

Die Gottesfrage als Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils – adäquate Zeitanzeige oder verpasste Chance?

JOACHIM SCHMIEDL

Im Problemaufriss zu seinem Standardwerk über die Gotteslehre spricht Walter Kasper von einer Veränderung in der Situation der Gottesrede. „War für den religiösen Menschen Gott bzw. das Göttliche die eigentliche Wirklichkeit, die Welt dagegen in Gefahr, als bloße Schein- und Schattenwirklichkeit angesehen zu werden, so verhält es sich für das durchschnittliche Bewusstsein des Menschen am Ende des 20. Jahrhunderts genau umgekehrt. Selbstverständlich ist für ihn die sinnlich fassbare Wirklichkeit; die Wirklichkeit Gottes dagegen steht unter dem Verdacht, ein bloßer Widerschein der Welt, eine reine Ideologie zu sein.“¹ Philosophen und Theologen aus dem Judentum und Christentum hätten diese In-Frage-Stellung Gottes thematisiert, bevor der Atheismus zu einem allgemeinen Phänomen, einem „Zeichen der Zeit“, geworden sei. Auf diesem Hintergrund sei, so Kasper, eine regelrechte Säkularisierungstheologie entwickelt worden. Die neuzeitliche Subjektivität habe zum Tod Gottes geführt. Kasper resümiert: „Mehr noch als der Atheismus ist der daraus resultierende Nihilismus die eigentliche Signatur der Zeit.“²

25 Jahre nach dem Erscheinen der ersten Auflage von „Der Gott Jesu Christi“ hat diese Diagnose für die mitteleuropäische Landschaft zumindest nichts an Aktualität verloren. Doch wie liest sie sich im Kontext der globalen Christenheit? Und wie steht es mit den Anfragen an das christliche Gottesverständnis von Seiten der nichtchristlichen Religionen? Gibt es den kämpferischen Atheismus noch, oder wurde er von einer Gott-Unkenntnis abgelöst?

Diesen Fragen soll im Folgenden in einem Dreischritt nachgegangen werden. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht das Zweite Vatikanische Konzil und die Art und Weise, wie und in welchen Zusammenhängen es über die Gottesfrage gesprochen hat. Umrahmt werden diese Darlegungen von der Aktualität der Gottesthematik im Vorfeld des

1 W. Kasper, *Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 18.

2 Ebd., 23.

Konzils und einer Nachfrage, ob das Konzil mit seinen Äußerungen auf der Höhe der Zeit war oder unter Umständen sogar prophetische Aussagen treffen konnte.

1. Im Vorfeld des Konzils

Nach der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. wurden von religiösen Laienkreisen Themen präsentiert, auf welche die Bischöfe eine Antwort suchen sollten. Die österreichische Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ nahm die Doppelgesichtigkeit der Gottesfrage auf und konstatierte: „Überall – und nicht nur in der katholischen Kirche – zeigt sich ein Fortschreiten praktischer Areligiosität, gleichzeitig aber ist das Interesse für (und ein uneingestandener Hang nach) Religion unverkennbar.“³ Das Erkalten der Religiosität und eine indifferente Haltung dem Glauben gegenüber seien Zeichen eines Milieuwandels. Der Verlust an religiöser Substanz zeige sich in einer vagen Religiosität jenseits konfessioneller Bindung⁴. Für den „homo technicus“ müsse die Transzendenz Gottes neu erschlossen werden: „Einer wachsenden Sichtbarkeit des Menschen entspricht eine zunehmende Unsichtbarkeit Gottes, weil die Natur in religiöser Hinsicht nicht mehr so transparent ist wie früher und ihren numinosen Charakter eingebüßt hat.“⁵

Damit griffen die deutschen und österreichischen Laien Themen auf, die in den Jahren vor dem Konzil von den Bischöfen erst in Anfängen ventiliert wurden. Sieht man sich die Verlautbarungen sowohl von Papst Johannes XXIII. als auch der deutschen Bischöfe durch, so muss man feststellen, dass es vor allem um Besitzstandswahrung ging. Traditionelle Frömmigkeitsformen wie der Herz-Jesu-Kult wurden ebenso eingeschränkt wie die Warnung vor dem Verlust an Einfluss in den Schulen und sozialen Einrichtungen. Die Gottesfrage spielte keine Rolle; selbst unter den „Zeichen der Zeit“, die in der Enzyklika „Pacem in terris“ Signaturen der Epoche aufweisen sollten, kamen die Anfragen des Atheismus nicht vor. Und wenn von Glaubensproblemen die Rede war, wurde in erster Linie das Feststehen in und Festhalten an der Tradition betont: „Auch unsere Zeit liegt in der Hand Gottes, der uns liebt und sucht. Das soll uns mitten in manchem undurchdringlichen Dunkel mit Licht, Vertrauen und Mut erfüllen.“⁶

3 Fragen an das Konzil (1961), 61.

4 Ebd., 67.

5 Ebd., 71.

6 Deutsche Bischöfe (1963), Hirtenbrief 29.08.1963, 134.

Eine Ausnahme ist zu konstatieren. Ihren Fastenhirtenbrief von 1960 betitelten die Bischöfe und Bischöflichen Kommissare der DDR mit den Worten „Der Christ in atheistischer Umwelt“⁷. Eineinhalb Jahre vor dem Mauerbau und auf dem Hintergrund einer zunehmenden aggressiven Propaganda gegen Kirche und Religion in Schulen und Betrieben wandten sich die Bischöfe dagegen, „dass der dialektische Materialismus das gesamte Leben der Gesellschaft und auch des Einzelnen durchdringen müsse“⁸. Die Bischöfe zeigten sich überzeugt: „Der Gottesglaube lässt sich nicht ausrotten. Wenn auch viele unsicher werden, so wird bei anderen – auch in der Jugend – die Sehnsucht nach der Antwort und dem Halt der Religion umso stärker.“⁹ Die Sendung der Christen in ihrer Umgebung sei es, „zu zeigen, was der Mensch mit Gott vermag“¹⁰. Die Bischöfe schlossen ihre Ermahnungen mit dem Aufruf: „Das Leben in unserer Umwelt ist für uns nicht blindes Schicksal, mag es auch oft bitter sein, sondern liebender Ruf des Herrn an uns alle.“¹¹

Die DDR-Bischöfe publizierten damit eine Position, die der Berliner Kardinal Julius Döpfner in seinem Votum für das Konzil eingenommen hatte. Döpfner begann sein Votum¹² mit der Erwartung, dass das kommende Konzil „wohl weniger mit Häresien im strengen Sinne zu tun [haben werde] als mit dem Geist einer säkularisierten Welt, der Gott, Christus und der Kirche feindlich gegenübersteht“ (1). Diesen Geist beobachtete Döpfner in seinem Diaspora-Bistum Berlin. Die Situation des geteilten Bistums mit seiner Doppelcharakteristik der „verschärften Diasporasituation“ und „Erprobung der Kirche unter der atheistischen Diktatur“ (2) könne, so seine Erwartung, als Anregung für Gebiete mit einer ähnlichen Problematik dienen. Die Hauptfrage sei auch in Berlin die „nach dem Menschen, nach seiner Würde, seinen Grenzen und seiner Einfügung in die Gemeinschaft“ (2). Gegen das Kollektiv und die Maschine müsse die Kirche auf das Verlangen des Menschen nach Sicherheit und Halt antworten und menschliche Werte entgegensetzen.

Bei seiner Beschreibung der Diaspora-Situation konnte Döpfner noch davon ausgehen, dass „Neunzehntel wenigstens nominell protestantisch“ (3) seien. Die Pluralität der protestantischen Denominationen

7 DDR-Bischöfe (1961), Christ.

8 DDR-Bischöfe (1961), Christ, 41.

9 Ebd., 43.

10 Ebd., 43.

11 Ebd., 44.

12 Zitiert wird nach dem deutschen Entwurfstext; vgl. DAB V/7–11–1. Der lateinische Text ist abgedruckt in: ADAP I/II/I, 734–764.

beklagte der Bischof, wenn er die Einigkeit der Richtungen lediglich in ihrer Ablehnung des Katholizismus gegeben sah. „Die Gefahr dieser Diaspora liegt weniger in der Möglichkeit des Abfalles von der wahren Kirche (obwohl durch die Mischehen dies auch noch im weiten Umfang zutrifft), sondern in der Atmosphäre eines liberalen, an kein Dogma gebundenen, verwässerten Christentums.“ (3) Durch die gemeinsam erfahrenen erschwerten Lebensbedingungen in einem atheistischen Staat ergebe sich jedoch eine neue Möglichkeit, nämlich eine Vertiefung des Gottes- und Erlösungsglaubens. Hierin sah Döpfner eine Chance für die Annäherung der Konfessionen.

Die ideologische Gegnerschaft lag für Döpfner im dialektischen Materialismus. Dieser war seiner Beurteilung nach „die krasseste Ausprägung der säkularisierten Welt“ (4). Deshalb müsse man sich klar sein, dass Atheismus nur eine „sekundäre Ideologie“ (4) sei. Die Hauptproblematik liege in einer pseudoreligiösen Erhöhung des Menschen als Schöpfer der Welt, der Arbeit und Fortschritt als „Quasi-Sakramente“ ansehe und ein neues „Messiasvolk“ in der Arbeiterklasse kenne. „Es gibt also eine Art materialistischer Heilsgeschichte, die der Sache nach pervertierte christliche Eschatologie ist.“ (5) Hier macht sich bereits eine kritische Haltung gegenüber einer zu optimistischen Weltsicht geltend, wie sie gerade von den deutschen Bischöfen auf dem Konzil immer wieder angemahnt werden sollte.

Dem Atheismus müsse man anders begegnen als in vorausgehenden Jahrhunderten. Es gehe seinen Vertretern um die Leugnung der Schöpfung aus Gott, um die Reduzierung des Einzelnen zu einem Funktionsglied und um die Lösung der Bindung an ewige Normen. In der Staatsgestaltung würden gegen die Gemeinschaft das Kollektiv, gegen Geschichte und Heilsgeschichte der ökonomische und gesellschaftliche Prozess gesetzt, unter einer zentralistischen Diktatur, mit Ahndung jeder Form von Abweichung und mit Ersatzriten und Personenkulten.

Diese Situation, die natürlich eine schwere Belastung, aber auch die Chance zur Bildung einer apostolischen Elite sei, müsse das Konzil beschäftigen. Demgegenüber seien konkrete Reformvorschläge für Kirchenrecht und Liturgie nicht so wichtig und könnten auch an außer- und nachkonziliare Gremien delegiert werden. Aufgabe des Konzils müsse es sein, eine Art anthropologisches Symbolum vorzulegen, um die Würde des Menschen nach Art einer „Charta der Menschenrechte“ (8) herauszuarbeiten. Darin sollten die Eigenschaften des Menschen als Geschöpf, als Person, als religiöses und sittliches Wesen und als auf die Gemeinschaft hingebend beschrieben werden. Über diese aus dem

Naturgesetz ableitbaren menschlichen Wesensbeschreibungen müsste auch die Würde des erlösten Menschen angemessen herausgearbeitet werden.

Damit verband Döpfner einige Perspektiven für das Konzil: Es ließe sich vom Menschen her ein neuer Blick auf die Kirche als Volk Gottes gewinnen. Dabei müsste die Rolle der Laien positiv von der Taufe und Firmung her gezeichnet und ihr Weltgestaltungsauftrag besser zur Geltung gebracht werden. Von der Kirche als Ursakrament aus müsste der ökumenische Blick auf die Nichtkatholiken gerichtet werden. Es sei wünschenswert, „daß die Kirche ein offenes Wort wagen sollte über die schmerzlichen Wunden der Trennung, an der auch ihre Hirten und Glieder im Laufe der Geschichte mitschuldig wurden“ (10). An innerkirchlichen Reformen schlägt Döpfner eine stärkere Zentrierung auf die Gemeinde und eine Dezentralisierung der Kirchenleitung auf allen Ebenen vor, so „daß die Kompetenzen der Bischöfe in ihrem Verhältnis zu den zentralen römischen Behörden stärker betont würden“ (10). In der Liturgie müsste – auch diese Überlegung liegt auf der gleichen Linie – die tätige Mitwirkung der Gläubigen („*actuosa participatio*“) stärker betont werden: „Gerade die ebenso wohlüberlegte wie weiterherzige Anpassung der Liturgie an die jeweilige Situation ist einer der wesentlichen Punkte, welcher die Einheit der Christenheit, die Gottes Geschenk ist, zwar nicht herbeiführt, wohl aber vorbereitet.“ (10–11)

Das Döpfner-Votum hebt sich wohltuend ab von anderen Bischofsvoten, die sich auf bloße Aufzählungen möglicher rechtlicher oder liturgischer Veränderungen, auf die Genehmigung einer zusätzlichen Motivmesse oder die Beschneidung der Privilegien mancher Orden reduzieren lassen. Es besticht durch seine Kontextualität. Döpfner geht der aus der katholischen Arbeiterjugend stammenden Methode nach, die vom Konzil in der Pastoralkonstitution angewandt wurde: „Sehen – urteilen – handeln“. Die Beobachtung der Diasporasituation seiner Diözese und der Bedrohung durch den staatlich verordneten Atheismus und Materialismus führt ihn zur Folgerung, zur Überwindung dieser Probleme brauche die Kirche ein klares Bild vom Menschen und eine profiliertere Sicht ihrer Sendung. Daraus könnten die konkreten Handlungsimpulse erwachsen.

2. Die Gottesfrage auf dem Konzil

Nicht nur in der Vorbereitungsphase, sondern auch auf dem Konzil selbst stand Döpfner mit dieser Zeitanalyse relativ allein. Die Alltags-

gestaltung aus dem christlichen Glauben in einer glaubens- und religionsfeindlichen Gesellschaft war nicht das Thema, das die Konzilsväter am drängendsten interessierte. Hatten sich die ersten Dekrete und Konstitutionen vor allem mit der Liturgie und der Kirche sowie dem Verhältnis zu den nichtkatholischen christlichen Konfessionen beschäftigt und die Aufgaben der Bischöfe und der Orden sowie der Priesterausbildung und der christlichen Erziehung thematisiert, so stand das Wort Gottes im Zentrum der Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei verbum“. Das Wort Gottes im Alten und Neuen Testament, die Überlieferung des Wortes Gottes und die Bedeutung der Heiligen Schrift für das Leben der Kirche wurden in warmen Formulierungen bedacht. Doch eine Problematisierung der Aufnahmefähigkeit der Heiligen Schrift durch den Menschen der Gegenwart fand nicht statt. Das gilt fast für das gesamte Textkorpus des Zweiten Vatikanums. Die fundamentale Leistung des Konzils war die Verhältnisbestimmung der Kirche zu sich selbst, zu ihren Teilgliedern und zu ihrer Sendung nach innen sowie in die Welt hinein. In drei Dokumenten scheint jedoch ein wenig von der zeitgenössischen Gottesfrage durch, wie sie von Julius Döpfner in seinem Votum angerissen worden war.

In der Erklärung über die religiöse Freiheit „*Dignitatis humanae*“¹³ wird Religiosität als Teil der menschlichen Suche nach der Wahrheit charakterisiert. Die Menschen seien, so DiH 2,2, „durch ihre eigene Natur gedrängt sowie durch eine moralische Verpflichtung gehalten, die Wahrheit zu suchen, vor allem jene, welche die Religion betrifft“. Die davon abgeleitete religiöse Freiheit im staatlichen Bereich bringt es mit sich, „dass dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf. Denn der Glaubensakt ist seiner eigenen Natur nach freiwillig“ (DiH 10). Die Gottesbeziehung des Menschen ist nach dem Konzil also ein freiwilliges Tun, kann folglich auch ein freiwilliges Lassen sein.

Diesem Phänomen widmet sich die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“¹⁴. Im ersten Teil der Konstitution, welcher der Berufung des Menschen gewidmet ist, setzen sich im ersten Kapitel über die Würde des Menschen die Nr. 19–21 mit den Formen und Wurzeln des Atheismus, dem systematischen Atheismus und der Haltung der Kirche dazu auseinander. Der Mensch, so die Konzilsväter, sei zur Gemeinschaft und zum Gespräch mit Gott berufen. Viele akzeptierten diese Verbindung allerdings nicht, wobei unter „Atheismus“ Phänomene der

13 Vgl. R.A. Siebenrock, Kommentar DiH.

14 Vgl. H.J. Sander, Kommentar GS; zu GS 19–21 vor allem 734–739.

ausdrücklichen Gottesleugnung ebenso zu verstehen seien wie fehlende religiöse Unruhe oder säkularisierter Protest. Auch der Anteil der Glaubenden am Atheismus wurde konzidiert, „insofern man sagen muss, dass sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch trügerische Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das echte Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren“ (GS 19,3). Machtdemonstration und Fortschrittsoptimismus werden in GS 20 als den Atheismus fördernd bezeichnet. Religion würde der Befreiung des Menschen entgegenstehen, Hoffnung auf ein zukünftiges Leben vom „Aufbau der irdischen Bürgerschaft“ (GS 20,2) abhalten.

GS 21 bringt eine positive Würdigung der Atheismus-Problematik. Die Kirche lehnt den Atheismus als Weltanschauung und wissenschaftliche Lehre ab, ist sich aber der existentiellen Herausforderung bewusst: „Jeder Mensch bleibt sich selbst indessen eine ungelöste, ziemlich dunkel erfasste Frage.“ (GS 21,4) Damit die Frage nach Gott eine Antwort finden kann, bedarf es des vermittelnden Zeugnisses der Kirche in Lehre und Leben. Der gemeinsame Auftrag von Glaubenden und Nichtglaubenden besteht im Aufbau der Welt und im Abbau gegenseitiger Diskriminierungen. Die Überzeugung der Kirche bringt das Konzil zum Abschluss der Ausführungen zum Atheismus mit den Worten des Augustinus zum Ausdruck: Die Unruhe des menschlichen Herzens findet ihre letzte Befriedigung nur in Gott.

Aus der Perspektive einer fast fünfzigjährigen Distanz zum Konzilsgeschehen fällt am Text der Pastoralkonstitution positiv auf, dass Bezugnahmen auf aktuelle politische Konstellationen vermieden wurden. Den polnischen Bischöfen ist die Konzentration auf die spirituelle Anfrage des Atheismus gegenüber einer Verurteilung des atheistischen Materialismus und einer Denunzierung des kommunistischen Herrschaftssystems zu verdanken. Nach dem weitgehenden Zusammenbruch des politischen Kommunismus 1989/1990 behält deshalb der Konzilstext seine Aktualität bei. Das Phänomen des Atheismus ist in seiner kämpferisch-weltanschaulichen Form als Reaktion auf pervertierte Ausübungen von Religion zwar nach wie vor präsent, doch hat die Frage nach Gott, nach dem Verhältnis von Schöpfung und Mensch, nach Sinn im individuellen Leben und im großen Weltgeschehen sowie nach dem Leid mittlerweile eine höhere Dignität. Herausforderungen stellen am Beginn des 21. Jahrhunderts zwei gegensätzlich erscheinende Phänomene dar, einerseits die (scheinbare) Abwesenheit der Gottesfrage überhaupt in einigen Ländern und Regionen Mittel- und Mittelost-

europas, andererseits die neue Infragestellung eines praktischen Atheismus durch die vorder- und ostasiatischen Weltreligionen.

Es gehört zu den großen Leistungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, dass es auf diese Herausforderung eine erste öffnende Antwort gegeben hat. In der Erklärung „Nostra aetate“¹⁵ über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen wird der Gottesfrage eine besondere Bedeutung zugemessen. Ursprung und Ziel aller Völker sei Gott, der „das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Antlitz der Erde hat wohnen lassen“ und „dessen Vorsehung, Zeugnis der Güte und Heilsratschlüsse sich auf alle erstrecken“ (NA 1,2). Die Weltreligionen werden vom Konzil als Heilswege bezeichnet, die „der Unruhe des Herzens der Menschen auf vielfältige Weise zu begegnen“ (NA 2,1) suchen, wie der Text der Erklärung mit dem gleichen Zitat wie GS 21,7 aus den Bekenntnissen des Augustinus darlegt. Die Gottesbeziehung als tragender Grund jeder Religion und verbindendes Element besonders der großen Religionen wird in der emphatischen Aufzählung der Gottesnamen ausdrücklich gemacht, wie sie das Konzil für die Muslime feststellt: Der einzige, lebendige und in sich seiende, barmherzige und allmächtige Schöpfergott stellt für den christlichen Gottesglauben ein ständig neu anzustrebendes Ziel der Mitwirkung mit der göttlichen Gnade dar, wie sie sich in der heilsgeschichtlichen Entfaltung der Offenbarung je neu zeigt.

Die Beschäftigung des Konzils mit der Gottesfrage hat somit ein doppeltes Ergebnis zu Tage gefördert: Die Mehrzahl der von den Konzilsvätern verabschiedeten Dokumente kreist um die Kirche. Die Adressaten sind die Mitglieder der Kirche sowie ihre Amtsträger. Vorausgesetzt ist ein mehr oder weniger intaktes kirchliches Binnenmilieu. Fragen nach der Aufnahmefähigkeit der Gläubigen für den christlichen Gottesglauben werden in den meisten Konzilskonstitutionen und –dekreten nicht gestellt.

Anders dagegen in den Dokumenten, die erst während des Konzils Gestalt angenommen haben. Religion und Gottesglaube erscheinen hier als freiwillige menschliche Akte, die der Anfechtung unterworfen sind. Sie stehen vor der doppelten Infragestellung durch einen materialistischen Atheismus und dem gleichzeitigen Zeugnis der Weltreligionen für ein nichtchristlich konnotiertes Gottesbild, dessen Faszination sich auch die Konzilsväter stellen mussten.

15 Vgl. R.A. Siebenrock, Kommentar NA.

3. War das Konzil auf der Höhe der Zeit?

Doch war das Konzil mit dieser Diagnose auch wirklich auf der Höhe der Zeit? Dieser Frage soll in einem weiteren Durchgang nachgegangen werden.

Die 1960er Jahre waren das Jahrzehnt des Pluralismus¹⁶. In einer pluralistischen Gesellschaft zu leben war eine der Grunderfahrungen der Menschen in der westlichen Welt. Das katholische Milieu und mit ihm auch die anderen weltanschaulichen Segmentierungen der Gesellschaft hatten ihren Zenit überschritten. Jahrzehntelang wirksame Grundannahmen, wie etwa die Mehrheitsaffinität der Katholiken zu den „C-Parteien“, gerieten ins Wanken. Die Öffnung der katholischen Kirche auf die Ökumene hin wurde nicht nur als innere Befreiung wahrgenommen, sondern auch als Relativierung der eigenen konfessionell-religiösen Grundüberzeugungen. Im Vorfeld des Konzils wurden diese Anfragen durchaus gesehen. Sie blieben während der vier Sessionen aber weitgehend auf der Strecke, weil sie lediglich als negative Denunzierungen vorgebracht wurden, weniger jedoch als berechtigte Hinweise auf Mängel in der katholischen Glaubenserziehung verstanden wurden. Nach Papst Johannes XXIII. sollte das Zweite Vatikanum ein pastorales Konzil sein. Dass es erst in den letzten von den Vätern verabschiedeten Dokumenten auf diese Pastoralität einschwenken konnte, zeigt die Schwierigkeit kirchlicher Versammlungen, auf Veränderungen in der kulturellen und gesellschaftlichen Mentalität zeitgleich zu reagieren.

Seit Anfang der 1960er Jahre war die Gottesfrage zunehmend zu einem zentralen Thema theologischer Diskurse geworden. Die atheistische Religionskritik der Philosophen des 19. Jahrhunderts, vor allem Friedrich Nietzsches, und die existentielle Erfahrung der Abwesenheit Gottes während der nationalsozialistischen Diktatur und des Zweiten Weltkriegs, wie sie vor allem von Dietrich Bonhoeffer ins Wort gebracht wurde, sowie die Kritik an der Vereinnahmung von Religion durch den gesellschaftlichen Mainstream in der Form der nordamerikanischen „Civil Religion“ ließen eine neue Art des Theologietreibens entstehen. Protestantische amerikanische Theologen entwickelten von diesen Voraussetzungen her die Kulturanalyse einer „nachchristlichen Ära“, die vom „Tod Gottes“ ausgehen müsse¹⁷. Eine größere Breiten-

16 Vgl. aus der Fülle der Forschungsliteratur: W. Damberg, Gesellschaft.

17 Vgl. G. Vahanian, *Death of God*. Die deutsche Übersetzung erschien erst 1973: G. Vahanian, *Kultur ohne Gott*.

wirkung hatte der anglikanische Bischof John A.T. Robinson mit seinem 1963 veröffentlichten Buch „Gott ist anders“, das bis 1970 allein 15 deutschsprachige Auflagen erreichte¹⁸. Robinsons Ansatz einer säkularistischen existentialistischen Theologie baute zwar auf deutschen evangelischen Theologen wie Paul Tillich, Rudolf Bultmann und Dietrich Bonhoeffer auf, hatte aber seine Erfolge vor allem in Nordamerika. In der Betonung des Säkularismus der westlichen Gesellschaften pflichtete ihm der baptistische Theologe Harvey Cox bei, der von einer „Stadt ohne Gott“¹⁹ sprach und die Verweltlichung der Metropolen heraus hob. Geschrieben aus persönlichen Erfahrungen in der geteilten Stadt Berlin, wollte Cox darlegen, dass Gott ebenso gut in den säkularen wie in den religiösen Sektoren des Lebens präsent sein könne, weil er mitten in die Welt gekommen sei.

Auf die katholische Theologie der Nachkonzilszeit übten diese protestantischen Schriften einen großen Einfluss aus. Der Münsteraner Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz entwickelte eine „Theologie der Welt“²⁰. Mit Sympathie griffen er und die Gründerväter der etwa gleichzeitig formulierten „Theologie der Befreiung“ marxistische Interpretamente auf, um die Radikalität der Gottesfrage in Auseinandersetzung mit Friedrich Nietzsche und auf dem Hintergrund des als Chiffre für alle „Orte“ der Gottferne verstandenen „Auschwitz“ neu zu stellen. Eine welthafte Frömmigkeit, der „Glaube in Geschichte und Gesellschaft“²¹, war das Ziel der Metzschen „politischen Theologie“ in Absetzung von einer der Ideologie des Dritten Reiches nahestehenden „politischen Theologie“ eines Carl Schmitt.

Diese protestantischen und katholischen theologischen Ansätze mündeten unmittelbar nach dem Konzil in einen offiziellen Dialog mit Vertretern des Ostblock-Atheismus. So unterschiedlich die Frage „Kann ein Christ Marxist sein?“²² beantwortet wurde, so offen wurde nach dem Konzil das Gespräch gesucht. 1965 errichtete Papst Paul VI. das „Sekretariat für die Nichtglaubenden“ und besetzte es mit dem Wiener Kardinal Franz König²³. Über die „Paulus-Gesellschaft“ wurden in den Jahren nach dem Konzil mehrere Symposien durchgeführt, an denen Theologen aus Ost- und Westeuropa sowie marxistische

18 Vgl. J.A.T. Robinson, Gott ist anders.

19 Vgl. H. Cox, Stadt ohne Gott.

20 Vgl. J.B. Metz, Theologie der Welt.

21 Vgl. J.B. Metz, Glaube.

22 Vgl. K. Löw, Marxist.

23 Vgl. E. Mayerhofer, Kirche im Dialog.

Wissenschaftler mit Schwerpunkt Atheismus teilnahmen. Die Themen „Christentum und Marxismus heute“ (Salzburg)²⁴, „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus“ (Herrenchiemsee)²⁵ sowie „Schöpfertum in einer humanen Gesellschaft“ (Marienbad)²⁶ konnten nach dem Prager Frühling nicht fortgeführt werden. Erst 1986 konnte wieder ein christlich-marxistisches Symposium in Ungarn stattfinden, das vom vatikanischen Sekretariat für die Nichtglaubenden und von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften gemeinsam organisiert wurde. Dass es sich beim theologischen Dialog zwischen Christentum und Marxismus um eine Phase weniger Jahre handelte, kann auch an der nur sieben Jahre währenden Erscheinungsdauer der unter anderem von dem Jesuitentheologen Karl Rahner herausgegebenen „Internationale Dialog-Zeitschrift“ (1968–1974) ersehen werden. Für die Jesuiten gehörte der Dialog mit dem Atheismus zu den neuen Aufgaben nach dem Konzil. Papst Paul VI. hatte der Generalkongregation 1967 ausdrücklich den Auftrag erteilt, dem wissenschaftlichen Dialog mit dem Atheismus einen Schwerpunkt zu widmen.

Was die theologische Herausforderung durch den Atheismus anging, befand sich die nachkonziliare katholische Kirche durchaus auf der Höhe der Zeit. Das schmale Zeitfenster, das sich in den Jahren zwischen der Entmachtung Nikita Chruschtschows (1964) und der Niederschlagung des Prager Frühlings (1968) geöffnet hatte, wurde zu Dialoggesprächen genutzt. Doch zu offiziellen Begegnungen mit Vertretern nichtchristlicher Religionen schien die Zeit noch nicht reif. Hier bedurfte es der öffnenden Zeichen des Pontifikats Johannes Pauls II., bis ein Friedensgebet der Religionen (zum ersten Mal in Assisi 1986) oder gar der Besuch eines Papstes in einer Moschee (Damaskus 2000) möglich wurde. In diesen Jahrzehnten hatte sich jedoch die religiöse Weltlage grundlegend verändert. Der staatlich verordnete Atheismus kollabierte in den Jahren 1989/90 in den meisten Staaten. Nach einer Übergangsphase stärkeren religiösen Interesses zeigte sich besonders in den mitteleuropäischen Ländern, wie fern der christliche Gottesglaube der Mehrheit der Bevölkerung gerückt war. Auf der anderen Seite ist die vom Konzil auf Zukunft hin prognostizierte Herausforderung durch den islamischen Monotheismus Wirklichkeit geworden. Der muslimische Glaube an Gott ist zwar in der Außenwahrnehmung eng verquickt mit einem politischen Machtanspruch, doch lässt die Ausübung von Religion durch

24 Vgl. E. Kellner, *Marxismus*.

25 Vgl. Paulus-Gesellschaft, *Christliche Humanität*.

26 Vgl. E. Kellner, *Schöpfertum*.

Mitbürgerinnen und Mitbürger mehrheitlich ausländischer Herkunft auch Anfragen an die christliche Religionspraxis in den Ländern mit westlich-pluralistischen Gesellschaftsformen entstehen. Immerhin verdankt es die katholische Kirche in Deutschland diesen beiden Zeitzeichen – der praktischen Religionslosigkeit großer Teile der Bevölkerung und der massiv erfahrenen Religionsausübung durch Mitglieder anderer Religionen –, dass seit einigen Jahren das Thema „Mission“ neu diskutiert wird²⁷. Und damit rückt eine zentrale Aussage des Zweiten Vatikanums in das Blickfeld: „Die pilgernde Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch“ (AG 2,1). Diese Chance gilt es nicht zu verpassen.

Literaturverzeichnis

- H. Cox, Stadt ohne Gott, Stuttgart 1966.
- W. Damberg, Katholizismus und pluralistische Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland, in: K.-J. Hummel, Zeitgeschichtliche Katholizismusforschung. Tatsachen, Deutungen, Fragen. Eine Zwischenbilanz [Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 100], Paderborn 2004, 115–129
- Der Christ in atheistischer Umwelt. Fastenhirtenbrief 1960 der Bischöfe und Bischöflichen Kommissare in der DDR, in: Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 104 (1960), 41–44
- Deutsche Bischofskonferenz (Hrsg.), „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein. 26. November 2000 [Die deutschen Bischöfe: Hirtenschreiben, Erklärungen 68], Bonn 2000.
- Deutsche Bischöfe, Gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe Deutschlands. (29. August 1963), in: Kirchlicher Amtsanzeiger für die Diözese Trier 107 (1963), 133–135
- Fragen an das Konzil. Anregungen und Hoffnungen, Freiburg 1961.
- W. Kasper, Der Gott Jesu Christi, Mainz 1982.
- E. Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus – heute [Gespräche der Paulus-Gesellschaft 2], Frankfurt 1966.
- E. Kellner (Hrsg.), Schöpfung und Freiheit in einer humanen Gesellschaft. Marienbader Protokolle [Gespräche der Paulus-Gesellschaft 3], Wien 1969.
- K. Löw, Kann ein Christ Marxist sein?, München 1985.
- E. Mayerhofer, Kirche im Dialog. Kardinal Dr. Franz König und das Sekretariat für die Nichtglaubenden, Frankfurt a.M. 1999.

27 Vgl. DBK (2000), Zeit zur Aussaat.

- J.B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz 1968.
- J.B. Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977.
- Paulus-Gesellschaft (Hg.), *Christliche Humanität und marxistischer Humanismus [Gespräche um Glauben und Wissen. Dokumente der Paulus-Gesellschaft 17]*, München 1965.
- J.A.T. Robinson, *Gott ist anders*, München 1963.
- H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: P. Hünermann; B. J. Hilberath, *Apostolicam Actuositatem. Dignitatis Humanae. Ad Gentes. Presbyterorum Ordinis. Gaudium et Spes [Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4]*, Freiburg 2005, 581–886
- R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit Dignitatis humanae*, in: P. Hünermann; B.J. Hilberath, *Apostolicam Actuositatem. Dignitatis Humanae. Ad Gentes. Presbyterorum Ordinis. Gaudium et Spes [Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4]*, Freiburg 2005, 125–218
- R. A. Siebenrock, *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate*, in: P. Hünermann; B. J. Hilberath, *Orientalium Ecclesiarum. Unitatis Redintegratio. Christus Dominus. Optatam totius. Perfectae caritatis. Gravissimum educationis. Nostra aetate. Dei Verbum [Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3]*, Freiburg 2005, 591–693
- G. Vahanian, *The death of God. The culture of our post-Christian era*, New York 1961.
- G. Vahanian, *Kultur ohne Gott? Analysen und Thesen zur nachchristlichen Ära*, Göttingen 1973.