

Gotteskrise? – Kirchenkrise? – oder was?

Wie Karl Rahners Theologie aus falschen Alternativen heraushilft

1. Die »theologische Ehre des Menschen«¹

Ich möchte mit einer persönlichen Erinnerung beginnen. Sie bezieht sich auf die berühmte Abschiedsvorlesung Karl Rahners, gehalten hier in Freiburg im Audimax im Februar 1984. Als junge Studentin hatte ich das Glück, »live« dabei zu sein, und ich vergesse nie jene magische Stille nach der zutiefst bewegenden Schlusspassage seines Vortrags, nach der nur langsam die deutlich hörbaren Schluchzer der Rührung in einen tosenden Applaus übergehen wollten. Sie kennen sie alle, die berühmte Worte von den »Engeln des Todes, die all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes schaffen [...]«².

Was mir bis heute so nachdrücklich im Gedächtnis bleibt, ist dieses bildgewaltige und beeindruckende Geständnis am Ende eines, so viele Menschen zu Recht beeindruckenden Theologenlebens. Karl Rahner, der das Rätseln um das richtige, das angemessene Sprechen von den Dingen, die da kommen sollen, und letztlich von Gott selbst, als die letzte, die eigentliche Herausforderung seiner »Erfahrungen eines Theologen« beschreibt. Jene nagende und deshalb wiederholte Frage des »Aber wie?«, die stets nur im stammelnden Ungenügen der eigenen Sprachlosigkeit vor dem »Urgeheimnis, das wir Gott nennen«, enden kann, und die doch beantwortet werden will.

-
- 1 Zum Ausdruck vgl. *Johann Baptist Metz*, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg im Breisgau 42011, 108-122, jetzt in: *Gesammelte Schriften*; 4, 108-120.
 - 2 *Karl Rahner*, *Erfahrungen eines katholischen Theologen* (1984), in: *Sämtliche Werke*; 25, 47-57, 57. Ein Video-Mitschnitt des Vortrags findet sich unter <https://www.ub.uni-freiburg.de/fileadmin/ub/referate/04/rahner/rahner-ton.htm>.

Die Rede von Gott und Glaube war für Rahner immer ein Ringen, ein Ringen, das vor der Realität der eigenen Lebenswelt zu verantworten³ und zugleich vor allzu geläufigen Verharmlosungen, aber auch vor Instrumentalisierungen zu schützen war. Freilich war dieses Ringen stets auch von einer letzten Ungesicherheit begleitet, verbunden mit der Bereitschaft, alle, auch die mitunter allzu festzementierten Begriffe theologischen Denkens, aber auch kirchlicher Doktrin immer wieder aufbrechen, ja zerbrechen zu lassen. Dazu sind die Bereitschaft zur Selbstkritik und intellektuelle Redlichkeit erforderlich. Argumentieren, Fragen und philosophisches Debattieren, Zweifeln – all das hat einen festen Platz in dem, was wir unter »Glaube« zu verstehen haben. Dieser Herausforderung zur Entmächtigung, Relativierung im besten Sinne des Wortes und der bleibenden Verpflichtung zur Selbstaufklärung muss sich nach Rahner jede Gottesrede stellen oder sie verdient diesen Namen nicht!

»Wir reden von Gott, von seiner Existenz, von seiner Persönlichkeit, von drei Personen in Gott, von seiner Freiheit, seinem uns verpflichtenden Willen und so fort; wir müssen dies selbstverständlich, wir können nicht bloß von Gott schweigen, weil man dies nur kann, wirklich kann, wenn man zuerst geredet hat. Aber bei diesem Reden vergessen wir dann meistens, daß eine solche Zusage immer nur dann einigermaßen legitim von Gott ausgesagt werden kann, wenn wir sie gleichzeitig auch immer wieder zurücknehmen, die unheimliche Schwebelage zwischen Ja und Nein als den wahren und einzigen festen Punkt unseres Erkennens aushalten und so unsere Aussagen immer auch hineinfallen lassen in die schweigende Unbegreiflichkeit Gottes selber, wenn auch unsere theoretischen Aussagen noch einmal mit uns selber zusammen unser existentielles Schicksal teilen einer liebend vertrauenden Hingabe unserer selbst an die undurchschaute Verfügung Gottes, an sein Gnadengericht, an seine heilige Unbegreiflichkeit.«⁴

3 Vgl. *Magnus Striet*, Was ist »katholisch«? Ein Bestimmungsversuch im Horizont »der« Moderne, in: *Marianne Heimbach-Steins/Gerhard Kruip/Saskia Wendel* (Hg.), »Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch«. Argumente zum Memorandum, Freiburg im Breisgau 2011, 58-70, 65.

4 *Rahner*, Erfahrungen, a. a. O. (Anm. 2), 48.

Für Rahner ist es aber auch und gerade die inkarnatorische Logik des christlichen Glaubens, die die Theologie mitten hinein in die Ungesicherheit einer geschichtlichen Existenz zwingt und so die topologische Orts- wie kairologische Zeitgebundenheit des Glaubens ernstzunehmen lehrt. Eben weil, wie Klaus Müller es einmal formulierte, »Christen von ihrem Gott [bekennen], dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlechthin«, ist es genau »dieser Gottesgedanke«, der »den christlichen Glauben einzigartig macht«, weil er »feinfühlig dafür [macht], dass etwas so Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann«⁵. Der Inkarnationsgedanke hat anthropologische und damit universale Relevanz.

Gerade weil aber, wie Johann Baptist Metz prägnant formuliert, »Gott [...] für Rahner ein universales Thema, ein Menschheitsthema« ist, ist mit dem »Blitz Gottes in allen Erfahrungs- und Sprachlandschaften der Menschen zu rechnen«⁶. Daher sind Rahners durchherrschende theologische Aussagekategorien auch von den sich darin spiegelnden, menschlichen Grundbefindlichkeiten und Grunderfahrungen her erfahrungsgesättigt. Die ihn prägende ignatianische Spiritualität wird nicht umsonst eine »Mystik der Weltfreudigkeit« genannt. Für Rahner ist die Welt der Ort, an dem Heilsgeschichte erfahrbar wird. Die Mitte des christlichen Glaubens ist eine sakramentale Wahrheit, die Himmel und Erde, Transzendenz und Immanenz verbindet, und keine sakrale, die beides trennt. Sie ist keine weltlose Wahrheit, sondern eine Wahrheit in und für die Welt, die hier anfanghaft auch erfahrbar werden kann, weil sie sich ihr zuinnerst bereits eingepägt hat. Sie verbannt die Rede von Gott nicht in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen, sondern traut auch der säkularen Welt nicht nur zu, Gott zu suchen, sondern auch »Gottes fähig«, ja »gottträchtig« zu sein. Daher wehrt sich Rahner mit Vehemenz gegen den Vorwurf, seine Theologie nähme die Sünde nicht ernst.

5 Klaus Müller/Bertram Stubenrauch, *Geglaubt – Bedacht – Verkündigt*, Regensburg 1997, 162.

6 A. a. O. (Anm. 1), 110.

»Wird so die Sünde, der Irrtum, die Finsternis und die Gefahr des ewigen Unheils in der Welt verharmlost? Man sage das nicht. Es ist für den Menschen von heute einfach nicht wahr. [...] Er erfährt ja die Finsternis, er leidet bis zur physischen Bedrohtheit seines Lebens an dem Pluralismus dieser Welt. Es hat wohl noch nie einen Menschen gegeben, der so wenig wie der Mensch von heute von seiner eigenen Güte überzeugt war. Überall spürt er seine Brüchigkeit, die Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß sein heiligster Idealismus entlarvt werden könnte (und zwar mit Recht) als Angst, vitales Sicherheitsbedürfnis, Feigheit, Mangel an Vitalität. Er erlebt seine Endlichkeit und seine Armut, seine Bedrohtheit und bodenlose Fragwürdigkeit. [...] [Der Optimismus] ist fast das einzige Mittel, das ihm hilft, an sich selbst nicht zu verzweifeln.«⁷

Eine dieser Grunderkenntnis angemessene Gottesrede identifiziert die Suchbewegungen als Orte, an denen der Mensch heute noch die Sehnsucht nach Heil spürt, weil er die eigene Heillosigkeit wie die Geschundenheit der Welt als eine Herausforderung erfährt, auf die er alleine keine Antwort weiß, beziehungsweise sie sich nicht (mehr) zutraut. Genau hier erweist sich der Mensch nämlich als erlösungsbedürftig und vollendungsfähig zugleich. All das sind Orte, wo für heutige Menschen Gott, seine Transzendenz, erfahrbar werden kann, weil es eben die Grenzerfahrungen der eigenen Existenz sind. So sind es gerade die Alltagserfahrungen, die Rahner, mitten in Welt, als Erfahrung der Gnade und des Heiligen Geistes benennbar werden:

»Haben wir eigentlich schon einmal die Erfahrung der Gnade gemacht? Wir meinen damit nicht irgendein frommes Gefühl, eine feiertägliche, religiöse Erhebung, eine sanfte Tröstung, sondern eben die Erfahrung der Gnade [...] Aber wo ist die eigentliche Erfahrung? Eben da möchten wir nun zum ersten Mal sagen: Suchen wir selbst, ihn in unserer Erfahrung zu entdecken. Man kann nur schüchtern und vorsichtig vielleicht auf manches hinweisen. Haben wir schon einmal geschwiegen, obwohl wir uns verteidigen wollten, obwohl wir ungerecht behandelt wurden? Haben wir schon

7 *Karl Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens* (1965), in: *Sämtliche Werke*; 21/1, 496-510, 504.

einmal verziehen, obwohl wir keinen Lohn dafür erhielten und man das schweigende Verzeihen als selbstverständlich annahm? [...] Waren wir schon einmal restlos einsam? Haben wir uns schon einmal zu etwas entschieden, rein aus dem innersten Spruch unseres Gewissens heraus, dort, wo man ganz einsam ist, wo man es niemand mehr sagen, niemand mehr klarmachen kann, [...]. Haben wir schon einmal versucht, Gott zu lieben, dort, wo keine Welle der Begeisterung einen mehr trägt, wo man sich und seinen Lebensdrang nicht mehr mit Gott verwechseln kann, dort, wo man meint zu sterben an solcher Liebe, wo sie erscheint wie der Tod und die absolute Verneinung, dort, wo man scheinbar ins Leere und gänzlich Unerhörte zu rufen scheint, dort, wo alles ungreifbar und scheinbar sinnlos zu werden scheint? [...] Die Erfahrung der Ewigkeit, die Erfahrung, daß der Geist mehr ist als ein Stück dieser zeitlichen Welt, die Erfahrung, daß der Sinn des Menschen nicht im Sinn und Glück dieser Welt aufgeht, die Erfahrung des Wagnisses und des abspringenden Vertrauens, das eigentlich keine ausweisbare, dem Erfolg dieser Welt entnommene Begründung mehr hat.«⁸

Solche Spuren gilt es aufmerksam zu lesen. Und ein solches zuhörendes Spurenlesen entgrenzt in der Folge Gottesrede und Glaubenssprache notwendig und zwar in mehrfacher Weise.

Zum einen gehört zu diesem Bekenntnis die Erkenntnis der Ungesicherheit der eigenen, »gläubigen« Existenz dazu und prägt sich als Grundsignatur jeder menschlichen Gottesrede ein. Zweifel ist kein Zeichen von Gottlosigkeit, sondern nimmt das »Deus semper maior« ernst:

»Gott nimmt uns unsere weltlichen Probleme nicht ab, er spart uns nicht unsere Ratlosigkeiten. Man sollte darum auch in der Kirche nicht so tun, als ob es doch so sei. Letztlich zwingt uns sogar die Berufung auf Gott in eine letzte Ratlosigkeit hinein. Denn er ist das unbegreifliche Geheimnis, das uns verbietet, irgendeine eigene Helligkeit in unserem Dasein als das ewige Licht zu betrachten. Mit dieser letzten Ratlosigkeit wird man nur fertig, indem man sich in einem heiligen »Agnostizismus« der Kapitulation vor Gott

8 *Karl Rahner*. Über die Erfahrung der Gnade (1954), in *Sämtliche Werke*; 5/1, 84-87, 84 f.

hoffend und liebend diesem unbegreiflichen Gott übergibt, der niemals dafür die Garantie übernommen hat, daß, so man sich nur gut mit ihm stellt, alle Rechnungen unseres Lebens glatt aufgehen.«⁹

Zugleich verschwimmen die Grenzen von Glaube und Unglaube, denn angesichts dieses »heiligen Agnostizismus« wird deutlich: »Hier ist auch noch der bekümmerte Atheismus, der fragende und suchende, umfaßt von der Gnade Gottes. Und wer dürfte von einem Menschen sicher sagen, er gehöre nicht zu den suchenden, bekümmerten, sondern zu den in tödlicher Schuld gegen Gott rebellierenden Atheisten?«¹⁰

Zum Dritten weitet sie den Horizont der Gottesrede. Johann Baptist Metz spricht an dieser Stelle nachdrücklich von Rahners Verteidigung der »natürlichen Gotteskompetenz« eines jeden Menschen¹¹: »Es geht ihm sozusagen um das Menschenrecht der Gottesbegabung des Menschen, auch des sogenannten modernen Menschen [...]. Rahner hat dieses kirchliche Axiom, dass alle, die nicht von vornherein als unvernünftig oder böswillig zu gelten haben, gehört werden müssen, unbedingt gehört werden müssen, bitter ernst genommen.«¹² Gegen die »kirchliche Verzweiflung am modernen Menschen« setzt er auf einen universalen, in diesem Sinne wirklich katholischen Heilsoptimismus. Das alles aber spielt sich – so Metz weiter – notwendigerweise jenseits jener so bedenklichen ekklesiologischen Verschlüsselung, ja Vereinnahmung der Gottesrede ab.¹³

9 *Karl Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (1972), in: *Sämtliche Werke*; 24/2, 490-579, 533.

10 *Rahner*, *Konziliare Lehre der Kirche*, a. a. O. (Anm. 7), 506.

11 Vgl. *Metz*, *Memoria passionis*, a. a. O. (Anm. 1), 108.

12 A. a. O., 114.

13 Vgl. a. a. O., 115.

2. Theologie und Anthropologie: Das »übernatürliche Existential« und die Frage »Wer oder was ist eigentlich Kirche?«

Die Methode, die Rahner der Theologie für diese Aufgabe ins Stammbuch schreibt, ist die transzendental-anthropologische. Der Mensch ist kein peripheres Thema in der Theologie, sondern ihr Kernthema. Sobald der Mensch nämlich als Wesen der absoluten Transzendenz auf Gott hin begriffen wird, sind Anthropologie und Theologie, Anthropozentrik und Theozentrik nur zwei Seiten ein und derselben Sache.

»Ich würde durchaus mit Überzeugung sagen, wenn man eine Anthropologie richtig betreibt und die legitimen Grenzen [...] von vornherein sieht, dann kann eine solche Anthropologie gar kein Gegensatz zu einer theozentrischen Theologie sein. Warum? Weil der Mensch von vornherein nicht nur der radikal auf Gott als das absolute Geheimnis hin schlechterdings Offene und diesem Geheimnis gegenüber Kapitulierende ist, sondern auch, weil diese Dynamik von der Selbstmitteilung Gottes, Gnade, Heiliger Geist genannt, von vornherein immer schon am Werke ist, so daß, wenn und insofern man diese innere Begnadetheit zunächst einmal geschichtlich lebt und geschichtlich objektiviert in einem Prozeß, der letztlich mit der Menschheitsgeschichte als ganzer identisch ist, man schon im Bereich der Offenbarung und auch der Theologie und zwar einer theozentrischen Theologie ist. Ich würde also von vornherein bestreiten, daß es eine Antinomie letzter Art zwischen theozentrischer und anthropozentrischer Theologie geben kann.«¹⁴

Die epistemologischen Wurzeln dieses Ansatzes finden wir, wie wir alle wissen, in Rahners transzendentaler Theologie. Die gnadentheologische Konsequenz dieser transzendental-anthropologischen Perspektive führt notwendig zu jenem Heilsuniversalismus und Heilsoptimismus als Fundament einer prinzipiellen soteriologischen Offenheit, die Rahners Theologie so grundlegend prägt und die uns ebenso prägnante, wie umstrittenene Worterschöpfungen wie »das übernatürliche Existential« und »das ano-

14 *Karl Rahner, Gnade als Mitte menschlicher Existenz* (1974), in: *Sämtliche Werke*; 25, 3-32, 17.

nyme Christsein« beschert hat. Es gibt komplexe, wortgewaltige Definitionen des damit gemeinten Sachverhaltes bei Rahner. Als schönste erschien mir diese:

»Kein Mensch kann verhindern, daß er von Gott geliebt wird [...], kein Mensch kann verhindern, daß er erlöst ist, daß er existiert als der in der Fleischwerdung des ewigen Logos Gewollte, kein Mensch kann sich, obzwar er im protestierenden Nein dazu leben kann, dem entziehen, daß die Gnade Gottes ihn dauernd heimsucht, [...] daß alles menschliche Dasein einzig gründet im Abgrund des Geheimnisses, das die absolute Liebe ist. [...] Diese Wirklichkeit mag reflex gewußt, glaubend und liebend angenommen sein oder nicht, sie ist eine Wirklichkeit, sie ist dazu bestimmt, selbst noch als verneinte, das Leben des Menschen innerlich zu tragen, sie dringt in tausend geheimen Weisen aus dem Herzgrund des Menschen in all seine Bereiche ein, sie macht ihn unruhig, verzweifelt an der Enge und Endlichkeit des Daseins [...]. Der Mensch hat keine Ruhe. Er kann seine Endlichkeit nicht mehr beruhigt für selbstverständlich halten.«¹⁵

Eine solche Zusage ist eine Zumutung, denn sie ist auch »übergriffig«. So hält Johann Baptist Metz zu Recht kritisch fest: »Muss die Theorie vom anonymen Christen nicht zu sehr mit dem Prinzip der bona fides arbeiten (>Du bist zwar gut, aber Du verstehst Dich falsch<). Bleibt aber dieses Bona-fides-Prinzip nicht zu sehr einem vorkritischen, einem voraufklärerischen Paradigma des Bewusstseins verhaftet, das im Licht des Mündigkeitsideals der Aufklärung zwangsläufig den Verdacht auf sich zieht, es sei zur Vereinnahmung und Beschwichtigung erfunden. Der aufgeklärte Mensch will nicht grundsätzlich gegen seine Werke interpretiert werden«¹⁶. Vielleicht hängt die epistemologische Pointe des Ganzen hier an einer kleinen, aber feinen Unterscheidung:

»Bei einem richtigen Verständnis des Verhältnisses zwischen transzendentaler Apriorität und kategorialer Geschichtlichkeit im Menschen ist dabei klar, daß diese übernatürlich erhobe-

15 *Karl Rahner, Der Auftrag des Schriftstellers und das christliche Dasein* (1962), in: *Sämtliche Werke*; 16, 181-192, 182.

16 *Metz, Memoria passionis*, a. a. O. (Anm. 1), 116.

ne, bewußte, nicht an sich schon gegenständlich gewußte Transzendentalität des Menschen nicht für sich ihre Geschichte hat oder gar in einer ungeschichtlichen Fixheit verharrt, sondern in der konkreten Geschichte des Menschen als deren innerste Form und Dynamik ihre eigene Geschichte hat [...] Von da aus kann dann gesagt werden, daß die ganze Geschichte der Menschheit nichts anderes ist als die kategoriale geschichtliche Vermittlung der übernatürlich erhobenen Geistigkeit des Menschen zu sich selbst. Und dort, wo diese Geschichte zu einer ausdrücklichen Reflektiertheit dieser übernatürlichen Dynamik kommt, ist sie Offenbarungs- und Glaubensgeschichte. [...] Und wenn sich der Mensch mit diesem apriorischen Bewußtsein, das schon Offenbarung ist, in Freiheit annimmt, ist das gegeben, was man Glaube im eigentlichen Sinn nennen kann, auch wenn dieser Glaube als die absolute Eröffnetheit zur Unmittelbarkeit des sich selbstmitteilenden Gottes sich noch nicht gegenständlich-begrifflich objektiviert hat. Angenommen ist aber diese apriorische Bewußtheit des Menschen (Offenbarung genannt) im Glauben immer da, wo und wann ein Mensch in bedingungsloser Treue zu seinem sittlichen Gewissen sich selbst in Freiheit annimmt, so wie er ist, also auch in den noch nicht überschaubaren Implikationen der Dynamik seiner geistigen Bewegung.«¹⁷

Über die Reichweite der theologischen Eigenständigkeit der kategorialen, geschichtlichen Seite und damit den epistemologischen Wert des freiheitlichen Aktes der »Annahme in Selbstannahme« kann und darf durchaus gestritten werden. Spannend ist, dass Rahners Interesse an dieser Stelle nicht nach draußen blickt, sondern sich auf die Wirkung des Ansatzes »ad intra« konzentriert. Wenn Sie so wollen: Sein Interesse ist hier eher ein ekklesiologisch-dogmatisches, kein (primär) fundamentaltheologisches. Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, betont Rahner gerade um der Universalität des mit dem christlichen Glauben Verbundenen willen, das: »Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner Existenz immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kir-

17 Karl Rahner, Bemerkungen zum Problem des »anonymen Christen« (1972), in: Sämtliche Werke; 22/2, 326-337; 333 f.

che vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz.«¹⁸ Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche gebunden ist, bringt »Rahners Gnadenlehre [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist«¹⁹. Die Grenzen des Heils lösen sich von den Grenzen der Kirche, ja des expliziten Christentums.

»Wenn die Geschichte der Menschheit eine ist, in der alles von Abel bis zum letzten Menschen zusammenhängt und jeder für jeden durch alle Zeiten [...] etwas bedeutet, dann ist eben die Kirche der Sauerteig nicht nur dort, wo sie ein Stück des übrigen Mehles für unsere Augen sichtbar ergriffen und so je selbst zu einem Stück Fermentation gemacht hat, sondern immer und für alle, für jede Zeit und gerade auch dort, wo sich das Mehl für uns greifbar (noch) nicht in den gesäuerten Teig verwandelt hat.«²⁰

Kirche muss daher als geschichtliches und eschatologisches Ereignis zugleich begriffen werden, weil sie auch in jenes »eschatologische Stadium« hineingehört. Denn wenn »die Menschheit diese absolute Selbstmitteilung Gottes von eschatologisch unwiderruflicher Art in Christus und seiner Gnade in einer von dieser Selbstmitteilung selbstgewirkten Annahme wirklich annimmt und im Wort der bekennenden Proklamation dieser Selbstmitteilung in der kultischen Begehung dieses eschatologischen Heilsereignisses und in der gesellschaftlichen Einheit diese Selbstmitteilung Gottes geschichtlich präsent macht, ist sie Kirche«²¹. Es gibt zwar »keinen Menschen [...], dessen transzendentes Verhältnis zu Gott nicht kategorial (geschichtlich) vermittelt wäre, wobei diese Ver-

18 *Peter Hardt*, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: *Siegfried Kleymann u. a.* (Hg.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg im Breisgau, 2006, 168-178, 172.

19 A. a. O., 172 f.

20 *Karl Rahner*, *Das neue Bild der Kirche* (1966), in: *Sämtliche Werke*; 21/2, 807-825, 821 f.

21 *Karl Rahner*, *Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie: Ekklesiologische Grundlegung § 1. Das Grundwesen der Kirche* (1964); in: *Sämtliche Werke*; 19, 48 f. 49.

mitteltheit (als frei angenommene) heilsnotwendig ist, [...] solche Vermittlung (als real, und nicht nur in voto gegeben) [ist aber] nicht notwendig kirchlich«²². Und dennoch gilt – mit Verweis auf die »kirchenbildende Funktion« des »übernatürlichen Existentials«: Kirche »übt« ihre ursakramentale Funktion auch dort aus, »wo ein Mensch ihr nicht in einer soziologisch unterscheidbaren Weise angehört«²³. Kirche ist zwar »die geschichtliche authentische Erscheinung der Gnade, die überall als Heil sich anbietet, die sich zwar in sakramental-geschichtlicher Greifbarkeit und in der Reflektiertheit der ausdrücklichen Predigt des Evangeliums darstellen und bezeugen will«, geschieht aber gerade nicht erst dort, »wo diese Ausdrücklichkeit, gesellschaftliche Sichtbarkeit und werthafte Reflektiertheit sich voll, d. h. kirchlich, gegenwärtig setzt und so selbst wieder ein Stück Kirche als geschichtliche Greifbarkeit ihrer selbst erwirkt«²⁴. Kurz, es gibt Kirche jenseits von Kirche. Oder wie Leonardo Boff im Rekurs auf Rahner festhält: Kirche »ist die Greifbarkeit der Gnade, die überall als Heil sich anbietet, welches aber nicht erst dort geschieht, wo diese Ausdrücklichkeit, gesellschaftliche Sichtbarkeit und werthafte Reflektiertheit sich voll, d. h. kirchlich, gegenwärtig setzt, sondern wo Heil geschieht, da geschieht auch Kirche«²⁵.

Und die »real-existierende« Kirche? Sie ist als »kirchliche objektivierende Erscheinung der Gnade Erscheinung und Verweis auf diese Gnade, wo immer sie auch geschehen mag, sakramentales Zeichen der der Welt und Geschichte als ganzer angebotenen Gnade«²⁶. Darum werden die Katholiken »die Kirche erfahren und erleben als den ›Vortrupp‹, das sakramentale Zeichen, die geschichtliche Greifbarkeit einer Heilsgnade, die weiter als die soziologisch faßbare, die ›sichtbare‹ Kirche greift, einer anonymen

22 Karl Rahner, Beiträge aus dem Handbuch der Pastoraltheologie; Ekklesiologische Grundlegung § 3. Die formalen Eigentümlichkeiten der Kirche als der Präsenz der Selbstmitteilung Gottes in Wahrheit und Liebe (1964); in: Sämtliche Werke; 19, 62-75, 65.

23 A. a. O., 66.

24 Rahner, Das neue Bild, a. a. O. (Anm. 20), 815.

25 Leonardo Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung (= Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien; 28), Paderborn 1972, 318.

26 Rahner, Das neue Bild, a. a. O. (Anm. 20), 815.

Christlichkeit, die ›außerhalb‹ der Kirche noch nicht zu sich selbst gekommen ist, ›drinnen‹ in der Kirche aber ›bei sich‹ ist«²⁷.

Sich selbst aber begreifen sie als in Dienst genommen, als Streiter, als Zeugen für diese universale Sendung und Reichweite der christlichen Botschaft, um so »beizutragen zu jenem sakramentalen Grundzeichen, das die Kirche ist und die ganze Welt anruft, in Freiheit und Leibhaftigkeit jenem göttlichen Leben im Dasein Raum zu geben, das als Angebot göttlicher Selbstmitteilung schon immer im Grunde des menschlichen Wesens – ob angenommen oder abgelehnt – am Werk ist und die Geschichte nicht nur auf ihre selige Vollendung hin vorantreibt, sondern auch in ihr selbst in vollem Maß inkarniert erscheinen will«²⁸.

Das hat konkrete Konsequenzen für das Christsein jedes einzelnen: »Kann der Christ auch nur für einen Augenblick glauben, diese unabsehbare Schar seiner Brüder, nicht nur jener vor Christi Erscheinen [...], sondern auch seiner Gegenwart und der heraufziehenden Zukunft, sei unweigerlich und grundsätzlich von der Erfüllung ihres Lebens ausgeschlossen und zu ewiger Sinnlosigkeit verurteilt? Er muß eine solche Vorstellung abweisen und sein Glaube selbst gibt ihm recht.«²⁹

Der Christ, der dies verstanden hat, ist daher auch eine Zumutung für die anderen und für sich selbst, denn er »kann [...] es nicht als indiskrete Anmaßung gelten lassen, wenn er gegen die Selbstinterpretation des Nichtchristen dennoch in ihm ein ›anonymes Christentum‹ als gnadenhaft vorgegeben oder sogar als unreflex vollzogenes gegeben behauptet. Wenn der Christ sich selbst (richtig verstanden) als ›simul iustus et peccator‹ oder darum auch als ›simul fidelis et infidelis‹ interpretiert, obwohl er ein ›fidelis‹, und nur das, sein will, dann ist es auch keine Unverschämtheit, wenn er den Nichtchristen als vielleicht ›simul fidelis‹ versteht, obwohl dieser nur ein ›infidelis‹ zu sein beabsichtigt«³⁰.

27 A. a. O., 816.

28 A. a. O., 818 f.

29 *Karl Rahner*, Die anonymen Christen (1965). In: *Sämtliche Werke*; 22/2, 284-291; 284 f.

30 *Rahner*, *Das neue Bild*, a. a. O. (Anm. 20), 819.

Rahners offener Kirchenbegriff schwächt also weder Kirchlichkeit noch den Zeugnischarakter des Glaubens ab, sondern er setzt die Kirche, die Glaubenden, gewaltig unter Druck, denn er fordert von ihnen eine sie im Prinzip immer überfordernde Authentizität. Er denkt in dieser Perspektive nicht nur »kirchlicher« als man vielleicht gemeinhin annimmt, seine Ekklesiologie ist eine Zumutung! Er stellt Kirche derart in den Fokus, dass – wir werden es sehen – die Frage der Glaubwürdigkeit von Kirche zu einer der herausforderndsten Fragestellungen der späten Moderne wird, an der die real existierende Kirche fast notwendig scheitern muss – eine provozierende Schlussperspektive! Ich möchte sie anhand zweier Problemfelder abschließend konkretisieren, die schon im Titel meines Beitrags anklingen: Gotteskrise und Kirchenkrise.

3. Gottessuche heute und die Herausforderung »Kirchenkrise«

In einem Online-Interview beantwortet Leo Bigger, der Leiter der Freikirche International Christian Fellowship (ICF), die Frage nach Kirche und Kirchenbindung mit folgenden Worten: »Kirche verändert sich immer. Auch das ICF ist nicht die Lösung. Es wird eine Generation kommen, die anders denkt, anders redet, anders schreibt, auch für die muss Kirche wieder neu übersetzt werden. Alle Kirchen sind in Gefahr, in Strukturen stecken zu bleiben. Aber Kirche ist nur eine Krücke!«³¹ Diese Wortmeldung bringt die spätmodernen Driften in Sachen Kirche auf den Punkt. Unter dem Eindruck einer fluiden Moderne – in der das einzig Beständige der Wandel ist und sich auch religiöse Identitäten verflüssigen – verändern sich sowohl die individuelle Religiosität als auch die normierten, religiösen Vergemeinschaftungsformen von Grund auf. Eine Vergemeinschaftung konstruiert sich aus zur Gemeinschaft entschiedenen Individuen, die Gemeinschaft selbst bietet dazu nur noch Angebote an. Die Individuen entscheiden sich! Das geschieht heute punktuell für eine bestimmte Zeit, ein

31 Leo Bigger, Interview, zitiert nach: <https://forum-pfarrblatt.ch/ausgaben/2017/04/kirche-ist-nur-eine-kruecke>, abgerufen am 9.1.2019.

bestimmtes Event und eine emotionale Bindung, die in ihren Bindungselementen intensiv, aber nur auf Zeit zu denken ist. Die Bindekraft der Gemeinschaft verfügt nicht mehr über die Normen und Reichweite, um die lebensumfassende Zusage der Individuen zu erhalten. Sollte man also angesichts dieser zutreffend skizzierten, spätmodernen Grundkonstellation nicht besser auf die Kirche als Dimension des Glaubens verzichten und ein kirchenfreies Christentum präferieren? Die Kirche als Krücke ...

Kirche hat nun eigentlich nie dazu gedient, die existentielle wie individuelle Dimension der Nachfolge strukturell sicherzustellen oder gar zu ersetzen – auch wenn dies in manchen Phasen der Theologiegeschichte nicht wirklich erkannt worden ist. Spätestens mit dem Bruch, den die Reformation als Epochenereignis darstellt (das beginnt im 15. Jahrhundert und endet im 17. – der Prozess um Luther ist da nur ein Phänomen von vielen), ist klar: Dort, wo sich Glaube individualisiert, wo sich Frömmigkeitsstile pluralisieren und die Frage nach Gott primär existentiell beantwortet wird, ist eine institutionalisierte Frömmigkeit grundlegend herausgefordert; herausgefordert, ihre eigenen institutionellen Vorgaben kritisch zu hinterfragen, ihr »Angebot« auf seine Plausibilität hin zu prüfen und über die Adressatenfrage und sich selbst neu nachzudenken. Dabei relativiert sich die institutionelle Gestalt des Glaubens notwendig – beziehungsweise die Idee, dass alles Institutionelle prinzipiell in Dienst genommen ist für die individuelle Gottesbeziehung, tritt in den Vordergrund. Beides verweist die Kirche als institutionalisierten Ort des Glaubensvollzugs bleibend auf den zweiten Platz. Sie wird nie mehr jenen primären Bezugspunkt des Glaubens innehaben können, den sie im mittelalterlichen Ordnungsgefüge noch unhinterfragt eingenommen hatte. Der epochale Wandel, der »Grabenbruch« in der Landschaft von Glaube und Frömmigkeit, der in dieser grundlegenden Veränderung steckt, ist nicht rückgängig zu machen, und das Beben, das diese Veränderung auslöst, bringt das Schiff der Kirche gewaltig ins Wanken und treibt es bis heute vor sich her.

Will daher die Kirche als Nachfolgegemeinschaft nicht der Gefahr unterliegen, nur noch eine Legitimationsideologie der bestehenden Verhältnisse zu verfechten, muss sie sich stets vom eige-

nen Anspruch her anfragen lassen. Nach Rahner entscheidet sich das Kirchesein von Kirche daran, dass sie das »*signum levatum*« ist, an dem die Wahrheit des Christusereignisses, der universale Heilswille Gottes erkennbar werden soll.³² Die Konsequenzen sind offensichtlich: Um ihrer Sendung selbst willen, um des Kircheseins von Kirche willen, »müssen sich alle, die ihr angehören, immer wieder neu kritisch fragen, wo, wann und auf welche Weise kirchliches Handeln und kirchliche Strukturen der Bestimmung und dem Auftrag der Kirche entgegenstehen, Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen zu sein. Denn eine Kirche, deren Wesen nicht Freiheit und Gerechtigkeit ist, verdunkelt und verstellt ihr eigens Zeugnis und ihren eigenen Grund und Ursprung. Sie versündigt sich an ihrer Aufgabe und ihrem Auftrag, den freien Gott freier Menschen zu bezeugen. Zudem vertraut sie nicht auf diejenige Kraft, die sie doch in ihrem Innersten bestimmt und ausmacht: die Kraft des Geistes Gottes, der an alle ergeht, und der alle zur Freiheit befreit«³³.

Hier erleben wir in den letzten zwei Jahrzehnten eine deutliche Verschärfung, die die Frage nach der Kirche und vor allem der Glaubwürdigkeit von Kirche weit schmerzhafter in unser Bewusstsein eindringen lässt, als dies zu Zeiten Rahners der Fall war. Nicht erst seit den letzten Wochen steht uns viel deutlicher vor Augen, was es bedeutet, wenn »kirchliche Strukturen Menschen daran hindern, sich Gott zuzuwenden, weil sie das Antlitz Gottes verdunkeln«. Hier wird, wie Ilse Müllner festhält, die »Krise der Struktur« zur »Krise des geglaubten Gottes. [...] Darin, dass die konkrete Sozialgestalt der Kirche es vielen Menschen verunmöglicht, sich auf den Weg zu Gott zu machen, liegt das ei-

32 »Die Kirche ist schon das Sakrament des Heiles der Welt, wo diese noch nicht und vielleicht nie Kirche ist und wird, denn sie ist die geschichtliche Greifbarkeit der Gnade, in der Gott in absoluter Nähe und Vergebung sich selbst mitteilt, *der* Gnade, die *überall* wirkt, keinen ausläßt, jedem Gott anbietet, jeder Weltwirklichkeit eine geheime Finalität auf die innergöttliche Herrlichkeit Gottes verleiht« (Rahner, Konziliare Lehre der Kirche, a. a. O. [Anm. 7], 499).

33 Saskia Wendel, Kirche – Zeichen und Werkzeug der Freiheit Gottes und der Menschen, a. a. O. (Anm. 3), 91-101, 97.

gentlich Dramatische der Kirchenkrise«³⁴. Ob Karl Rahner sich hätte vorstellen können, welche Ausmaße und welche Dramatik diese Glaubwürdigkeitskrise der Kirche in unseren Tagen annimmt? Ich glaube, man darf das Potential seiner Ekklesiologie hier nicht unterschätzen! War es doch Rahner, der so nachdrücklich nicht nur von der »Kirche der Sünder«, sondern auch von der »sündigen Kirche« gesprochen hat. Weil es eben kein Dogma gibt, »nach dem der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche immerdar bleibt, diesen Einfluß einer Sündigkeit der Männer der Kirchenleitung auf ihr rein privates Leben beschränken würde und ihr keinen Einfluß auf jenes Geschehen gestatten dürfte, das eindeutig als Tun der Kirche bezeichnet werden muß«³⁵. Aber es ist sicher nicht nur eine Frage des Stils oder gar des Geschmacks, unter welcher Perspektive die Frage nach der Kirche und ihrer Glaubwürdigkeit beziehungsweise Unglaubwürdigkeit gestellt wird. Rahner hat seine mitunter ungeduldige und scharfe Kritik an den real existierenden Unzulänglichkeiten von Kirche und der daraus sich ableitenden Notwendigkeit zur Veränderung in einen unschlagbaren Optimismus verpackt, der im Vertrauen darauf begründet ist, dass Gott allein auch mit seiner missratenen Kreatur »Kirche« das Entscheidende zu gelingen vermag.

»Wie langweilig, greisenhaft, nur auf das Renommee des Apparats bedacht, wie kurzsichtig, wie herrschsüchtig kommen mir manchmal die ›Amtsträger‹ in der Kirche vor, wie in einem schlechten Sinn konservativ und klerikal. Und wenn sie dann salbungsvoll dazu sind, wenn sie penetrant ihren guten Willen und ihre Selbstlosigkeit zur Schau tragen, dann wird es noch ärger, weil ich kaum einmal höre, daß sie auch öffentlich und deutlich ihre Fehler und Mißgriffe bekennen und wünschen, daß wir heute an ihre Unfehlbarkeit glauben und vergessen, was sie gestern an kapitalen Schnitzern und Versäumnissen begangen haben [...].

Mein Gott, hab Erbarmen mit uns armen engen und sündigen Toren, die wir deine Kirche bilden, hab mit denen Erbarmen, die sich deine Stellvertreter nennen (ich finde das

34 *Ilse Müllner*, Das Memorandum ›Freiheit‹ und seine kommunikativen Horizonte, in: *Judith Könemann/Thomas Schüller* (Hg.), *Das Memorandum. Positionen im Für und Wider*, Freiburg im Breisgau 2011, 134-141, 137.

35 *Karl Rahner*, *Kirche der Sünder* (1948), in: *Sämtliche Werke*; 10, 82-95, 88.

Wort, ehrlich gestanden, nicht gut, weil sich Gott doch nicht vertreten lassen kann). Hab Erbarmen mit uns. Ich will nicht zu denen gehören, die die Amtspersonen in der Kirche tadeln und noch mehr als sie dazu beitragen, daß deine Kirche ungläubwürdig erscheint. Ich will noch weniger zu denen gehören, die sich töricht überlegen, ob sie ›noch‹ in der Kirche bleiben wollen. Ich will mich auch immer wieder um helle Augen bemühen, die die Wunder deiner Gnade sehen können, die auch heute in der Kirche sich ereignen [...] Man kann auch legitime Hochgesänge auf die heilige Kirche singen. Sie bekennt ja durch alle Zeiten hindurch deine Gnade und daß du über alles, was außer dir gedacht werden kann, unaussprechlich erhaben bist. Und darum hat sie bis zum Ende der Zeiten eine Existenz, auch wenn ich dann das Reich Gottes erwarte, das auch die Kirche aufhebt. Aber auch ein etwas bitterer Klagesang und ein Flehen um das Erbarmen Gottes für die Kirche preist diese Kirche und dein Erbarmen.«³⁶

Ob wir so heute noch so beten wollen – können – dürfen, ach, ich weiß es nicht, aber das wäre dann doch ein anderes Thema. Lassen Sie mich lieber noch zu einem tieferreichenden Problem kommen.

4. Herausforderung »Gotteskrise«

Ja, die Sprach- und Verkündigungskrise stellt auf den ersten Blick das eigentliche »Schattenthema« der Rede von der Glaubens- und der Gotteskrise dar. So mancher vermutet darin eine Art »Sprachsklerose«, eine religiöse und kulturelle Erschöpfung größeren Ausmaßes. »Es sieht so aus«, so formuliert Hubertus Halbfas provokativ, »als sei die Zeit der griechisch inkulturierten Kirche abgelaufen. Damit ist jene Kirche gemeint, die sich bereits in der ersten Generation ihres Bestehens, noch bevor sie gegenüber ihrem jüdischen Herkunftsbereich eigene Identität entwickeln konnte, in hellenistische Denkmuster übersetzte. Gerade die mit griechischen Denk- und Vorstellungsmitteln geschaffene Glau-

36 Karl Rahner, Gebet: Für die Kirche (1984), in: Sämtliche Werke; 28, 809-810, 809 f.

benswelt erlebt einen Sprach- und Verständigungszerfall, der die kirchliche Rede ins Leere gehen lässt.«³⁷ Manchmal bleibt die Sprache der Toten einfach tot: »Inzwischen befinden sich alle grundlegenden und zentralen Begriffe des christlichen Glaubens außerhalb des regulären Verständigungsrahmens unserer Zeit [...] Das Verfallsdatum solcher Glaubensbegriffe ist längst überschritten«, so Ludger Verst³⁸. Die Sprachverlust wird kirchlich bestenfalls ignoriert, in der Regel aber – so Johann Baptist Metz – durch verblüffungsresistentes und damit erschütterungsfreies Katechismuswissen mühselig verbrämt.³⁹ Nicht erst Erik Flügge zieht in seinem Buch *Der Jargon der Betroffenheit* daher das Resümee, dass Kirche an ihrer Sprache verreckt, christliche Gottesrede, insbesondere die eingehegte, amtliche, letztlich ins Leere läuft, weil sie keine Resonanz mehr erzeugt.

Was bei Flügge so postmodern salopp daherkommt, ist indes nicht wirklich neu und trifft vielleicht auch nicht wirklich den Kern des Problems. Der Lyriker Paul Konrad Kurz hatte schon in den 1990er Jahren mit unverkennbarer Schärfe analysiert: »Das Verhältnis von (relativ) statischer Kirche und dynamischer Welt erzeugt aus sich ein Gottesproblem.«⁴⁰ Der »ins Leben fließende Gott Abrahams« wird durch seine kirchlichen Verkündiger »kanalisiert«, »in Orthodoxie, enggeführt, aufgestellt, geufert in kirchlichen Konkretionen. Der Wegegott wird eingesperrt in Denk- und Verhaltensschemata. Er musste sich niederlassen als Ansässiger, dem die Verwaltung über die Schulter schaut.« Ist folglich die Gotteskrise in aufgeklärten Gesellschaften vielleicht (nur) »die Krise des Kirchengottes, des fixierten, katechetisch abgepackten, obrigkeitlich überwachten, zensurierten, verwalteten Gottes«⁴¹ und daher dadurch zu lösen, dass ihre verknöcherte, allzu gewisse

37 Hubertus Halbfas, Traditionsbruch und Neubeginn. Paradigmenwechsel am Ende der überlieferten Kirchengestalt, in: Werner Pfeiffer (Hg.), Orientierung aus Religion und Gesellschaft. Rückblick über 30 Jahre theologische Erwachsenenbildung, Norderstedt 2011, 86-102, 92.

38 Ludger Verst, Besprechung zum Buch von Erik Flügge, *Jargon der Betroffenheit*: <http://www.feinschwarz.net/credo-ergo-wortdurchfall/> (Abruf 1.5.17).

39 Vgl. Metz, *Memoria passionis*, a. a. O. (Anm. 1), 115.

40 Paul K. Kurz, *Gott in der modernen Literatur*, München 1996, 234.

41 A. a. O., 231.

Gottesrede abgelöst wird durch eine erfahrungsgesättigte, weltfromme, viatorisch-subjektive Rede, die die Fraglichkeit ebenso ernst nimmt, wie ihre innere Störungsanfälligkeit und Brüchigkeit? Freilich ist auch Paul Konrad Kurz klar: »Der verstärkte Mensch kann keinen Wüstengott erfahren«, daher nötigt die Gottesfrage heute zur existentiellen Anstrengung: »Der Denkende muss in seinem Denken, der Fragende mit seinen Fragen viel Gottesarbeit leisten, um in seinem Bewusstsein Gott Platz einzuräumen. [...] Religion und Gottesglaube verlangen dem zu höchstem und tiefstem Bewußtsein Begabten intensive Bewußtseinsarbeit ab.«⁴² Vielleicht ist deshalb der heute in diesem Kontext meistzitierte Satz Rahners dieser: Der »Fromme von morgen wird ein ›Mystiker‹ sein, einer, der etwas ›erfahren‹ hat, oder er wird nicht mehr sein, weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur noch eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann.«⁴³

So verbirgt sich hinter der (spät-)modernen »Gotteskrise« eben nicht nur ein »Sprachproblem«, sondern eine stets neu zu bewältigende existentielle Herausforderung, in der – nimmt man den Rahnerschen Erfahrungsbegriff in all seinen Dimensionen ernst – indes ein theologisch-philosophisches Grundsatzproblem steckt. So hält Klaus Müller zu Recht fest: »Ein genauerer, zumal philosophischer Blick hätte schnell wahrgenommen, dass diese von Metz beklagte ›Gotteskrise‹ alles andere als ein neues Phänomen darstellt. Die Entstehung der Gotteskrise ist in nicht erledigten Aufgaben begründet, die der Theologie seit der Spitzenphase der modernen Philosophie ins Stammbuch geschrieben sind.« Und er meint jene Grundsatzdebatte im Umfeld des deutschen Idealismus, die als Theismus-, Pantheismus- und Atheismusstreit in die Philosophie- und Theologiegeschichte eingegangen ist: »Es handelt sich um die Frage, wie denn überhaupt etwas sein kann, wenn

42 A. a. O., 260.

43 *Karl Rahner*, Frömmigkeit früher und heute (1966). In: *Sämtliche Werke*; 23, 31-46, 39 f.

es notwendig ein Unendliches, Absolutes geben muss, damit überhaupt etwas sei. Denn gibt es ein Unendliches, kann es außer ihm ja schlichtweg nichts mehr geben, weil sich ein ›außer‹ zu diesem Unendlichen nicht einmal mehr denken lässt. [...] In Beschränkung auf das Wesentliche lassen sich die Motive der Debatte trefflich auf eine Formel bringen, die der Grazer Philosoph Peter Strasser geprägt hat: dass der Theologie die Aufgabe gestellt ist, Gott so zu denken, dass er ›zugleich persönlich und alles ist‹⁴⁴. Kurz, »das Phänomen gibt es [...] schon lange – als philosophisch-theologische Suche nach dem Verhältnis von Gott und Welt«.⁴⁵

Die Krise der Gottesrede reicht also tiefer. Es geht um nichts weniger als die denkerische Konsistenz des christlichen Gottesverständnisses selbst. Rahner selbst wurde nicht müde, argumentativ zu begründen, dass der Gott der christlichen Offenbarung ein freier Gott ist, der dennoch sich selbst, sein innerstes Wesen, gerade in seiner Zuwendung zur Welt, zu jedem Menschen erschließt. Dass diese Selbsterschließung Gottes daher zugleich auf die unbedingte Würdigung des Menschen und seiner Freiheit zielt; dass Gott der Schöpfer einer Freiheit ist, die er in ihre eigene Autonomie hinein freilässt. Dass Gott die menschliche Freiheit achtet, weil er sie für sich gewinnen will. Und dass in dieser inneren Bindung von Freiheit an Liebe sich die Wahrheit wie die Vernünftigkeit des biblischen, konkreter noch des christlichen Gottesverständnisses festmachen. Darunter sollte man auch heute die Gottesfrage nicht verhandeln und nach Lösungswegen aus der Krise suchen!

Hans Blumenberg hat in seinem Buch *Die Legitimität der Neuzeit* zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das die Moderne und damit die Geistesgeschichte des Abendlandes kennzeichnende Autonomiestreben letztlich einer notwendigen Abkehr vom nominalistischen Willkürgott des Spätmittelalters entspringt.⁴⁶

44 Klaus Müller, Geschichte der Gotteskrise, in: Christ in der Gegenwart 62, 2010, Heft 8, 85-86, 85.

45 Ebd.

46 Vgl. Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (erneuerte Ausgabe), Frankfurt am Main 2007.

Diesem Gottesbegriff des Nominalismus ist der Gedanke der Freiheit Gottes der wichtigste. Diese Freiheit Gottes ist nun aber nicht mehr als eine unüberbietbare, weil absolut liebende Selbstbindung an die Schöpfung definiert, sondern als absolute, transzendente, das heißt an nichts und niemanden gebundene Freiheit. Das aber greift an die innerste Substanz des biblischen Gottesgedankens, für den das Interesse am Menschen und die Betroffenheit durch menschliches Geschehen und Handeln konstitutiv gewesen waren.⁴⁷ Ein solcher Gott wird auf dem Hintergrund der konkreten Erfahrungen dann tatsächlich zum expliziten Feind des Menschen und als jener tötende Gottvater gefürchtet, »dessen Wüten mit Schwert und Lanze [oder: Pfeil und Bogen] gegen seine Geschöpfe auf zahlreichen Tafelbildern dargestellt wurde«⁴⁸. Dieser theologische Abgrund setzt wohl zu Recht eine im wahrsten Sinn des Wortes humane Selbstbehauptung in Gang. Sie lehnt sich gegen diesen Willkürherrscher auf und pocht stattdessen auf die menschliche Vernunft, auf die Einsichtigkeit von Welt und Geschichte. Der Nominalismus erweist sich nicht nur als die eigentliche Quelle des neuzeitlichen Autonomiegedankens, er setzt auch das leise Gift des verloren gegangenen Gottesvertrauens frei, und das wirkt bis heute schleichend destruktiv.

Wer sich dies vor Augen hält, muss sich aber fragen, ob im Blick auf das jüdisch-christliche Erbe des Abendlandes dabei nicht auch Entscheidendes verloren gegangen ist. Denn diese Wahrheit der *Legitimität der Neuzeit* ist doch nur die halbe Wahrheit. Eigentlich war doch der »Inkarnationsgedanke« – so Blumenberg – »eine unendliche Bestärkung der menschlichen Selbst-

47 Vgl. a. a. O., 198 f.

48 Peter Dinzelbacher (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte, Bd. 2: Hoch- und Spätmittelalter. Paderborn 2000, 133. Solche Darstellungen bleiben Elemente des gängigen bildkünstlerischen und literarischen Repertoires bis in die Renaissance und ins Barock (vgl. ders., Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie, Paderborn 1996, 138). Erst im ausgehenden Mittelalter erhält der Vater wieder menschlichere Züge, zum Beispiel im Typos des Gnadenstuhls (vgl. ders., Handbuch der Religionsgeschichte, a. a. O., 133). Ein poetisches Beispiel der Umsetzung des ockhamschen Willkürgottes stellt Boccaccios *Decamerone* dar: Gott handelt hier »nicht weniger nach dem Lustprinzip als die Menschen – er hat lediglich die besseren Karten« (*Hansjürgen Verweyen*, Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft, Regensburg 2000, 56).

achtung«. Durch »ihn blieb nicht beliebig und provisorisch, welche Gestalt der Gott annimmt, denn diese Gestalt wird sein eigenes und bleibendes Schicksal.«⁴⁹ Die Moderne ist daher mit der Frage konfrontiert, ob sie durch die für alle Aufklärung notwendige Emanzipation des Denkens vom Glauben nicht auch eine tragfähige Basis der Würdigung und Wertung des Menschen aufgibt, indem sie die biblische Setzung von Gottesebenbildlichkeit und Inkarnation, also eben das nervöse Zentrum des jüdischen beziehungsweise christlichen Erbes einfach über Bord wirft. Es ist kaum zu leugnen, dass die säkulare Vernunft seither damit beschäftigt ist, die im Inkarnationsbekenntnis liegende unüberbietbare Würdigung des Menschen auf andere Weise wieder einzuholen, ohne mit diesen Versuchen je an ein Ziel zu gelangen. Vielleicht sind auch deswegen Rahners Ausführungen zum Weihnachtsfest bis heute so eindrücklich.

»Laßt uns Weihnachten feiern, ein Fest des Glaubens und der Liebe zu dem Wort, das Fleisch wurde, ein Fest der Liebe auch unter uns, weil der Mensch den Menschen lieben kann, seit Gott selber Mensch wurde. Laßt uns Gott anbeten, da er den Menschen und sein armes Fleisch so liebte, dass er es für alle Ewigkeit unvergänglich mitten hinein versetzte in die brennende Lohe seiner Gottheit! Unbegreiflicher Gott, Abenteurer der Liebe! Wir meinten, der erbärmliche Mensch könnte nur ein primitives, schlechtgeratenes Versuchsmodell sein für den Übermensch, der noch kommen muß; uns ist es hart, uns selber – besonders bei den andern – auszuhalten, so wie wir sind. Und nicht mit Unrecht: denn der Mensch ist schwer zu ertragen, da er sich selber immer wieder mißlingt und von einem Extrem ins andere fällt.

Aber dennoch: [...] Er ist selbst in all die Engen des Menschen hineingekrochen, die nur in unendlichem Abstand von ihm scheinen existieren zu können: in die Enge des Mutterleibes, in die Enge eines heruntergekommenen Vaterländchens mit Besatzungsmächten, in die Enge einer trostlosen Zeitsituation, einer bornierten Umgebung, einer verfahrenen Politik, eines todgeweihten Leibes, in den Kerker des Nichtverstandenwerdens, des eintönigen Arbeitsall-

49 *Blumenberg*, a. a. O. (Anm. 46), 585.

tags, des restlosen Mißerfolges, in die dunkle Nacht der Gottverlassenheit und des Todes. Er hat sich nichts erspart. Die Enge aber, in die Gott selber eingegangen ist, muß einen Ausgang haben. Es muß sich lohnen, Mensch zu sein, wenn Gott an sich selbst nicht genug hatte, sondern auch dazu noch einer dieser Menschen werden wollte, wenn ihm das nicht zu gefährlich oder zu wenig war.«⁵⁰

»Gott hat sein letztes, sein tiefstes, sein schönstes Wort im fleischgewordenen Wort in die Welt hineingesagt, ein Wort, das nicht mehr rückgängig gemacht werden kann, weil es Gottes endgültige Tat, weil es Gott selbst in der Welt ist. Und dieses Wort heißt: Ich liebe dich, du Welt und du Mensch. [...] Ich bin da heißt, ich bin bei dir. Ich bin deine Zeit. [...] Ich weine deine Tränen. Ich bin deine Freude. [...] Ich bin in deiner Angst, denn ich habe sie mitgelitten. [...] Ich bin in deiner Not. [...] Ich bin in deinem Tod, denn heute begann ich mit dir zu sterben, da ich geboren wurde, und ich habe mir von diesem Tod wahrhaftig nichts schenken lassen. [...] Ich bin da. Ich gehe nicht mehr von dieser Welt weg, wenn ihr mich jetzt auch nicht seht. [...] Und meine Liebe ist seitdem unbesieglich. Ich bin da. Es ist Weihnachten. Zündet die Kerzen an. Sie haben mehr recht als alle Finsternis. Es ist Weihnacht, die bleibt in Ewigkeit.«⁵¹

50 *Karl Rahner*, Die große Freude (1949), in: *Sämtliche Werke*; 7, 376-377, 376.

51 *Karl Rahner*, Weihnachten (1951), in: *Sämtliche Werke*; 7, 121-125, 123-125.