

Julia Knop

Gott – oder nicht

Theologie und Kirche angesichts des Nichtglaubens ihrer Zeit:
ein Paradigmenwechsel

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

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

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

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

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

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

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

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

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