Beunruhigung auch in ihren eigenen Glauben«[55]. Mithin ist ein Rückzug der Kirchen aus der Öffentlichkeit oder eine Beschränkung auf diejenigen Kreise und Zirkel, die für die christlichen Inhalte vermeintlich noch erreichbar sind, kein gangbarer Weg. Nach wie vor gilt die

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

einschlägige These der *Barmer Theologischen Erklärung:* »Der Auftrag der Kirche, in welchem ihre Freiheit gründet, besteht darin, an Christi Statt und also im Dienst seines eigenen Wortes und Werkes durch Predigt und Sakrament die Botschaft von der freien Gnade Gottes auszurichten an alles Volk«[56]. Ihr Profil gewinnt sie eben daraus, dass sie sich hörend, helfend und begleitend den Menschen zuwendet, dabei aber zugleich stets als Kirche erkennbar bleibt, indem sie – wenn ihr Gegenüber sich darauf einlässt – erzählend, erinnernd, betend und segnend von und mit Gott redet, auch dort, wo Gott nicht fehlt und nicht vermisst wird.

Der Auftrag ›an alles Volk‹ gilt umso mehr, wenn es stimmt, dass das Evangelium nicht dazu dient, lediglich menschlichen Mängel zu beheben, sondern dem Menschen vielmehr eine schöpferisch neue Sicht auf die Wirklichkeit zuspielt und ihm bisher ungeahnte oder verschlossene Wege, Möglichkeiten und Perspektiven eröffnet – sowohl in Momenten des Glücks wie auch in Zeiten der Krise und des Schmerzes. In einer säkularen und pluralen Gesellschaft kann die Kirche diesen Sendungsauftrag nur erfüllen, wenn sie nicht nur belehrt, sondern bereit ist zuzuhören. Sie muss die ihr innerhalb und außerhalb der Kirche begegnenden Erfahrungen ernstnehmen, damit es ihr gelingt, den christlichen Glauben auch für Menschen verständlich zu machen, denen biblische Texte und christliche Traditionen gänzlich unvertraut sind. Es gilt darum, an der Sprach- und ›Hörfähigkeit‹ der in der Kirche haupt- und ehrenamtlich Engagierten zu arbeiten und die Kirche stärker als bisher als ›Suchgemeinschaft‹ zu gestalten. Dazu können auch Fortbildungen helfen, welche die in der Kirche Tätigen ermutigen, ihre eigenen Fragen und die Fragen von Zeitgenossen sensibel aufzunehmen und so mit der christlichen Tradition zu verschränken, dass es gelingt, in einer Weise vom Glauben zu sprechen, die säkulare oder religiös andere Menschen verstehen können. Zudem können solche Fortbildungen dazu beitragen, mit der Scham umzugehen, mit der religiöse Rede und Praxis in säkularen Kontexten oft

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

behaftet ist, und zugleich sensibilisieren für Übergriffigkeit oder gar Überwältigung.

In einer säkularen und pluralen Gesellschaft suchen manche Menschen trotz eines durchaus säkularen Selbstverständnisses dann doch immer wieder die Begegnung mit Religion, ohne sich verbindlich auf eine religiöse Überzeugung und Praxis einzulassen. Solche punktuellen Kontakte mit Religion ergeben sich zum Beispiel bei kirchenmusikalischen Konzerten, bei Kasualien, im Rahmen der Urlaubsseelsorge oder bei unkonventionellen Segensaktionen. Die Kirchen werden gut daran tun, solche niederschwelligen, aber zugleich unverbindlichen Begegnungen mit dem christlichen Glauben und christlicher Lebenspraxis zu ermöglichen und sie nicht durch zu hohe Erwartungen an Verbindlichkeit selbst zu delegitimieren. Denn solche Begegnungen halten die christlichen Kirchen offen.

Auch in einer Minderheitensituation gilt es, christliche Überzeugungen in die Gestaltung der Gesellschaft einzubringen; Vieles lässt sich hier von unseren europäischen Schwesterkirchen in Minderheitensituationen lernen. Dabei wird es nötig sein, mit anderen zivilgesellschaftlichen Akteuren zusammenzuarbeiten. Kirchliche Positionierungen müssen dabei so formuliert werden, dass einerseits der christliche Ursprung erkennbar ist, dass sie aber auch andererseits anschlussfähig sind für säkulare oder anders religiöse Überzeugungen.

Dazu ist die Kirche auf eine wissenschaftliche Theologie angewiesen, die nicht allein der kritischen Selbstprüfung christlicher Wahrheitsansprüche dient, sondern sie auch argumentativ in den Diskurs der Wissenschaften und in das Gespräch mit anderen Religionen oder Weltanschauungen einbringt. Gegenüber naturalistisch-szientistischen Weltbildern ist daran festzuhalten, dass Vernunft und Glaube sich keineswegs ausschließen, sondern auf unterschiedlichen Ebenen liegen und Naturwissenschaften anderen Fragestellungen nachgehen als die Theologie.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Hörende und dialogische Kirche

Christliche Rede von Gott ist dadurch bestimmt, dass sie sich auf das Evangelium von Jesus Christus bezieht. In für Kirchenleitungen maßgeblichen Texten wie Bekenntnissen und Kirchenverfassungen findet dieses christliche Selbstverständnis in unterschiedlichen Formulierungen seinen Ausdruck. Demnach hätte die Kirche keine Grundlage, würde Gott in dieser Bestimmtheit durch das Evangelium von Jesus Christus fehlen. Es gibt daher zu denken, dass in der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung nur noch 29 % der evangelischen Kirchenmitglieder dem Satz zustimmen »Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat«[57]. Die beschriebenen Vermittlungsherausforderungen bestehen also nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirche. Zwar geht die ›Kommunikation des Evangeliums‹ nicht in der Zustimmung zu lehrhaften Inhalten auf, sondern wirkt sich in der Praxis des Lebens aus – und zwar sowohl in religiösen Vollzügen wie den Gottesdienstfeiern als auch in anderen nicht unmittelbar religiösen Lebenszusammenhängen. Dennoch ist es von großer Bedeutung, wenn im Christentum nicht beliebig von Gott gesprochen wird, sondern so, dass dabei vom Evangelium von Jesus Christus die Rede ist. Das Gleiche gilt für Unterscheidungen wie jener zwischen Gott und Mensch. Denn sie dienen der grundlegenden Orientierung im Glauben und im Leben. Sie helfen dabei, sich an Gottes Gegenwart zu orientieren – auch gegen widersprechende Erfahrungen. Dass wir die Welt als Gottes Schöpfung verstehen können, andere Menschen unsere Nächsten nennen können und auch angesichts von Leiden und Tod auf Gottes Nähe hoffen dürfen, liegt nicht auf der Hand. Im Gegenteil lässt sich neutestamentlichen Texten zum Leiden und Tod Jesu Christi entnehmen, dass in der Perspektive des Glaubens Gottes Nähe nicht ohne die tiefste Gottverlassenheit Jesu am Kreuz (Mk 15,34) verstanden werden kann.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Auch in der Kirche gibt es ambivalente Gottesbeziehungen, Zweifel und Verzweiflung an Gott. Selbst vor Gottvergessenheit ist die Kirche nicht gefeit. Und Stimmen, die in ihrer Religiosität auf den Glauben an einen Gott verzichten wollen, gibt es nicht nur außerhalb der Kirche und christlicher Theologie. Alle diese zu unterscheidenden Weisen des Fehlens Gottes fordern die Kirche und die Theologie auf verschiedene Art heraus. So kann eine Klage über das Fehlen Gottes gerade ein Ausdruck des Glaubens an Gott sein. Die Kirche kann dem Vermissen Gottes Raum geben. Psalmen können eine Sprachhilfe für die leidvolle Erfahrung sein, dass Gott entzogen ist. Eine dialogische Kirche kann, wie bereits beschrieben, ›Sprachräume‹ schaffen, in der Menschen von ihrem eigenen Glauben und von ihrer Sehnsucht nach Gott erzählen, von ihren Zweifeln berichten und sich an die Bedeutung Gottes für das eigene Leben erinnern. Mit unterschiedlichen Gottesdienstformaten und anlassbezogenen Gottesdiensten kann die Kirche vielfältigen Bedürfnislagen von Menschen entsprechen und sie begleiten. In ihrer Seelsorge und Diakonie begegnet sie der Verlassenheit von Menschen.

Ein ganz anderer Fall des Fehlens Gottes tritt dort zutage, wo die drückende Erfahrung kirchlichen Versagens die Nähe Gottes und den Glauben an Gott verdunkelt. Das muss eine grundlegende Neuorientierung kirchlichen Lebens und kirchenleitenden Verhaltens anstoßen. Die Kirche hat es nicht in der Hand, ob ihre ›Kommunikation des Evangeliums‹ die Menschen tatsächlich erreicht. Auch die Kirche ›hat‹ Gott nicht. Aber eine kirchliche Praxis, die sich ihrer eigenen Fehler nicht stellt, wird unglaubwürdig. Insofern gilt: Weil die Entstehung des Glaubens der Kirche entzogen ist, bleibt ihr institutionelles, organisatorisches oder darstellendes Handeln stets prekär. Ob sie jedoch tut, was sie sagt und Vertrauen in die christliche Gemeinschaft ermöglicht, das liegt in ihrer Hand.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Ausblick

Die geschilderte kirchliche Lage entzieht sich dem Ansinnen, darauf sogleich mit konkreten handlungspraktischen Empfehlungen und Maßgaben zu reagieren. Auf der einen Seite würde so übergangen, dass in Kirche, Theologie und Gemeinden bereits seit Jahren unablässig daran gearbeitet wird, auf die genannten Entwicklungen zu reagieren, Hergebrachtes auf den Prüfstand zu stellen und neue, passende kirchliche Formate auszuprobieren. Vollmundig wohlklingende Reformvorschläge müssten hier als besserwisserische Belehrungen verstanden werden. Auf der anderen Seite würden sie nur auf bedenkliche Weise dazu verleiten, das Ausmaß der gegenwärtigen religionskulturellen Umbrüche zu unterschätzen. Diese sind Zeichen einer Krise, die sich gerade nicht durch ein paar kirchenpraktische Reformvorschläge beheben lässt. Es wäre ein Irrglaube zu meinen, das Rad einfach zurückdrehen zu können. Der in seiner Dynamik rasant zunehmende Säkularisierungsprozess lässt sich nicht einfach aufhalten und schon gar nicht umkehren. Die Parole, gegen den Trend wachsen zu wollen, stellt leider nicht mehr als einen frommen Wunsch dar.

Das heißt freilich gerade nicht, nun resignieren und sich dem unvermeidlichen Gang der Dinge einfach ausliefern zu müssen. Wohl ist Vorsicht geboten gegenüber allen Versuchen, die gegenwärtige Lage vorschnell in eine neue Aufbruchschance für die Kirche umzudeuten – auch wenn natürlich die Hoffnung besteht, dass aus Krisensituationen Neues erwachsen kann. Auf jeden Fall ist das Christentum größer als die überkommene landeskirchliche Gestalt, die sich bei uns seit der Reformation entwickelt hat.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Mithin gilt es, sich der Situation zu stellen, sie anzunehmen und zu gestalten. So kann sich der christliche Glaube mit der zunehmenden religiösen Indifferenz nicht abfinden. Es bleibt für ihn ein beunruhigender Stachel, dass Menschen gänzlich ohne Gott und Glauben ihr Leben führen, ohne etwas zu vermissen. Doch zugleich liegt darin auch ein entlastendes Moment: Unter der Annahme, dass alle Menschen ›von Natur aus‹ religiös ansprechbar sind – dass ihre Daseins- und Sinnfragen *per se* nach einer religiösen Aufnahme und Bearbeitung verlangen – lag es stets in der Verantwortung der kirchlichen Amtspersonen, diese religiöse Anlage auch zu wecken und die kirchlichen Angebote so zu gestalten, dass sie den jeweiligen Fragen und Bedürfnissen entsprechen. Kurz gefasst: Die mangelnde Attraktivität der kirchlichen Verkündigung war dann eine Krise ihrer pastoralen ›Verpackung‹. Leere Gottesdienste und schwindende Mitgliedschaftszahlen wurden sogleich auf das Konto einer mangelhaften kirchlichen Arbeit gebucht, die es offenbar nicht vermochte, die verborgene religiöse Suche und Sehnsucht der Menschen sensibel genug wahrzunehmen und die christliche Tradition darauf auszurichten. Die gegenwärtige Entwicklung bereitet diesem Trugschluss ein Ende. Das gilt in gleicher Weise auch für die noch immer verbreitete Maxime, dass sich der Erfolg kirchlicher Arbeit vor allem an stabilen oder gar steigenden Mitgliedszahlen bemessen lasse – dass überhaupt das Ziel einer erfolgreichen kirchlichen Arbeit darin bestehen müsse, möglichst viele Menschen dauerhaft an die Kirche zu binden. Vielleicht ist es an der Zeit, hier umzudenken und das Modell der offenen, einladenden und dialogischen Kirche entschlossen weiterzuentwickeln. Die Kirche wäre dann als ein Ort zu verstehen, an dem auch Platz für Zweifelnde und Fernstehende, vielleicht gar Nichtgläubige ist, der Raum bietet, um von Gott erzählen und zugleich Anderen zuhören zu können, der einladend und offen ist, um gelegentliche Begegnungen mit der Kirche zu ermöglichen und gleichwohl die Unverbindlichkeit auszuhalten, wenn sich Menschen auch wieder verabschieden.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Die Kirche als einen solchen Ort zu gestalten, ist anspruchsvoll und schwierig. Denn es bedeutet, auf schlichte Handlungsrezepte zu verzichten, um sich stattdessen immer wieder neu der Herausforderung zu stellen, Spannungen auszuhalten und einander Widerstrebendes in der rechten Balance zu halten. Das schließt etwa ein, die Situation einer zunehmenden religiösen Indifferenz zu akzeptieren, ohne zu verleugnen, dass darin ein bleibender Stachel für den christlichen Glauben liegt, sich von kirchlicher Überlegenheit zu verabschieden, ohne den Anspruch auf öffentliche Präsenz und Wirksamkeit preiszugeben, eine offene, einladende und hörende Kirche zu sein, die sensibel darauf achtet, wie die Menschen selbst die Fragen ihres Lebens zum Ausdruck bringen, ohne den eigenen christlichen Glauben zu verschweigen oder zu entleeren, für die Menschen da zu sein und um sie zu werben, ohne daran zu verzagen, wenn sie Distanz zur Kirche halten, an der Förderung der liberal-demokratischen Kultur und Gesellschaft mitzuwirken, ohne hinter die Einsicht in die mündige Selbständigkeit der säkularen Welt zurückzufallen.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Anmerkungen

1 Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, hg. von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, B IX.
2 Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, in: ders., Zwischen Naturalismus und Religion, 216–257, 218.
3 Jürgen Habermas, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen, 229.
4 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Frankfurt a. M. 2019, 192.
5 Jürgen Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen, in: ders., Philosophische Texte. Studienausgabe in fünf Bänden, Bd. 5: Kritik der Vernunft, Frankfurt a. M. 2009, 117–154, 119.
6 Jürgen Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. 2, 796.
7 Vgl. Gert Pickel u. a., Ein Rundgang durch Formen der Religiosität in Deutschland, in: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD, Katholische Arbeitsstelle für missionarische Pastoral (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Relevanz von Religion und Kirche in der pluralen Gesellschaft. Analysen zur 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2024, 146–174, 155.
8 Ebd.
9 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. Elektronischer Anhang 2: Tabellen-Anhang mit Grundauszählungen differenziert nach Konfessionszugehörigkeit, 16 (zugänglich unter https://kmu.ekd.de/fileadmin/user_upload/kirchenmitgliedschaftsun tersuchung/PDF/Anhang_Tabellen_Grundausz%C3%A4hlungen_der_6._KMU.pdf; letzter Abruf am 11.03.2026).

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

10 Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, Leipzig 2023, 33.
11 Martin Luther, ASm VIII, in: BSELK 772.
12 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Wie hältst du's mit der Kirche?, 21.
13 Der Vollständigkeit halber: 20 % der Evangelischen geben an, ›wenig religiös‹ zu sein, 22 % halten sich für ›etwas religiös‹ und nur 17 % für ›stark religiös‹. Bei den Katholischen fallen die Werte ähnlich aus: 21 % erklären, ›wenig religiös‹ zu sein, 24 % halten sich für ›etwas religiös‹ und 19 % für ›stark religiös‹. – Vgl. Gert Pickel u. a., Ein Rundgang durch Formen der Religiosität in Deutschland, 146 f.
14 Vgl. aaO. 170.
15 Ebd.
16 Vgl. dazu insgesamt Veronika Hoffmann, Ein Unterschied, der keinen Unterschied macht. Religiöse Indifferenz und das Problem der ›Fehlanzeige‹, in: ZPT 147 (2025), 317–335.
17 Vgl. zum folgenden Hans-Joachim Höhn, Radikal säkular. Reflexionen zur theologischen Legitimität religiöser Indifferenz, in: ZPT 147 (2025), 452–470, 453 f.
18 AaO. 454.
19 Charles Taylor, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 15.
20 Ebd.
21 Jan Loffelt, Wenn nichts fehlt, wo Gott fehlt. Das Christentum vor der religiösen Indifferenz, Freiburg i. Br. 2024, 35.
22 AaO. 47.
23 Kristian Fechtner, Mild religiös. Erkundungen spätmoderner Frömmigkeit, Stuttgart 2023, 156 f.
24 AaO. 155.
25 Heidelberger Katechismus von 1563, Frage 1, in: Georg Plasger, Matthias Freudenberg (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 151–186, 154.
26 Karl Barth, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, hg. von Cornelis van der Kooi, Zürich 2010 (Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. II/47), 17.
27 AaO. 473.
28 Karl Barth, Die Menschlichkeit Gottes, Zürich 1956, 15
29 Vgl. Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3.1, Zürich 1959, 133.
30 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953, 211.
31 Karl Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich 1955, 386.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

32 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. von Christian Gremmels u. a., Gütersloh 1998 (DBW 8), 403.
33 Ebd.
34 AaO. 532 f.
35 AaO. 558.
36 Vgl. aaO. 455: »Menschen werden faktisch – und so war es zu allen Zeiten – auch ohne Gott mit diesen Fragen fertig, und es ist einfach nicht wahr, daß nur das Christentum eine Lösung für sie hätte«.
37 AaO. 477.
38 Dietrich Bonhoeffer, Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie, hg. von Hans-Richard Reuter, Gütersloh 1988 (DBW 2), 112.
39 Ebd.
40 Dietrich Bonhoeffer, Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, hg. von Joachim von Soosten, Gütersloh 1986 (DBW 1), 33.
41 Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, 533–535.
42 Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977, 19.
43 AaO. 31.
44 AaO. 30.
45 Vgl. Wolf Krötke, Gottesvergessenheit, in: ders., Aufatmen. Ost-westliche Einübungen in die christliche Freiheit, Stuttgart 2014, 18–30. Vgl. zu Krötkes Überlegungen insgesamt auch Günter Thomas, Gottesvergessenheit. Analyse eines Schlüsselbegriffs Wolf Krötkes, in: ZThK 121 (2024), 480–506.
46 Wolf Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes Eigenschaften, Tübingen 2001, 287.
47 Ders., Wovon muss die Rede sein, wenn von Gott die Rede ist?, in: Gunda Schneider-Flume, Doris Hiller (Hg.), Dogmatik erzählen? Die Bedeutung des Erzählens für eine biblisch orientierte Dogmatik, Neukirchen-Vluyn 2005, 131–143, 134.
48 Ders., Die gegenwärtige missionarische Herausforderung unserer Kirche im Lichte der ›nichtreligiösen Interpretation biblischer Begriffe‹ bei Dietrich Bonhoeffer, in: ders., Barmen – Barth – Bonhoeffer. Beiträge zu einer zeitgemäßen christozentrischen Theologie, Bielefeld 2009, 497–516, 503.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

49 Ders., Die Möglichkeiten und Grenzen christlicher Religionskritik, in: ders., Gottes Kommen und menschliches Verhalten. Aufsätze und Vorträge zum Problem des theologischen Verständnisses von ›Religion‹ und ›Religionslosigkeit‹, Berlin 1984, 33–40, 39.

50 Ders., Gott auf der Suche nach dem Menschen. Erwägungen zu einer biblischen Metapher, in: ZThK 86 (1989), 517–532, 520.

51 AaO. 527.

52 Hans-Joachim Höhn, Radikal säkular. Reflexionen zur theologischen Legitimität religiöser Indifferenz, in: ZPT 147 (2025), 452–470,464.

53 AaO. 465.

54 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), in: ders., DDStA, Bd. 1: Glaube und Leben, hg. von Dietrich Korsch, Leipzig 2012, 277–315, 287.

55 Wolf Krötke, Evangelischer Glaube und die Frage nach Gott, in: Christine Axt-Piscalar (Hg.), Das Wesen des Christentums in seiner evangelischen Gestalt. Eine Vortragsreihe im Berliner Dom, Neukirchen-Vluyn 2002, 32–47, 34.

56 Barmer Theologische Erklärung vom 31. Mai 1934, These 6, in: Georg Plasger, Matthias Freudenberg (Hg.), Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, Göttingen 2005, 239–245, 244.

57 Vgl. Gert Pickel u. a., Ein Rundgang durch Formen der Religiosität in Deutschland, 155.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Mitglieder des Theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen

Amtsperiode 2021–2027

- Arnold, Jochen, Prof. Dr.
- Bammel, Christina-Maria, Pröpstin Dr.
- Becker, Eve-Marie, Prof. Dr.
- Becker, Judith, Prof. Dr.
- Beiner, Melanie, OKR'in Dr.
- Brüggemann-Hämmerling, Hannes, OKR (Geschäftsführung)
- Chibici-Revneanu, Nicole, Pastorin Dr.
- Cyranka, Daniel, Prof. Dr.
- Etzelmüller, Gregor, Prof. Dr.
- Fleck, Maik, Pfarrer Dr.
- Freudenberg, Matthias, Pfarrer Prof. Dr.
- Fuhrmann, Christian, OKR
- Geiger, Michaela, Prof. Dr.
- Haarmann, Volker, KR Dr.
- Kreplin, Matthias, OKR Dr.
- Kuschnerus, Bernd, Kirchenpräsident Dr.
- Laube, Martin, Prof. Dr. (**Vorsitzender seit 2024**)
- Lückhoff, Martin, Dekan Dr.
- Müller, Claus, OKR Dr.
- Müller, Rebecca, Prof. Dr.
- Philipps, Albrecht, LKR Dr.
- Roser, Traugott, Prof. Dr.
- Schenck, Barbara, Pastorin
- Welz, Stefan, Pfarrer Dr.
- Zschoch, Hellmut, Prof. Dr.

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112

Ehemalige Mitglieder während der Amtsperiode
- Bei der Wieden, Susanne, Kirchenpräsidentin Dr.
- Heckel, Ulrich, Prof. Dr.
- Saur, Markus, Prof. Dr.
- Tietz, Christiane, Prof. Dr., (**Vorsitzende bis 2024**)
- von Bülow, Vicco, LKR Dr.

Ständige Gäste
- Hiller, Doris, OKR'in Dr. (EKD)
- Keitel, Nikolas, OKR Dr. (VELKD)
- Ohlemacher, Andreas, OKR Dr. (VELKD bis 2024)

Open Access. ©2027 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666517112