

Markus Knapp

Weltbeziehung und Gottesbeziehung

Das Christentum in einer
säkularen Moderne –
eine anerkennungstheoretische
Erschließung

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2020
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Studio Pro/Stock/Getty Images
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg im Breisgau
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-38672-5
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83672-5

Für Margret

Inhalt

Säkularisierung und Gottesgedanke

Zur Einführung	11
1. „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“	14
2. Religion und Theologie	18
3. Säkularisierung und Sinn	25
4. Hans Blumenbergs Kritik eines theologischen Sinn- konzepts	32
5. Theologische Herausforderungen und Aufgaben	41
 I. Die philosophische Theorie der Anerkennung	 45
1. Der Begriff Anerkennung und seine Ambivalenz	48
2. Anerkennungstheorie in sozialphilosophischer Perspektive	56
3. Philosophische Anschlussfragen	74
 II. Anerkennungstheorie und Theologie	 92
1. Theologie und nachmetaphysisches Denken	94
2. Theologie und philosophische Denkform	98
3. Eine anerkennungstheoretische Denkform der Theologie	105
a) Anerkennung als theologischer Begriff	106
b) Die Denkbarkeit Gottes	116
c) Die anthropologische Relevanz einer möglichen Selbstoffenbarung Gottes	122
d) Anerkennung in sozialphilosophischer und theologischer Perspektive	130
4. Das weitere Vorgehen	138

III. Die Schöpfung: von Gott unbedingt anerkannte Wirklichkeit	140
1. Was heißt Schöpfung?	142
a) Die Erfahrung der Geschöpflichkeit	143
b) Schöpfung und Heil	147
c) Transzendenz und Immanenz Gottes	154
d) Gottes schöpferische Selbstbegrenzung	159
e) Schöpfung als Anerkennungsverhältnis	162
2. Creatio ex nihilo	165
3. Der Mensch in der Schöpfung	171
a) Der Mensch als Ebenbild Gottes	173
b) Der Mensch als Sünder	181
c) Die Universalität und Macht der Sünde	189
4. Creatio continua	199
5. Die Vorsehung Gottes	206
6. Klärungsbedürftige Fragen	212
a) Was heißt „Handeln Gottes“?	213
b) Theologischer Schöpfungsgedanke und Naturwissenschaft	226
c) Das Theodizeeproblem	245
IV. Die Vollendung der Schöpfung als endgültige Verwirklichung wechselseitiger Anerkennung	261
1. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen	262
2. Die Unausweichlichkeit des Todes	269
a) Zum Wandel des Todesverständnisses	271
b) Das biblische Todesverständnis	281
c) Ein theologisches Verständnis des Todes	286
3. Die Auferweckung der Toten	294
a) Unsterblich?	295
b) Gottes rettendes Handeln im Tod	301
c) Auferweckt mit Leib und Seele	313

d) Auferstehung im Tod und Auferstehung am Jüngsten Tag	316
e) Gericht, Läuterung und Versöhnung	320
f) Die Möglichkeit endgültiger Selbstverschließung	337
4. Die Vollendung der Schöpfung	343
a) Allversöhnung?	343
b) Vollendung der Materie?	348
c) Ewiges Leben	353
5. Eine Zwischenreflexion	362
V. Gott und die säkulare Welt	368
1. Erkennbarkeit und Erkenntnis Gottes	370
2. Gutes Leben und letztgültiger Sinn	382
a) Gelingendes Leben, gutes Leben, glückliches Leben	383
b) Glück und Sinn	390
3. Ontologische Implikationen eines theologischen Wirklichkeitsverständnisses	400
a) Gott und die Wirklichkeit der Welt	401
b) Theologie und Ontologie	405
c) Relationale Ontologie und theologisches Wirklichkeitsverständnis	411
d) Relationale Ontologie, philosophische Anerkennungs- theorie und Theologie	422
4. Weltbeziehung und Gottesbeziehung	428
a) Weltbeziehung in der Moderne	429
b) Resonanz und Anerkennung	432
c) Weltbeziehung im Horizont des Bezogenseins auf Gott	440
5. Menschliche Freiheit in der Schöpfungs- und Heils- ordnung Gottes	453
a) Freiheit kontrovers	454
b) Autonomie und Theonomie	460
c) Freiheit, Geschöpflichkeit und Anerkennung	464

Das Christentum in der säkularen Moderne	
Zum Abschluss	475
1. In der Spannung zwischen Glauben und Wissen	476
2. In den Spuren Pascals	479
3. Auf dem Weg in eine nachkonstantinische Epoche	483
Literaturverzeichnis	491
Personenregister	521

Säkularisierung und Gottesgedanke

Zur Einführung

Die schon geraume Zeit zurückliegende Feststellung Walter Benjamins, dass die Theologie „heute bekanntlich klein und hässlich ist und sich ohnehin nicht darf blicken lassen“¹, bleibt richtig, auch wenn derzeit, oberflächlich betrachtet, das Gegenteil zuzutreffen scheint. Die Neueinrichtung von Studiengängen in islamischer Theologie bedeutet ja zweifellos eine Verbreiterung der akademischen Verankerung der Theologie. Doch Benjamins Bemerkung zielt ja nicht auf deren institutionelle Präsenz, sondern auf ihre Präsenz und ihr Gewicht in den intellektuellen Auseinandersetzungen der Gegenwart. Und in dieser Hinsicht ist es mittlerweile zu einer beträchtlichen Gewichtsverlagerung gekommen. Eben dies konstatiert Benjamin, und darin behält er recht; ja, man wird sogar sagen müssen: Die Situation der Theologie hat sich seither noch einmal erheblich zugespitzt.

Das besagt, wohlgemerkt nicht, dass das Phänomen Religion als solches kein Interesse mehr findet. Ganz im Gegenteil, insbesondere im Zuge der Globalisierung ist es wieder zu einem wichtigen Thema geworden, das sowohl in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit heftig diskutiert wie auch wissenschaftlich intensiv erforscht wird. Der Philosoph Jürgen Habermas bezeichnet die damit entstandene Situation als „postsäkular“. Damit wird die fortgeschrittene Säkularisierung moderner Gesellschaften keineswegs in Abrede gestellt. Wenn sie dennoch als „postsäkular“ bezeichnet werden, so besagt das vielmehr: „In diesen Gesellschaften behauptet die Religion eine öffentliche Bedeutung, während die säkularistische Gewissheit, dass die Religion im Zuge einer beschleunigten Modernisierung weltweit verschwinden wird, an Boden verliert.“²

¹ W. Benjamin, Geschichtsphilosophische Thesen, 78.

² J. Habermas, Nachmetaphysisches Denken II, 315.

Habermas verweist damit auf die neu entstandene Diskussion über die lange Zeit dominante Säkularisierungstheorie. Sie geht davon aus, dass die Säkularisierung eine zwangsläufige Folgeerscheinung des Modernisierungsprozesses darstellt. Die neue Aufmerksamkeit für die weltweite Vitalität der Religionen hat erhebliche Zweifel an dieser These hervorgerufen und ihr den Vorwurf eingetragen, viel zu großflächig und undifferenziert zu argumentieren. Charles Taylor bezeichnet die Säkularisierungstheorie daher als „erbärmlich unzulänglich“. „Schon allein der Gegensatz zwischen Frankreich und der anglo-amerikanischen Entwicklung sollte ausreichen, um diese Auffassung in Bedrängnis zu bringen, denn ganz ähnliche Vorgänge haben im einen Fall zur Loslösung vom Christentum geführt und im anderen zur Ausbildung leistungsfähiger neuer Formen der Frömmigkeit und des kirchlichen Lebens.“³ So wird denn auch von manchen das Ende der Säkularisierungstheorie verkündet. Jürgen Habermas sieht das als überzogen an. Nach seinem Eindruck „geben die global erhobenen Vergleichsdaten den Verteidigern der Säkularisierungsthese immer noch eine erstaunlich robuste Rückendeckung. Die Schwäche der Säkularisierungstheorie besteht eher in undifferenzierten Schlussfolgerungen, die eine unscharfe Verwendung der Begriffe ‚Säkularisierung‘ und ‚Modernisierung‘ verraten.“⁴ Das gilt nicht nur hinsichtlich der erheblichen Unterschiede zwischen verschiedenen Ländern und Regionen; es gilt ebenso auch im Hinblick darauf,

³ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 455 und 769. J. Habermas schreibt dazu: „Die USA, die ja mit unverändert vitalen Glaubensgemeinschaften und gleichbleibenden Anteilen von religiös gebundenen und aktiven Bürgern gleichwohl die Speerspitze der Modernisierung bilden, galten für lange Zeit als die große Ausnahme vom Säkularisierungstrend. Belehrt durch den *global erweiterten* Blick auf andere Kulturen und Weltreligionen, erscheinen sie heute eher als der Normalfall. Aus dieser revisionistischen Sicht stellt sich die europäische Entwicklung, die mit ihrem okzidentalen Rationalismus für den Rest der Welt das Modell sein sollte, als der eigentliche Sonderweg dar“ (Nachmetaphysisches Denken II, 310).

⁴ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II*, 312.

dass die Säkularisierung der gesellschaftlichen Institutionen mit dem Verschwinden von Religion nicht einfach gleichgesetzt werden kann. „Die Säkularisierung des Staates ist nicht dasselbe wie die Säkularisierung der Gesellschaft.“⁵ Es ist dieses Zugleich von Säkularisierung und Fortbestand der Religion, auf das die Rede von einer „postsäkularen Gesellschaft“ zielt.

Das erklärt auch das neu erwachte wissenschaftliche Interesse an der Religionsthematik. Unterschiedliche Disziplinen versuchen, das Phänomen Religion zu verstehen und zu erklären, den Wandel religiöser Einstellungen im Zuge gesellschaftlich-kultureller Veränderungen zu beschreiben oder die Position von Religion in verschiedenen sozialen und politischen Zusammenhängen zu vergleichen.

Für die Theologie bleibt dies allerdings ambivalent. Denn bei dieser Fokussierung des Interesses an Religion auf religionswissenschaftliche, soziologische oder mentalitätsgeschichtliche Aspekte wird ihr zentraler „Gegenstand“, der Gottesbezug, weitgehend marginalisiert. Genauer gesagt: Bei der Konzentration auf historische oder funktionale Aspekte von Religion, wie sie in der zeitgenössischen Religionsforschung erfolgt, bleibt die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit und dem Wahrheitsgehalt des Gottesgedankens ausgeklammert. Anders formuliert: „Der Trend zur Religion ist ein säkularer Trend, d. h. er meidet den Gottesbezug und verschweigt seine Bedeutung.“⁶ Dessen Explikation aber ist die Kernaufgabe der Theologie.

Diese Ausblendung des Gottesbezugs bei der Beschäftigung mit der Religionsthematik verweist auf eine grundlegende kulturelle und gesellschaftliche Veränderung: die Abwesenheit Gottes in der Moderne. Gott kommt in modernen Lebens- und Reflexionszusammenhängen nicht mehr zur Sprache. Vor allem aus diesem Grunde darf sich die Theologie heute nicht mehr blicken lassen, weil sie etwas behandelt, das zutiefst problematisch geworden ist. Das bedarf einer genaueren Erläuterung.

⁵ Ebd. 251.

⁶ H.-J. Höhn, *Renaissance oder Regression?*, 201.

1. „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“

Der Glaube an Gott und infolge dessen auch der Gottesgedanke haben in der Moderne ihre Selbstverständlichkeit verloren, die sie zuvor weithin hatten. Moderne Menschen leben in einer säkularisierten Welt, und dem können sich auch Glaubende nicht mehr entziehen. Als einer der ersten hat Dietrich Bonhoeffer energisch dafür plädiert, dies nicht als Resultat eines Verfallsprozesses zu bewerten, sondern es auch theologisch als eine bejahenswerte Entwicklung verstehen zu lernen. Denn es geht dabei ja um das Mündigwerden des Menschen, um die Erkenntnis seiner Verantwortung für sich selbst und sein Leben wie auch für die Welt und deren Gestaltung. Der moderne Mensch „hat gelernt, in allen wichtigen Fragen mit sich selbst fertig zu werden ohne Zuhilfenahme der ‚Arbeitshypothese: Gott‘. In wissenschaftlichen, künstlerischen, auch ethischen Fragen ist das eine Selbstverständlichkeit geworden, an der man kaum mehr zu rütteln wagt ... es zeigt sich, daß alles auch ohne ‚Gott‘ geht und zwar ebensogut wie vorher.“⁷ Die Säkularisierung der modernen Welt ist demnach darin begründet, dass der Mensch Gott nicht mehr braucht zur Bewältigung und Lösung der Herausforderungen, Fragen und Probleme, mit denen er sich in dieser Welt konfrontiert sieht. Als mündig Gewordener vermag er sein Leben ganz auf sich gestellt und eigenverantwortlich zu gestalten.⁸

⁷ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 159 (8.6.44). Vgl. dazu und zum folgenden M. Knapp, „Vor und mit Gott leben wir ohne Gott“.

⁸ Bonhoeffer orientiert sich ersichtlich an I. Kants Schrift „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“: „Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen“ (A 481).

Diese Perspektive Bonhoeffers auf den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess nötigt dazu, das Gottesverständnis der theologischen Tradition gründlich zu revidieren. Ein breiter Strom dieser Tradition dachte Gott als *ens necessarium*, als schlechthin notwendiges Seiendes, ohne das die Welt nicht gedacht und verstanden werden kann. Die Behauptung einer solchen Notwendigkeit Gottes für den Bestand der Welt wird durch die Säkularisierung radikal in Frage gestellt. Und wenn nun diese Entwicklung mit Bonhoeffer auch theologisch als bejahenswert begriffen werden soll, so ist das traditionelle Verständnis Gottes als *ens necessarium* aufzugeben und stattdessen von der innerweltlichen Nichtnotwendigkeit Gottes auszugehen.⁹ Und das heißt eben: Es bedarf der „Arbeitshypothese Gott“ weder zur Erklärung irgendwelcher innerweltlicher Sachverhalte noch zur Begründung moralischer Normen. Alles dies vermag der Mensch allein mit Hilfe seiner autonomen Vernunft.

Wenn gesagt wird: In der Kultur der Moderne wird der traditionelle Gottesglaube von einem durch die Wissenschaften geprägten Weltbild ausgehöhlt und zurückgedrängt, so ist das zweifellos zutreffend. Angesichts der von Bonhoeffer eröffneten Perspektive muss man jedoch ergänzen: Es handelt sich dabei um den Glauben an einen Gott, der als eine notwendige Arbeitshypothese verstanden wird, um die Welt erklären bzw. das Leben in ihr bestehen zu können. Ein solcher Gottesgedanke tritt unweigerlich in Konkurrenz zu den modernen Wissenschaften, die ganz bewusst auf der Grundlage eines methodischen Atheismus arbeiten und daher eine solche Arbeitshypothese dezidiert ausschließen. Es ist *dieser* Gottesgedanke, der sich in der säkularen Kultur der Moderne unaufhaltsam verflüchtigt, weil er den Wissenschaften und ihren Erklärungen hoffnungslos unterlegen bleibt.

So ist denn der Gottesgedanke auch in der Philosophie kein selbstverständliches Thema mehr. Im Gegenteil, eine ganze Reihe

⁹ Siehe dazu insbesondere *E. Jünger*, *Gott als Geheimnis der Welt*, 16–44. Vgl. auch *H.-J. Höhn*, *Die Kunst der Bestreitung*, 98–109.

bedeutender Philosophen ist der Überzeugung, dass wir mittlerweile in einer postmetaphysischen Kultur leben, weil „wir uns langsam, aber sicher von Theologie und Metaphysik – oder von der Versuchung, nach einem Fluchtweg aus Raum und Zeit Ausschau zu halten, befreit haben.“¹⁰ Sie verstehen daher ihr philosophisches Denken als ein nachmetaphysisches Denken, zu dem es nach Jürgen Habermas „keine Alternative“¹¹ gibt. Der „Kernbestand“ eines solchen Denkens besteht nach ihm darin, dass die Philosophie sich in einer „arbeitsteiligen Allianz“ mit den modernen Wissenschaften „auf Erkenntnistheorie, Vernunftrecht und Vernunftmoral“ zurückgezogen hat.¹² Mit einem solchen Denken lässt sich nicht mehr der Anspruch verbinden, den letzten Grund der Wirklichkeit erkennen und von daher dann diese im Ganzen erfassen und durchdringen zu können. Es ist ein Denken, das den grundlegend veränderten Voraussetzungen und Bedingungen einer säkularisierten, weltanschaulich plural gewordenen und verwissenschaftlichten Moderne Rechnung trägt.

Der Theologie ist es bisher nicht gelungen, das von Bonhoeffer anvisierte revidierte Gottesverständnis so auszuarbeiten, dass es in zeitgenössischen Diskursen überzeugend zur Geltung gebracht werden kann und dabei der Verflüchtigung des Gottesgedankens infolge des Säkularisierungsprozesses argumentativ standzuhalten vermag. Orientiert man sich hier wiederum an Bonhoeffer, so ist diese Herausforderung der Theologie (und zuvor natürlich des christlichen Glaubens als solchem) als eine von Gott gewollte und herbeigeführte zu begreifen. So heißt es bei ihm: „Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen – ,etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unse-

¹⁰ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, 12.

¹¹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 36.

¹² Ders., *Politik und Religion*, 296.

rer Lage vor Gott. 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 uns 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.“¹³ Der neuzeitliche Säkularisierungsprozess darf demnach theologisch nicht als Resultat einer Auflehnung des Menschen gegen Gott verteufelt werden, sondern er ist, im Gegenteil, zu begreifen als die Bedingung der Möglichkeit einer Erkenntnis, die Gott selbst dem Menschen vermittelt: Gott will, dass der Mensch als eigenverantwortlicher und freier, ohne „Vormund“ in dieser Welt lebt; und als ein solcher mündiger Mensch soll er auch vor Gott stehen und diesen nicht länger als „Lückenbüßer“ für seine eigenen menschlichen Mängel und Schwächen missbrauchen. Für Bonhoeffer gehört es also konstitutiv zum recht verstandenen Gottesverhältnis des Menschen, dass er sich als mündig begreift und sein Leben in dieser Welt autonom, in eigener Verantwortung führt. Zu dieser Einsicht wird der Mensch durch den neuzeitlichen Säkularisierungsprozess gezwungen – und nach Bonhoeffer ist es eben letztlich Gott selbst, der auf diese Erkenntnis drängt.

Bonhoeffer nimmt dabei Bezug auf das Neue Testament, er verweist ausdrücklich auf den Verlassenheitsruf Jesu am Kreuz. Das Gott-Welt-Verhältnis sowie das diesem entsprechende Gottesverständnis, zu dem die Theologie im Zuge einer Reflexion des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses geführt wird, ist demnach biblisch begründet, dann aber offensichtlich in der Geschichte des Christentums häufig verdrängt und vergessen worden. Den Grund dafür sieht Bonhoeffer vor allem darin, dass das Christentum sich mit einer verbreiteten Form von Religiosität verbunden hat, die den von der Bibel nahe gelegten und angezielten Gottesgedanken verdeckt und unkenntlich macht. Denn „die Religiösen sprechen

¹³ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 177f (16.7.44).

von Gott, wenn menschliche Erkenntnis (...) zu Ende ist oder wenn menschliche Kräfte versagen – es ist eigentlich immer der *deus ex machina*, den sie aufmarschieren lassen, entweder zur Scheinlösung unlösbarer Probleme oder als Kraft bei menschlichem Versagen, immer also in Ausnutzung menschlicher Schwäche bzw. an den menschlichen Grenzen; das hält zwangsläufig immer nur solange vor, bis die Menschen aus eigener Kraft die Grenzen etwas weiter hinausschieben und Gott als *deus ex machina* überflüssig wird“¹⁴. Ein mit einer solchen religiösen Einstellung amalgamierter Glaube erodiert im Zuge des Säkularisierungsprozesses und verdunstet allmählich – oder er erstarrt in fundamentalistischen Überzeugungen.

Diese Diagnose Bonhoeffers macht es erforderlich, einen Blick auf die Situation von Religion und ihre Ausdrucksgestalt in der Moderne sowie auf die Veränderungen, denen sie unterliegt, zu werfen. Angesichts dessen muss die Theologie klären, wie sich dies zu dem von ihr zu verantwortenden Gottesgedanken verhält.

2. Religion und Theologie

Auch wenn die religiöse Praxis in vielen modernen westlichen Gesellschaften stark rückläufig ist, so ist Religion doch entgegen den Erwartungen der Religionskritik des 19. und frühen 20. Jahrhunderts auch in modernen Lebenszusammenhängen keineswegs ausgestorben.¹⁵ Unübersehbar bleibt allerdings ein im Vergleich zu früheren Epochen beträchtlicher Gestaltwandel von Religion. Seinen prägnantesten Ausdruck findet er darin, dass Religion im Un-

¹⁴ Ebd. 134f (30.4.44).

¹⁵ Vgl. etwa D. Pollack/G. Rosta, Religion in der Moderne; H.-J. Höhn, Gewinnwarnung; M. Reder/M. Rugel (Hgg.), Religion und die umstrittene Moderne; O. Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen; J. Casanova, Public Religions in the Modern World.

terschied zu früheren Epochen kein verbindliches Weltbild mehr zu begründen vermag. Moderne Weltbilder sind geprägt von den Erkenntnissen der modernen Wissenschaften. Sie haben religiöse Weltbilder abgelöst und entwertet; angesichts der wissenschaftlichen Erkenntnisse erweisen diese sich als unhaltbar und können daher keine allgemeine Verbindlichkeit mehr beanspruchen.

Begründet ist diese Entwicklung in dem in der Neuzeit erfolgten Auseinanderfallen von Glauben und Wissen. Jahrhundertelang war die Vermittlung des Glaubens mit dem Wissen eine wesentliche Voraussetzung für die kulturelle Dominanz des Christentums. Glaube und Wissen konnten so miteinander verbunden werden, dass sich daraus ein einheitliches, geschlossenes Weltbild formte. Dieses diente als Legitimationsinstanz für die innerweltliche Ordnung, nachdem sich die Kirche nach der sog. Konstantinischen Wende zur entscheidenden Stütze dieser Ordnung entwickelt hatte.

Diese konstantinische Ära des Christentums ist in der Neuzeit unwiderruflich zu Ende gegangen. Das von den Wissenschaften generierte Wissen ließ sich nicht mehr in einen traditionellen religiösen Rahmen integrieren und damit zum Bestandteil eines religiös bestimmten Weltbildes machen. So kam es zu einer Abspaltung des Glaubens von der modernen Welterfahrung, in der Gott keinen festen Platz mehr hat und eine Bezugnahme auf ihn daher nicht mehr notwendig erscheint. Philosophisch hat sich diese Welterfahrung in der Rede vom „Tod Gottes“ artikuliert, etwa bei Hegel oder Nietzsche.¹⁶ Er zeigt sich daran, dass Gott – ganz so wie es dann auch Bonhoeffer analysiert hat – in der modernen Welt, und das ist insbesondere auch die Welt des modernen Wissens, nicht mehr vorkommt.

Dieser Verlust ihrer Weltbildfunktion hat für die Gestalt moderner Religion gravierende Auswirkungen. Zwei von ihnen er-

¹⁶ Vgl. dazu *M. Knapp*, Verantwortetes Christsein heute, 18–25. Als grundlegende theologische Analyse der Rede vom „Tod Gottes“ siehe *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt, 55–137.

scheinen besonders bedeutsam: zum einen die Individualisierung und Pluralisierung religiöser Überzeugungen, zum anderen der Verlust der sozialintegrativen Funktion von Religion. Beides hängt unmittelbar mit der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften zusammen. In ihnen erbringen verschiedene Funktionssysteme je spezifische Leistungen, die für den Bestand der Gesellschaft wesentlich sind. Diese Funktionssysteme sind ausdifferenziert, d. h. sie entwickeln sich entsprechend ihrer je eigenen, internen Logik.

Das Religionssystem ist selbst zu einem ausdifferenzierten Funktionssystem geworden, als dessen wichtigste Aufgabe zumeist die Bewältigung von Kontingenz angesehen wird.¹⁷ Grenzsituationen wie Krankheit und Tod, schwere Schicksalsschläge oder Widerfahrnisse des Bösen können von den Sinnkonstrukten, die das moderne Leben bestimmen, nicht aufgefangen werden; sie lassen sich etwa durch das ökonomische oder das Wissenschaftssystem nicht bearbeiten. Deshalb bedarf es eines eigenen Funktionssystems, das bei der Bewältigung solcher Kontingenzen hilft.

Das hat beträchtliche Konsequenzen für die religiöse Praxis. Eine auf Kontingenzbewältigung reduzierte Religion wird zu einer reinen Privatangelegenheit. Sie prägt nicht mehr das ganze Leben eines Menschen, sondern wird nur an bestimmten, unterschiedlichen Punkten einer Biographie relevant. Dem kommt die weitgehende Individualisierung und Pluralisierung religiöser Überzeugungen entgegen.

Als funktional ausdifferenziertes kann das Religionssystem nicht mehr den Zusammenhalt der Gesellschaft begründen. Religion stellt für moderne Gesellschaften keinen allgemein verbindlichen Sinnhorizont mehr bereit, weil das mit der eigenständigen Logik der anderen Funktionssysteme und den daraus erwachsenen Sinnperspektiven unvereinbar bleibt. Deshalb kann Religion

¹⁷ Vgl. etwa *N. Luhmann*, Funktion der Religion; *H. Lübke*, Religion nach der Aufklärung.

als Folge der gesellschaftlichen Modernisierung ihre traditionelle Funktion, die Integration der Gesellschaft zu begründen, nicht mehr erfüllen. Das erscheint zunächst einmal als dramatischer Bedeutungsverlust von Religion; sie ist gewissermaßen aus dem Zentrum der Gesellschaft an deren Peripherie gerückt. Religion ist damit zwar nicht funktionslos geworden, aber die von ihr angebotene Möglichkeit einer Bewältigung lebensgeschichtlicher Kontingenzen vermag keinen gesellschaftlichen Zusammenhalt zu stiften, sondern ist völlig privatisiert und wird daher auch nicht zwangsläufig von allen benötigt und in Anspruch genommen.

Will die Theologie diesem radikalen Funktionswandel von Religion in der Moderne in produktiver Weise Rechnung tragen, muss sie in erster Linie eine rein funktionale Betrachtungsweise von Religion kritisch reflektieren. Denn so berechtigt und fruchtbar ein solcher Zugang einerseits zweifellos ist, kann es der Theologie doch andererseits nicht gleichgültig sein, dass funktionale Religionstheorien die Frage nach dem Wahrheitsgehalt des biblisch-christlichen Gottesgedankens, also das Kernthema der Theologie, faktisch ausblenden. Hinsichtlich eines solchen funktionalen Reduktionismus ist vielmehr zu konstatieren: „Religion wird um ihrer sozialen Nützlichkeit willen gesellschaftlich akzeptiert, nicht um des in ihr zum Ausdruck kommenden Anspruchs Gottes willen. Es ist eine domestizierte, um nicht zu sagen eine vom absoluten Anspruch des Göttlichen desinfizierte Religion“¹⁸. Das nötigt die Theologie dann aber dazu, ihre Gottesrede und den mit dieser verbundenen Wahrheitsanspruch so zu explizieren und zu begründen, dass sie auch in den Erfahrungszusammenhängen einer dezentrierten, säkularen Moderne als rational verantwortbare Option erwiesen wird.

Funktionale Bestimmungen von Religion können die Theologie darauf aufmerksam machen, dass sich der Wahrheitsgehalt des von ihr zu vertretenden Gottesgedanken nicht einfach funktional ver-

¹⁸ F.-X. Kaufmann, Religion und Modernität, 202.

rechnen lässt. Ganz im Gegenteil, funktionalistische Deutungen von Religion können deren Gottesverständnis und -botschaft verdunkeln oder gar konterkarieren. Das gilt etwa, wenn dem Christentum die Funktion zugeschrieben wird, den Zusammenhalt der Gesellschaft zu stiften, wie das über eine sehr lange Zeit hin, die man als die konstantinische Ära des Christentums bezeichnen kann, der Fall gewesen ist. Gegen eine solche Funktionalisierung des Christentums bleibt einzuwenden, „daß es dem Inhalt seiner biblischen Botschaft nach keinerlei Legitimation für eine kollektive Identität im Sinne der postulierten integrativen Gesellschaftsfunktion bereithält. Wo es in diesem Sinne wirksam geworden ist, geschah dies stets aufgrund von nicht biblisch belegbaren Stützkonstruktionen, deren fortgesetzte Kritik ebenso ein Moment der Christentumsgeschichte darstellt wie die Indienstnahme des christlichen Glaubens zur Legitimation von Herrschaft.“¹⁹ Daran, dass das Christentum in der Moderne diese gesellschaftliche Funktion weitgehend verloren hat, zeigt sich, dass seine konstantinische Ära an ihr Ende gekommen ist und eine nachkonstantinische Ära des Christentums begonnen hat. Damit eröffnet sich ihm die Chance, sein Gottesverständnis unverstellt von funktionalen Ver zweckungen zur Geltung zu bringen und auf der Grundlage moderner Verstehens- und Denkvoraussetzungen argumentativ zu begründen, inwiefern prinzipiell jeder Mensch daraufhin ansprechbar bleibt.

Dabei muss die Theologie aber auf jeden Fall im Auge behalten: Nach dem Verlust der traditionellen Funktion von Religion können andere funktionalistische Deutungen an Einfluss gewinnen und dann zu Kurzschlüssen verleiten bei dem Bestreben, die an-

¹⁹ Ebd. 67f. In diesem Sinne kann auch *Gianni Vattimos* These verstanden werden, wonach die Säkularisierung „als Sinn der Heilsgeschichte“ anzusehen ist (Glauben – Philosophieren, 74). Sie richtet sich gegen ein Glaubensverständnis, das für Herrschaftszwecke instrumentalisiert wird, so dass auch der transzendente Gott als unverständlich und gewalttätig erscheint (ebd. 54, 62f).

thropologische Relevanz einer religiösen Lebensorientierung aufzuweisen. So wird ja auch die verbreitete Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis dem biblischen Gottesverständnis nicht gerecht. Darauf hat nicht zuletzt Dietrich Bonhoeffer nachdrücklich aufmerksam gemacht. Wenn er vom „deus ex machina“ spricht, den „die Religiösen“ an den menschlichen Grenzen „aufmarschieren“ lassen, sieht er darin geradezu den Gegensatz zur christlichen Gottesrede. Bonhoeffer formuliert ganz pointiert: „Das Reden von den menschlichen Grenzen ist mir überhaupt fragwürdig geworden (ist selbst der Tod heute, da die Menschen ihn kaum noch fürchten, und die Sünde, die die Menschen kaum noch begreifen, noch eine echte Grenze?), es scheint mir, wir wollten dadurch nur ängstlich Raum aussparen für Gott“. Stattdessen ist „von Gott nicht an den Grenzen, sondern in der Mitte, nicht in den Schwächen, sondern in der Kraft, nicht also bei Tod und Schuld, sondern im Leben und im Guten des Menschen“ zu „sprechen. An den Grenzen erscheint es mir besser, zu schweigen und das Unlösbare ungelöst zu lassen. Der Auferstehungsglaube ist nicht die ‚Lösung‘ des Todesproblems.“²⁰

Die Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis geht demnach jedenfalls am biblischen Gottesverständnis vorbei. Bei diesem geht es um die Bewältigung des Lebens im Ganzen; Gott kommt nicht nur oder erst an dessen Grenzen ins Spiel, sondern er ist dem Menschen während seines gesamten Lebens nahe und begleitet es, um ihn zu einer wahren Weltlichkeit zu befreien, d. h. zu einem rechten, angemessenen Umgang mit der Welt, ohne sich von ihr und den sie beherrschenden Mächten abhängig zu machen. In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn Bonhoeffer schreibt: „Gott ist mitten in unserem Leben jenseitig.“²¹ Und dementsprechend bezeichnet er ein Christentum, das sich nicht wie „die Religiösen“ auf Kontingenzbewältigung kapriziert, als ein „re-

²⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 135 (30.4.44).

²¹ Ebd.

ligionslose(s) Christentum“.²² Es ist ein das ganze Leben prägendes, ihm eine bestimmte Richtung gebendes und eine neue Perspektive eröffnendes Christentum. Von einem solchen Christentum erwartet Bonhoeffer, dass es sich auch angesichts des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses als zukunftsfähig zeigt. Aber das erfordert eben, dass es sich von allen biblisch-theologisch unsachgemäßen religiösen Verzweckungen und funktionalen Verengungen befreit.

Die zentrale Aufgabe, die sich der Theologie damit stellt, besteht darin, das Überflüssigwerden und Schwinden des Gottesbezugs in faktisch allen Bereichen der modernen Gesellschaft und der Kultur produktiv zu verarbeiten. Das bedeutet nicht nur, den Säkularisierungsprozess und das damit verbundene Streben nach einer Verwirklichung der Autonomie von Welt und Mensch als sachgemäß und berechtigt anzuerkennen. Darüber hinaus ist von der Theologie vielmehr gefordert, das auch ganz ausdrücklich in Zusammenhang mit dem christlichen Gottesverständnis zu bringen und dieses von daher neu denken zu lernen. „Vernunftgemäß von Gott zu reden, heißt dann aber: Gott mit einer Welt zusammendenken müssen, deren Verfassung und Selbstverständnis es nötig machen, die Welt ohne Gott zu denken.“²³ Die Rechtfertigung des Glaubens an Gott kann dann nicht mehr unter Verweis auf Gottes angebliche innerweltliche Notwendigkeit erfolgen. Es bedarf des Gottesgedankens weder zur Erklärung innerweltlicher Sachverhalte und Zusammenhänge noch zur Begründung moralischer Normen.

Daraus ergibt sich nun aber die Frage nach der Bedeutung eines Gottesbezuges, den gläubige Menschen ja für sich behaupten und beanspruchen. Ist ein solcher Gottesbezug in einer säkularen Welt, die ohne Gott gedacht werden will, nicht nur bedeutungslos

²² Ebd.

²³ H.-J. Höhn, *Deus semper maior*, 484. Vgl. ders., *Die Kunst der Bestreitung*, 100f.

geworden, sondern gar nicht mehr konsistent denkbar? Schließt ein autonomer Weltbezug des Menschen in säkularen Kontexten einen Gottesbezug nicht notwendigerweise aus?

Zur Klärung dieser Frage nach dem Verhältnis von Weltbezug und Gottesbezug unter modernen Prämissen bleibt es unerlässlich, den mit einer theologisch reflektierten Gottesrede verbundenen Wahrheitsanspruch zu explizieren und als rational verantwortbar zu erweisen. Um das auf der Grundlage moderner Verstehens- und Denkvoraussetzungen tun zu können, erscheint es ratsam, zunächst zu fragen, welche Auswirkungen der Säkularisierungsprozess auf das Selbstverständnis moderner Menschen hat und wie sich das auswirkt auf die Sinnperspektiven, die sie daraus für sie selbst und ihr Leben ableiten.

3. Säkularisierung und Sinn

Den Kern dessen, worauf das Schlagwort von der „Postmoderne“ zielt, bildet das Ende der „großen Erzählungen“²⁴. Gemeint sind damit die umfassenden, allgemeine Gültigkeit beanspruchenden Prinzipien und Leitideen, die das 19. und ein gutes Stück weit auch noch das 20. Jahrhundert bestimmt haben. Sie dienten der Orientierung des Selbstverständnisses des modernen Menschen und seines daraus resultierenden Weltverhältnisses. Als solche sollten sie kulturelle und politische Projekte legitimieren und vorantreiben, wie etwa die Emanzipation des vernünftigen Subjekts oder der arbeitenden Klasse. Diese „großen Erzählungen“ haben mittlerweile selbst ihre Legitimation und Glaubwürdigkeit verloren. An ihre Stelle ist eine Pluralität von Sinnentwürfen und -perspektiven getreten. Es gibt

²⁴ J.-F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, 112: „Die große Erzählung hat ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird: Spekulative Erzählung oder Erzählung der Emanzipation.“ Vgl. dazu M. Knapp, *Verantwortetes Christsein heute*, 16–25.

demnach nicht mehr den einen, umfassenden Sinn; Sinn kann es vielmehr nur noch im Plural geben.

Diese Pluralisierung der Sinnkonzepte ist im Zusammenhang mit dem neuzeitlichen Säkularisierungsprozess zu sehen. Denn das Vorbild der „großen Erzählungen“ ist der monotheistische Gottesgedanke, die große Erzählung von der Schöpfung und Erlösung der Welt durch den einen Gott. Das Ende der „großen Erzählungen“ der Moderne signalisiert demnach den Abschied von einem Wirklichkeitsverständnis, dessen ursprüngliche Leitidee der jüdisch-christliche Gottesgedanke war. Diese Leitidee ist im Zuge des Säkularisierungsprozesses nach und nach verblasst. Sie wurde zunächst in die „großen Erzählungen“ der neuzeitlichen Fortschrittsprojekte transformiert und schließlich aufgegeben, als sich immer deutlicher zeigte, dass das durch diese „großen Erzählungen“ Legitimierte auch ausgesprochen unheilsschwanger sein und gewaltsame Konsequenzen haben kann. Infolge dessen ist die Frage nach dem einen großen Sinn, der die Wirklichkeit im Ganzen umfasst und trägt, obsolet geworden.

Der Philosoph Herbert Schnädelbach beschreibt die Auswirkungen dieser Entwicklung in den lebensweltlichen Zusammenhängen folgendermaßen: „Tatsächlich fragen sich viele Menschen, vor allem, wenn sie jung sind, was ihr Leben sinnvoll, also lebenswert und erfüllt machen könnte, aber dies wird sicher nicht geschehen durch irgendeinen ‚Sinn‘ im Singular, sondern nur durch eine Konstellation von sinnvollen Bedingungen, die sich, wenn sie erfüllt sind, kaum in einem Wort zusammenfassen lassen.“²⁵ Sinnhafte Erfahrungen können in unterschiedlichen Kontexten der Lebenswelt gemacht werden, wenn entsprechende Umstände gegeben sind, die das ermöglichen. Aber diese Sinnerfahrungen fügen sich nicht (mehr) zu einem umfassenden Sinn des Ganzen eines Lebens oder der Welt zusammen. Daher wendet Schnädelbach sich auch gegen die These, unser Reden und Handeln könne nur deshalb

²⁵ H. Schnädelbach, *Religion in der modernen Welt*, 66.

ein sinnvolles Reden und Handeln sein, weil es sich im Raum eines sinnvollen Ganzen vollziehe. „In Wahrheit leben wir in einem verstreuten und nie ganz überschaubaren Inselreich verschiedener Sinnkontexte, und wir machen die Erfahrung, dass manche unbewohnbar geworden sind und neue am Horizont auftauchen.“²⁶ Auch in vielen individuellen Biographien spielen daher die großen Sinnentwürfe keine zentrale oder gar keine Rolle mehr, sie bleiben nicht selten ohne jegliche innere Resonanz in den Subjekten. Diese stehen stattdessen vor der Aufgabe, unterschiedliche Sinnperspektiven, die in ihrem Leben von Bedeutung sind, miteinander zu verbinden, ohne dass sich daraus ein einheitlicher, umfassender Sinnzusammenhang ergibt. Nicht selten bleiben verschiedene Sinnfragmente einfach auch nebeneinander stehen.

Die Säkularisierung erweist sich somit als überaus ambivalent. Da ist einerseits Bonhoeffers Perspektive, wonach der Säkularisierungsprozess im Dienste eines recht verstandenen Gottesverhältnisses des Menschen steht, insofern dieser sich zu der Einsicht gezwungen sieht, dass er sich als mündig begreifen und sein Leben in der Welt eigenverantwortlich, autonom führen muss. Diese Auffassung Bonhoeffers bleibt für eine Theologie im Kontext der Moderne unaufgebbbar.²⁷ Andererseits droht durch die im Zuge des fortschreitenden Säkularisierungsprozesses erfolgende Infragestellung der großen, umfassenden Sinnentwürfe auch der Gottesgedanke obsolet zu werden. Der kanadische Philosoph Charles Taylor spricht von der Herausbildung eines ausgrenzenden Humanismus.²⁸ Gemeint ist damit eine Form des Humanismus, bei der höhere Ziele für den Menschen ausgeschlossen bleiben, d. h. Ziele, die jenseits seines Wohlergehens in dieser Welt liegen. Eine Bezugnahme auf Gott

²⁶ Ebd. 68. Schnädelbach bezeichnet den Sinnbegriff deshalb auch als „einen grammatischen Fetisch“ (65).

²⁷ Auf dieser Linie bewegt sich etwa das Bemühen um eine „Theologie der Säkularität“ bei K. Wenzel, *Gott in der Moderne*.

²⁸ Vgl. dazu M. Knapp, *Gott in säkularer Gesellschaft*.

wird damit systematisch „ausgegrenzt“, so dass auch dem Gottesgedanken keinerlei Bedeutung mehr zukommt. Das Leben vollzieht sich ganz innerhalb eines „immanenten Rahmens“, was Taylor folgendermaßen erläutert: „Die verschiedenen Strukturen, in denen wir leben – also die wissenschaftlichen, sozialen, technischen Strukturen und so weiter – bilden insofern einen immanenten Rahmen, als sie einer ‚natürlichen‘ oder ‚diesseitigen‘ Ordnung angehören, die unabhängig und ohne Bezugnahme auf ‚Übernatürliches‘ oder ‚Transzendentes‘ gedeutet werden kann.“²⁹ Bonhoeffers Diktum, dass wir in der Welt leben müssen „etsi deus non daretur“ bleibt also durchaus zwiespältig: Das eigenverantwortliche Leben in der Welt kann, im Sinne Bonhoeffers, gedeutet werden als ein Leben vor und mit Gott. Es kann aber eben auch gedeutet werden als ein ganz auf die innerweltliche Wirklichkeit beschränktes, in die Immanenz dieser Welt eingeschlossenes Leben, für das schon die Frage nach Gott bedeutungslos geworden ist.

In einer historischen Perspektive betrachtet liegt der Ursprung der Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit in einer Weltbildrevolution in der Mitte des ersten vorchristlichen Jahrtausends (ca. 800–200 v. Chr.), die Karl Jaspers als Achsenzeit bezeichnet hat.³⁰ Sie ist die Geburtsstunde sowohl der metaphysischen Weltbilder der Philosophie wie auch der monotheistischen Religionen. Beide betrachten die Welt als ganze – im Unterschied zu den vor allem an Alltagserfahrungen orientierten und daher sehr unterschiedlichen, jeweils lokal geprägten mythischen Weltbildern –, und sie gewinnen den Blick auf dieses Ganze aus einer transzenten Perspektive. Das ermöglicht es, die innerweltliche Wirklichkeit von ihrem transzenten Grund zu unterscheiden, auf den auch der Mensch bezogen ist und von dem her er sich selbst versteht. Die Bezugnahme auf dieses Transzendente hat ein grundlegend verändertes Wirklichkeitsverhältnis des Menschen zur Folge. Die Welt wird entgöttlicht, weil das Göttliche nun einer transzenten Dimension zuge-

²⁹ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 990. Vgl. dazu auch F. von Kutschera, *Die großen Fragen*, 121–137.

³⁰ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 14–32. Zur Diskussion dieser These vgl. R. N. Bellah/ H. Joas (Hgg.), *The Axial Age and Its Consequences*.