

Ein Gottesbezug des Menschen: wesentlich oder optional?

Das Problem natürlicher Theologie im anthropologischen Kontext

VERONIKA HOFFMANN

1. Die Fragestellung und ihr zweifaches Anliegen

Im Folgenden wird es nicht darum gehen, eine ausgearbeitete Antwort auf die im Titel gestellte Frage darzustellen. Das Anliegen ist vielmehr, das *Problem* etwas genauer in den Blick zu bekommen. Dazu ist zunächst zu klären, was mit dem „anthropologischen Kontext“ gemeint sein soll, der im Untertitel figuriert.

„Natürliche Theologie“ wird in vielen Fällen mehr oder weniger mit der Frage identifiziert, wie weit eine rein intellektuelle, nicht schon von der Offenbarung getragene und in diesem Sinn „natürliche“ Gotteserkenntnis reicht.¹ Aber man kann sie, und das soll im Folgenden geschehen, auch unter stärker anthropologischem Vorzeichen verstehen. Dann geht es weniger um die Kapazität der menschlichen Vernunft, sondern um das, was in der Titelformulierung „Gottesbezug“ genannt wird. Das ist bewusst sehr offen gehalten: Es soll nicht schon mitgesagt sein, ob es sich bei diesem Gottesbezug um eine anthropologische „Leerstelle“ im Sinn einer Art „gottförmigen Lücke“ wie bei C. S. Lewis² handelt, um einen durch die transzendente Offenbarung immer schon bestehenden Gottesbezug wie bei Karl Rahner³ oder z. B. um die Wahrnehmung, dass der

¹ So beginnt beispielsweise Charles Taliaferro das einleitende Kapitel *The Project of Natural Theology* des *Blackwell Companion to Natural Theology* mit dem Statement: „Natural theology is the practice of philosophically reflecting on the existence and nature of God independent of real or apparent divine revelation or scripture.“ (TALIAFERRO, CHARLES, *The Project of Natural Theology*, in: William Lane Craig (Hg.), *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Chichester 2009, 1–23, 1).

² „Your soul has a curious shape because it is a hollow made to fit a particular swelling in the infinite contours of the Divine substance, or a key to unlock one of the doors in the house with many mansions.“ – „And as to God, we must remember that the soul is but a hollow which God fills“ (LEWIS, C. S., *The Problem of Pain* (C. S. Lewis Signature Classics Edition), London 2015, 152.156).

³ Vgl. RAHNER, KARL, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 81997; RAHNER, KARL, *Atheismus und implizites Christentum*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8, Einsiedeln u. a. 1967, 187–212.

Mensch ein „konstitutiver Selbstwiderspruch“ wäre, wenn es die unbedingte Freiheit nicht gäbe, die allein das Streben menschlicher Freiheit erfüllen könnte (so bei Thomas Pröpper).⁴

Schaut man in die Literatur zur Natürlichen Theologie, steht die erkenntnistheoretische Dimension – die Frage einer Gotteserkenntnis aus reiner Vernunft – auf den ersten Blick so sehr im Vordergrund⁵, dass man fragen könnte, ob die zweite, hier genannte, „anthropologische“ überhaupt in ihr Themenfeld gehört. Zumindest in einem weiteren Sinn scheint das jedoch der Fall zu sein. So bearbeiten manche Lexikonartikel bei der Darstellung von Positionen zur Natürlichen Theologie im 20. Jahrhundert keineswegs ausschließlich erkenntnistheoretische Fragen. Einen ausdrücklichen Hinweis auf die anthropologische Dimension findet man z. B. in Walter Sparns TRE-Artikel *Natürliche Theologie*, wenn er im Blick auf Tertullian erklärt, dieser kenne zwei Quellen natürlicher Gotteserkenntnis: das Zeugnis der sinnlich wahrnehmbaren Welt und das Zeugnis der Seele, die berühmte „*anima naturaliter christiana*“.⁶ Im systematischen Teil des LThK-Artikels heißt es, in der Natürlichen Theologie komme

ein komplexes Feld theologischer Grundfragen zusammen. Es geht um die fundamentalen Verhältnisbestimmungen: Gott und Welt, Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade, göttliche Offenbarung und menschliche Empfänglichkeit, Glaube und Vernunft, Philosophie und Theologie.⁷

Zumindest wenn man ausdrücklich nach der *Funktion* natürlicher Theologie fragt, scheint folglich ein Blick auf eine solche anthropologische Dimension durchaus legitim und möglicherweise hilfreich.

Freilich ist die Unterscheidung weder scharf noch unproblematisch.⁸ Sie wird im Weiteren als ein heuristisches Instrument verwendet mit folgendem zweifachen Anliegen:

⁴ „Erst sie [die auch material unbedingte Freiheit, V.H.] würde der endlichen Freiheit als das schlechthin Erfüllende entsprechen. Damit ist [...] die Stelle erreicht, an der sich die Ansprechbarkeit der menschlichen Freiheit für einen Gott zeigt“ (PRÖPPER, THOMAS, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München ³1991, 190, vgl. auch 185f).

⁵ So neben dem genannten Taliaferro z. B. bei MUCK, OTTO, Art. Natürliche Theologie I. Begriffsgeschichte, in: LThK³ 7 (1998), 676–677, 677: „Natürlich‘ als Erkenntnis, die sich argumentativ nicht auf die im Glauben angenommene Offenbarung stützt.“

⁶ Vgl. SPARN, WALTER, Art. Natürliche Theologie, in: TRE 24 (1994), 85–98. Zur Verwendung der Formel und ihren Verschiebungen bei Tertullian vgl. STRUTWOLF, HOLGER, *Anima naturaliter Christiana – Beobachtungen zum philosophischen und theologischen Hintergrund der Seelenlehre Tertullians*, in: Daniel Gurtner/Juan Hernández Jr./Paul Foster (Hg.), *Studies on the Text of the New Testament and Early Christianity (New Testament Tools, Studies and Documents 50)*, Leiden/Boston 2015, 594–614.

⁷ KRAUS, GEORG, Art. Natürliche Theologie II. Systematisch, in: LThK³ 7 (1998), 677–681, 677.

⁸ Jüngst hat beispielsweise Alister McGrath das Bedeutungsspektrum von Natürlicher Theologie weiter aufgefächert und nicht weniger als sechs verschiedene Bedeutungen angenommen (wobei die beiden hier angenommenen Dimensionen mehr oder weniger mit der ersten und der dritten zur Deckung kommen). Vgl. McGRATH, ALISTER, *Natürliche Theologie. Ein Plädoyer*

1. Es soll gezeigt werden, dass die Strukturen dieser beiden Dimensionen natürlicher Theologie sich unterscheiden. Die These wird lauten, dass sich unter Umständen auf der erkenntnistheoretischen Ebene eine klare Unterscheidung von „Natur“ und „Offenbarung“ treffen lässt. – Ob das tatsächlich auch auf den zweiten Blick der Fall ist, wird hier nicht diskutiert werden. Das Urteil darüber würde nicht zuletzt davon abhängen, wie man die beiden Seiten der Unterscheidung genauer bestimmt: „Natur – Gnade“, „transzendental – kategorial“, „Natur – Offenbarung“ oder auch „Religion – Glaube“? Spätestens auf der anthropologischen Ebene aber führt die Annahme einer solchen klaren Dualität zu erheblichen Schwierigkeiten.
2. Die Unterscheidung der beiden Dimensionen erhält eine besondere Bedeutung, wenn man fragt, ob die Annahme oder Ablehnung einer natürlichen Theologie eine rein theologietheoretische Funktion erfüllt oder ob damit auch etwas über die Situation konkreter Menschen gesagt werden kann und soll, die glauben, nicht glauben, zweifeln oder suchen. Als „Testfall“ wird hier insbesondere die Selbstbeschreibung von sich als „religiös indifferent“ bezeichnenden Menschen dienen.

Die im Titel gebrauchte Rede vom „Gottesbezug“ führt ein weiteres terminologisches Problem mit sich: Es ist an dieser Stelle unmöglich, den Bedeutungsumfang der Großbegriffe „Religion“ und „Glaube“ zu diskutieren. Wenn von einem „Gottesbezug“ die Rede ist, dann sei damit im Weiteren eine Perspektive bezeichnet, die die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz benutzt und der Transzendenzseite Bedeutung zuspricht.⁹ Man könnte folglich von einem „lebensrelevanten Transzendenzverhältnis“ sprechen. Damit ist eine doppelte Abgrenzung gegeben. Zum einen sind extreme Ausweitungen des Glaubens- oder Religionsbegriffs ausgeschlossen, die diesen auch für rein innerweltliche Zusammenhänge verwenden und möglicherweise zur Folge haben, dass das Fehlen jeglichen „Gottesbezugs“ bereits qua Definition ausgeschlossen ist. Zum anderen ist ein solches lebensrelevantes Transzendenzverhältnis nicht deckungsgleich mit einem ausdrücklichen Bekenntnis oder institutioneller Zugehörigkeit. Weder das eine noch das andere implizieren nämlich zwingend einen existenziell relevanten Gottesbezug, oder umgekehrt gesagt: Sie schließen religiöse Indifferenz nicht aus. Denn religiöse Indifferenz, wie sie hier verstanden werden soll, zeichnet sich nicht durch eine bestimmte inhaltliche Position aus: in der einen oder anderen Weise glaubend oder nichtglaubend zu sein, sondern

für eine neue Definition und Bedeutungserweiterung, in: NZStH 59 (2017), 297–310, sowie den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

⁹ Vgl. zu diesem Verständnis TAYLOR, CHARLES, Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009, 35–37; TIEFENSEE, EBERHARD, Areligiosität denken, in: Josef Freitag/Joachim Wanke/Josef Römelt (Hg.), Christi Spuren im Umbruch der Zeiten. Festschrift für Bischof Joachim Wanke zum 65. Geburtstag (EThSt 88), Leipzig 2006, 39–60.

durch gewissermaßen die „Intensität“, mit der diese Position gehalten wird: nämlich gar keiner, weil sie als bedeutungslos gilt.¹⁰ Religiös Indifferente können die Frage nach dem Transzendenzbezug also je nachdem positiv oder negativ oder gar nicht beantworten, ausschlaggebend ist, dass jegliche Lebensrelevanz dieser Position fehlt.

Wenn gefragt wird, ob Selbstbeschreibungen als „religiös indifferent“ eine Bedeutung für die anthropologische Gestalt der Frage nach natürlicher Theologie haben, dann soll damit keineswegs die Unterscheidung zwischen Selbstbeschreibungen und Fremdbeschreibungen eingeebnet oder Selbstbeschreibungen ein unhinterfragter Vorrang eingeräumt werden. Dass Menschen sich selbst als religiös indifferent verstehen, ist nicht schon *per se* eine Widerlegung der These, allen Menschen eigne z. B. eine natürliche Dynamik auf Gott hin. Aber es soll die Frage nach dem Verhältnis der Perspektiven zueinander aufgeworfen werden, insbesondere, ob es theologisch nicht geboten sein könnte, eine Hermeneutik solcher Selbstbeschreibungen stärker in die theologische Arbeit mit aufzunehmen. In einer vergleichbaren Weise bearbeitet beispielsweise die Gnadentheologie einerseits nicht einfach empirische Phänomene. Aber andererseits müsste sich m. E. ein gnadentheologischer Entwurf, der eine strikte Unerfahrbarekeit der Gnade behauptete, doch fragen lassen, ob es damit nicht zu einer problematischen Selbstimmunisierung gegen jegliche Rückfragen aus dem Bereich des konkreten Erlebens käme. So wäre theologisch im Blick zu behalten, dass es eine Fülle an sehr verschiedenen Selbstbeschreibungen im Blick auf lebensrelevante Transzendenzbezüge gibt: einen gesuchten und gefundenen Gott; eine Suche, die ins Leere läuft; Begegnungen mit dem Evangelium, die als „Antwort auf eine Sehnsucht“ erlebt werden; oder auch solche, die durchaus nicht in ein Frage-Antwort-Schema passen; und eben in jüngster Zeit massiv zunehmend religiöse Indifferenz im Sinn von existenziellem Desinteresse, wo Menschen zumindest nach eigener Aussage weder suchen noch finden, ohne dass ihnen dadurch etwas fehlte. Eberhard Tiefensee, ein Pionier der Frage nach der theologischen Bedeutung von religiöser Indifferenz, hat deshalb eine Theologie kritisiert, die „sich fast ausschließlich auf den Austausch von Argumenten beschränkt, bei der letztlich Sätze auf Sätze und Texte auf Texte reagieren“¹¹, und gefordert, Theologie stärker auch als eine „Erfahrungshermeneutik“¹² zu verstehen. So wäre mindestens zur Kenntnis zu nehmen, dass es mit der Gruppe der religiös Indifferenten Menschen gibt, die gemäß ihrer Selbstwahrnehmung

¹⁰ Vgl. zu diesem Begriff religiöser Indifferenz genauer HOFFMANN, VERONIKA, Ein Unterschied, der keinen Unterschied macht. Religiöse Indifferenz und das Problem der „Fehlanzeige“, in: ZTP 147 (2025), 317–335.

¹¹ TIEFENSEE, EBERHARD, Theologie im Kontext religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297), Freiburg i. Br. 2019, 130–144, 137.

¹² Ebd.

nicht nur ohne das Evangelium ein erfülltes Leben leben können, sondern möglicherweise selbst *angesichts* des Evangeliums nicht unbedingt wüssten, warum sie sich darauf einlassen sollten.

Hier liegt m. E. eine theologische Provokation, deren ganze Schärfe erst nach und nach wahrgenommen wird.¹³ Denn wenn man mit einem breiten Strom theologischen Denkens von einer „natürlichen Hinordnung“ des Menschen auf Gott ausgeht,¹⁴ ergeben sich im Wesentlichen drei grundsätzliche Umgangsmöglichkeiten mit solchen Selbstbeschreibungen religiöser Indifferenz, die alle mit bestimmten Problemen zu kämpfen haben.

1. Wer behauptet, Gott weder zu kennen noch zu suchen noch zu vermissen, der täuscht sich selbst. Ein solcher Mensch macht etwas anderes zu seinem Gott. Statt des wahren Gottes verehrt er Götzen, die ihn nicht zur Wahrheit und zum Leben führen werden, und diese Selbsttäuschung lässt ihn sein Menschsein und möglicherweise sein Heil verfehlen.
2. Man kann dieselbe Figur auch in einer positiven Weise lesen: Wer behauptet, Gott weder zu kennen noch zu vermissen, hat in Wirklichkeit dennoch einen Gottesbezug, er nimmt ihn nur nicht als solchen wahr und nennt ihn anders. So spricht Karl Rahner in seinen Überlegungen zu einem „impliziten Christentum“ ausdrücklich davon, in solchen Fällen werde eine immer schon gegebene Orientierung des Menschen auf Gott hin „ungenügend oder falsch interpretiert“¹⁵. Eberhard Jüngel kommentiert die Vulgärform dieser Figur:

Pädagogen insbesondere lieben dieses Maskenspiel, um darzutun, dass Gott und der christliche Glaube an ihn eigentlich das Selbstverständlichste von der Welt ist. Der zum religiösen Zögling beförderte ‚mündige Mensch‘ indessen bemerkt die Absicht und ist verstimmt. Und das mit Recht.¹⁶

3. Die dritte Umgangsmöglichkeit verwendet die Differenz zwischen Selbstbeschreibung und theologisch-reflexiver Fremdbeschreibung nicht nur, wie schon die ersten beiden, sondern stellt sie scharf: Theologisch-anthropologische Beschreibungen des Menschen haben mit dessen Selbstbeschreibungen schlicht nichts zu tun. Die Aussage, religiös indifferent zu sein, ist theologisch

¹³ Erste Überlegungen finden sich in: WALSER, STEFAN, Im Grunde sind doch alle religiös. Fundamentaltheologische Überlegungen zum „homo naturaliter religiosus“, in: *Theologie der Gegenwart* 65 (2022) 208–221; LERCH, MAGNUS: Wenn ohne Gott nichts fehlt. Religiöse Indifferenz als Herausforderung systematischer Theologie, in: *IkaZ* 50 (2021) 4–21; Themenheft „Religiöse Indifferenz“, *ZTP* 147 (2025).

¹⁴ Vgl. zu dieser Einschätzung z. B. SCHINDLER, ALFRED, Von Tertullian bis Drewermann. Ist die Seele von Natur aus christlich? Ein ungewohntes Stück Theologiegeschichte, in: Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica 3), Frankfurt a. M. 1997, 167–191.

¹⁵ RAHNER, Atheismus und implizites Christentum, 199.

¹⁶ JÜNGEL, EBERHARD, Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie (1975), in: Ders., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*, München 1980, 193–197, 195.

nicht relevant, weil die Suche nach einer Wahrnehmungsdimension unseres Gottesbezugs gewissermaßen ein phänomenalistisches Missverständnis darstellte. Freilich ergibt sich dann das bereits im Blick auf die Annahme einer unerfahrbaren Gnade angemerkte Problem, dass Theologie das Selbstverständnis Indifferenter – und letztlich auch Glaubender ebenso wie Nichtglaubender – auch nicht deuten, erhellen oder kritisieren kann.

2. Zum Vergleich der beiden Dimensionen der Frage

Schauen wir nach dieser Skizze der Fragestellung und der mit ihr verbundenen Anliegen kurz auf die beiden genannten „Dimensionen“ natürlicher Theologie, die erkenntnistheoretische und die anthropologische. Das wird notgedrungen sehr schematisch bleiben und zielt nur darauf, einige Ähnlichkeiten und Differenzen zu markieren sowie typische Schwierigkeiten, mit denen sich die jeweiligen Konzepte auseinandersetzen müssen.

Die erkenntnistheoretische Dimension ließe sich knapp umreißen als: Gott lässt sich aus der Natur, der Vernunft und/oder den Strukturen der Welt erkennen. Diese Erkenntnis ist eine „natürliche“ im Unterschied zu Erkenntnis auf Grund von Offenbarung. Die möglichen Anliegen hinter einer solchen Annahme sind schon vielfach dargestellt worden und werden hier deshalb nur stichwortartig benannt:¹⁷ Es geht darum, den Gottesglauben zu plausibilisieren; seine Homologie mit der Vernunft nachzuweisen; ggf. auch darum, eine überscharfe Trennung der Erkenntnisbereiche zu verhindern, indem man denkt, dass der Schöpfer in seiner Schöpfung anwesend und deshalb in ihr erkennbar ist. Die möglichen Probleme eines solchen Konzepts sind ebenso bekannt. Zentrale Vorwürfe lauten, es handle sich um eine Anmaßung, sich Gottes denkerisch zu bemächtigen oder vom Menschen her den Weg zu Gott finden zu wollen; oder auch, natürliche Theologie fungiere dann faktisch als Kriterium der Offenbarungstheologie.

Die anthropologische Dimension schaut weniger auf die intellektuelle Erkenntnis und die Rolle des Verstandes, sondern mehr auf einen Gottesbezug im Sinn eines Strebens, einer Dynamik oder einer Sehnsucht. Für die Annahme einer solchen allgemein-menschlichen Dynamik wird nicht selten mit der Gottesebenbildlichkeit argumentiert, diese dann nicht verstanden als ein Ausgestattet-

¹⁷ Vgl. zu den klassischen Argumenten und Kontroversen SPARN, Art. Natürliche Theologie; STRUTWOLF, Anima; SCHINDLER, Von Tertullian; LECUIT, JEAN-BAPTISTE, Y a-t-il un désir naturel de Dieu ?, in: *Revue d'éthique et de théologie morale* 262 (2010), 57–81; McGRATH, Natürliche Theologie, sowie die Beiträge von Matthias Wüthrich, Friederike Nüssel und Reinhold Bernhardt in diesem Band.

sein mit einer Vernunftnatur, sondern als Berufung zur Gottesgemeinschaft.¹⁸ Ein zentrales Anliegen hinter der Annahme, dass allen Menschen eine solche Dynamik auf Gott hin eigen sei, besteht darin, die Universalität der Erlösung und deshalb auch der Erlösungsbedürftigkeit zu markieren. Denn wenn umgekehrt der Mensch sein Menschsein auch ohne Gottesbezug ganz entfalten könnte, wenn es keinen Impuls nach „mehr“ als einer rein innerweltlichen Erfüllung gäbe, dann wäre Gott nur ein „optionaler Zusatz“ zu einem möglicherweise bereits erfüllten Leben. Er wäre nicht unser Heil. Deshalb, so das Argument, ist Gott für den Menschen nicht „optional“, sondern wesentlich: Der Mensch ist auf die Gemeinschaft mit ihm hin geschaffen und das bedeutet, dass ihm ohne einen Gottesbezug etwas Wichtiges, gar Entscheidendes fehlt.¹⁹

Franz Gruber spricht beispielsweise in seiner kleinen Anthropologie diesbezüglich von einer „Leerstelle“ des Menschen: „Wir haben gefragt: Wo liegt in der Erkundung des Menschen die Tiefenschicht seiner Existenz, die an den religiösen Grund rührt? Sie ist hier: beim Phänomen der leeren Stelle, [...] Religion ist in einem allgemeinen Sinn die symbolische und rituelle Reise des Menschen, seinen Existenzort zu finden. Es ist die Ahnung, die den Menschen antreibt, nach einem letzten Sinn zu suchen.“²⁰ Für Gruber gilt deshalb: „Religiös vom Menschen zu sprechen heißt erkennen, dass sich alle menschliche Existenz

¹⁸ Vgl. DALFERTH, INGOLF U., Notwendig religiös? Von der Vermeidbarkeit der Religion und der Unvermeidlichkeit Gottes, in: Fritz Stolz (Hg.), *Homo naturaliter religiosus. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein?* (Studia religiosa Helvetica vol. 3), Frankfurt a. M. 1997, 193–218, 207f; SCHINDLER, Von Tertullian, 175f; aus exegetischer Sicht ist wohl weder die eine noch die andere Lesart durch Gen 1,26 gedeckt. Vgl. GROSS, WALTER, Art. Gottebenbildlichkeit I. Altes Testament, in: LThK³ 4 (1995), 871–873; JANOWSKI, BERND, Die lebendige Statue Gottes. Zur Anthropologie der priesterlichen Urgeschichte, in: Markus Witte (Hg.), *Gott und Mensch im Dialog* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 345), Berlin 2004, 183–214.

¹⁹ Der Begriff der „Optionalität“ wird mit Bezug auf religiösen Glauben mit verschiedenen Akzentuierungen gebraucht. Wenn v.a. Charles Taylor oder Hans Joas – und ich selbst andernorts – von der „Optionalität“ des Glaubens sprechen, ist damit gerade keine verzichtbare „Zusatzoption“ gemeint, sondern dieser Glaube kann durchaus von zentraler existenzieller Bedeutsamkeit sein. Gesagt werden soll vielmehr, dass er im „säkularen Zeitalter“ seine Selbstverständlichkeit verloren hat und sich immer vor dem Hintergrund anderer möglicher Weltanschauungen versteht und verstehen muss. Vgl. TAYLOR, Zeitalter; JOAS, HANS, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012; HOFFMANN, VERONIKA, Zweifel, Säkularität und Identität in einem „säkularen Zeitalter“ (Ch. Taylor), in: Dies. (Hg.), *Nachdenken über den Zweifel. Theologische Perspektiven*, Ostfildern 2017, 21–35. Im Hintergrund steht William James, der lebendige und tote, zwingende und vermeidbare, bedeutsame und triviale Optionen unterscheidet, und als „genuine Option“ eine solche bezeichnet, die „zwingend, lebendig und bedeutsam ist“ (JAMES, WILLIAM, *The Will to Believe*. = *Der Wille zum Glauben*: Englisch/Deutsch, hg. v. Matthias Jung, Ditzingen 2022, 11). Im vorliegenden Zusammenhang meint „optional“ hingegen „nicht-wesentlich“, d. h. die Frage ist, ob der Gottesbezug des Menschen, in James' Terminologie gesprochen, auch eine weder zwingende noch bedeutsame, sondern vermeidbare und/oder triviale Option sein könnte.

²⁰ GRUBER, FRANZ, *Das entzauberte Geschöpf. Konturen des christlichen Menschenbildes*, Regensburg 2003, 30f.

um diese geheimnisvolle Leerstelle des Lebens dreht.“²¹ Eine wesentliche Gefahr solcher Konzepte liegt in einer Verkürzung des Gottesbezugs auf die Behebung eines „Mangels“ oder auf eine Passgenauigkeit für ein menschliches Bedürfnis, so dass Gott funktionalisiert wird. Ein zweiter Vorwurf lautet: Wenn, wie z. B. in Rahners Theologie, gedacht wird, dass es nicht eine bloße „Leerstelle“, sondern immer schon auch eine Gegenwart Gottes im menschlichen Geist im Sinn einer „transzendentalen Offenbarung“ gibt, werde der Gottesbezug so sehr in die anthropologischen Strukturen eingeschrieben, dass eine allzu große Kontinuität vom Impliziten zum Expliziten des Glaubens entstehe. Dann gerieten die Bedeutung der konkreten geschichtlichen Offenbarung und die korrektive Kraft des Evangeliums, das nicht nur menschliche Sehnsüchte aufdeckt, aufgreift und erfüllt, sondern auch zur Umkehr und zu einer Orientierung gerade nicht nur an der Erfüllung der eigenen Sehnsucht aufruft, zu wenig in den Blick.²²

3. Was bedeutet „Natur“?

In einem dritten Schritt ist zu fragen, welche Vorstellungen von „Natur“ mit den beiden Dimensionen natürlicher Theologie jeweils verbunden sind. Im Blick auf die epistemologische Dimension kann man es sich für den vorliegenden Zusammenhang einfach machen, wenn man schlicht annimmt, dass es darum geht, dass nicht mit Offenbarung *argumentiert* wird, unabhängig davon, was der Argumentierende persönlich glaubt. Der Naturbegriff bestimmt sich also wesentlich als Gegenbegriff zu „Offenbarung“.²³

Im Blick auf die anthropologische Dimension bietet sich eine ganze Reihe von Verstehensmöglichkeiten: Man könnte als „Natur“ erstens den anthropologischen „Zustand“ jedes Menschen bezeichnen, sofern er noch nicht ausdrücklich dem Evangelium begegnet ist (d. h. ohne „explizite Offenbarung“). Nicht zuletzt im Blick auf nichtchristlich Glaubende und Nichtglaubende ist diese Idee freilich problematisch. Denn daraus folgte, dass alle anderen außer der christlichen Religion „natürliche“ Religionen wären, diese hingegen als einzige eine „übernatürliche“ oder „Offenbarungsreligion“. In einem zweiten Verständnis steht ein „rein natürlicher“ Mensch nicht nur „außerhalb“ der ausdrücklichen

²¹ A. a. O., 32.

²² So z. B. der Vorwurf Hans Urs von Balthasars und anderer an Rahners Theologie, expliziter Glaube sei dann zwar „wünschbar“, aber doch auch „entbehrlich“ (BALTHASAR, HANS URS VON, Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1967, 86). Vgl. die Darstellung und Bewertung dieser Kritik bei SCHWERDTFEGGER, NIKOLAUS, Gnade und Welt (FThSt 123), Freiburg i. Br. 1982, 42–58.

²³ Vgl. die o. a. Definitionen von Taliaferro und Muck. Das gilt natürlich nicht, wenn man Natürliche Theologie z. B. auch als eine solche versteht, die Gott in den Strukturen der „natürlichen Welt“ erkennen will. Dann verschiebt sich der Naturbegriff signifikant. Vgl. McGRATH, Natürliche Theologie, und den Beitrag von Michael Coors in diesem Band.

Offenbarung, sondern auch „außerhalb“ von Gottes Gnade, er ist von ihr (noch) nicht erreicht. Ein solcher „natürlicher Mensch“ wäre gewissermaßen der „real existierende noch nicht gerechtfertigte Sünder“. Damit scheinen aber erst recht, mehr noch als in der ersten Variante, die Welten auseinandergerissen: eine „gottlose“ natürliche Welt hier, ein historisch partikulares, punktuelles Handeln Gottes dort. Und kann man wirklich denken, dass es Menschen gibt, zu denen *von Gott aus* keine Beziehung besteht? Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, als „natürlichen Menschen“ einen solchen zu verstehen, in dem Gottes Gnade schon unsichtbar wirkt, der aber dem Evangelium noch nicht begegnet ist. Dann ist der Begriff der „Natur“ freilich nicht in einer Weise gebraucht, dass man ihn von „Gnade“, „Übernatur“ oder „Offenbarung“ in einer strikten Weise unterscheiden könnte. Schließlich kann man die Frage umgekehrt stellen: Sind Menschen, die sich dem Evangelium geöffnet haben und sich als Christen verstehen, dem „rein Natürlichen“ enthoben in dem Sinn, dass z. B. die Projektivität ihrer Gottesbilder aufgehoben wäre, oder der urmenschliche Versuch, Gott zu instrumentalisieren?²⁴ Wieder spricht die Erfahrung dagegen. Auch wer im Raum der Offenbarung steht, wird offensichtlich nicht aus allen Ambivalenzen zu einer totalen Eindeutigkeit seines Gottesverhältnisses befreit.

Damit lässt sich als ein erstes Zwischenergebnis festhalten: Die Dualität von Natur und Offenbarung scheint auf anthropologischer Seite mit erheblichen Folgeproblemen behaftet, und das sowohl für die Seite der „Natur“ als auch, wie sich in den allerletzten Überlegungen gezeigt hat, für diejenige der „Offenbarung“. Eine wirklich strikte Dualität wird m. E. auch kaum gedacht. Jedenfalls konstatiert Alfred Schindler am Ende eines knappen Durchblicks durch die Geschichte der natürlichen Theologie:

Man wird mit minimen [sic] Einschränkungen zusammenfassend sagen dürfen: Diese ganze lange Geschichte der christlichen Anschauung von der Religion setzte stets als selbstverständlich voraus, dass alle Menschen irgendwie religiös seien. Schon die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, natürlich jedes Menschen, führte zwangsläufig zur Annahme, dass auch jeder und jede von Anfang an irgendeine Beziehung zu Gott habe somit *naturaliter religiosus* oder *religiosa* sei.²⁵

Hier zeichnet sich ein wichtiger Unterschied zwischen den beiden Perspektivierungen der natürlichen Theologie, der erkenntnistheoretischen und der anthropologischen, ab. Es scheint mir durchaus möglich und sinnvoll zu fragen, ob die menschliche Vernunft mit rein philosophischen Mitteln zu einer Gotteserkenntnis kommen kann – unabhängig davon, ob man diese Frage dann bejaht oder verneint. Und diese Frage lässt sich zumindest in einem ersten Schritt auch in abstrakter Form stellen, d. h. ohne mitzuberücksichtigen, dass möglicherweise nicht alle Menschen oder auch nur die Mehrheit von ihnen tatsächlich zu einer

²⁴ Vgl. DALFERTH, *Notwendig religiös*, 209.

²⁵ SCHINDLER, *Von Tertullian*, 175f.

solchen Gotteserkenntnis in der Lage wären. Es geht um die prinzipielle Reichweite der menschlichen Vernunft. Aber ist es sinnvoll, auf anthropologischer Seite einen „rein natürlichen Menschen“ anzunehmen im Sinn eines Menschen, der noch in wirklich keiner Weise von Gott berührt wäre?

Vielmehr scheint es theologisch ebenso unumgänglich wie geboten, davon auszugehen, dass es einen „natürlichen Menschen“, der „außerhalb“ der Gnade Gottes, außerhalb seines Blicks stünde, anthropologisch nicht gibt. Selbst im Blick auf die Diskussion um die „*natura pura*“ in der katholischen Theologie ist nicht eindeutig, ob eine solche seit dem 16. Jh. zunehmend angenommene „reine Natur“ tatsächlich existieren sollte oder ob sie nicht ausschließlich eine Hypothese war, um die Ungeschuldetheit der Gnade zu wahren.²⁶ Das heißt nicht, dass eine relative Unterscheidung zwischen „Natur“ und „Offenbarung“ (oder „Übernatur“, „Gnade“ ...) nicht ihre Berechtigung in solchen theoretischen Klärungen hätte. Aber in welcher Weise wäre sie im Blick auf konkret existierende Menschen und ihren Glauben, ihren Unglauben oder ihre Indifferenz hin zu operationalisieren?

4. Der Mensch: ohne „natürliche Hinordnung“ auf Gott?

Angesichts dieser Schwierigkeiten legt sich die Rückfrage nahe: Wäre nicht sinnvollerweise auf die Idee einer „natürlichen Hinordnung“ des Menschen auf Gott schlicht zu verzichten? Man entginge nicht nur den oben bereits genannten Problemen, man könnte auf diese Weise vor allem auch dem Selbstverständnis religiös Indifferenter radikal gerecht werden. Denn nur so scheint das Problem einer positiven oder negativen Unterstellung: „Eigentlich suchst du Gott“ oder „Du hast etwas anderes an Gottes Stelle gesetzt“ vermeidbar zu sein. Der Ausweg lautete also: Es gibt keine rein menschliche Dynamik auf Gott hin, sondern wer dem Evangelium begegnet und zum Glauben kommt, ist gefunden worden, ohne gesucht zu haben. Es gibt keinen „wesentlichen Gottesbezug“, religiös Indifferenten „fehlt“ nichts und sie interpretieren ihre Situation auch nicht falsch. Zugleich würde damit die Bedeutung des expliziten Glaubens aufgewertet, der damit definitiv mehr und Anderes wäre als nur eine ausdrücklichere Wahrnehmung von etwas, das „eigentlich immer schon da war“.

Mit dieser Lösung ist man jedoch in Gefahr, sich eine radikale Trennung der Bereiche einzuhandeln, die katholischerseits unter dem Stichwort „Stockwerkedanken“ ihre Folgeprobleme gezeigt hat. Mit Hilfe der schon genannten Figur einer *natura pura* versuchte man zu denken, dass die göttliche Gnade ungeschuldetes Geschenk bleibt und bleiben kann, insofern man den Bereich der „Natur“ als in sich geschlossen denkt, so dass die Gnade hier keine Lücke füllen und

²⁶ Vgl. LECUIT, Y a-t-il, 62–64.

keine im Menschen schon natürlicherweise angelegte Sehnsucht stillen muss. In letzter Konsequenz ist jedoch ein solcher gewissermaßen in sich gerundeter Mensch zwar einer, der Gott nicht „braucht“ und deswegen nicht in Gefahr ist, ihn zu funktionalisieren. Aber er ist möglicherweise auch wenig „in Gefahr“, sich für das Evangelium zu interessieren, gar ihm eine existenzielle Bedeutsamkeit zuzuschreiben.²⁷

Man könnte versuchen, diese Folgeprobleme zu vermeiden, indem man unterscheidet: *Von Gott aus* gibt es eine solche Unterscheidung der Bereiche nicht. Er ist jedem Menschen nahe, ob dieser es weiß oder nicht – wie er der ganzen Schöpfung, wie er auch Sonnenblumen und Regenwürmern nahe ist. Zu unterscheiden ist hingegen *von Seiten des Menschen*, und *sein* Gottesbezug ist es, der fehlen kann und nicht als eine „Lücke“, eine „unerfüllte Sehnsucht“ o. ä. gedacht werden dürfte – denn Gottes Zuwendung ist bedingungslos. Diese Bedingungslosigkeit würde damit noch einmal unterstrichen, und man müsste keinen Gottesbezug unter dem Etikett des „Eigentlich“ postulieren, wo dem Selbstverständnis nach keiner ist. Und würde damit nicht die Spezifität eines genuin christlichen Gottesverhältnisses aufgewertet?

Allerdings ergeben sich m. E. bei dieser scheinbar eleganten Lösung mindestens zwei Folgeprobleme: 1. Zumindest in seiner Idealgestalt scheint mir doch der Gottesbezug des Menschen von anderer Art zu sein als der von Sonnenblumen und Regenwürmern.²⁸ 2. Die Rede von der Bedingungslosigkeit der Zuwendung Gottes kann zu Schwierigkeiten führen, wenn man sie nicht differenziert. Denn wenn sie auch in ihrer Initiative und ihrer Treue nicht an die Bedingung einer menschlichen Antwort geknüpft ist: Zielt Gottes Zuwendung nicht doch auch auf ein von Seiten des Menschen her gelebtes Gottesverhältnis?²⁹ Wenn dem nicht so wäre, stellte sich das o. g. Problem der mangelnden existenziellen Bedeutsamkeit des Evangeliums in aller Schärfe und die Bedeutung des ausdrücklichen Glaubens, die ja eigentlich hervorgehoben werden sollte, wäre faktisch marginalisiert.

Spätestens hier drängt sich der Verdacht auf, dass die Alternativstellung zwischen einer „notwendigen“ oder einer nur „optionalen“ Ausrichtung auf Gott zu eng ist, vielleicht sogar eine falsche Alternative.

²⁷ Vgl. zu dieser Kritik a. a. O., 58f.

²⁸ Vgl. zu dieser im Einzelnen sicher neu zu bedenkenden Frage auch die neueren Überlegungen zu „Deep Incarnation“, z. B. in: GREGERSEN, NIELS HENRIK (Hg.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis 2015.

²⁹ Vgl. zu dieser Figur aus gaben theologischer Sicht HOFFMANN, VERONIKA, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg i. Br. 2013.

5. Ein möglicher Lösungsansatz: „Fülle“

Wie ließe sich diese falsche Alternative vermeiden? Versuchsweise möchte ich dafür auf Charles Taylors Konzept der „Fülle“ zurückgreifen.³⁰ Taylor fragt in seinem Werk *Ein säkulares Zeitalter* nach den „verschiedenen Formen des Erlebens [...], die eine Rolle spielen, wenn man sein Leben auf die eine oder andere Weise begreift“³¹, und orientiert sie auf den Begriff der „Fülle“ hin: Erfahrungen der Fülle (oder auch ihres Fehlens) tragen dazu bei, „unserem Leben eine Richtung zu geben“³². In dieser Fülle „ist das Leben voller, reicher, tiefer, lohnender, bewundernswerter und in höherem Maße das, was es sein sollte“³³.

Taylor skizziert diese bewusst sehr offen gehaltene Dimension, die man als eine anthropologische Richtungsangabe bezeichnen könnte, programmatisch in der Einleitung des Buches, kommt dann jedoch erst gegen Ende wieder darauf zurück. Deshalb steht das Konzept der „Fülle“ in der Diskussion um Taylors Werk ein wenig am Rand und wird auch von ihm selbst nicht im Detail ausgearbeitet. Man kann die Idee der „Fülle“ jedoch als ein den Gang der Untersuchungen wesentlich steuerndes Element lesen – das ihn dementsprechend am Anfang und Ende umklammert. Denn wenn Taylor die Entstehung unseres „säkularen Zeitalters“ nachzeichnet, dann versteht er darunter ein Zeitalter, in dem unselbstverständlich geworden ist, dass der Ort der Fülle „jenseits“ der normalen Welt liegt. Säkularität ist der

Wandel in der Auffassung dessen, was in meiner Terminologie ‚Fülle‘ heißt: ein Wandel von einer Situation, in der unsere höchsten spirituellen und moralischen Bestrebungen unvermeidlich auf Gott verweisen und, wie man sagen könnte, ohne Gott keinen Sinn haben, hin zu einer Situation, in der es möglich ist, diese Bestrebungen mit einer Unmenge verschiedener Quellen in Verbindung zu bringen, und in der sie oft auf Quellen bezogen werden, die die Existenz Gottes bestreiten.³⁴

Was Taylors Überlegungen für die hier angestellten zusätzlich interessant macht, ist die Tatsache, dass er den Blick von Kontroversen zwischen theoretischen Positionen weg zu etwas hin lenken will, was der von Tiefensee für die Theologie geforderten Erfahrungshermeneutik entspricht: Ihm zufolge dürfen wir „die Unterschiede zwischen diesen Optionen nicht nur im Sinne von Glaubens-

³⁰ In den folgenden Absätzen greife ich z. T. auf Formulierungen zurück aus: HOFFMANN, VERONIKA, Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz, in: Julia Knop (Hg.), Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen (Quaestiones disputatae 297), Freiburg i. Br. 2019, 145–160.

³¹ TAYLOR, Zeitalter, 18.

³² A. a. O., 20. Die Suche nach der Fülle ist dabei nicht identisch mit der Frage nach Sinn. Folgt man Taylor, taucht die Sinnfrage nur in spezifischen Kontexten auf, insbesondere angesichts des „Unbehagens an der Immanenz“: vgl. a. a. O., 514–527.

³³ A. a. O., 20.

³⁴ A. a. O., 52f.

bekenntnissen verstehen, sondern wir müssen sie auch im Hinblick auf die Unterschiede in der Erfahrung und im Empfinden begreifen.³⁵

In dieser Entwicklung hin zu Säkularität ist nicht entscheidend, dass die transzendente Verortung der Fülle in Frage gestellt wird, sondern dass es eine *Alternative* gibt, die menschliche Fülle ganz und gar in der Immanenz verortet.³⁶ Taylor nimmt also die Orientierung an der Fülle, die Suche nach ihr oder ihre Erfahrung *selbst* als Konstante in diesen Verschiebungen an: Verortung, Verständnis, Erfahrung der Fülle verändern sich, aber es gibt

nach meiner Überzeugung keine Möglichkeit, ohne die eine oder andere Form dessen, was ich oben als ‚Fülle‘ bezeichnet habe, auszukommen. Jede realisierbare Vorstellung vom menschlichen Leben muß ein Bild beinhalten, aus dessen Perspektive dieses Leben gut, unversehrt, richtig und angemessen erscheint.³⁷

Es geht ihm also ausdrücklich nicht darum, die Suche nach etwas Transzendente zu einem menschlichen Universal zu erklären. Vielmehr wird der Begriff von ihm als ein solcher eingeführt, der das Gespräch auch zwischen sehr weit voneinander entfernt liegenden (oder zu liegen scheinenden) Positionen ermöglicht:

I was looking for a term that was unattached to any particular position, faith or non-faith. [...] I wanted to use this as something like a category term to capture the very different ways in which each of us (as I claim) sees life as capable of some fuller, higher, more genuine, more authentic, more intense [...] form. The list of adjectives is indefinitely long, because the positions we may adopt have no finite limit. Why do this? Because I think that it is valuable to try to grasp a position you find unfamiliar and even baffling through trying to bring into focus the understanding of fullness it involves. This is particularly the case if you want really to understand it, to be able to feel the power it has for its protagonists, as against simply dismissing it.³⁸

³⁵ A. a. O., 34. Hier wäre ausführlicher auf die Gestalt solcher Erfahrungen und das komplexe Verhältnis von Erfahrung und Deutung zu reflektieren. Vgl. dazu Joas' Rede von „Erfahrungen der Selbsttranszendenz“ (auf den sich Taylor diesbezüglich beruft): JOAS, HANS, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004; JOAS, Glaube als Option; TIEFENSEE, Theologie im Kontext.

³⁶ Vgl. TAYLOR, Zeitalter, 52f.

³⁷ A. a. O., 1000. Vgl. TAYLOR, CHARLES, Afterword. Apologia pro Libro suo, in: Michael Warner/Jonathan VanAntwerpen/Craig J. Calhoun (Hg.), Varieties of Secularism in a Secular Age, Cambridge, MA 2010, 300–321, 317f; VANHEESWIJCK, GUIDO, Does History Matter? Charles Taylor on the Transcendental Validity of Social Imaginaries, in: History and Theory 54 (2015), 69–85.

³⁸ TAYLOR, CHARLES, Challenging Issues About the Secular Age, in: MoTh 23 (2010) 404–416, 416. Mit dieser Erklärung tritt Taylor der in der Diskussion um *Ein säkulares Zeitalter* immer wieder geäußerten Vermutung entgegen, „Fülle“ sei bei ihm letztlich doch eine Chiffre für einen notwendigen Transzendenzbezug. Diese Vermutung erklärt sich auch dadurch, dass in den letzten Kapiteln von *Ein säkulares Zeitalter* zunehmend ein Plädoyer für den Vorrang einer transzendenten Fülle-Orientierung in den Vordergrund zu treten scheint. Für den vorliegenden Zusammenhang ist es entscheidend, auf der von Taylor betonten (wenn auch vielleicht nicht immer durchgehaltenen) inhaltlichen Offenheit des Konzeptes zu bestehen.

Das heißt freilich nicht, dass allen Vorstellungen von Fülle die gleiche Dignität zuzusprechen wäre. Vielmehr stellt sich die Frage nach Kriterien, die jedoch, soweit ich sehen kann, bei Taylor ziemlich am Rande bleibt.³⁹ Zudem werden solche Kriterien natürlich ihrerseits zwischen den verschiedenen Gestalten einer Orientierung an Fülle umstritten sein. Die Diskussion kann hier nicht geführt werden, es muss bei zwei knappen Anmerkungen bleiben:

1. Aus theologischer Perspektive ist nach Kriterien Ausschau zu halten, die einerseits mit dem christlichen Verständnis von Fülle kongruent sind. Andererseits sollten sie nicht einlinig auf dieses hin angelegt sein, sondern in einer Weise lesbar, dass Glaubende, Nichtglaubende und Indifferente über sie ins Gespräch und gegebenenfalls sogar zu einem gewissen Einvernehmen kommen können. Folglich geht es nicht um eine unkritische Übernahme aller möglichen Figuren, die jemand selbst als „erfülltes Menschsein“ beschreiben würde. Wenn das Anliegen ist, theologisch stärker die Selbstbeschreibungen von Personen zu würdigen, heißt das nicht, diesen eine unhinterfragte Normativität zuzusprechen. Hier können, wenn die entscheidende Instanz nicht die Ebene des Bekenntnisses, sondern diejenige der faktischen „Erfahrungshermeneutik“ ist, kritische Fragen im Blick auf die *faktische* Richtung, in der die Fülle gesucht wird, auch explizit Glaubende betreffen. Denn ebenso wie ein gemäß seinem expliziten Bekenntnis Glaubender faktisch ein religiös Indifferent sein kann, so kann auch seine Suche nach der Fülle, obwohl auf Bewusstseins- und Bekenntnisebene auf Gott gerichtet, faktisch den entsprechenden Kriterien nicht genügen.⁴⁰
2. Die Kategorie der Fülle wäre zudem dann nicht sinnvoll gebraucht, wenn sie in reduktionistischer Weise als Orientierung an dem verstanden würde, was Menschen vordergründig „guttut“. Mindestens ein christliches Verständnis der Fülle kann vielmehr nicht ohne eine klare Dezentrierung auskommen: im Blick auf die Nachfolge Christi, den Dienst am Reich Gottes und den Anderen, insbesondere den notleidenden Anderen.⁴¹

³⁹ Taylor betont einerseits immer wieder die Berechtigung verschiedener, auch rein immanenter, Verständnisse dieser Fülle; andererseits scheint in den letzten Kapiteln von *Ein säkulares Zeitalter* zunehmend ein Plädoyer für den Vorrang einer transzendenten Fülle-Orientierung in den Vordergrund zu treten.

⁴⁰ Möglicherweise ließe sich für das Gespräch über Fülle-Konzepte, die eine Transzendenzdimension einschließen, ein Doppelkriterium ergänzen, das Jürgen Werbick aufgestellt hat und das man als „doppeltes Funktionalisierungsverbot“ bezeichnen könnte: 1. Das Unbedingte muss als solches zur Geltung kommen und es müssen 2. die von ihm Ergriffenen in diesem Ergriffensein als sie selbst vorkommen können – „ohne dass die Unbedingtheit des sie darin Angehenden dadurch widerrufen wäre“ (WERBICK, JÜRGEN, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 32005, 71).

⁴¹ Vgl. TAYLOR, CHARLES, A Catholic Modernity?, in: Ders., Dilemmas and Connections. Selected Essays, Cambridge, MA 2011, 167–187, 173f. und HOFFMANN, Leerstelle, 157.

Taylors Idee der Fülle ist sicher nicht der einzige Ansatz, der zu einer Neubeschreibung des Anliegens der anthropologischen Dimension natürlicher Theologie herangezogen werden könnte. Und seine theologische Anwendung musste hier eine Skizze bleiben. Weniger als um den konkreten Ansatz ging es um ein Beispiel, wie angesichts der gestellten Fragen vielleicht etwas weiterzukommen wäre. Am Rande sei immerhin vermerkt, dass sich – vor einem völlig anderen Hintergrund – eine ähnliche Idee in dem kleinen Text *Ressources du christianisme* des Philosophen, Gräzisten und Sinologen François Jullien findet. Dieser sucht nach eben den titelgebenden Ressourcen, aber ausdrücklich „außerhalb des Glaubens“ (*mais sans y entrer par la foi*, wie der Untertitel lautet). Das ganze vierte Kapitel ist unter der Frage „Was heißt es, lebendig zu sein?“ dem Unterschied zwischen einem schlichten „Leben“ im Sinn von „Am-Leben-Sein“ und dem „Leben in Fülle“ gewidmet, von dem das Johannesevangelium spricht – ein „Leben in Fülle“, das, so Jullien, die Christen „Gott“ genannt haben.⁴²

Taylors Fülle-Konzept scheint mir jedenfalls Umgangsmöglichkeiten im Blick auf die beiden eingangs genannten Anliegen zu bieten:

1. Man kann die Selbstbeschreibung Indifferenter besser aufgreifen, aber zugleich die kritische Kraft des Evangeliums zur Geltung bringen. So stellt z. B. die zuletzt genannte Figur der Dezentrierung Rückfragen an egozentrische Fülle-Entwürfe.
2. Statt einer Dualität zwischen transzendent und nicht transzendent orientierten Fülle-Konzepten ließe sich hier ein Komparativ denken. Eine Transzendenzorientierung der Suche nach Fülle ist weder „notwendig“ noch „optional“, sondern ließe sich vielmehr im Bereich eines „mehr als notwendig“ verorten.⁴³ Der Komparativ des „mehr als notwendig“ statt einer reinen Zurückweisung einer Anwendung der Notwendigkeitskategorie lässt sich so verstehen, dass es *auch* um die Antwort auf eine Bedürftigkeit geht. Wenn der christliche Glaube den Menschen als „erlösungsbedürftig“ denkt, dann kann christlich gesprochen Fülle nicht nur ein optionales „Surplus“ zu einem in sich schon runden, reichen Leben sein. Aber diese „mehr als notwendige Fülle“ geht nicht darin auf, Mangelbeseitigung und Bedürfnisbefriedigung zu sein.⁴⁴ Umge-

⁴² JULLIEN, FRANÇOIS, *Ressources du christianisme : mais sans y entrer par la foi* (Cave canem), Paris 2018, 55–57.

⁴³ Prominent begegnet diese Rede bei Eberhard Jüngel, ausführlich z. B. in JÜNGEL, EBERHARD, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1982, 27–44 (inklusive der Anerkennung, dass aus logischer Sicht der Ausdruck natürlich nicht unproblematisch ist); vgl. auch JÜNGEL, EBERHARD, *Extra Christum nulla salus* – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur „Anonymität“ des Christenmenschen, in: Elmar Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (Quaestiones disputatae 73), Freiburg i. Br./Basel/Wien 1976, 122–138, 134f.

⁴⁴ Diese Balance des Komparativs, der einerseits jede Verzweckung Gottes kritisiert, zugleich aber auch eine reine Verneinung jeder „Nützlichkeit“ Gottes ist, reflektiert Jürgen Werbick

kehrt ist ein „erfülltes“ Leben durchaus auch mit innerweltlichen Gestalten von Fülle möglich. Aber nicht alle Verwirklichungsformen der Suche nach der Fülle führen zwingend gleich weit. Der „Komparativ des Evangeliums“ kann sich nicht zuletzt im Umgang mit Gestalten von „gescheitertem“ Leben zeigen: Gerade wenn die innerweltliche Fülle-Suche nicht „aufgeht“, zeigt sich der ganze nicht nur kritische, sondern auch tröstliche Wert der oben genannten Dezentrierung. Deshalb lohnt es sich aus christlicher Sicht, im „Konflikt der Interpretationen“ den „Komparativ des Evangeliums“ deutlich zu machen. Damit ist zugleich die Berechtigung einer Ebene theologischer Reflexion behauptet, die diesen „Komparativ des Evangeliums“ vertritt. Eine solche Berechtigung muss sich aber vor allem in einer Theologie erweisen, die sich als „Erfahrungshermeneutik“ versteht.

3. Auch die glaubende Fülle-Ausrichtung löst die Projektivität der Gottesbilder und den Konflikt der Interpretationen nicht definitiv auf. Die in der tatsächlichen Erfahrung bleibende Ambivalenz wird theoretisch weder bestritten noch ausgeklammert, sondern kann gedacht werden. Die Ambivalenz der Welterfahrung, die manche einen Gott erahnen lässt, andere nicht, wird „im Licht des Evangeliums“ nur je mehr oder weniger vereindeutigt. Unsere Gottesbilder sind und bleiben Projektionen, die sowohl „Trugbilder“ als auch „Suchbilder“ – und beides zugleich – sein können.⁴⁵

(WERBICK, JÜRGEN, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i. Br. 2007, 47–63). „Das Über-Nützliche aber darf selbst nicht wieder dadurch begrenzt sein, dass es das Nützlichsein – das[,] was Menschen als das für sie Hilfreiche anerkennen können – von sich aus ausschließt. [...] Über-Nützlichkeit darf nicht auf Nicht-Nützlichkeit reduziert werden.“ (A. a. O., 51).

⁴⁵ Zur Formulierung vgl. WERBICK, JÜRGEN, Trugbilder oder Suchbilder? Ein Versuch über die Schwierigkeit, das biblische Bilderverbot theologisch zu befolgen, in: JBTh 13 (1999), 3–27.