

Jürgen Werbick

Kniefall vor dem Zeitgeist?

Wie das Christentum sich verändert

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Die Verlagsgruppe Patmos ist sich ihrer Verantwortung gegenüber unserer Umwelt bewusst. Wir folgen dem Prinzip der Nachhaltigkeit und streben den Einklang von wirtschaftlicher Entwicklung, sozialer Sicherheit und Erhaltung unserer natürlichen Lebensgrundlagen an. Näheres zur Nachhaltigkeitsstrategie der Verlagsgruppe Patmos auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/nachhaltig-gut-leben Übereinstimmend mit der EU-Verordnung zur allgemeinen Produktsicherheit (GPSR) stellen wir sicher, dass unsere Produkte die Sicherheitsstandards erfüllen. Näheres dazu auf unserer Website www.verlagsgruppe-patmos.de/produktsicherheit. Bei Fragen zur Produktsicherheit wenden Sie sich bitte an produktsicherheit@verlagsgruppe-patmos.de

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten
© 2025 Matthias Grünewald Verlag
Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Senefelderstr. 12, 73760 Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern
Druck: GGP Media GmbH, Pößneck
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7867-3396-6

Inhalt

| | |
|--|-----|
| 1. Glaubens-Wandel? | 9 |
| 1.1 Mit der Zeit gehen? | 9 |
| 1.2 Nach der Zeitenwende? | 15 |
| 1.3 Vernünftig glauben, menschlich glauben | 18 |
| 1.4 Post-metaphysisch? | 22 |
| 1.5 Glaubens-Konzentration, Glaubens-Aneignung | 24 |
| 1.6 Entwicklung, Neuerfindung, Funktionswandel? | 29 |
| 1.7 Lebenssinn-Glaube | 34 |
| 1.8 Um die Identität des Christlichen | 38 |
| 1.9 Vorblick | 44 |
| 2. Gottesbeziehung im Weltverhältnis | 49 |
| 2.1 Erfahrungs-Wandel | 49 |
| 2.2 Abschied vom Wunder-Glauben? | 53 |
| 2.3 Unverfügbarkeits-Erfahrungen | 60 |
| 2.4 Schicksal? Fatum? | 64 |
| 2.5 Die Krise des Vorsehungs-Glaubens | 74 |
| 2.6 Abkehr vom Supranaturalismus | 80 |
| 2.7 Handelt Gott in der Welt? | 83 |
| 3. Ein angstfreier und von der Angst befreiender Umgang mit Gott? | 93 |
| 3.1 Gottes-Zähmung | 93 |
| 3.2 Religiöse Praktiken, die wir hinter uns haben? | 97 |
| 3.3 Gottes-Bereitschaft | 101 |
| 3.4 Ein Gott, der sich involvieren lässt | 105 |
| 3.5 Gottes-Beziehungs-Pflege | 118 |
| 3.6 Um Gottes Dasein bitten | 121 |
| 3.7 Mit Gott zu tun bekommen | 125 |
| 4. Der unermesslich „große“ Gott nahbar, mein Nächster | 133 |
| 4.1 Herrscher-Projektionen und die „Schwächung“ Gottes | 133 |
| 4.2 Unermesslich? Unbegreiflich? | 138 |

| | | |
|------|--|-----|
| 4.3 | Über eine naturalistisch-deterministische Evolutions- Metaphysik hinausdenken | 145 |
| 4.4 | Panentheismus? | 148 |
| 4.5 | Theologische Deutungen des empirischen Befunds | 151 |
| 4.6 | Schöpfungsglauben als Option | 155 |
| 4.7 | Wie die Evolutionslehre den christlichen Glauben inspirieren kann | 158 |
| 4.8 | Teilhabe, Teilnehmen | 160 |
| 4.9 | Verletzliches Teilnahme-Vertrauen | 166 |
| 4.10 | Wie das Evolutionsdenken das Verständnis von Sünde und Ersünde verändert | 168 |
| 4.11 | Erlösung? | 174 |
| 5. | Himmel und Erde. Immanenz und Transzendenz | 179 |
| 5.1 | Lebenseinstellungs-Wandel | 179 |
| 5.2 | Auszehrung der Gottes-Zukunft | 185 |
| 5.3 | Gott und die von den Menschen verschuldete Apokalypse | 188 |
| 5.4 | Mitten im Leben jenseitig | 191 |
| 5.5 | Der Hineingekommene | 197 |
| 5.6 | „Mehr“ als das Leben in dieser Welt? | 200 |
| 5.7 | Jenseits-Sehnsucht? | 205 |
| 6. | Sehnsuchts-Bilder, Hoffnungs-Sprache | 213 |
| 6.1 | Wie nicht sprechen? | 213 |
| 6.2 | Sprech-Wagnisse, Sprachversagen | 221 |
| 6.3 | Menschlich glauben und sprechen. Allzumenschlich? | 229 |
| 6.4 | Gottes Wahrheit teilen wie das Brot | 231 |
| 6.5 | Glauben als Hoffen | 234 |
| 6.6 | Espoir, Espérance | 236 |
| 7. | Kirche: Prophetisch? Diakonisch? | 245 |
| 7.1 | An die Kirche glauben? | 245 |
| 7.2 | Dienende Kirche? | 248 |
| 7.3 | Machtverlust | 251 |
| 7.4 | Zuviel Selbst-Zurücknahme? Zu wenig Autorität? | 253 |

| | | |
|-----|--|-----|
| 7.5 | Ermutigen, kritisch begleiten, nicht Vormund sein | 255 |
| 7.6 | Zeitgeist-Ansprüche. Prophetischer Glaubens-Einspruch? | 258 |
| 7.7 | Prophetisch reden – und handeln | 262 |
| 8. | Rückblick und Ausblick: Ambivalenz ertragen | 269 |
| 8.1 | Das kaum Erträgliche | 269 |
| 8.2 | Hermeneutik des Verdachts | 270 |
| 8.3 | Gewinner- und Verlierer-Geschichten | 272 |
| 8.4 | Zwiespältige Ambivalenz-Toleranz | 275 |
| 8.5 | Rechtfertigung? | 276 |
| | Literaturverzeichnis | 278 |
| | Personenverzeichnis | 287 |

1. Glaubens-Wandel?

1.1 Mit der Zeit gehen?

Es ist mehr als ein diffuses Gefühl: Auch der christliche Glaube blieb und bleibt nicht, was er in seinen Anfängen gewesen ist. Wir glauben anders als unsere Glaubens-Vorfahren. Manches scheint weggebrochen. Anderes ist uns zugewachsen: durch neue Erfahrungen, wissenschaftliche Einsichten, in den darin erschlossenen Horizonten. Macht uns diese Wahrnehmung ein schlechtes Glaubens-Gewissen? Sollte es nicht so sein, dass immer und überall, wo Christen, Katholiken, sich zur Kirche zusammenfinden, das Gleiche in gleichem Sinn und Verständnis geglaubt wird?¹ Oder halten wir es für eine Errungenschaft, wenn uns, etwa an den Einsichten der Evolutionslehre, aufgeht, wie sich der überlieferte Glaube von nicht mehr nachvollziehbaren weltanschaulichen Voraussetzungen lösen kann, ohne seine inspirierende Kraft einzubüßen? Sind wir beunruhigt von der Frage, wie weit der Glaubens-Wandel gehen kann, ohne dass uns das authentisch Christliche abhandenkommt? *Wer mit der Zeit geht, geht mit der Zeit*: So kennt man den Spruch in Traditionalisten-Kreisen. Ursprünglich – in diesem Wortlaut Friedrich Schiller zugeschrieben – hat man ihn so zitiert: *Wer nicht mit der Zeit geht, geht mit der Zeit.*²

Mit solchen Plattitüden wird man bei der Analyse von Glaubens-Transformationen nicht weit kommen. Und doch artikulieren sie ein Glaubens-Unsicherheits-Gefühl, das eindeutige Positionierungen kaum zulässt: Einerseits die Einschätzung, dass das Glaubensbewusstsein sich mit elementaren Gewissheiten gegenwärtiger Selbst- und Welt-Verständigung abgleichen und so aus der selbst gewählten Defensive herauskommen muss. Andererseits die Warnung, in ein Zeitgeist-Christentum abzugleiten, das sich an Common-sense-Überzeugungen ausliefert. Papst Benedikt XVI. hat in dem nach seinem Tod veröffentlichten geistlichen Testament alle gemahnt, die ihm

¹ So hat Vinzenz von Lerin im kirchlichen Altertum den Katholischen Glauben definiert (Commonitorium 2). Seine Lehre wird im beginnenden 20. Jahrhundert neu eingeschärft. Im Dekret *Lamentabili* vom 3. Juli 1907 wird der folgende Satz als modernistisch verurteilt: „Die hauptsächlichsten Artikel des Apostolischen Bekenntnisses hatten für die Christen der ersten Zeiten nicht dieselbe Bedeutung, die sie für die Christen unserer Zeit haben“ (DH 3462).

² Die Schiller-Zuschreibung ist wohl nicht verifizierbar. In dieser Version hat sich der Firmengründer Carl Josef Neckermann den Spruch zu eigen gemacht. Er hat seine Triftigkeit *volens volens* im eigenen Geschäft erfahren.

in seinem Dienst für die Kirche anvertraut waren: „Steht fest im Glauben! Lasst euch nicht verwirren!“ Er habe erlebt, wie Gewissheiten etwa der Naturwissenschaften, die mit dem Christsein unvereinbar schienen, „gegen den Glauben dahinschmolzen“. In der Theologie habe er mitverfolgt, wie „mit den wechselnden Generationen unerschütterlich scheinende Thesen zusammenbrechen“ und „aus dem Gewirr der Hypothesen wieder neu die Vernunft des Glaubens hervorgetreten ist und hervortritt.“ Sich vom Wandel der Theorien nicht verwirren zu lassen, das war Ratzingers seelsorgliche Mahnung.³ So sah sich die zeitgenössische Theologie auch von diesem Theologen-Papst immer wieder mit dem Verdacht konfrontiert, sie kollaboriere mit einem Zeitgeist, der das Christliche im Innersten auflöse.

Dass der Glaube in dieser oder jener Hinsicht neu gesagt werden muss, wird in Kirche und Theologie an sich durchaus in Betracht gezogen. Die Verkündigung soll sich dem jeweiligen Verstehens-Horizont anpassen und darf das in den Grenzen des von der kirchlichen Autorität Zugestandenen. Im 19. Jahrhundert nahm man deutlicher zur Kenntnis, dass sich die Kirche Herausforderungen ausgesetzt sah, auf die man nicht einfach durch Rückgriff auf schon Gelehrtes oder aus der Bibel und kirchlichen Überlieferungen Abgeleitetes antworten konnte. Der Glaube war zu entfalten, *organisch* weiterzuentwickeln⁴; aber nicht so, dass er zu einem *anderen* Glauben wurde. Eine gewisse Dogmenentwicklung war zugestanden – Dogma hier verstanden als Inbegriff des zu Glaubenden. Das gab der kirchlichen Autorität auch die Möglichkeit, über viele Jahrhunderte nicht ausdrücklich als Glaubenswahrheit Gelehrtes glaubensverbindlich zu machen, so die Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom und die Marien-Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts.⁵

³ Einer historisch orientierten Theologie, die auf dem „Friedhof von einander widersprechenden Hypothesen“ herumirre (Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. 2007, 372), misstrauete Benedikt XVI. zutiefst. Sie bringe keine verlässlichen Ergebnisse hervor und führe die einfachen Gläubigen notorisch in die Irre.

⁴ Dieses Modell besaß in der Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine gewisse Attraktivität. Zu seiner Ambivalenz vgl. Magnus Lerch, Kontinuität und Ambivalenz. Die Frage nach dem „Wesen des Christentums“ im Kontext der Diskurse über Historismus und Moderne, Regensburg 2023, 537–539.

⁵ Michael Seewald zeichnet die seither konzipierten Theorien der Dogmenentwicklung in ihren Voraussetzungen und im Vergleich miteinander nach (vgl. ders., Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018). Die Quasi-Dog-

Bis ins 20. Jahrhundert hinein mochte es so scheinen, als sei das kirchliche Lehramt souveränes Subjekt dieses Prozesses. Es sah sich als höchste Wahrheits-Instanz, der die Gläubigen zutrauen dürfen, die Selbigekeit des apostolischen Glaubens in den Umbrüchen menschlicher Welt- und Selbstverständigung zu gewährleisten.⁶ Es verstand sich als letzte, gegen die Wandlungsprozesse der Moderne Halt gebende *anti-moderne* Instanz⁷, als Hort einer Wandlungs-resistenten Stabilität und unbeirrbarer Wahrheits-Teilhabe.

Diese Selbstwahrnehmung ist durch die bekannten Fehlgriffe⁸ in eine tiefe Krise geraten. Beim genaueren Blick auf die geschichtlichen Abläufe wird man es als Selbst-Missverständnis ansehen, von „außen“ – ohne selbst in diese Umwälzungen hineingezogen zu sein – über die Reinheit des Glaubens wachen zu können.⁹ Kirche, Theolo-

matisierung von definitiv als gültig anzusehenden „Wahrheiten über Glauben und Sitten [...] die wenn auch nicht von Gott geoffenbart, jedoch eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind“, wird im CIC can 833 angesprochen; kirchliche Amtsträger und Theologie Lehrende werden in der *Professio fidei et Iusiurandum fidelitatis* auf die „feste“ Annahme dieser Wahrheiten verpflichtet; vgl. die Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. Mai 1990, Nr. 16 und 23.

⁶ Bischof Rudolf Voderholzer stellt ohne jede Differenzierung fest: „Das depositum fidei ist in erster Linie den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel zur Reinerhaltung, vertieften Aneignung und aktualisierenden Bezeugung anvertraut“ (ders., „Die apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt“ (DV 8). Zur Frage der Lehrentwicklung in der katholischen Kirche auf der Basis des II. Vatikanums, in dem für unser Thema unergiebigem Band: Chr. Ohly – J. Zöhler (Hg.), „...was ich euch überliefert habe“. Verbindliche Wahrheit und Weiterentwicklung der Lehre der Kirche, Regensburg 2023, 20–40, 23).

⁷ Die Moderne wird als fortschreitende Labilisierung aller Unveränderlichkeit wahrgenommen. Das scheint ihr Definiens auszumachen; vgl. Franz-Xaver Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989, 46: „Modern sind soziale Verhältnisse insoweit, als ihre Änderbarkeit und damit ihre Vergänglichkeit in ihrer Definition mitgedacht wird.“ Dem durch Sakralisierung der Kirchenstrukturen und Glaubenslehren entgegenzutreten erschien der römischen Kirche im 19. Jahrhundert als verheißungsvolle Strategie.

⁸ Erinnert sei an Auslassungen der Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832 über Menschenrechte („Wahnsinn“), Gewissensfreiheit („pestartiger Irrtum“) und Meinungsfreiheit im Feld des Religiösen („allerhöchste Unverschämtheit“) und an die Verurteilung der historisch-kritische Bibelauslegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts.

⁹ Ratlos nehme ich die hoffnungslos unterkomplexe Einlassung von Helmut Hoping in der DEUTSCHEN TAGESPOST vom 05. 10. 2023 zur Kenntnis: „Bei der authentischen Glaubensüberlieferung [...] gilt die Regel, dass die Wahrheit des kirchlichen Dogmas nicht von der Relativität seiner kulturellen Prägung abhängt.“ Natürlich hängt sie nicht von der „kulturellen Prägung“ ab. Aber sie ist eben nur *in ihr* gegeben – und deshalb in einem fortwährenden hermeneutischen Prozess verantwortlich zu übersetzen, in dem die „Wahrheit des kirchlichen Dogmas“ jeweils neu ermittelt und artikuliert werden muss.

gie und Glaubensbewusstsein teilen vielfach weltanschauliche Selbstverständlichkeiten. Sie erleben und gestalten Inkulturationen und Dekulturations-Prozesse, häufig ohne sich dessen bewusst zu werden. Bestimmte Inkulturationen wurden als Glaubens-konstitutiv angesehen, etwa die „Hellenisierung“¹⁰ oder die mittelalterliche „Feudalisierung“, schließlich die Selbstverabsolutierung der Heils-Institution Kirche im Kontext einer antirevolutionär-antidemokratischen Gegen-Moderne. Die Fixierung auf bestimmte Inkulturations-Formen hat den zentralen Institutionen der römischen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert die Aura einer dem Kulturzerfall der Moderne widerstehenden *Ungleichzeitigkeit* eingetragen, an der zu partizipieren Modernisierungs-Verlierern verheißungsvoll erschien. Sie wollten bei dem bleiben, was die Kirche über die Jahrhunderte als Glaubens-Fundament verkündete und unfehlbare Lehrsätze klarstellten. Aber das Lehramt erwies sich als unfähig, selbstkritisch zu fragen, welche zwiespältigen Interessen sich in seine Entscheidungen einmischten und was die mit sich brachten: an gewundenen Selbst-rechtfertigungen und Problemverdrängungen, an Machtmissbrauch und Missachtung ernsthaft sich vorantastender Glaubens-Zeitgenossen. Und es versagte so vielfach vor der Herausforderung, die reine Lehre mit den Erfahrungen der Gläubigen und Suchenden in Kontakt zu bringen.

Die Ausbreitung des historischen Bewusstseins bis in die Theologie hinein führte dazu, dass man die Modellierung eines über Geschichte und Kultur erhabenen Lehramts selbst historisch zu relativieren begann: als auf feudale Strukturen setzende Defensiv-Strategie angesichts eines sozio-kulturellen Veränderungsdrucks, dem man sich nicht gewachsen sah. Historisches Bewusstsein ist Veränderungs-Bewusstsein. Veränderungs-Bewusstsein ist die Voraussetzung für Innovations-Bereitschaft: für die Elaborierung bisher nicht gesehener Entwicklungs-Möglichkeiten, so auch für die Überwindung erschöpfter Glaubens-Gestalten.

Wenn man die biblischen Zeugnisse nicht länger als sukzessive Entfaltung eines dogmatischen Gotteswissens ansah, sie vielmehr als eine Zeugnis-Geschichte nachvollziehen lernte, in der sich immer wieder neue Erfahrungen mit dem Gott Israels und Jesu Christi zu

¹⁰ Joseph Ratzinger sprach von der „in Jesus Christus vermittelte[n] Synthese zwischen dem Glauben Israels und dem griechischen Geist“, auf der Europa beruhe (ders., Europa – verpflichtendes Erbe für die Christen, in: F. König – K. Rahner [Hg.], Europa – Horizonte der Hoffnung, Graz – Wien – Köln 1983, 61–74, hier 68).

Wort meldeten, aneinander abarbeiteten, so dass es zu Fortschreibungen, Revisionen, unterschiedlichen, mitunter gegensätzlichen Deutungen des Erfahrenen, zu innovativen Einsichten und spannungsreichen Bezugnahmen auf frühere Zeugnisse gekommen ist, wieviel Plausibilität konnte da ein Verständnis der kirchlichen Überlieferung haben, das auf Kontinuität und Gleichklang festgelegt war? Und ein Verständnis des hierarchischen Lehramts, das die Glaubens-Überlieferung in ihrer überzeitlich-unveränderlichen Wahrheit verbindlich artikuliere?

Historisches Bewusstsein relativiert, sieht Überzeugungen als mehr oder weniger Zukunfts-eröffnende Antworten auf geschichtliche Herausforderungen; es sieht Scheitern und Alternativen. Zuviel der Relativierung im Glauben? Pauschale Abgrenzungen gegen eine postmoderne „Diktatur des Relativismus“ sollten Grenzen ziehen. Aber die Klagen des hierarchischen Lehramts über den Verlust der Wahrheitsfähigkeit in Moderne und Postmoderne¹¹ helfen denen wenig, die sich der Herausforderung ausgesetzt sehen, jetzt eine in der Glaubensüberlieferung gut begründete Antwort auf die Glaubens-Irritationen durch den „Zeitgeist“ finden zu müssen. Sie können nichts dazu beitragen, die Transformationsprozesse zu begreifen, in die der gelebte Glaube hineingezogen ist. Hilflös beharrt man auf der Abgrenzung gegen den postmodernen Zeitgeist und öffnet man sich selbst dem Zeitgeist eines reaktionären „Dagegen-Seins“.¹² Damit ist für eine adäquate Einschätzung des Glaubens-Wandels, der so lange schon unterwegs ist und heute vor immer größere Herausforderungen an die Bearbeitung der unübersehbar gewordenen kognitiven und emotionalen Dissonanzen stellt, nicht das Geringste gewonnen.

Es mag schwierig sein, sich von Transformationen einen Begriff zu machen, in die man involviert ist. Da fehlt die Distanz für eine „objektive“ Sicht auf das, was gerade vorgeht und worauf es hinauslaufen mag. Man ergreift Partei für diese oder jene Sicht der Prozesse, für Konzepte und Wege, die man favorisieren würde, um mit ihnen zurechtzukommen. Wenn man realisiert, dass man sich in solchen Transformationsprozessen vorfindet, wird man jedoch nicht umhin-

¹¹ Joseph Ratzinger hat auf diese Defensiv-Strategie zurückgegriffen und die Denunziations-Vokabel „Diktatur des Relativismus“ in den kirchlichen Sprachgebrauch eingeführt; vgl. Daniel Bugiel, *Diktatur des Relativismus? Fundamentaltheologische Auseinandersetzung mit einem kulturpessimistischen Deutungsschema*, Berlin 2021.

¹² Vgl. die aufschlussreichen Beobachtungen von Elisabeth Birnbaum zum österreichischen Nationalrats-Wahlkampf: *Christentum als Dagegen-Religion im Wahlkampf*, *feinschwarz* am 27.09.2024.

kommen, sich in ihnen zu verorten. Was da vor sich geht, liegt nicht offen zutage. Man muss ihm durch historische Rekonstruktionen und die Sondierung der *Zeichen der Zeit* – der Zeit-Tendenzen, die für unsere Gegenwarts-Erfahrung als repräsentativ gelten dürfen – auf die Spur kommen. Vieles wird subjektiv abgetönte Einschätzung sein. Es wird – bestenfalls – auf eine „Zeitansage“ hinauslaufen, die auf die Glaubens-Herausforderung abzielt, an der man in unserer Lebenswelt mit ihren Welt- und Selbstverständigungs-Entwürfen nicht vorbeikommt.¹³

Der Blick auf die Glaubens-Transformationsprozesse und das Bewusstsein, in sie eingebunden zu sein, drängt sich nicht allen Glaubenden in gleicher Weise auf. Was die Einen als dramatischen Glaubens-Wandel empfinden und verstehen wollen, wird von anderen als marginale oder aber ins Abseits führende Entwicklung angesehen: als Glaubens-Abweichung bei Menschen, die schon zum Unglauben unterwegs sind – für den Glauben deshalb als irrelevant. Spricht man von einem *Glaubens-Wandel*, der den Glauben selbst Transformations-Prozessen ausgesetzt sieht, geht man davon aus, dass der Glaube sich wandeln kann, ohne sich als Glaube zu verlieren. Und man versucht, Rechenschaft darüber zu geben, wohin man in seinem Glauben geraten ist, wie man zu beurteilen hätte, was einem da geschehen ist.¹⁴ Man lässt sich auf einen offenen Prozess ein und will wichtigen Prozess-Determinanten auf die Spur kommt. Mehr als ein biographisch-betroffenes, entsprechend perspektivisches Deutungs-Angebot, mit dem man sich Entwicklungen verständlich

¹³ Das Anliegen einer Glaubenszeit-Ansage verbindet dieses Buch mit Tomáš Halík Buch: *Der Nachmittag des Christentums. Eine Zeitansage*, Freiburg i. Br. 2022.

¹⁴ Die Tiefen-Wandlungen des (katholischen) Glaubens im 20. Jahrhundert von einer stabil in Lebens-Strukturen gelebten und an Lebens-Orten geteilten Religiosität zu einem Unterwegssein im Glauben habe ich selbst nur in ihren Auswirkungen erlebt. Ich bin in die Unterwegs-Situation und so auch in ein Reflexions-Verhältnis zum Glauben hineingewachsen. Mein Blick auf den Glaubens-Wandel wird einer sein, der die Wandlung in den Inhalten und Vollzügen des Glaubens reflexiv nachzuvollziehen und in die allgemein-kulturellen Wandlungen einzuordnen versucht. Reflexion setzt ein, wenn etwas schief geht und Alternativen bedacht werden müssen, damit umzugehen. Wer nicht wahrnimmt, dass etwas schief geht, wird auf Kontinuität setzen. Es ist insofern ein typischer Intellektuellen-Blick, der hier auf Wandlungen geworfen wird, die von den „damals“ um ihre Glaubens-Heimat Gebrachten nicht mit einer Veränderungs-Bedürftigkeit des Glaubens selbst, sondern mit verhängnisvollen Entwicklungen der Umwelt in Zusammenhang gebracht und betrauert wurden. Florian Baab führt den (Ur-)Großeltern-Glaube einfühlsam vor Augen – und damit auch die ungeheure Veränderungs-Dynamik, in die wir Enkel und Ur-Enkel uns einbezogen erfahren; vgl. sein Buch: *Wie die Dampfmaschine das Fegefeuer löschte. Eine Reise in die katholische Welt von gestern*, Freiburg i. Br. 2024.

macht und ein Zurechtkommen mit ihnen zu erreichen sucht, wird man nicht präsentieren können. Viele werden es mit mehr oder weniger guten Gründen anders sehen. Dem Streit um die Adäquatheit der Deutungen und ihre Glaubens-Fruchtbarkeit muss man nicht aus dem Weg gehen.

Für die Deutung von Glaubens-Transformationsprozessen haben sich Narrative herausgebildet, die den Glaubens-Wandel in gesellschaftliche Entwicklungen und Wissens-produktive Dynamiken einordnen. So die Erzählung davon, dass und warum wir etwas definitiv hinter uns haben. Sie bringt Plausibilitäten ein, die den Entwicklungen einen Richtungspfeil geben und entsprechende Orts-Anweisungen anbieten: Hier stehen wir; hier gilt es Stellung zu nehmen!

1.2 Nach der Zeitenwende?

Post- ist das markante Attribut für solche Selbst-Lokalisierungen und Orts-Anweisungen. Wer mit der Zeit geht, weiß sich nach einer Zeitenwende. Nach ihr scheint vieles anders, manche sagen: nichts mehr wie zuvor. Das soll politisch-gesellschaftlich und auch für elementare Selbstverständlichkeiten gelten, die unsere Mentalitäten und Einstellungen tragen. Mit der *Postmoderne* mag es angefangen haben; eher eine Intellektuellen-Floskel. Der Post-Strukturalismus geisterte sowieso nur durch elitäre Diskurs-Zirkel. Der Post-Kolonialismus erhebt seit Jahrzehnten seine Forderungen an die Profiteure des Kolonialismus und entwirft ein globales Verantwortungsbewusstsein. Mit den Tendenzen zur Post-Demokratie, zur Post-Wohlstands-Gesellschaft und den Forderungen nach einer Post-Verschwendungs-Gesellschaft wird es wirklich ernst; noch ernster mit der Nötigung zu einem desillusionierten Post-Pazifismus.

Das *Post*-Bewusstsein mag selbstbewusst oder eher bedenklich daherkommen: als Aufbruchs-Bewusstsein oder als Verlust-Wahrnehmung. Die selbstbewusste Variante: Endlich lassen wir hinter uns, was uns im falschen Bewusstsein oder in einer illusionären Komfortzone zuhause sein ließ. Wir – die mit dem *Post*-Bewusstsein – haben es überwunden. Die skeptische Variante: Manches von dem, was wir jetzt verlieren, wird uns fehlen. Warum retten wir nicht, was noch zu retten und zu sichern ist! Warum lassen wir es uns von Relativisten zerreden?

Die Wendezeit-Wahrnehmung übertreibt den Bruch. *Business as usual* wird zur Illusion. Oder wird das Weitermachen, Weiterwursteln doch wieder die Oberhand gewinnen, auch da, wo man großspurig von der Zeitenwende redet? Nichts ist mehr wie zuvor – nach der Missbrauchs-Katastrophe? Oder geht es mit der Kirche nur weiter bergab? Bewegen wir uns, ob wir das billigen oder ablehnen, schon in einer säkularen, jedenfalls postchristlichen Lebenswelt? Oder mehren sich die Anzeichen für ein postsäkulares Bewusstsein?

Der biblisch inspirierte religiöse Glaube hat in der von uns im Westen und Norden Europas bewohnten Landschaft der Lebens-Orientierungen, Plausibilitäten, Alternativen und Selbstverständigungs-Muster seine Selbstverständlichkeit verloren. In Deutschland ist das Christentum in die Minderheit geraten. Es gelingt immer weniger, die Selbst-Wahrnehmung als kognitive Minderheit durch das Überlegenheits-Gefühl „Ihr habt ja keine Ahnung!“ zu kompensieren. Die Sicht der anderen ist in uns eingewandert und irgendwie auch zu unserer Möglichkeit geworden, zu der wir uns verhalten müssen.

Man wird sich – analytisch-rekonstruierend, auch existentiell-betroffen – an der Frage abarbeiten: „Wie ist es gekommen, dass wir von einem Zustand, in dem die Menschen der christlichen Welt naiv im Rahmen einer theistischen Deutung lebten, zu einem Zustand übergegangen sind, in dem wir uns alle zwischen zwei Haltungen hin- und herbewegen und in dem die Deutungen eines jeden als Deutung in Erscheinung tritt, in dem die Irreligiosität überdies für viele zur wichtigsten vorgegebenen Option geworden ist?“¹⁵ Glaubende deuten ihr Dasein religiös, mit Blick auf eine größere, die Unendlichkeiten des Kosmos in sich bergende, uns zugewandte göttliche Wirklichkeit – und wissen nun, dass ihre Deutung in einer *Option* gründet. Das heißt nach der Wort-Herkunft von „Option“ auch: dass sich darin ihr tiefste Sehnsucht nach einer solchen Resonanz-gewährenden, „letzten“ Wirklichkeit regt. Sie lassen sich in ihrer Weltbeziehung von dieser Option leiten, sehen sich von ihr zu einem Umgang mit der Wirklichkeit angeleitet, der ihnen angemessen und befriedigend vorkommt.¹⁶ Es erscheint ihnen vernünftig, diese Option zu teilen. Aber sie müssen bei Kenntnisnahme anderer Optionen einräumen, dass auch für sie beachtliche Argumente sprechen und es unredlich wäre, sie bei der Suche nach verlässlicher Lebens- und

¹⁵ Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, dt. Frankfurt a. M. 2009, 34.

¹⁶ Vgl. Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2016.

Welt-Wahrnehmung zum Schweigen bringen zu wollen. Man weiß sich, wenn man diese Situation bewusst wahrnimmt, in einem säkularen Umfeld.

Ist es zuletzt vernünftiger, den Argumenten Glaubender zu folgen, statt den religionsskeptischen Optionen, die die Orientierung an einer alles umfassenden, uns zugewandten Wirklichkeit für illusionär halten und einer nüchternen Wahrnehmung der endlichen, ebenso gefährdeten wie verheißungsvollen Welt den Vorzug geben? Aber darf man sich überhaupt auf diese „Optionalisierung“ des Glaubens im Horizont des heute vernünftig Nachvollziehbaren einlassen? Hätte man sich da nicht zentraler Glaubenssätze zu entledigen, die der menschlichen Vernunft unverdaulich bleiben und an denen seit Jahrhunderten heruminterpretiert wird? Müsste man das Christliche etwa auf seinen ethischen Kern zurückführen und so auf seine Fähigkeit, aus den „Sündern“ bessere Menschen zu machen? Dann sähe man es, wenn man konkret wird, mit einem Moral- und Wertewandel konfrontiert, der die religiös gestützten, traditionellen Familienwerte immer deutlicher durch religiös eher beargwöhnte Selbstentfaltungswerten ersetzt und hier die Säkularisierung geradezu weltweit voranbringt, so aber die Frage aufwirft, ob es überhaupt noch einer religiösen Perspektivierung der praktischen Vernunft bedarf.¹⁷

Das Plausibel-Werden säkularer Selbst- und Weltbeziehungen macht Fragen dringlich, die lange schon hin- und hergewendet werden. Nicht erst heute stellt sich die Ahnung ein, es seien Fragen, zu denen menschliche Vernunft nicht eindeutig eine Stellung nehmen können, weil man es hier mit irgendwie vernünftigen, jedenfalls begründbaren Lebens-Alternativen zu tun hat, bei denen Argumente kaum soweit tragen können, exklusiv nur *eine* Begründung oder diese *eine* Option als vernünftig auszuzeichnen. Es spricht viel dafür, der tiefsten Sehnsucht des Menschseins zu trauen, das mit Selbstbewusstsein begabte menschliche Dasein könne nicht zur absoluten Bedeutungslosigkeit verurteilt sein. Und wenn die Herausforderung des Menschseins heute doch darin läge, sich die unendliche Verlorenheit im All einzugestehen und sie zu ertragen? Wenn Jacques Monod Recht hätte: der Menschen als Zigeuner am Rande eines Universums, „das für seine Musik taub ist und gleichgültig gegen

¹⁷ Vgl. die Ergebnisse der siebten Ausgabe der Weltwertestudie und die Kommentierung von Hilde Naurath, Weltwertestudie: Werden Religionen obsolet?, in: Herder Korrespondenz 77 (4/2023), 11–12.

seine Hoffnungen, Leiden oder Verbrechen“?¹⁸ Darf man sich vom vielfältig empfundenen Trost- und Resonanz-Bedarf des Menschen dazu hinreißen lassen anzunehmen, dass die Wahrheit seines Daseins tröstlich ist, daraus sogar ein Argument für tröstliche Selbst- und Weltdeutungen machen wollen? Hat Nietzsche nicht tiefer gesehen, da er das Niveau des Menschseins daran bemessen wollte, wie illusionslos ein Mensch sich dem Schrecken des Umsonst¹⁹ auszusetzen wagt? Wie vernünftig ist das religiöse An-Glauben gegen das große Umsonst – und gegen Nietzsches Übermensch-Vision, die sich dem Umsonst gewachsen erweisen soll? Geht es da überhaupt um Vernunft? Um welche? Gibt es überhaupt eine andere als die evolutionäre Rationalität eines sich ins Unendliche hinein entfaltenden und schließlich in sich zusammenstürzenden Kosmos; eine andere Menschen-Vernunft als die, die unverdrossen lernt, diesen Prozess nachzuvollziehen und die Menschen anfordert, sich – wie auch immer – zu fügen, in ihn eingefügt zu sehen?

Die Optionalisierung des Glaubens mutet ihm zu, sich dieser Frage zu stellen und sich als Antwort auf sie zu verstehen. Will er sich als *vernünftige* Option begreifen, ist er genötigt, sich nicht nur an einem überzeitlichen Begriff des Vernünftigen zu messen, sondern durch ein vernünftiges Umgehen mit der Situation seiner In-Frage-Stellung auszuweisen. Aber ist der Glaube eine Sache der freien Entscheidung, die sich als Konsequenz einer vernünftigen Abwägung zu ihm bekennt?

1.3 Vernünftig glauben, menschlich glauben

Dass es vernünftig ist, zu glauben, vielleicht das einzig Vernünftige, diese Einschätzung konnte die Glaubens-Option lange stützen, gar nicht als gewagte Option ansehen lassen. Die katholische Fundamentaltheologie hat die Vorstellung gepflegt, die Vernunft könne den Menschen bis an die Schwelle zum Glauben führen; von der vernünftigen Begründung des Geglaubten zum wirklichen Glauben sei

¹⁸ Jacques Monod, Zufall und Notwendigkeit, dt. München ²1971, 211.

¹⁹ Nietzsche spricht von der „Qual des ‚Umsonst‘“. Ihr sieht sich der Nihilist ausgesetzt, der bei dem, was er erreichen will, fortwährend scheitert (vgl. Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe [KSA], hg. von G. Colli und M. Montinari, München – Berlin 1980, Nachgelassene Fragmente November 1887–März 1888, KSA 13, 46f.). Es zeichnet den Übermensch aus, durch diese Qual hindurchzugehen und über sie hinauszuleben.

es dann nur ein kleiner Schritt über die Schwelle. Der könne gegangen werden, weil die Kirche sich dafür verbürgt, dass er nicht in die Irre führt. Die vernünftige Rechtfertigung des zu Glaubenden, ein klein wenig verlängert durch den vernünftigen Gehorsam gegenüber der zuständigen Autorität: So komme man auf verlässlichem Weg zum Glauben. Dass der Kredit der Kirche, der Vernunft zum Glauben helfen zu können, aufgezehrt ist, wird Glaubenden heute als das geringere Problem erscheinen. Das Dramatischere: Wenn man zum Glauben kommen will, muss man sich aus der Deckung durch die Vernunft wagen, findet man sich dann aber in einer Situation vor, in der man sich der „wahren Gründe“ seiner Glaubens-Zustimmung oder Glaubens-Verweigerung nicht mehr sicher sein kann.

Die Glaubens-Überlieferung hat dem Rechnung getragen, indem sie festhielt, dass das Glauben Gnade ist, letztlich unverfügbar und doch vernünftig zu verantworten. Glauben-Können ist mir geschenkt. Ich kann mich nicht in es hineinargumentieren, es nicht willentlich herbeiführen, auch nicht durch die demütige Unterwerfung unter den kirchlichen Gehorsams-Anspruch. Aber mit dem Geschenk ist mir die Verantwortung dafür zugewiesen, mit diesem Geschenk vernünftig umzugehen. Dass ich auch dafür auf die Gnade angewiesen bin, machen evangelische und katholische Theologie mit unterschiedlicher Nachdrücklichkeit geltend.

Was bedeutet diese letzte, zugleich ursprüngliche Selbst-Unverfügbarkeit des Glauben-Könnens und Glauben-Wollens in concreto für den überlieferten Glauben? Dass er eines vernünftig sich selbst bestimmenden Menschseins unwürdig ist? Ich glaube nur, was mir einleuchtet!? Aber bringe ich das mir Einleuchtende selbst zum Einleuchten? Ist es nicht zuletzt das Einleuchtende, das sich mir zum Einleuchten bringt?²⁰ Was macht es, dass mir etwas einleuchtet? Was macht es, wenn ich eine „große“ Hoffnung hegen kann und nicht immer schon mit dem Scheitern meiner Hoffnungen und Initiativen rechne? Was macht es, wenn mich ein „Urvertrauen“ trägt²¹ und ich mich nicht im Letzten der Bodenlosigkeit meines Daseins gegenübersehe? Glauben, Hoffen- und Vertrauen-Können: Wir erleben sie heute in einem engen Erlebens- und existentiellen Bedingungs-Zu-

²⁰ Es war John Lockes epochale Einsicht, dass die „Erleuchtung [that light]“ zum Glauben letztlich keine Willens-Sache ist und es deshalb widersinnig wäre, einen bestimmten Glauben durch Zwang auferlegen zu wollen; vgl. John Locke, Ein Brief über Toleranz, englisch-deutsch, hg. von J. Ebbinghaus, Hamburg ²1966, 14–17.

²¹ Zum Thema „Urvertrauen“ vgl. das Terminologie-prägende Konzept von Erik H. Erikson (ders., Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze, dt. Frankfurt a. M. 1966).

sammenhang. Vielleicht ist das die wesentliche Neuformatierung des Glaubens in der Moderne.²² Zugleich verschob sich auch der Grund der Fraglichkeit, an dem sich das Glaubens-Vertrauen – die *Fiducia* – immer wieder neu abarbeitet. Es geht kaum noch um die Frage, ob ich an einen *gnädigen* Gott glauben kann und vor seinem Zorn bewahrt sein werde, sondern um die Frage, ob der Gott ist, an dem mein Herz hängt und auf den ich meine tiefste Hoffnung setze – dann auch um die Frage, wie ich mich ihm und seinem guten Willen für seine Geschöpfe Lebens-folgenreich verbunden wissen kann.

Was bewegt mich letztlich unverfügbar zur *Fiducia*? Es liegt nahe, die Selbst-Unverfügbarkeit im Glauben, Hoffen und Vertrauen empirisch aufzuklären und Entwicklungen ausfindig machen, die dazu disponieren, eher dieser oder eher jener Option zuzuneigen, eher diese „große“ Hoffnung zu hegen oder ihr zu misstrauen. Suchend-glaubende Menschen werden von diesem Misstrauen oft genug in Mitleidenschaft gezogen sein. Misstrauens-Affine werden ihnen da keine argumentative Nachhilfe anbieten müssen. Und doch werden viele Glaubende und Suchende wenigstens von Zeit zu Zeit der Gnade teilhaftig sein, Ja zu sagen zu ihrer großen Hoffnung und dazu, dass der ihnen anvertrauenswürdig gewordene Gott sie darin anrührt, in die Fülle ihres Lebens aufzubrechen. Was *ist* es, was man da als Gnade versteht und was ermutigt, das Ja zu dem zu wagen, der für diese Hoffnung eintreten wird?

Bin ich es zuletzt doch selbst, der sich dazu bestimmt, diese Entscheidung zu treffen? Darf es neuzeitlich denn anders sein, als dass ich mich frei entscheide, so, anders oder gar nicht zu glauben, diese oder jene Glaubens- oder Unglaubens-Identität auszubilden und zu „kultivieren“? *Glaubens-Autonomie* ist das Stichwort. Unter diesem Niveau kann der Glaube nicht mehr verantwortet werden. Man kann sich kaum der Einschätzung entziehen, dass wir in einer *Post-Gehorsams-Epoche* leben.

Man kann es mit guten Gründen auch anders sehen: Das Post-Gehorsams-Bewusstsein würde dann nur eine tiefere Transformation der Gehorsams-Beziehungen verdecken.²³ Der Gehorsam wäre un- oder vorbewusster geworden; die, denen er entgegengebracht wird,

²² So wird auch die zentrale Bedeutung des Fiduzial-Glaubens für Martin Luther neu gesehen; vgl. I. U. Dalferth – S. Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Freiburg i. Br. 2012.

²³ An der Universitäts- und Landesbibliothek in Münster ist seit Jahren ein großer, beleuchtbarer Schriftzug angebracht: *Gehorche keinem*. Ob die Doppelbödigkeit gewollt ist: Gehorsam einzufordern fürs Nicht-Gehorchen?

sind anonym. Sie erschleichen sich ihn mit raffinierten Meinungs-Produktions-Methoden. Wenn man das so sieht, wird man unbehaglicher auf die elementare Unverfügbarkeit des Glauben-Könnens und Glaubens-Wollens zurückkommen wollen. Glauben als Gehorsam mit Gehorsams-Kritik, als Gehorsams-Widerständigkeit: Was gibt einem Menschen den Mut, angesichts all dessen, was an Glaubens-Alternativen angeboten wird, angesichts dessen, was gegen den Glauben spricht und einem mehr oder weniger deutlich vor Augen steht, sich in die Hoffnungs-Perspektive des christlichen Glaubens hineinzuwagen und es darauf ankommen zu lassen, in ihr die Fülle des Lebens zu finden? Die guten Argumente für den Glauben werden ihre Rolle spielen. Sie könnten dem angesichts der Glaubensgeschichte keineswegs unbegründeten Verdacht Paroli bieten, eine Glaubens-Existenz verderbe die besten Lebensmöglichkeiten des Menschen. Aber sie werden nicht aus sich heraus dem Verdacht standhalten können, das Leben selbst sei eine „unnütze (oder zwecklose) Leidenschaft“²⁴, zum Scheitern und zu einem Tod verurteilt, der es zuletzt bedeutungslos machen wird. Kann man diesen Mut aus den eigenen mentalen Ressourcen mobilisieren? Oder braucht es Quellen des Mutes zum Glauben? Wie fände man Zugang zu ihnen – angesichts der Gefahr, aus trüben Quellen zu schöpfen?

Mit solchen Fragen umkreist man die post- oder spätmoderne Condition humaine des Glaubens.²⁵ Mit ihnen wird auch klar, dass sich die elementare Glaubens-Herausforderung, die hier empfunden wird, nicht so sehr in den Zumutungen einer korrekt nachzuvollziehenden Glaubenslehre – der *Fides quae* –, sondern in der letzten, zugleich prinzipiellen Ungesicherheit des Glaubens-Vollzugs – der *Fides qua* – liegt. Die Glaubenslehre gerät in den Schlagschatten des Glaubensvollzugs.²⁶ Es geht es nicht mehr zuerst um das entfaltete

²⁴ Une „passion inutile“; vgl. Jean Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris 1943, 709. Søren Kierkegaard hatte vom Glauben als der glücklichen Leidenschaft gesprochen, in der der Verstand auf das unausdenkbar Größere stößt und sich ihm hingibt; vgl. ders., *Philosophische Brocken*, Gesammelte Werke, hg. von E. Hirsch und H. Gerdes, 10. Abteilung, Gütersloh ³1991, 1–107, hier 56.

²⁵ Vgl. Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, dt. Gesammelte Werke, Bd. XI, Stuttgart 1969, 13–139.

²⁶ Das heißt gerade nicht, dass man die Zumutungen der überlieferten kirchlichen Glaubenslehre theologisch und spirituell vernachlässigen dürfte. Die Glaubenden sehen ihr Glauben mehr oder weniger unabdingbar mit elementaren Überzeugungen verbunden, deren Nachvollziehbarkeit ihr Glauben-Können mitträgt – oder eben zu sabotieren droht. Mein Buch widmet sich solchen Glaubens-Überzeugungen, insbesondere denen, die in eine kognitive Dissonanz zum Mainstream westlicher Selbst- und Weltverständigungs-Diskurse geraten zu sein scheinen. Das unterscheidet es

Was, um einzelne, verpflichtend anzunehmende Behauptungen des Glaubens, sondern entscheidend um das *Wie* eines Glaubensvollzugs, in dem die Glaubenden sich *diesem* Gott anvertrauen, seinem Heilswirken übereignen. Es geht um einen existentiell bedeutsamen Glauben²⁷, eher nicht mehr um eine weitgreifende, metaphysisch fundierte Welt-Anschauung, die Glaubende teilen müssten.

1.4 Post-metaphysisch?

Ein post-metaphysischer Glaube? Metaphysik gilt bis in den alltäglichen Sprachgebrauch hinein als Mystifizierung eines empirisch auszumessenden und zu sichernden In-der-Welt-Seins, eines durch und durch endlichen Lebens. Evidenzbasierte Empirie ist hier die Gegeninstanz; als unvoreingenommen rational will man sich verstehen. Wie schnell aber gerät man mit dem Anspruch oder der Hoffnung auf eine all-erklärende Theorie selbst ins Metaphysische – und unter Verdacht, man leite aus den Ergebnissen evidenzbasierter Forschung Behauptungen her, die von diesen Ergebnissen weder gestützt noch überhaupt in ihrer Tragweite überblickt werden. Wie schnell kommt man in einer reduktiven Metaphysik zur Bestreitung der menschlichen Willensfreiheit. In einer Theorie von allem, die auch erklären können soll, dass sie *alles* erklären kann, alles Relevante, weil Erklärungsbedürftige, feiert die Metaphysik ihre Wiederkehr.²⁸ Bleiben nicht alle Behauptungen über „alles“ *Behauptungen*? Scheitern die als evidenzbasiert sich verstehenden Theorien von allem nicht schon daran, dass sie den Zusammenhang zwischen empirisch erklärbaren Verläufen und subjektiv erfahrenen Bedeutungen nicht begreifen, diesen Zusammenhang nicht einmal als Problem fokussieren können, dass sie deshalb genötigt sind, diese Dimension von „allem“ schlicht als bedeutungsloses Epiphänomen zu „entwirklichen“? Braucht es dann nicht eine kritische Metaphysik, um die Begrenztheit der An-

von Tomáš Halík „Der Nachmittag des Christentums“, in dem es vorrangig (wenn auch nicht ausschließlich) um Wandlungen des Glaubensvollzugs – der fides qua – geht (vgl. ebd., 15).

²⁷ Diese existentielle Bedeutung wird freilich auch nicht mehr herkömmlich-rechtfer-tigungstheologisch in der Bewältigung eines ansonsten ausgeweglosen Sündenbe-wusstseins gesucht.

²⁸ Anders Saskia Wendel; vgl. dies. – Martin Breul, Vernünftig glauben – begründet hoffen. Praktische Metaphysik als Denkform rationaler Theologie, Freiburg i. Br. 2020, 17–155.

sprüche sichtbar zu machen, die mit empirisch begründeten Theorien verbunden werden.

Auch Theologie und Glaubensbewusstsein müssten sich der metaphysischen Verpflichtungen bewusst bleiben – sie soweit möglich einzulösen –, die mit ihrer Sicht der Wirklichkeit verbunden sind. Sie werden nicht auf die Diskursbedingungen festgelegt sein, welche die antike Metaphysik und Ontologie den Bekenntnis-Aussagen vorgegeben haben und dazu nötigten, eine elaborierte Zwei-Naturen-Christologie, die von ihr getragene Soteriologie und die großkirchliche Trinitätslehre auszuformulieren. Die mag man ob ihrer Subtilität bewundern. Im gelebten Glauben der Christen werden sie kaum noch mitvollzogen. Auch die Theologie unserer Zeit sieht sie skeptisch; ihre Aporien sind kaum zu übersehen. Darf man weniger „metaphysisch“, dafür erfahrungs- und Metaphern-gesättigter reden und die alten Formeln so „verheutigen“?

Christologie und Soteriologie wurden zum Experimentierfeld solcher Metaphysik-distanzierter Verheutigungen. Eine entsprechend angelegte Common-sense-Christologie lässt sich als Hintergrund vieler aktueller Entwürfe greifen: Jesus Christus, der gültige Repräsentant²⁹ oder Gottes treuer Zeuge (vgl. Offb 1,5), in dem der göttliche Vater sein „Innerstes“ bezeugt und ausgesprochen hat (Joh 1,1–4), in dem er mit seiner ganzen Fülle wohnen wollte (vgl. Kol 2,9), hat Gott in seiner Menschenfreundlichkeit gelebt, ihn zu den Menschen gebracht, damit sie sich für seine Herrschaft der Liebe gewinnen lassen. Die Menschen wehrten und wehren sich dagegen, umzukehren und sich dieser Güte anzuvertrauen. Sie stoßen den Christus in den Todes-Abgrund, weil sie sich nicht im Abgrund ihrer Selbst- und Menschen-Hasses antreffen und retten lassen wollen. Noch im Todes-Abgrund hält der Vater seinem Sohn und dessen Menschengeschwistern die Treue. Er lässt sich nicht von ihrem Hass besiegen und nicht davon abbringen, sie auszulösen aus ihrer Gefangenschaft im falschen Leben. Er sendet ihnen den Heiligen Geist, der sie zu einem Leben der Gottes-Gemeinschaft in der Liebe auferwecken will.

Dieses Narrativ setzt nicht mehr so viele metaphysisch elaborierte Begriffe voraus, ist deshalb vielleicht „heutiger“. Es mag dahingestellt bleiben, ob man sich so den Zugang zum Zentral-Geheimnis des christlichen Glaubens tatsächlich erleichtert. Theologisch wird zu

²⁹ Vgl. den imponierenden Entwurf von Reinhold Bernhardt, Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie, Zürich 2021

klären sein, ob man den metaphysisch-anthropologischen Verpflichtungen, die auch mit diesem Narrativ verbunden sind, hinreichend Aufmerksamkeit widmet. Aber man wird einräumen, dass die existentielle Bedeutung des Geglauten hier eher in den Vordergrund tritt als in der bis in metaphysische Spitzfindigkeiten hinein ausdifferenzierten Glaubenslehre der Kirchen.

1.5 Glaubens-Konzentration, Glaubens-Aneignung

Das Streben, metaphysischen Ballast loszuwerden, verbindet sich mit dem Verlangen nach Glaubens-Konzentration. Der Glaube schließt nicht mehr selbstverständlich alles ein, was die Kirchen und das hierarchische Lehramt als Glaubens-Pensum einfordern. Seit Jahrzehnten ist es zu einem selbstbewussten Auswahlchristentum³⁰ gekommen, das sich nicht auf eine Vollständigkeit der Glaubens-Zustimmung verpflichten lässt. Kirchlich festgehaltene Glaubens-Inhalte, selbst Bekenntnisartikel, haben bei vielen ihre Glaubens-Relevanz verloren, werden als nicht nachvollziehbar zurückgewiesen oder als Randgrößen des Glaubens angesehen. Was den Glauben ausmacht, soll von seiner Mitte her bestimmt und geglaubt werden, nicht an den „Rändern“, an denen Kirchenmenschen das unplausibel Gewordene zu verteidigen suchen.

Das Verlangen nach Glaubens-Konzentration ist schon lange virulent. Kritische Anfragen der Aufklärung an die kirchliche Überlieferung haben eine Literaturgattung hervorgerufen, die einen aufs „Wesentliche“ konzentrierten christlichen Glauben formulieren und so auch über die konfessionelle Zersplitterung hinauskommen wollte. Auf Johann Joachim Spalding (1714–1804) geht wohl die Terminologie „das Wesentliche des Christentums“ zurück. Seine Schrift „Religion, eine Angelegenheit des Menschen“ nimmt sich vor, „der eigentlichen *Religion des Christentums* in ihrem Wesentlichen [auf die Spur zu kommen], so wie sie ursprünglich von Jesus für die Allgemeinheit der Menschen zu deren Anweisung und Beruhigung gelehrt ist“. Befreie man das Christentum von „Einkleidungen und Umhüllungen“, auch „von den unseligen Beimischungen“, so träte dies als „Hauptsache“ und als das „reine Christentum“ hervor:

³⁰ Vgl. Paul M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristen-pastoral*, Wien 1974.

„die höchste Menschenwürde und reinste Gottesliebe im Guteswollen und Rechttun; der Schöpfer und Herr der Welt als allgemein guter Vater der Menschen; der Trost seiner alles umfassenden Vorsehung; die auch den Verirrten versicherte Zurückbringung und Wiederaufnahme zur Tugend und Glückseligkeit; die Erwartung einer fort-dauernden Zukunft unter der unverbrüchlichen Bedingung der Rechtschaffenheit“.³¹

Vom „Wesen der Religion“³², von einem „Centraldogma“ des christlichen Glaubens³³ ist gleichzeitig oder im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts mehrfach gesprochen worden. Eine repräsentative Spätfrucht dieses Modus loquendi war ein Jahrhundert nach Spalding und Schleiermacher Adolf von Harnacks Schrift „Das Wesen des Christentums“, in der die christliche Religion als „etwas Hohes, Einfaches und auf *einen* Punkt Bezogenes“ dargestellt werden sollte: „Ewiges Leben in der Zeit, in der Kraft und vor den Augen Gottes.“³⁴ Spürbar wird das Bemühen, den dogmatischen Ballast und – so meinte von Harnack es sehen zu müssen – hellenisierende oder kirchlich interessegeleitete Übermalungen des Hohen und Einfachen abzutragen und das Original von Neuem zum Leuchten zu bringen.³⁵

Man wird dieses Bemühen heute als eher naiv beurteilen. Sind nicht alle Versuche, herauszustellen, was für das Christliche we-

³¹ Die Zitate sind entnommen aus: Johann Joachim Spalding, Religion, eine Angelegenheit des Menschen, hg. von W. E. Müller, Neudruck der 3. Auflage, Berlin 1799, Darmstadt 1997, 36–38.

³² Prominent in den Reden *Über die Religion* von Friedrich Schleiermacher von 1799, wo programmatisch gesagt wird: „Ihr [der Religion] Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Zweite Rede, Stuttgart 1969, 35); sie sei „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (ebd., 36.)

³³ Zu nennen ist Alois Emanuel Biedermann (1819–1885), der das allgemeine Wesen der Religion – die Vermittlung zwischen dem unendlichen und dem endlichen Geist – in Jesus Christus verwirklicht und im christlichen Zentraldogma ausgesprochen sieht (vgl. ders., *Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden*, Tübingen 1844, etwa 79; vgl. Reinhold Bernhardt, *Jesus Christus – Repräsentant Gottes*, 2021, 305–315).

³⁴ Adolf von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Geleitwort von Wolfgang Tillhaas, Gütersloh 1977, 16.

³⁵ Mit kritischer Radikalität versuchte ja schon Ludwig Feuerbach gegen Hegel und Schleiermacher das Wesen des Christentums – das, was es eigentlich ist und hervorgebracht hat – gegen seine dogmatisch-kirchliche Erscheinung herauszustellen; vgl. sein Werk: *Das Wesen des Christentums*, nach der 2. Auflage 1841 neu hg. von E. Thies, *Theorie Werkausgabe*, Frankfurt a.M. 1976.

sentlich ist, selbst zeitbedingt³⁶, getragen von den *jetzt* als tragfähig mitvollzogenen Plausibilitäten und, wenn sie das Anliegen Jesu zur Geltung bringen wollen, von den gerade zugänglichen Ergebnissen der historischen Erforschung Jesu in seinem religiösen Umfeld? Und doch scheint kein Weg daran vorbeizuführen, sich des *entscheidend* Christlichen zu vergewissern³⁷, wenn man den Glauben erstpersönlich vollziehen will. Die pauschale Übernahme der kirchlichen Glaubenslehre erscheint vielen Christ(inn)en nicht mehr vereinbar mit diesem persönlich vollzogenen Glauben; und dies auch dann, wenn sie kirchlichen Instanzen eine Mitsprache bei der Wahrung des christlich Unaufgebaren zuerkennen.

Beides scheint die Glaubenssituation heute zu kennzeichnen: das Bewusstsein für die historische Kontingenz aller Versuche, einen überzeitlich gültigen Begriff des christlich Zentralen und Wesentlichen zu formulieren, so vielleicht auch für die Zuständigkeit kirchlich-lehramtlicher Instanzen, gegen das Aufgeben unaufgebaren Glaubens-Gutes zu intervenieren; aber auch ein Bewusstsein dafür, dass der religiöse Glaube von seiner Mitte her gelebt werden will und diese Mitte immer wieder neu zugänglich werden muss, soll er zur lebensbestimmenden, Leben-verändernden Fundamental-Option werden können. Wenn er meinem Leben nicht nur aufgepfropft sein soll, wenn er *mein* Glauben in einer Gemeinschaft mündig Glaubender sein soll, müsste er von einer Einsicht in die Beweggründe des Glaubens getragen sein, die wir den biblischen Zeugnissen verdanken und für die Gestaltung unseres (Miteinander-)Lebens im Hier und Jetzt als in höchstem Maße bedeutsam ansehen können. Wir fühlen uns in diesem Sinn zum mündigen Mitvollzug dessen herausgefordert, was *den* Glauben und *das* Glauben im Innersten ausmacht. Und wir lassen uns diese Verantwortung nicht von einem

³⁶ Magnus Lerch hat die an Harnack sich anschließende Diskussion um das Wesen des Christentums sehr einleuchtend in die Problem-Situation des Historismus und in den Kontext der Versuche eingeordnet, mit seinen Überhang-Problemen theologisch umzugehen. Er hat auf Ernst Troeltschs Versuch hingewiesen, der „doppelten Kontingenz“ gerecht zu werden, die mit allen Versuchen verbunden ist, ein Wesen des Christentums zu profilieren: der Kontingenz in den geschichtlichen Transformationen des Christentums, die überhaupt erst die Wesensfrage akut machen, und der Kontingenz, von der alle „Konstruktionen“ eines solchen Wesensbegriffs heimge-sucht bleiben; vgl. Magnus Lerch, Kontingenz und Kontinuität.

³⁷ In einem interreligiösen Umfeld wird die Erfahrung gemacht, dass das entscheidend Christliche nicht mit dem unterscheidend Christlichen zusammenfallen muss – und zusammenfallen wird. Diese Erfahrung lag meinem Buch: Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen (Düsseldorf 1992, vor allem 77–113) zugrunde.

Lehramt abnehmen, das den Eindruck erwecken will, für die Richtigkeit des Glaubens sei durch seine Wachsamkeit gegenüber Häresien bestens gesorgt.

Wir? Das meint nicht die theologisch informierten Elite-Christen. *Wir* steht etwa für einen kirchlichen Selbstvergewisserungsprozess, wie er in Deutschland auf dem *Synodalen Weg* versucht wurde. Es steht für einen Aufbruch, den in der Katholische Kirche das Zweite Vatikanum initiierte. Es steht für ein Verständnis des Glaubens, hinter das Christinnen und Christen in Europa und anderen Weltregionen wohl nicht mehr zurückkönnen zu einem Gehorsams-Glauben an das kirchlich Eingeforderte. *Wir* spricht auch die kirchliche Verantwortung für eine Glaubensüberlieferung an, die nicht nach subjektiven Vorlieben oder Ressentiments beschnitten werden darf. Anspruch und Sehnsucht, den kirchlichen Glauben aus seiner geistlichen Mitte heraus glauben zu dürfen, mobilisieren das Verlangen, zum selbst verantworteten Verstehen des Glaubens und zum Neu-Verstehen des Unverstandenen voranzukommen.

Personaler Glaube will sich die vorgegebenen Glaubens-Gegenstände und Glaubens-Tatsachen *aneignen*, sie in ihrer Glaubens-Bedeutung *für mich/für uns* vollziehen und *deshalb* glauben. Es soll deutlich werden, wie der Glaube das Leben heilsam verändert, wie es ihm eine Hoffnungs- und Erfüllungs-Perspektive öffnet. Bringt das nicht die Gefahr mit sich, dass man das Glaubensgut anthropologisch funktionalisiert und entsprechend beschneidet? Dass man Nicht-Verstandenes als irrelevant und als nicht mehr nachvollziehbar marginalisiert?

Oder hat man es hier mit einer Spannung zu tun, die immer wieder neu austariert werden will: der Spannung zwischen dem In-Anspruch-genommen-Werden von einer unverfügbaren Glaubens-Überlieferung und dem Anspruch, die Zeugnisse der Glaubens-Überlieferung als Quellen eigenen Glaubens und Hoffens im Hier und Jetzt nützen zu können? Dieser Anspruch bringt sich im Christsein unserer Zeit nachdrücklich zur Geltung. Und er ruft den Einspruch kirchlicher Instanzen hervor, die Wahrheit des Glaubens dürfe nicht den subjektiven Glaubens-Bedürfnissen der Menschen und unserer Kultur unterworfen werden. Diese Spannung dürfte nicht nach einer Seite hin aufgelöst, müsste vielmehr ausgetragen werden. Die Lebendigkeit heutigen Glaubens wird davon abhängen, dass das einigermäßen nachvollziehbar gelingt.

Das ist zu einer theologischen Binsenweisheit geworden; und doch tun sich viele schwer mit ihr. Zu groß ist oft die Unwilligkeit,

nicht Verstandenes mit sich herumzuschleppen; auf der anderen Seite die Angst davor, dass alles Objektive in den Strudel einer selbstherrlichen Glaubens-Subjektivität gerät und man sich den Glauben nach Belieben zurechtinterpretiert. Dass eine selbstbewusst gelebte Glaubens-Subjektivität geneigt macht, die Glaubens-Objektivität, wie sie von den Kirchen geltend gemacht wird, so nicht stehen zu lassen, liegt auf der Hand. Die Abkehr vom flächigen Für-wahr-halte-Glauben und seiner Fixierung auf festzuhaltende Heilstatsachen befeuert eine dramatische Transformations-Dynamik, in der die Glaubenden sich nicht zur bloßen Übernahme, sondern zur verantwortlichen *Gestaltung* ihres Glaubens herausgefordert sehen. Der Glaubens-Wandel hat hier mit der Erfahrung zu tun, dass das zu Glaubende nicht fertig vorliegt, sondern erst in der Glaubens-Aneignung jene Prägnanz und Kraft gewinnt, mein Leben zu durchformen und herauszufordern. Man ist nie fertig mit seinem Glauben, wenn man es darauf ankommen lässt, sich den Glaubenszeugnissen der Bibel und der kirchlichen Überlieferung zu stellen und von ihnen führen zu lassen.

Wie man den Glaubens-Wandel einschätzt, hängt davon ab, ob man ihn als Verlustgeschäft ansieht oder als Gewinn wahrnimmt. Lehramtliche Instanzen warnen vor dem Verlust an Glaubensgut und Glaubens-Intensität. Man hat ja nach über zweitausend Jahren alles beieinander, was zum richtigen Glauben gehört. Da müsste man doch nichts mehr daran ändern. Wer sich darauf verlegt, riskiere, das Gute zum weniger Guten oder Schlechten hin zu verändern. Hier greift man nach dem spätmodernen Verlust-Narrativ, das die Gewissheiten der Vergangenheit von der modernen Aufklärungs- und Demokratisierungs-Dynamik bedroht sieht und zur entschlossenen Verteidigung des im gesellschaftlichen Wandel Zersetzten aufruft.

Wer aber die Lebensbedeutung des Glaubens für sich neu wahrnimmt, sich neue Zugänge zu den normativen Glaubenszeugnissen bahnen und alte Überlieferungsbestände neu verstehen und aneignen kann, wird die Lebens- und die Erneuerungs-Kraft des Glaubens spüren und den Glauben hochschätzen, weil er immer wieder neu Lebens-Bedeutung gewinnt, in diesem Sinne unverbraucht bleibt. Er wird sich der „Wörtlichkeitsfalle“³⁸ entziehen, in der man mit den Inhalten des Glaubens meint fertig zu sein. Er kann die Erfahrung machen, dass der Glaube als Horizont oder als Tiefe oder als zentrierende Mitte unseres Daseins durch Geschichten und Biographien

³⁸ Vgl. Dieter Wellershoff, *Der Himmel ist kein Ort*. Roman, Köln ⁵2010, 203.

mitgeht, nicht zur Vergangenheit wird, sondern sich erneuert, auch wenn er der „alte“ bleibt. Die Spannung zwischen Er-selbst-Bleiben und Neu-Werden ist vielleicht sein auffälligstes „Markenzeichen“, so sehr die Glaubenswächter den Vorzug des Katholischen in seiner Unveränderlichkeit sehen und deshalb schließen wollen: Was sich „in der Substanz“ nie verändert hat, wird sich auch fortan „in der Substanz“ nie verändern.

Der Verdacht bleibt: Ob das Neuwerden des Glaubens nicht doch zu einem inhaltlich ausgedünnten Zeitgeist-Glauben führt? Und ob der neu verstandene Glaube nicht trotzdem hoffnungslos hinter den gesellschaftlichen Wandlungsprozessen zurückbleibt, bei denen er in den Abgründen der Transzendenz-Vergessenheit unterzugehen oder im Sich-Einlassen auf die „kleinen Transendenzen“ der Diesseits-Frömmigkeit untergepflügt zu werden scheint? Sind nicht schon weit radikalere Transformationen der Religion und des Christlichen unterwegs – und erforderlich, um es aus der Zwiespältigkeit seiner uralten biblischen Geschichten herauszuholen und ihm ein neues Selbstverständnis zu erschließen?

1.6 Entwicklung, Neuerfindung, Funktionswandel?

Drei idealtypische Narrative legen sich nahe, wenn man den Glaubens-Wandel nicht von vornherein als Glaubenszersetzungs-Prozess interpretieren will. Das nächstliegende: *Glaubens-Evolution*. Die christliche Glaubens-Überlieferung ist danach in die Evolution gesellschaftlicher Wissensbestände und der in ihnen hervorgebrachten Selbstverständlichkeiten hineingezogen. So ist sie genötigt, archaische oder vormoderne Vorstellungsmuster und mit ihnen verbundene Plausibilitäten hinter sich zu lassen. Sie ist aber auch in die Lage versetzt, an neuen Methoden der Wissens-Produktion teilzunehmen. Mit ihrer Hilfe kann sie die eigenen Quellen neu würdigen, Überlieferungsprozesse kritischer nachvollziehen und dem darin ebenso Überlieferten wie Verfälschten neu auf die Spur kommen. So darf man die Zuversicht hegen, dass ein wissenschaftlich begleitetes „Re-Ensourcement“ Potentiale für eine Glaubens-Evolution freilegt, die das Christliche zukunftsfähig macht. Glaube kann sich fortentwickeln, gerade weil er sich seiner Ursprünge und der Kontingenz seiner Überlieferungs-Gestalten neu bewusstwird und nicht an eine überholte Glaubens-Formation gebunden erfährt.