

Johanna Rahner

Das gefährliche Wissen der Kirche(n)

„Religionen sterben, wenn sie sich als wahr erwiesen haben“
(*Oscar Wilde*)

Präludium

Das gefährliche Wissen der Kirche ... wer denkt da nicht sofort an die Top 10 der Bestsellerlisten, an Romane wie Dan Browns ‚Da-Vinci-Code‘ oder ‚Angels and Demons‘ – zu deutsch Illuminati?! Solche Romane spielen – neben dem üblichen ‚Sex-and-Crime‘-Schema, das gerade in Verbindung mit dem Thema (katholische) Kirche die Verkaufszahlen verlässlich nach oben schnellen lassen – immer mit einem Gedanken: Die Welt kennt die eigentlichen Geheimnisse des Christentums nicht. Die wirklich dahinterstehende, gefährliche Wahrheit ist immer nur wenigen, den Eingeweihten und Erleuchteten oder eben begabten Rekonstrukteuren oder genialen Detektiven vorbehalten. Das Geheimnisvolle, das Undurchsichtige, ja das Geheimbündische ist das Interessante am Christentum, ist zugleich das Gefährliche auch für die Kirche selbst.

Interessant ist dabei, dass – historisch betrachtet – die ursprüngliche Versuchung des Christentums tatsächlich von Anfang an die latente Neigung zum Exklusivismus war, zunächst in der verführerischen Gestalt der Arkandisziplin. Es ist eine Deutung des Verständnisses des Christentums als Geheimwissen für die Eingeweihten, das den Dünkel des Elitedenkens, des Anders- und Bessereins ebenso bedient wie den selbstgefälligen Mechanismus einer Identität, die ihre Festigkeit allein durch Abgrenzung gewinnt, indem sie das rettende Wissen vor der plebs der Unwissenden verbirgt, die Erkenntnis der Wahrheit und Rettung nur wenigen vorbehält. Rollenvorbilder dafür gibt es im religionsgeschichtlichen Horizont der Antike zuhauf, und so ist es kein Wunder, dass die erste Grenzziehung des Christentums – jene überlebensnotwendige Unterscheidung zwischen wahr und falsch – genau auf dieser Grenzlinie verläuft: Gegen

das leise Gift der Gnosis, ihrem esoterischen Selbstbewusstsein und ihrer Entwertung von Welt und Geschichte half nur ein beherztes Ja zur Welt, samt dem Rückgriff auf die Weisheit dieser Welt, ohne zur ‚Allerweltweisheit‘ zu verkommen und dem Bekenntnis zur Geschichte dieser Welt und einer Liebe zum scheinbar kontingent-Zufälligen, die nicht das Exklusive, sondern das Alltägliche schätzt und das Besondere im Gewöhnlichen entdeckt. Doch die Alternative bleibt ideengeschichtlich im kulturellen Gedächtnis der Kirche wirksam. So wird Anspruch auf das Ganze und damit die Entscheidung zum Universalismus die latente Neigung zum Exklusivismus als dunkle Seite der eigenen Identität nicht los. Ebenso kann die Wertschätzung der Geschichte als Heilsgeschichte, die vom Anfang auf ein Ende zudenkt, ein Differenzdenken, das Scheidung und Bruch als Metaphern bevorzugt, nicht einfach stilllegen.

Zum einen ringt man stets aufs Neue um Zeitgemäßheit wie Plausibilität dieses Grundentscheids. Wie ein Fluss in verkarstem Gebirge verläuft dieser Prinzipienstreit des Christlichen mal mehr an der Oberfläche, mal eher im Untergrund des kirchengeschichtlichen Auf und Abs. Wir werden im Folgenden die Höhen und Tiefen der Kirchengeschichte abschreiten müssen, um zu erkennen, worin in sich veränderten Zeitumständen die eigentliche Herausforderung für das Ureigenste der Kirche selbst, ihr Wissen und damit ihr Kritikpotential liegt. Solche Herausforderungen stellen auch Gefahren dar, denen Kirche selbst ausgesetzt ist und war und denen sie mitunter auch unterlegen ist. Zum anderen entwickeln sich aus dem Grundentscheid Konsequenzen mit einem kaum zu überschätzenden Sprengpotential nach innen wie nach außen. Ich werde Ihnen vier exemplarische Konkretionen benennen, ohne dabei den Anspruch auf Vollständigkeit vertreten zu wollen. Es handelt sich um widerständige Verstrebungen in Sachen Universalismus, in Abwehr eines politisch instrumentalisierbaren religiösen Exklusivismus und Dualismus und in der Etablierung einer Erinnerungskultur wider die spätmoderne Neigung zu einer Kultur des Vergessens. Alle Elemente sind Grundsignaturen eines Wissens der Kirche, das dadurch gefährdend und gefährlich empfunden wird, weil es bestimmten Geläufigkeiten unserer alltäglichen Erfahrungen widersteht, Sand ins Getriebe der Weltgeschichte streut, subversiv wirkt und Reaktionen provoziert. Das freilich tut dieses Wissen in

einer ebenso interessanten wie spannungsvollen Dialektik; es wirkt nach innen wie nach außen! Aber sehen wir uns zunächst das Ringen um die Grundentscheidung an. Denn es gibt Auskunft darüber, wie systemkonform bzw. systemkritisch Kirche sich selbst und ihr Wissen verstanden hat.

I. Die Grundentscheidung: In der Welt, aber nicht von der Welt!

1. Eine gefährliche / gefährdete Geschichte

Zwischen Heimatlosigkeit und Assimilation

Solange die Naherwartung und damit die apokalyptische Spannung das Christentum beherrschen, dominiert seine kritische Weltstanz als leitende Mentalität. Die junge Kirche wähnt die Welt als den feindlichen Äon, der mit Gottes Hilfe an sein baldiges Ende kommen wird. Kaum erstaunlich ist, dass in Zeiten der Verfolgung eher dieses dominiert. Doch schon sehr schnell – und das nicht nur weil die Parusie ausbleibt, sondern im Anschluss an den theologischen Glutkern des biblischen Gottesgedankens wie des Inkarnationsgeschehens selbst – werden andere Grundlinien bedeutsam. Man rückt zwar nicht davon ab, dass der christliche Glaube ein anderes Bezugssystem besitzt als die Welt da draußen, lernt aber dennoch auf je unterschiedliche Weise mit dieser Welt umzugehen. So finden wir schon sehr früh jene Grundeinstellung eines offenen Zugangs auf die nichtchristliche Welt. Der 1. Petrusbrief fordert z. B. bewusst dazu auf, den Vorwürfen der Gottlosigkeit und der staatskritischen Einstellung offen entgegenzutreten und den wahren Grund der christlichen Hoffnung nicht nur apologetisch sondern auch missionarisch zu verkündigen. Nicht nur das Bemühen um Unauffälligkeit, Konformität, sondern auch missionarischer Dienst an der Welt sind nun die prägenden christlichen Tugenden. Dennoch ringt in den Anfängen ein ebenso auffindbares elitäres Selbstbewusstsein stets mit diesem missionarischen Dienst an und für die Welt.

Die wichtigste Entscheidung des frühen Christentums ist daher wohl diejenige, sich nicht dem gnostischen Elitebewusstsein und

damit der Weltflucht und Weltentzogenheit, wie einem exklusivistischen Glaubens- und Weltverständnis, einem Konventikeldasein anheim zugeben. Stattdessen setzt man auf das weltverändernde Potential der eigenen Botschaft und stellt damit den Dienst an der Welt und die apologetische wie missionarische Verkündigung in den Mittelpunkt des christlichen Selbstverständnisses. Es ist die Grundentscheidung für den missionarischen Dienst an der Welt, für die Öffnung zur Welt, auch zu ihrer Denk- und Lebensweise. Das führt nicht einfach zur Assimilation des Christentums, die dem Wissen der Kirche seine kritische Spitze nehmen würde, sondern dazu, dass die christliche Grundeinstellung zum Sauerteig für die Welt werden will. Das Fremdsein wird zur zeichenhaften Existenz für die anderen, die zugleich Trennungen zu überwinden versucht. Das Fremde wird zum Eigenen; die Fremde wird zur neuen Heimat:

„Die Christen nämlich sind weder durch ein Land noch durch eine Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen verschieden. Denn weder bewohnen sie irgendwo eigene Städte, noch führen sie ein auffälliges Leben. [...] Sie bewohnen vielmehr griechische und auch nichtgriechische Städte, wie immer es einen jeden traf, und sie folgen den einheimischen Sitten in Kleidung und Essen und in der übrigen Lebenspraxis, und sie legen anerkanntermaßen eine erstaunliche Beschaffenheit ihres Bürgerrechtes an den Tag. Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber wie Nichtbürger; sie haben an allem Anteil wie Bürger, und alles erdulden sie wie Fremde. Jede Fremde ist für sie Vaterland und jedes Vaterland Fremde. [...] Sie existieren ‚im Fleisch‘, aber sie leben nicht ‚nach dem Fleisch‘. Auf Erden verweilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger.“ (Diognetbrief, 5,1–8; ca. 160–170 n. Chr.)

Doch dabei bleibt es nicht.

Mit und nach der konstantinischen Wende scheint für das Christentum das Entscheidende erreicht zu sein: Die Zeit der Verfolgung ist zu Ende und der Übergang von der ‚Kirche der Märtyrer‘ zur ‚Volkskirche‘ wird von vielen gar als Sieg Gottes über das Heidentum Roms, als Sieg des Wissens der Kirche über die Weisheit der Philosophen verstanden. Dieses Zur-Ehre-Kommen der Kirche wird in der Folge verwechselbar mit der Wirklichkeit gewor-

denen, endzeitlichen Gottesherrschaft. Die die biblische Botschaft vom bereits anbrechenden Gottesreich noch prägende Spannung zwischen dem ‚schon‘ und ‚noch nicht‘ wird entschärft, indem man sie nun in das Gegenüber zweier Lebenssphären in der einen Welt, die geistliche und die weltliche übersetzt. Die Kirche wird heilige Herrschaft (*Hierokratie*); sie ist die den weltlichen Königreichen gegenüber vollkommenere Staatsform, bis hin zur zunehmend monarchischen Ausgestaltung ihrer Strukturen. Die Gemeinschaft der Glaubenden ist nun nicht mehr ein Volk zweier Welten, sondern innerhalb des einen Gottesvolkes gibt es nun faktisch zwei Völker, zwei Herrschergewalten, eine doppelte Ordnung der Gerichtsbarkeit, zwei Lebensformen: das würdigere edlere Volk der Kleriker (inklusive ihres Sonderwissens, das nicht von dieser Welt ist) und das gemeine Volk der Laien, zu denen auch der Kaiser und die Könige gehören (all jene Unwissenden, die allzu sehr in dieser Welt leben).¹ Solchermaßen ontologisiert droht das Wissen der Kirche zur Ideologie zu degenerieren.

Je deutlicher dann im Mittelalter die Überlegenheit der geistlichen Vollmacht betont wird, umso enger wird ihr Konkurrenzverhältnis zur weltlichen Herrschaft und damit die Neigung, sie zu imitieren. Und je mehr die weltliche Herrschaft durch die Überordnung geistlicher Vollmacht unter Druck gerät, je deutlicher sucht sie, um diesem Druck auszuweichen, ihre Unabhängigkeit (und damit die Unabhängigkeit der ‚Welt‘) von der geistlichen Macht. Die Säkularisierung ist ebenso eine unmittelbare Konsequenz dieser Verquickung von geistlicher und weltlicher Macht, wie jene Steigerung des Gedankens an die Übergeordnetheit des Wissens der Kirche in Gestalt geistlichen Vollmachtsdenkens ins geradezu grotesk Anmutende, wie dies die *Bulle ‚Unam sanctam‘* Bonifaz‘ VIII. formuliert: ‚Es ist für jedes Geschöpf zum Heil unbedingt notwendig, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein‘ (vgl. DH 875). Ein solcher Glaube ist endgültig mit der Welt identisch geworden, man ist aufgegangen in der Welt. Das Wissen der Kirche hat sein Gefährdungspotential verloren. Aber in dieser übersteigerten Real-

1 Vgl. dazu auch: P. Neuner, Die heilige Kirche der sündigen Christen, Regensburg 2002, bes. 92ff.

identität sind die Sollbruchstellen der später wiederkehrenden Entfremdung bereits grundgelegt.²

Unterschwellige Gegenströmung: Die Fremde als Schicksal auf sich nehmen

Eine solchermaßen im Weltlichen aufgehende bzw. aufgegangene Kirche und eine solche Verweltlichung des Glaubenswissens bleiben nicht ohne Gegenbewegung. In Konsequenz finden sich über die ganze Kirchengeschichte verteilt immer wieder Auf- und Ausbruchsbewegungen aus einer allzu assimilierten Identität des Christlichen. Zum klassischen Vorbild werden hier die Wüstenväter der christlichen Antike, die sich bewusst der ersten Massenbewegung des Christentums im Kontext der sogenannten konstantinischen Wende entziehen, um ihren Glauben in der Abgeschiedenheit der Wüsten und so in der asketischen Fremdheitserfahrung zu bewähren:

„Wer Gott sucht, der gehe in die Fremde ihn zu suchen. Und siehe, er wird ihn in Wahrheit finden, Gott in der Fremde“
(Ephraim (Afrem), der Syrer †373)

Die Fremde wird zum Synonym für die Gefährdetheit und diese zugleich zur Signatur von Authentizität. Interessant wird dieses Motiv des selbstgewählten Exils im Rahmen der iro-schottischen Mönchsbewegung, der wir im letzten bekanntlich die Christianisierung eines großen Teils des heutigen Europas verdanken.³ Die Mönche nehmen das Exil, die Fremdheit, d. h. das Leben ohne den schützenden Familienverband als freiwillige Bußleistung auf sich und verbinden so ihre selbst gewählte Askese mit der Sendung zu anderen und für andere. Peregrinatio und Missio entspringen der gleichen spirituellen Quelle. Um der Verbreitung des Glaubens willen wird das Schicksal des Fremdseins, des In-der-Fremde-leben-Müssens, bewusst gewählt. Selbst die großen hochmittelalterlichen Ordensgründungen, Dominikaner und Franziskaner, können auf ähnliche

2 Ebd. 99f.

3 Vgl. dazu und zum Folgenden: *H. v. Campenhausen*, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum, Tübingen 1930, aber auch: *L. E. Padberg*, Die Christianisierung Europas im Mittelalter, Stuttgart 1998.

Weise verstanden werden. Neben der Einordnung als Protestbewegung gegen eine allzu verweltlichte Kirche dürfen diese Phänomene sicher auch aus dem Bewusstsein heraus gedeutet werden, dem Vorbild Christi und so der Ortslosigkeit Gottes in der Welt durch die gewählte Lebensweise in der Fremde, in Armut und Obdachlosigkeit, an den Rändern der Gesellschaft, authentischer zu folgen. Nur hier vermag das Wissen der Kirche ihr veränderndes Potential zu entwickeln. Auch die Reformation mit ihrem individualisierten und damit jegliche äußerlich-institutionelle Absicherung aufgebende existentielle Gottesbeziehung (allein aus Gnade und allein durch den Glauben) kann als theologische Konsequenz dieser permanenten Grundströmung des Christentums verstanden werden; hier entwickelt das Wissen eine institutionskritische Tendenz.

Die Situierung in der Welt angesichts dieser neuen, eben nun subjektiv-existentialen Verortung des Glaubenden und damit des Wissens der Kirche im Gefolge der Reformation ist freilich eine dialektische. Zum einen klärt sich der Umgang mit dieser Welt im Sinne eines rein funktionalen Verhältnisses. Im Anschluss an die von Augustinus betonte Unterscheidung bleiben in der lutherischen Tradition die beiden Reiche (die *civitas Dei* und die *civitas terrena*) eigentlich unvermittelt nebeneinanderstehen. Die weltliche Welt ist aber nicht einfach negativ belegt, sondern hat ihr Eigenrecht. Sie ist mit ihren Gegebenheiten anzunehmen und man darf sich an ihren Früchten erfreuen. Der calvinistische Zweig der Reformation geht bekanntlich soweit, den weltlichen Erfolg als Zeichen der göttlichen Erwählung deuten zu wollen. Zum anderen gewinnen gerade im Gefolge der Reformation je nach Lebensumständen auch die weltentrückten, weltkritischen Züge wieder neue Bedeutung. Man darf hier nicht nur an die Extremform des Täuferreiches in Münster denken. Die Fremdheitserfahrung wird mitunter zur allgemeinen ‚*Praxis pietatis*‘. Paradigmatisch sind dafür die Lieder Paul Gerhardts. Auch die Strömung der Pietismus (Zinzendorf) und das aus ihr erwachsende Liedgut sind ein deutliches Zeichen für eine Pendelbewegung, die der offenen Weltzugewandtheit nicht nur das Gefühl der Innerlichkeit, sondern auch das Motiv der Weltenthaltbarkeit entgegensetzt. Verschiedenste Kantaten Bachs (Kreuzstabkantate [BWV 56]; Ich habe genug [BWV 82]) tragen deutliche Zeichen dieser Frömmigkeit. Motive wie Weltflucht und Fremdheitserfahrungen in dia-

lektischer Spannung zu Weltoffenheit und Lob des Diesseits werden schließlich zur Grundsignatur einer ganzen Epoche, nämlich des Barocks. Die Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges entwickeln hier ihre Langzeitwirkung. Ebenso wird die durch die Entdeckung der so genannten ‚Neuen Welt‘ immer komplexer gewordene eigene Welt zunehmend als Bedrohung erfahren. Die Kirchen ringen um Antworten, sie bleiben jedoch Fragment. In keinem Zeitalter wirken die Jenseits- und Höllenängste so erschütternd, wird die Welt hier und jetzt zugleich so sehr als fremdes Jammertal erfahren und bleibt die Theologie dort, wo sie Glaube nicht verinnerlicht und emotionalisiert, so nichtssagend wie zu dieser Zeit. Das Wissen der Kirche ist zum Stereotyp geworden.

Der Pendel- bzw. Befreiungsschlag in die andere Richtung lässt aufgrund dieser breitflächigen Unzeitigkeit von Kirche und Theologie nicht allzu lange auf sich warten. Die Aufklärung und ihr rationaler Blick bereiten einer allzu angstbesetzten Weltdeutung wie einem allzu weltflüchtigen Umgang mit der Welt ein Ende. Doch das durch die Aufklärung bestimmte Weltverhältnis der Christinnen und Christen wird zunehmend funktional. Die Welt ist mündig geworden und führt zunehmend ein Eigenleben jenseits des Glaubens. Auch wenn das manche kirchlichen Würdenträger dieser Zeit nicht wahrhaben wollen und auf die verschiedensten Emanzipationsbewegungen restriktiv antworten. Allein, all diese Versuche können das nicht aufhalten, was uns heute als Folge der Aufklärung und damit als Grundsignatur der Moderne selbstverständlich erscheint: eine säkulare Welt, die auch ohne die Hypothese ‚Gott‘ gut funktioniert. Hatte die Aufklärung zu Beginn das Wissen der Kirche domestiziert, emanzipiert sie sich am Ende davon. Wie reagiert die Kirche?

Die in der katholischen Glaubenswelt dominierenden *Kirchenbilder* insbesondere des 19. Jahrhunderts artikulieren die sie prägende Welt- und Kirchenerfahrung in rein defensiven Bildern. Der Sintflut der Moderne entkommt nur, wer an Bord der neuen Arche, d. h. in den Armen der Hl. Mutter Kirche verweilt. Allein ihre Mauern bieten Schutz gegen die Gewitterstürme der neuen Zeit. Kirche wird zum hl. Hort der Wahrheit gegenüber einer unverständenen und daher als feindlich gesinnt interpretierten Welt der Lüge, des Sittenverfalls und des Untergangs ‚da draußen‘. Dieses stets neu zu

Das gefährliche Wissen der Kirche(n)

festigende und zu verteidigende Selbstverständnis von Kirche lebt von nun an aus einer pauschalen Abwertung des ‚Außen‘, in dem es eben nur Finsternis und Verdammnis und niemals Rettung geben kann. Die gnostisch-dualistische Versuchung scheint gewonnen zu haben. Das gefährliche Wissen der Kirche erstarrt zur Doktrin, zum geschlossenen Systemdenken, zur Esoterik. Klar ist: Eine solche Abwehrhaltung hat keine wirkliche Antwort auf die Fragen der Moderne. Denn das Wissen der Kirche ist weltlos geworden und damit irrelevant. Wie die extreme Weltförmigkeit früherer Jahrhunderte gefährdet auch die Selbstinszenierung der Kirche als Sonderwelt das Veränderungspotential ihres Wissens.

Kirche in der Welt von heute: Zwischen aggiornamento und peregrinatio

Die notwendige Wende vollzieht die römisch-katholische Kirche letztlich im II. Vatikanischen Konzil. Das betrifft vor allem das Selbstverständnis der Kirche.

Da ist *zum einen* die Wesensbestimmung von Kirche als Sakrament, konkret als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes (*Lumen gentium* Art. 1). Die Gemeinschaft der Glaubenden hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in ihrer Sendung zum Heil für alle Menschen. Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum des Wissens der ‚Kirche‘ ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze (vgl. GS 2). Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 3).

Daraus ergibt sich nun das *zweite zentrale Element* konziliarer Ekklesiologie: Ein verändertes Bestimmungsverhältnis von Kirche und Welt, wie dies gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, explizit durchbuchstabiert (vgl. GS 1 Zitat). Das Kennzeichen dieses neuen Verhältnisses von Kirche und Welt ist der Dialog, das Gespräch, d. h. das sich gegenseitige Öffnen, Kennenlernen, Austauschen (vgl. GS 40). Die Nöte und Gefährdungen der Menschheit, deren Grundcharakteristika explizit benannt werden, sind der äußere Impuls dieses Dialogs. Dazu gehört für die Kirche aber auch, am Puls der Zeit zu sein:

„Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen“ (GS 40).

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass von nun an Selbstverständnis und Aufgabenbeschreibung, aber auch das Wissen der Kirche nicht gegen diese Welt, sondern nur noch zusammen mit ihr zu definieren sind. Denn der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick (GS 40). Der Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt (vgl. GS 42 und 43):

„Alles, was wir über die Würde der menschlichen Person, die menschliche Gemeinschaft und über den letzten Sinn des menschlichen Schaffens gesagt haben, bildet das Fundament für die Beziehung zwischen Kirche und Welt wie auch die Grundlage ihres gegenseitigen Dialogs. [...] Zugleich ist [die Kirche] der festen Überzeugung, daß sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (GS 40).

Unverkennbar ist in diesem dialogischen Ineinander von Kirche und Welt der Optimismus, im gemeinsamen Handeln die Welt zum Besseren verändern zu können. Die im Konzil entwickelte Verhältnisbestimmung erlaubt keine dualistische Trennung von Welt und Kirche, sondern nur eine ‚inkarnatorische‘ Beziehung. Es gibt keine Kirche ohne Welt, weil sie von dieser Welt ist, obgleich sie nicht in ihr aufgeht. Eberhard Tiefensee beschreibt daher die daraus folgende Option für das Christsein in der Welt von heute als ein – wenn

man es etwas plakativ ausdrücken möchte – neues ‚Inkarnationsereignis‘; ein neues, diesmal ekklesiologisches ‚Einsteigen in die Wirklichkeit der Welt‘. Es ist eine Kirche der ‚Gegenöffentlichkeit‘, nicht als Selbstzweck, sondern als eine ‚exemplarische, eine beispielhafte Alternative‘: eine ‚Bürgerinitiative des Hl. Geistes‘. „Nur in diesem kommunikativen Geflecht kann sie ihre Botschaft ‚landen‘, indem sie Teil ist und doch Gegenüber“.⁴ Eng damit verbunden ist auch die Einsicht, dass Glaubende und ‚Welt‘ gemeinsam unterwegs sind. Auch die Gemeinschaft der Glaubenden ist noch nicht an ihrem letzten Ziel angekommen. Sie ist unterwegs; das pilgernde Gottesvolk – so das eindrückliche Bild des II. Vatikanischen Konzils. Die bequeme Identität des ‚Horts ewiger Wahrheiten‘ wird vertauscht mit der prekären Situation des bleibenden Unterwegsseins. Gefährlich ist dieses Wissen allemal; zunächst für die Kirche selbst!

2. Eine prekäre Identität und das bleibend Fremde als Herausforderung des gefährlichen Wissens der Kirche(n)

Um die Wende des Konzils angemessen zu deuten, ist die das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt tragende (gnaden-)theologische Grundoption, also das implizite Wissen um das zugrundeliegende Verhältnis von Gott und Mensch von besonderer Bedeutung. Es lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial der traditionellen Auffassung an, dass die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe eben gleichzeitig als Existenzial. Das aber bedeutet: ‚Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner Existenz immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakra-

4 E. Tiefensee, ‚Unvermischt und ungetrennt‘ oder wie man als Teil des Ganzen ein Gegenüber sein könnte, in: A. Schleinzer (u. a.) (Hg.), Um Gottes und der Menschen willen – den Aufbruch wagen. Dokumentation des pastoralen Zukunftsgesprächs im Bistums Magdeburg, Leipzig 2004, 179–190, hier 187.

mente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz⁵. 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, ‚sieht Rahner die Gnade in jedem Menschen am Werk, auch außerhalb der Kirche. Die Gnade wird damit von der indirekten Vermittlung durch die Kirche gelöst‘⁶. Das Wissen um das Heil löst sich vom Wissen der Kirche.

Darin liegt die theologische Grundlage für die Rede von den ‚anonymen Christen‘ ebenso wie für die eben skizzierte veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt zu den anderen Religionen bis hin zu den Nicht-Glaubenden. ‚Rahners Gnadenlehre bringt [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist‘⁷. So endet das gefährliche Wissen der Kirche nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums. Die Grundperspektive des II. Vatikanischen Konzils wechselt von einer binnenkirchlichen Sicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt ‚da draußen‘ als relevanten Ort des Wissens⁸. Das bedeutet zunächst einmal, dass Religion und Glaube nicht mehr nur anhand binnenkirchlicher Kriterien zu entwickeln sind, sondern auch und gerade in der Herausforderung durch die ‚Zeichen der Zeit‘ ihre prägenden Konturen erhalten. Eine rein binnenkirchliche und binnenkonfessionelle Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Die Identität von Kirche bestimmt sich in herausfordernder Weise gerade von ‚dort draußen‘. Der Perspektivenwechsel des Konzils hat nicht nur zur Folge, dass der katholischen Kirche die Feinde ab-

5 P. Hardt, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: Kleymann, Siegfried (u. a.) (Hg.), Die neue Lust für Gott zu streiten, Freiburg 2006, 168–178, hier 171.

6 Ebd.

7 Ebd. 172f.

8 Vgl. dazu auch H.-J. Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie: in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 186–200, hier 186.

handen kommen⁹ (vgl. Siebenrock); sondern dass auch ihr Wissen auf eine veränderte Basis gestellt wird: ‚Den anderen wurde ein Einspruchsrecht eingeräumt: Wie wir über sie sprechen, haben sie zuerst als Subjekte zu bestimmen. [...] Wir können nicht mehr über andere sprechen, ohne zuvor zugehört zu haben‘¹⁰. All das ist mit jenem Schlagwort gemeint, das nachkonziliar zum Programmwort des Konzils avancierte: *aggiornamento* – Verheutigung.

Zu dieser Verheutigung gehört es nun aber auch, die Grundsignatur der Moderne als den Ort wahrzunehmen, an dem man selbst steht. Es ist eine Welt, die sich zumindest auf den ersten Blick von der Gottesfrage emanzipiert hat, ja der die Gottesfrage fremd geworden ist. Es ist ein Ort des Glaubens, an dem allzu lange vertretene Gewissheiten unter der Hand zerfallen, dem die eigene Glaubenssprache, das eigene Glaubenswissen fremd geworden ist. Es ist eine Welt, in der der Glaube erst wieder seine Sprache finden muss, in der er das Seinige auszudrücken vermag und zugleich auch gehört und verstanden werden kann. Aus der bequemen Identität des sicheren und gesicherten ‚Wissens ewiger Wahrheiten‘ ist die prekäre Situation der Wissenssuche geworden. *Aggiornamento* – das berühmte Wort von Johannes XXIII. ist also auf die Sprache der Verkündigung wie das Wissen der Kirche selbst anzuwenden. Wo sich Sprache und die sie tragende Gedankenwelt verändern, ist diese Veränderung zu respektieren und ist der Veränderung Rechnung zu tragen. Das Wissen der Kirche ‚muss [zwar] das ‚anders‘-Sein der transzendenten Wirklichkeit vertreten – aber in der Sprache jener, die [er] anspricht‘¹¹. Und das kann es nur, indem es die Realitäten dieser Welt als die seinen annimmt.

Die Sprach- und Fragerichtung kehrt sich um. Die Welt hat nicht einfach nur von der Kirche zu lernen, sondern auch und gerade die Kirche von der Welt. Wer die Welt nur unter der Perspektive von Mission und (Neu-)Evangelisation wahrnimmt hat tatsächlich

9 R. Siebenrock, ‚Das Schifflin Petri auf offener See ...‘. Besinnung auf das Gewicht des Konzils, in: Henrix, Hermann H. (Hg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006, 11–31, hier 17.

10 Ebd.

11 J. Morel, *Radikale Kirchenreform. Für eine mutige Erneuerung*, Innsbruck-Wien 2003, 426.

die eigentliche Herausforderung, die in *Gaudium et spes* steckt, noch nicht wirklich an sich herangelassen, hat die ‚Revolution‘ dieses Dokuments¹² noch nicht wirklich angenommen. Wer belehrt wen? Wer lernt von wem? Ist die Kirche zunächst Wissende oder Lernende? Die Wahrhaftigkeit des Unternehmens ‚Dialog mit der Welt‘ wird sich daran messen lassen müssen, in wie weit man sich tatsächlich auf das einlässt, was die Welt zu sagen hat. Welche Chancen hat hier Kirche, wenn sie sich dazu bekennen würde, dass sie sich selbst immer auf den Weg macht, selbst immer wieder nach der Wahrheit Ausschau halten zu muss, weil man sie zwar stets vor Augen hat, aber dennoch nicht in Händen hält!

Die fraglich und mitunter unmöglich gewordene Trennung von Kirche und Welt hat auch zur Folge, dass man nicht mehr genau sagen kann, wo Kirche beginnt und wo sie aufhört; wer zu ihr gehört und wer nicht; wer drinnen ist und wer draußen. Das nötigt zu einem offenen Verständnis von Kirche, das sich aber nur bedingt mit kirchensoziologischen oder gar rechtlichen Elementen beschreiben lässt. Der Herausforderung, die sich für all das ergibt, was die Kirche ist, lehrt, vertritt, darstellt und weiß, dieser Herausforderung hat sich die Kirche erst noch zu stellen. Denn damit entfällt nicht nur die alte verurteilsvolle Option, dass die Welt ‚da draußen‘ ja nur von der Wahrheit abgewichen wäre, eine Gesellschaft des Verfalls und des alles zersetzenden Relativismus. Sondern dazu ist eine Theologie vonnöten, die Brücken baut und Grenzen einreißt. Denn man ist nicht mehr gegeneinander, sondern nur noch miteinander unterwegs. Die Kirche weiß darum, dass sie eine sakramentale und keine sakrale Wahrheit zu verkündigen hat. Sie verbannt die Rede von Gott nicht in die Tabuzone des Heiligen und Erhabenen, sondern traut auch der säkularen Welt zu, ‚Gottes fähig‘, ja ‚Gott trüch-tig‘ zu sein. Das Wissen der Kirche ist kein weltloses Wissen, sondern ein Wissen in der Welt und für die Welt, das hier zeichenhaft auch erfahrbar werden kann.

Von den einen als Hellenisierung des Christentums beschimpft, von anderen als idealtypische Verbindung gepriesen, kann man den immer wieder umstrittenen und dennoch verteidigten Grundent-

12 Vgl. G. Fuchs, Neuer Bedarf an Spiritualität, in: HerKorr 59, 2005, 447–452, hier 449.

scheid zur Inklusion als die entscheidende Anpassungsleistung von Christentum und Kirche bezeichnen. Hier zeigt sich die Fähigkeit des neuen Glaubens, nicht mehr die Partikularität, sondern die Universalität in den Mittelpunkt zu stellen. Christlicher Glaube und kirchliches Wissen entgrenzen sich selbst. Dennoch bleibt es bei der unaufgebbaren Fremdheitserfahrung dieses Glaubens. Das wird gerade in der nachmetaphysischen Moderne sichtbar. ‚Wir können nicht redlich sein‘, so schreibt einmal Dietrich Bonhoeffer ‚ohne zu erkennen, dass wir in der Welt leben müssen ,etsi deus non daretur‘. Und eben dies erkennen wir – vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigeren Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, dass wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden¹³. Die weltliche Nicht-Notwendigkeit Gottes und seine mangelnde Erfahrbarkeit in der Welt bilden die entscheidende theologische Herausforderung für das Wissen der Kirche in unserer späten Moderne.

Taugt eine solche Moderne überhaupt noch zur ‚neuen Heimat‘ der Glaubenden? Kann Kirche mit ihrem Wissen überhaupt noch ‚landen‘? Sicher nicht jenseits des Bruchs, der Gott so rigoros aus unserer Welt verbannt hat. Was aber stattdessen? ‚Wo kein menschlicher Ort mehr die Kirche begründen kann, ist der Ort der Kirche¹⁴, so formulierte es einmal Dietrich Bonhoeffer. Ihre Identität ist eine prekäre Identität. Doch darf die ‚Ortlosigkeit‘ der Kirche nicht dazu führen, dass sich Kirche nun – wiederum Dietrich Bonhoeffer – ‚bevorzugte‘, d. h. bequeme Orte sucht.

Schnell sind hier Lösungsversuche bei der Hand, die die mit dieser Situation verbundenen Herausforderung und Gefährdungen durch eine neue Absicherung, durch die Re-Inszenierung der Kirche als Gegenwelt oder Sonderwelt zu entschärfen versuchen. Gegen die verwirrende und verführerische Vielfalt der Meinungen, die als Verfallserscheinungen wahrgenommen werden, ist am verbindlichen Zeugnis für die Wahrheit als Orientierungsangebot festzuhalten.

13 *D. Bonhoeffer*, Widerstand und Ergebung, in: ders., Werke Bd. 8, Gütersloh 1998, 191f.

14 *D. Bonhoeffer*, Das Wesen der Kirche, in: ders., Werke Bd. 11, Gütersloh 1994, 229–303, hier 248.

ten und so der drohenden Konturenlosigkeit des Katholischen, ja einem Indifferentismus zu begegnen. Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion verdunkelt oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren, abgelegt werden. Das ‚Gespräch‘ mit dieser Welt vollzieht sich im Rückruf zur Wahrheit, die an zentraler Stelle den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (identitätsstiftende Andersartigkeit). Diese Option wird heute für manche Kreise gar zur Grundsignatur des Katholischen hochstilisiert: Das entscheidend Katholische ist das unterscheidend Katholische. Gegen die ‚Anbiederung an den Zeitgeist‘ und die drohende Selbstsäkularisierung des Katholischen werden exklusive Identitäts-Marker des Katholischen stilisiert und metaphysisch aufgeladen. Allesamt spiegeln sie so etwas wie die Sehnsucht nach dem verlorenen Paradies des Sakralen, der Anderwelt.

Aber die wahre theologische Ortlosigkeit der Kirche ist anderer Natur. Es ist keine Unter-, Über- oder gar Gegenwelt, sondern die bleibende Fremde, ein Dasein im Exil, das zugleich nah und fern ist. Diese A-topie der Kirche entspricht dem Ort Gottes in der Welt: Transzendenzerfahrung heute, so noch einmal Dietrich Bonhoeffer, ist auch immer die Erfahrung des ‚Daseins für andere‘, des Menschseins für andere. Dadurch bewahrt Kirche ihr kritisches Potenzial, das sich auf die Frage zuspitzt, ob die Kirche ‚der Mitte ihrer eigenen Hoffnung gerecht wird‘¹⁵. Denn nur dort, wo „man ganz ortlos ist, wo man an der Peripherie ist, da ist die kritische Mitte der Welt“¹⁶. Es sind gerade jene ‚Zeichen der Zeit‘ in der Peripherie, am Rand, die – wie es Papst Franziskus so nachdrücklich einfordert – die Richtung für eine alternative Ortsangabe von Kirche in der Welt von heute vorgeben. Dieser Nicht-Ort hat konkrete Kennzeichen: Die innere und äußere Widerständigkeit gegen eine kulturell oder politisch inspirierte machtstrebige Verfügung von Kirche; eine selbstkritische Re-Vision der eigenen Strukturen auf Glaubwürdigkeit und Gerechtigkeit hin; die innere Verbindung von modernem Autonomiestreben und Freiheit mit der Dimension der Verant-

15 L. Lies, Beobachtungen zu einem neuen Theologieverständnis (Vat. II und Würzburger Synode), in: ZKTh 130 (2008) 4–34, hier 13.

16 Bonhoeffer, Kirche, 248f.

wortung; der Rekurs auf jene ‚natürliche Gotteskompetenz‘ jedes Menschen, wie dies Johann Baptist Metz einmal im Rekurs auf Karl Rahner formuliert hat.¹⁷

Das alles entgrenzt Kirche notwendigerweise. Hier zeigt sich erst die Fähigkeit von Kirche, nicht mehr die Partikularität, sondern die Universalität in den Mittelpunkt zu stellen. Das Wissen um das eigene, bleibende Fremdsein der Kirche in dieser Welt, ihre Ortslosigkeit, ihre Sendung in die Peripherie, all das ist begründet im eigenen Gottesverhältnis und wird dadurch bewältigt, dass es aktiv und positiv umgesetzt wird. Kirche ‚macht sich selbst von diesen menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt‘¹⁸. Nur in dieser bleibenden Selbstentfremdung und Selbstentzogenheit, die die eigene Identität im Dienst am Anderen bestimmt, kann Kirche erneut heimisch werden. Sie wird zum Sauerteig, indem das eigene Fremdsein zur zeichenhaften Existenz, zum Hoffnungszeichen für die anderen wird. Das Fremde wird zum Eigenen, die Fremde wird zur neuen Heimat. Ja, Fremdes und Eigenes sind so einfach nicht mehr voneinander zu unterscheiden.

In einer globalisierten Welt, in der Heimat zum Plural geworden ist und Kulturen in einer auf den ersten Blick unaufhebbaren Fremdheit aufeinandertreffen, ist diese Fähigkeit zur Inklusion statt Exklusion bekanntlich eine der entscheidenden, wenn nicht *die* entscheidende Herausforderung – nicht nur für die Kirche. Das aber ist genau das, wofür Kirche als Zeugin in Anspruch genommen ist. Die neue Ortsbestimmung von Kirche ist durch jene ‚Ortsbestimmungen mitten in dieser Zeit‘ gekennzeichnet, „die dort etwas freilegen, was verschwiegen wird, aber für die Auseinandersetzung um Humanität und menschenwürdige Verhältnisse repräsentativ ist“¹⁹. Signifi-

17 J. B. Metz, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg 2006, 108ff.

18 H.-J. Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg (u. a.) 2004, 185–209, hier 188.

19 H.-J. Sander, *Theologischer Kommentar zu Gaudium et Spes*, in: *HTHK Vat. II*, Bd. 4, Freiburg (u. a.) 2005, 868.

kant sind dabei jene Orte, „an denen jeweils messianische Heilung beschädigten Lebens erwartet wird“²⁰. Diese inkarnatorische Logik zwingt die Kirche mitten hinein in die Ungesichertheit einer geschichtlichen Existenz, die auf jede Selbstvergewisserung verzichtet. Dort, wo es gelingt, um der Dynamik der Menschwerdung Gottes willen, Fremdes und Eigenes im Ringen um Heil und Heilung zusammenkommen und Selbstentzogenheit zum Identitätskriterium werden zu lassen, wäre tatsächlich ein Modell entwickelt, das sich als gefährliches Wissen für die ganze Welt, insbesondere gegen ihre latente Neigung zu einer ‚Globalisierung der Gleichgültigkeit‘ (Papst Franziskus) in Anschlag bringen ließe. Wer sich aber darauf einlässt, dem muss klar sein: Die Identität von Kirche zerrinnt ihm unter der Hand, bzw. er kommt nicht umhin, diese und sein Bekenntnis dazu und seinen Glauben daran stets neu erringen zu müssen. Hüten wir uns vor der Illusion, dass das ein ungefährlicher Weg sei und dass er gar noch attraktiver für die Welt wäre, als die selbstgewisse und gesicherte Identität der verblüffungsresistenten, erschütterungsfreien, und darum letztlich harmlos-ungefährlichen Katechismusantworten. Das freilich wäre nur die Illusion einer Rückkehr in die ‚Heimat‘ der Kirche, die niemals war.

20 C. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: P. Hünermann (Hg.), Das zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg 2006, 71–84, hier 82.

II. Gefährliches Wissen: Konkretionen

Wir haben es mit verschiedenen Elementen des gefährlichen Wissens der Kirchen/des Christentums zu tun. Gefährlich sind sie, weil sie dazu geeignet sind, den normalen Gang der Dinge zu stören, Sand ins Getriebe der allzu gefälligen Normalitäten zu streuen. Sie halten dabei am Anspruch auf das Ganze fest, der sich gegen die gängigen Dualismen und die scheinbare Alternativlosigkeit der apokalyptischen Lösung von Geschichte und Politik als die einfache Lösung von Konflikten zur Wehr setzt. Sie erzählen die Geschichte aus dem Blick der Opfer, nicht der Sieger, deren Erinnerung eingeschrieben ist in die Hand Gottes und so zur gefährlichen Erinnerung wird. Versuchen wir diese Konstitutiva des gefährlichen Wissen der Kirche und seine Konsequenzen etwas konkreter in den Blick zu nehmen.

1. Entmächtigung und Aufklärung

Als der Ägyptologe *Jan Assmann* Mitte der 1990er Jahre seine Thesen zur Gedächtnisgeschichte des Monotheismus veröffentlichte²¹, galten sie manchem noch als akademisches Gedankenspiel für Experten: In seiner ebenso hochgelobten wie viel kritisierten Monographie ‚Moses der Ägypter‘ legte Assmann eine originelle Studie zur Erinnerungsgestalt des Mose vor. Ihm ging es dabei nicht um die Figur des Moses als historische oder biblisch-theologische Gestalt, sondern um Moses als paradigmatischem Kristallisationspunkt einer ‚kulturellen Gedächtnisspur‘. Und weil nun Gedächtnisgeschichte wissen will, wie und warum Vergangenheit aufgegriffen, erinnert, verdrängt, instrumentalisiert²², wird Moses eben nicht als histori-

21 Genannt seien hier nur die wichtigsten Veröffentlichungen zum Thema: *J. Assmann*, *Moses der Ägypter, Entzifferung einer Gedächtnisspur*, (TB-Ausgabe), Frankfurt 2003 (*Moses*); ders., *Die Mosaische Unterscheidung*, München 2003 (*MU*); ders., *Monotheismus und Ikonoklasmus als politische Theologie*, in: *Mose. Ägypten und das Alte Testament*, hrsg. v. E. Otto, Stuttgart 2000, 121–139 (*MuI*).

22 Vgl. *G. Kaiser*, *War der Exodus der Sündenfall?* In: *MU* 239–271, hier 244.

sche, sondern als gedächtnisgeschichtliche Gestalt relevant²³, eben als Gestalt, an die sich zumindest ein Teil der abendländischen Identität angeheftet hat, die aber auch einen anderen ebenso wichtigen Teil dieser Identität verdrängt hat. Doch um welchen Mechanismus von Identitätsstiftung und Exklusion handelt es sich? Der Untertitel von Assmanns wohl bekanntester Veröffentlichung – ‚Vom Preis des Monotheismus‘²⁴ – machte die aktuelle Relevanz des kulturgeschichtlich Entwickelten dann offensichtlich: Der allerorten anzutreffende und seit dem 11. September 2001 die öffentliche Wahrnehmung von Religion prägende Zusammenhang von Religion und Gewalt wird als Frucht eines notwendig exklusiven und daher intoleranten Monotheismus, als das unvermeidliche Resultat der sogenannten Mosaischen Unterscheidung beschrieben. Intoleranz beruht auf der Unfähigkeit bzw. Unwilligkeit, abweichende Anschauungen und daraus folgende Praktiken zu ertragen. Das setzt über die Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden hinaus die Inkompatibilität zwischen beiden voraus, wie sie durch die Unterscheidung zwischen wahr und falsch begründet wird. Toleranz, auf der anderen Seite, berührt auf den gleichen Voraussetzungen. ‚Tolerieren‘ kann ich im strengen Sinne nur etwas, das meinen eigenen Anschauungen zuwiderläuft und das ich nur deswegen ‚dulden‘ kann, weil ich es mir leisten kann“ (MU 31). Was damit versucht wird, ist nichts weniger als dies: Das hermeneutisch-destruktive Potenzial von Religion als unvermeidliches Erbe des Monotheismus offenzulegen.

Das entscheidende Moment des Glaubens an *einen* Gott ist die – in der Unterscheidung von wahr und falsch begründete – aggressive Ausgrenzung des Falschen. Mit dieser monotheistischen Wahrheit kommt, so Assmann, notwendig ‚eine neue Art von Haß in die Welt, der ikono- bzw. theoklastische Haß der Monotheisten auf die zu Götzen erklärten alten Götter und der antimonotheistische Haß der durch die Mosaische Unterscheidung ausgegrenzten, zu Heiden erklärten Anderen‘ (MU 95). Hass und Ausgrenzung sind

23 Vgl. *W. Trutwin*, Rezension zu J. Assmann, *Moses der Ägypter*, in: rhs 6 (1998) 404–406, hier 404.

24 Die englische Übersetzung trägt nur diesen Titel: *The Price of Monotheism*, Stanford Univ. Press 2009.

eine notwendige Folge des exklusiven Glaubens an den einen Gott: Die Mosaische Unterscheidung verhindert die eigentliche kulturelle Leistung der antiken Religionen, nämlich ihre Fähigkeit, den eigenen Götterpantheon in den der anderen Religionen zu übersetzen und damit Brücken zwischen den Völkern und Religionen zu bauen. Existieren in einer poly- oder kosmotheistischen Welt zwischen Religionen Unterschiede und werden diese auch als solche erkannt, wird eine monistisch-polytheistisch orientierte Religion sie tolerieren, denn auch die fremden Religionen „haben grundsätzlich den gleichen Wahrheitswert wie die eigene, und man geht davon aus, daß zwischen den eigenen und den fremden Göttern Beziehungen der Übersetzbarkeit bestehen“ (MU 38). Diese Kulturen bilden daher mit den ‚Symbolen der Identität‘ zugleich eigene ‚Hermeneutiken des Fremden und Techniken der Übersetzung‘ aus (vgl. MU 38). Der Monotheismus hingegen lebt notwendig von einer Ausgrenzung, weil es sich bei seiner Identität immer um eine Identität ‚gegen anderes‘, um eine ‚antagonistische Akkulturation‘ handelt (vgl. MU 39).

Im Zentrum der inszenierten Intoleranz des *biblischen* Monotheismus steht daher für Assmann das Bilderverbot. Es kennzeichnet geradezu paradigmatisch die Vorgehensweise und Wirkung einer Hermeneutik der Differenz: Die Differenz zwischen Israel und den Völkern verschärft sich zur Differenz zwischen Wahrheit und Lüge, die im Begriff der Idolatrie ihre negative Zuspitzung erhält. Ihr stellt Assmann bewusst die Idee eines evolutiv-integrativen Monotheismus bzw. Kosmotheismus gegenüber, den er selbst als Reifestadium des Polytheismus verstehen will (vgl. MU 55f) und konstruiert im Bild Ägyptens den „Inbegriff der verworfenen Alternative“ (MU 60). Entscheidend wird Assmann in der kosmotheistischen Religion Ägyptens dabei die ‚Vielheit‘, nicht als numerische Kategorie zu verstehen, sondern als „die Nichtunterscheidung von Gott und Welt, aus der sich die Vielheit mit Notwendigkeit ergibt“ (MU 62). Das Göttliche lässt sich nicht aus der Welt herauslösen (vgl. MU 62). Genau darum geht es nach Assmann aber dem biblischen Monotheismus. Er ist letztlich identisch mit der Trennung von Gott und Welt. Diese Trennung verbindet Assmann notwendig mit der Gefährdung durch eine Herrschaft und politische Gewalt stützende Theologie. Sie begründet erst das Gewaltpotenzial

des biblischen Monotheismus. So wird sie zur Quelle von Intoleranz, Ausgrenzung und Gewalt. Mit Assmanns kulturwissenschaftlich fundierter These klingt ein ganzes Orchester aktueller politischer Assoziationen an. Was Assmann in seiner überaus treffenden Analyse nun aber übersieht, ist die Tatsache, dass die biblisch stets eingeforderte Unterscheidung von wahr und falsch selbst ein eminent kritisches Potenzial in Sachen Macht und Gewalt entwickelt. Denn von nun an muss man genau bestimmen, welche weltlichen Evidenzen „für Gott [...] sprechen bzw. welche Machterfahrungen aus Gott sind [...] und welche Machterfahrungen vom Ungeist der Menschen durchdrungen sind“²⁵. Heil und Herrschaft sind biblisch nie einfach identisch. So drängt sich die Mosaische Unterscheidung gerade dort auf, wo Gotteserfahrungen und Gotteserinnerungen – mitunter gerade kontrafaktisch – Gott als denjenigen erkennen lassen, der die Unwahrheiten der Welt aufdeckt, indem er einen Weg aus der Sackgasse der allzu menschlichen Strukturen und ihrer offenen wie subtilen Unterdrückungsmechanismen weist.²⁶ Daher fordert gerade die ‚Mosaische Unterscheidung‘ von wahr und falsch eine grundlegende Sensibilität für die Gebrochenheit‘ jedes göttlich-menschlichen Machtkontinuums ein: Die Transzendenz Gottes, von der die Bibel spricht und die sie im Bilderverbot festhält, ist ‚privativ‘, entzieht sich, wehrt sich gegen jegliche „funktionalistischen Immanenzideologien und die von ihnen legitimierten Realitäten“²⁷, denn der „transzendente Gott lässt sich prinzipiell nicht einbinden in menschliche Interessen“²⁸. Der biblische Monotheismus zeichnet sich damit gerade als ‚Gegenbesetzung‘ des religiösen Funktionalismus und damit auch jeglicher politischer Instrumentalisierung von Religion aus. Das ist das unaufgebbare aufklärerische Potenzial der Mosaischen Unterscheidung.

Und das hat unübersehbare politische Konsequenzen, auf die sich jede Zurückweisung des Gewaltvorwurfs berufen kann, ja muss: Denn ein ‚privativer Monotheismus‘ will gerade „nicht herr-

25 J. Werbick, Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus? In: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Hrsg. v. T. Söding, Freiburg (u. a.) 2003, 142–175, hier 159.

26 Vgl. ebd. 163.

27 Ebd. 170.

28 Ebd.

schen, sondern Herrschaft wegnehmen, Gewalt begrenzen.“ Denn der „faktisch Herrschende ist nicht mehr der Höchste. Seine Karriere schließt den Gottesposten nicht mehr ein. Gott ist Gott, nicht der König. Der Herrscher muss seine Herrschaft eschatologisch teilen. Die These hat viel für sich, daß die eschatologische Gewaltenteilung das Urbild aller Gewaltenteilung ist“²⁹. Mit einem solchen Gott lassen sich keine weltlichen Strukturen legitimieren. Alles, was sich durch die Erwählung durch diesen Gott für heilig hält, ist es nur, weil er der Heilige ist und niemand sonst. In sich bleibt es aber immer ‚Welt‘, Profanes, Unheiliges. Ein solcher Gott widerspricht auch allzu offenen kirchlichen Vereinnahmungsversuchen, obwohl die Kirchengeschichte voll davon ist. Eine Theologie unterm Bilder-
verbot kultiviert daher diese ‚Kultur des ganz Anderen‘. Dieses Wissen der Kirche ist gefährlich nach innen wie nach außen. Biblischer Monotheismus begründet letztlich auch ein Bestreitungsdenken³⁰, denn eine solche Religion ist notwendig ‚unbefriedigend und ungesättigt‘; es ist „die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen“³¹. Sie begründet sich letztlich im biblischen Gottesverständnis selbst, das noch einmal das Kritikpotential verstärkt.

Denn dieser Gott, der aus der Kritik an den selbstgemachten Göttern stammt, hat keinen Namen wie diese. Hätte er einen, könnte er mit ihnen in eine Reihe gestellt oder gar mit ihnen verwechselt werden. Die Gottesvorstellung Ex 3,14 ist der entscheidende Verweis auf einen Gott, der sich in einer ganz einzigartigen Weise als der Anwesende zeigt; einfach als der: Ich-bin-der-ich-bin-Da. Sprachlich ist dieser Gottesname eine Leerstelle, ein Name jenseits aller Namen und Benennungen. Welche Bedeutung haben denn ‚Herr‘, ‚Richter‘, ‚Schöpfer‘ etc. angesichts dieses nackten ‚Ich bin der ich bin da‘? Semantisch ist der Gottesname damit als Leerstelle zu identifizieren, aber es ist, wie die Bibel nicht zu erzählen müde wird, eine Leerstelle, die nach Füllung verlangt. Sie wird biblisch durch Eintrag konkreter Erfahrungen gefüllt, die sich

29 E. Nordhofen, Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft ‚Mercur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken‘, hrsg. v. K. H. Bohrer [u. a.], Berlin 1999, 828–846, hier 843.

30 Ebd. 841.

31 Ebd. 842.

immer an einem Punkt zu messen haben: an der ursprünglichen im Exodus sich ereignenden Befreiungserfahrung. Sie erneuern diese sozusagen.³² So ist die Gotteserfahrung beides zugleich: reale Erfahrung und radikale Infragestellung aller Erfahrung durch die einzu-fordernde Transzendenz.³³

Das alttestamentliche Bilderverbot hält in Form wie Inhalt diese Leerstelle bewusst offen und auch das prophetische Ringen mit den fremden Göttern offenbart diese Option, wie in Blick auf den Propheten Hosea und die dortige Negation des Gottesverhältnisses und des Gottesverständnisses (vgl. Hos 1) jenseits apokalyptischer Auflösungserscheinungen zeigt. Es ist jenes in der Person des Propheten sich ins Bild setzende Ringen um das wahre Gottesverständnis, das sich nach außen hin als Ringen JHWHs mit den Baalen inszeniert. In dieser Geschichte zerbricht erstens jegliches menschengemachte Gottesbild, das JHWH nur allzu gerne mit jenem Herr-gleich-Baal-Sein gleichsetzt. Doch es geschieht ein Weiteres: Indem der Prophet sich selbst zum Narren für einen noch größeren Narren macht, wird im Leben dieses Propheten selbst die Unauslotbarkeit, ja Unberechenbarkeit der göttlichen Zuwendung deutlich. Gott wird sichtbar als der sich völlig unselbstverständlich Zuwendende, der die Untreue gar noch zum Anlass seines Treuseins nimmt. Er zeigt sich als derjenige, der sich selbst exaltierter Rachedgedanken bedienen kann, um dann doch – sein Innerstes nach außen kehrend – sein Erbarmen (rachamim) als rächäm, als Mutterschoß des Daseins für seine Geschöpfe völlig unerwartet zur Geltung zu bringen. Das Leben des Propheten wird zur leibhaftig-absurden Lesespur dieses sich frei, d. h. in Liebe zuwendenden Gottes. Eines Gottes, der so ist, wie ihn die Erzählung vom Brennenden Dornbusch im absurdesten aller Gottesnamen bereits zu verstehen lehrt. Hier verschafft sich ein aufklärerisches Verständnis Gottes und damit eine Dekonstruktion jeder Gottesrede den Durchbruch, wie er in bisheriger Weise nicht vorfindbar war.

Daher ist der biblischen Gottesrede auch und gerade eine apophatische, eine negative Theologie angemessen, weil sie „den Got-

32 K. Müller, *Monotheismus unter Generalverdacht*, rhs 10 (2002) 339–350, hier 347.

33 Vgl. ebd.

tesbegriff reinigt wie auch die Rede von Gott und der Gottesbeziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierungen oder Instrumentalisierungen bewahrt³⁴. ‚Negative Theologie‘ bedeutet den kritischen Blick zum Prinzip zu erklären; die dialektische Grenzziehung von Transzendenz und Immanenz als ‚Basisgrammatik‘ zu begreifen, ohne die Theologie in ein vorkritisches Stadium zurückfallen würde.³⁵ Zu diesem Potenzial der Entmächtigung und der bleibenden Verpflichtung zur Selbstaufklärung muss das Wissen der Kirche stehen oder es verdient diesen Namen nicht!

2. Entfristung und Universalisierung

Es vermehren sich die Anzeichen für eine ‚eschatologische Erwärmung‘: von apokalyptischen Inszenierungen islamistischer Selbstmordattentäter bis zu dualistischen Endzeitphantasien einflussreicher politischer Kreise in den USA. Sicher, Untergangspropheten und Endzeitvisionäre haben die Welt immer schon begleitet. Und schicksalsschwangeres Dunkelsehen und Angstlust kehren geradezu zyklisch wieder. Aber gerade in unsicheren Zeiten haben die pessimistischen ‚Zeichen-an-der-Wand‘-Seher-und-Deuter Hochkonjunktur. Gerade in deren „kulturellen Schablonen“ samt ihren autoritären, mitunter antidemokratischen Allüren und ihrem elitären ‚Obskurantismus‘³⁶ bricht jene geistige Tiefenströmung offensichtlich, die Franz Gruber als die im ‚seelischen und kulturellen Bodensatz unserer Gesellschaft‘ lauenden „apokalyptischen Ängste und Energien“ treffend beschrieben hat.³⁷ Warum aber ist apokalyptisches Denken heute so attraktiv?

Prägend für die Apokalyptik war schon immer ein pessimistisches Weltbild, die absolute Hoffnungslosigkeit für diese Welt und

34 *E. Faber*, Negative Theologie heute : zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie, ThPh 74 (1999), 481–503, hier 502f.

35 *G. M. Hoff*, Die Neuen Atheismen, Regensburg 2009, 84.

36 Vgl. *T. Assheuer*, Die Zeit 30.8. 2007, 47.

37 *F. Gruber*, Der Diskurs der Hoffnung. Zur Hermeneutik eschatologischer Aussagen, in: E. Arens (Hg.), Zeit denken. Eschatologie im interdisziplinären Diskurs, Freiburg (u. a.) 2010, 19–45, hier 27f.

damit deren Abwertung. Die hiesige Geschichte läuft ins Leere; es ist ein vollkommen böser Äon, der nur noch der Vernichtung anheim gegeben wird. Die Idee eines umfassenden, alle betreffenden Heils wird angesichts der realen Welterfahrung aufgegeben. Damit etabliert sich eine Hoffnungsgestalt, die deutlich von der übrigen biblischen Überlieferung abweicht. Die Apokalyptik teilt zwar die theologische Grundsignatur der gesamten biblischen Überlieferung – Gott ist der Herr der Zeit in all ihren Phasen, auch in den schlechten, abgründigen. Er ist und bleibt der geschichtsmächtig Handelnde, auf dem der Glaubende sich allein verlassen kann, auf den er seine Hoffnung setzt – aber sie zieht ihre Konsequenzen unter veränderten Vorzeichen. Diese sind durch grundlegende Dualismen geprägt. Anfang, Befristung und Ende entspringen dem ewigen Kampf des Guten, das das Leben in einer geordneten Welt bewahren und fördern will, mit dem Bösen, das das Leben vernichten und die Welt ins Chaos stürzen will. Der die altorientalischen Kosmogonien prägende Weltkampfmythos hat sich in die dualistische Vorstellungswelt einer apokalyptischen Endzeiterwartung verwandelt, die am Ende der Welt selbst nichts mehr zutraut und den sie prägenden Dualismus geradezu ins Prinzipielle wendet, ja ontologisiert. Dieser Dualismus hält sich bis in die endzeitliche Unterscheidung des Schicksals von Gut und Böse am Ende durch. Die Idee eines umfassenden, d. h. wirklich alle betreffenden und alles, d. h. auch diese Welt hier und jetzt, umfassenden Heils wird aufgegeben. Die Befristung der Zeit ist dabei ein zentrales Motiv. Die Apokalyptik lebt förmlich von diesem Befristungsmotiv. Es ist das Regulativ, d. h. die kritisch-kontrafaktische Instanz gegenüber aller realen gegenwärtigen Lebenserfahrung. Die befristete Zeit ist die theologische Grundsignatur der Geschichtsbewertung und der Weltbewertung der Apokalyptik.

Norman Cohn hat u. a. in ‚The Pursuit of Millenium‘³⁸ auf die säkulare Dynamik dieser apokalyptischen Denkstrukturen aufmerksam gemacht, die auch ohne supranaturalen Überbau ihre eigene politisch-revolutionäre Kraft zu entwickeln wissen und als Tiefen-

38 Dt. ‚Das neue irdische Paradies‘. Revolutionärer Millenarismus und mystischer Anarchismus im mittelalterlichen Europa. (Kulturen und Ideen), Reinbek bei Hamburg 1988.

strömung über die Jahrhunderte hinweg gerade in der Aktivierung und Funktionalisierung eines zugrunde liegenden Dualismus und der Dämonisierung des Gegners Einfluss auf Geschichte und Politik genommen haben. Ihrer metaphysischen Legitimation und damit aber auch ihrer theologischen ‚Zivilisierung‘ (d. h. *Gott* ist es, der Gericht hält und nicht die Menschen) beraubt, feiert ihre destruktive Dynamik im säkularen Gewand fröhliche Urständ und ermöglicht überraschende Einblicke in die ideologischen Parallelen von Kommunismus und Nationalsozialismus. Sie bricht immer dort hervor, wo die Zeitumstände ihr die Möglichkeit bieten, wirksam zu werden: „Es scheint, als ob Apokalypsen besonders gerne dazu verwendet werden, die Welt zu deuten und zu einem bestimmten Verhalten anzuleiten. Sie werden von einer Gesellschaft hervorgebracht, um als Steuerungsmechanismen wieder auf diese zurückzuwirken. [...] Apokalyptische Sprache bedient sich des Motivinventars der christlich-jüdischen Tradition und verbindet dies mit einer klaren Pragmatik. Denn dort, wo vom Ende der Welt die Rede ist, wird nicht mehr diskutiert, sondern gehandelt“³⁹. Daher sollte ihr subtiler Einfluss auf Weltbild und Politik bis heute nicht unterschätzt werden. Apokalyptische Bildwelt und Sprache ist politisch produktiv und omnipräsent; und das apokalyptische Metaphernfeld wird von bestimmten Strömungen geradezu zur Leitideologie des politischen Handelns instrumentalisiert. Apokalyptische Sprache bestimmt eben nicht mehr nur die Semantik politischer Rede, sondern auch ihre Pragmatik.⁴⁰

Theologische Aufklärung tut Not in einer Zeit, in der versucht wird, durch die offene oder verdeckte Beanspruchung des in apokalyptischen Kategorien enthaltenen religiösen Gewaltpotentials politisch Kapital zu schlagen. So sei eine Gegenthese gewagt: Im Alten noch im Neuen Testament ist weder die Idee einer Befristung der Zeit der entscheidende Schlüssel zum Zeit- und Geschichtsverständnis, noch legt sich ein strikt dualistisches Verständnis von Heil und Erlösung nahe. Vielmehr ist es zunächst die Idee der erfüllten Zeit; d. h. einer qualitativ in ein neues, nicht mehr hintergebares Stadium gekommenen Zeit, die die Zeitsignatur der biblischen Tra-

39 B. Schipper/G. Plasger, *Apokalypsik in kein Ende?* Göttingen 2007, 8.

40 Vgl. ebd. 9.

dition kennzeichnet. Zeit ist befristet, aber ihre Qualität erhält sie eben nicht durch die Tatsache ihrer Befristung, sondern durch die Tatsache ihrer Erfülltheit. So taugen weder die ewige Wiederkehr des Gleichen noch ein radikal-katastrophales Ende als Leitmetapher dieses Zeitverständnisses. Stattdessen wird die Vorstellung der Zeit als *chronos* in die Idee des *kairos* aufgehoben, wobei der *kairos* der profanen Zeit des *chronos* nicht äußerlich bleibt, sondern sie wie ein Sauerteig durchdringt. Diese theologische Signatur macht die Zeit auch für den Menschen zu einer aktiven Zeit, zu einer Zeit des Handelnskönnens und Handelnsollens. Diese neue, die ‚messianische Zeit‘ ist mit *Giorgio Agamben*⁴¹ daher strikt zu unterscheiden von jeder Eschatologie, von jeder Apokalyptik, von all jenen christlichen Vorstellungen, die die Zeit mehr oder weniger schnell auf ihr Ende zurasen sehen und dabei alles Vergangene nivelliert. Die messianische Zeit ist nicht die Zeit des Endes, sondern es ist die unverfügbare Gabe der ‚Zeit, die bleibt‘.⁴² Es ist eine Zeit, die das Eigene neu herausfordert: „Sie ist [...] die operative Zeit, die in der chronologischen Zeit drängt, die diese im Inneren bearbeitet und verwandelt, die Zeit die wir benötigen, um die Zeit zu beenden – in diesem Sinne: die *Zeit, die uns bleibt*“⁴³. Die messianische Zeit ist daher auch keine supplementäre Zeit; sondern eine erfüllte Zeit, eine Zeit zur Vollendung.

Dieses Zeitverständnis läuft nun nicht gnadenlos auf das Ende, den Untergang zu, sondern es lässt Zeit – Zeit zur Umkehr, Zeit zur Veränderung, die im Hier und Jetzt möglich ist. Diese Zeitspur entwickelt eine ganz eigene Dynamik. Sie hält vor allem durch ihre sozial-ethischen, aber auch machtkritischen Impulse die Idee einer an die konkrete Geschichte der Menschen gebundenen Heilsgeschichte Gottes fest. Diese Idee der Heilsgeschichte hat zugleich ein eminent gegenwartskritisches Potential. Sie bricht gerade aus der Erfahrung von Brüchen und Krisen auf, steht quasi auf den Trümmern einer vergangenen Zeit (Jan Assmann⁴⁴) und birgt so

41 *G. Agamben*, Die Zeit die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt a. M. 2006.

42 Ebd. 16.

43 Ebd. 81.

44 Vgl. *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 2007, 83–86.

trotz der Erfahrung konkreter Gebrochenheit, ja der Möglichkeit des Scheitern-Könnens das Ideal der positiven Rückbesinnung in sich, indem sie sich erinnert. Diese ‚anamnetische Grundstruktur‘ ist kein museal-konservierendes Festhalten der Vergangenheit, sondern sie ist durch ein bleibendes Differenzbewusstsein gekennzeichnet. Zugleich eröffnet sie eine kosmologisch-universale Dimension, gerade weil nicht auf das Ende gestarrt, sondern auf den Anfang schlechthin ‚zurückgeblickt‘ wird: Ein freier Gott schafft eine freie Schöpfung und den Menschen als freies Geschöpf, das zur Mitgestaltung der Welt beauftragt und gesegnet wird.

Die klassischen Kosmogonien sind stets von der Frage bewegt: Und wer garantiert nun den Bestand des Geschaffenen; wer garantiert uns, dass nicht alles wieder ins Nichts verschwindet, vernichtet wird? Diese bewegende Grundfrage danach, wer oder was den Bestand der Schöpfung garantiert, wird auf neue Weise beantwortet: Nicht die beständige Wiederkehr des Gleichen und ihre mimetisch-kultisch-rituelle Rekapitulation bändigen die Gefahr des Rückfalls ins Chaos, sondern die freie Bestandszusage des seiner Schöpfung treu bleibenden Gottes. Das ist freilich eine Zusage, die – so legt dies gerade auch der Kontext der Sintflutzerzählung nahe – den Stachel der Theodizee bleibend in sich trägt. Sie hält als Widerhaken einer allzu harmonischen Sicht der Weltgeschichte als Heilsgeschichte die Frage nach dem Bösen präsent und nimmt Gott und die Welt gleichermaßen in die Pflicht. Zugleich eröffnet ihre Pointe – die Erzählung des Noah-Bundes – eine universalistische Perspektive. Dieser Gedanke des ‚Bundes Gottes mit allem Lebendigen‘ ist, wenn die universale Verheißungs- und Segensperspektive der Erwählung Abrahams noch mit in den Blick genommen wird, „dazu geeignet, einen ausgrenzenden, Monotheismus endgültig verschwinden zu lassen“⁴⁵ und verabschiedet damit die Versuchung einer dualistischen ‚Lösung‘ der Geschichte. Denn dort, wo „Erwählung kein knappes Gut mehr ist [...] ändert sich ihr Begriff“, weil sich der Blick auf den Anderen verändert. „Dieser ist kein potentieller Rivale mehr, sondern ein Kind Gottes wie ich“⁴⁶. Die Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen bleibt daher in der theologiegeschichtlichen

45 Nordhofen, Zukunft, 834f.

46 Ebd. 835.

Entwicklungslinie des Alten Testaments zwangsläufig nicht auf Israel begrenzt, sondern wird, wie u. a. das Völkerwallfahrtsmotiv zeigt, nicht nur ethnisch, sondern auch eschatologisch entgrenzt, und das Neue Testament übernimmt diese Entgrenzung in christologischer Perspektive. In dieser universalen Perspektive haben Zeit und Geschichte, ja die Welt als Ganze ein Ziel, das am Ende weder harmonistisch noch dualistisch vereinnahmt wird, sondern die Welt, die ist, mit jenem Bild der Welt, wie sie sein könnte, in eine dialektische Spannung versetzt und so kritisch in den Blick nehmen kann. Eine solche Zielbeschreibung freilich verweigert sich der Idee, Erlösung, Versöhnung, Vollendung fürderhin als Untergang der einen und Heil für die anderen zu denken. Dieses Wissen der Kirche darum, ist gegen jeglichen Versuch einer politischen Instrumentalisierung wie einer Ontologisierung des Dualismus in Anschlag zu bringen; und wiederum geschieht dies mitunter gegen manch dominierende Auslegungslinie in unserer eigenen Glaubensgeschichte.

3. Befreit, um anfangen zu können

Eigentlich denkt das Christentum „vom Anfang her, von der Geburt, es denkt vom Leben her, nicht vom Tod, es denkt für ein Leben diesseits des Himmels“⁴⁷. Diese Art Heil und Erlösung zu denken, hat nicht nur die breite Tradition der alttestamentlichen Überlieferung hinter sich, die sich Heil nie anders vorstellen kann als ein weltlich und geschichtlich wirksames und spürbares Heil, als Heil der Welt und in der Welt. Auch das Christentum war nie eine Jenseitsreligion (obgleich es in manchen Epochen darauf verkürzt wurde). Daher muss die sich hier andeutende Idee einer Erlösung mitten im Leben und mitten ins Leben hinein zum Nachdenken zwingen. Der Kernsatz aus dem Wissen der Kirche hierfür ist: Gott ist Mensch geworden: „Christen bekennen von ihrem Gott, dass er sich nicht zu gut war, einer der Menschen, einer unter unendlich vielen zu werden, er, der einzige und einmalige schlecht-hin. [...] Genau dieser Gottesgedanke ist es, was den christlichen Glauben einzigartig macht: Er macht feinfühlig dafür, dass etwas so

47 *M. Morgenroth*, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2002, 11f.

Unbedeutendes, Kleines, Überflüssiges, Zerbrechliches, wie es der Mensch seiner Natur nach ist, zugleich einmalig sein kann⁴⁸.

Gott kommt dem Menschen in einer Weise nahe, wie sie zuvor undenkbar war; ja aller Erfahrung widerspricht. Erlösung und Heil von der Menschwerdung her zu denken bedeutet, den Gedanken des Ankommens Gottes im Menschen, in Geschichte und Welt in den Mittelpunkt zu rücken. Christliche Gottesrede ist davon geprägt, dass dieser Gott ohne seinen Bezug zur Welt nicht denkbar ist; es ist ein Gott mit einem wirklichen Interesse an jedem Menschen, an Geschichte, an der Welt und ihren konkreten sozialen und kulturell-gesellschaftlichen Verhältnissen. Ein solcher Gott ist keine ‚hinterweltliche‘ Größe und er ist kein heiliges Numinosum, sondern ein heilsgeschichtliches Konkretum. Seine Ankunft in der Welt würdigt unsere Existenz, indem sie versucht, den Menschen von seiner ‚besten Seite‘ zu zeigen. Eine Theologie der Menschwerdung beruht auf der Wahrheit, dass sich das Göttliche im Menschlichen zeigt, dass dieses Leben hier und jetzt eine göttliche Würde hat. Weihnachten bedeutet Freude am Dasein-Dürfen, am Menschsein-Dürfen. Vielleicht noch stärker als von der schöpfungstheologischen Begründung her steht hier die Würde des Menschen im Mittelpunkt. Das geschieht, ohne dabei die vorhandenen Runzeln und Makel einfach wegzuwischen. Aber diese haben eben nicht das letzte Wort, sondern bergen die Möglichkeit eines geschenkten Neuanfangs. Gott selbst wird zum Vorbild wie zur Hebamme wahren menschlichen Lebens.

Ein solches Modell von Erlösung traut dem Menschen etwas zu. Es zeigt den Menschen als Lebewesen, „das um seinen Anfang weiß. Um die Kunst des Anfangens weiß. Der immer wieder neu anfängt. Der Möglichkeiten hat. Der umkehren und von neuem beginnen kann“⁴⁹. „Das Wunder“, so formuliert Hannah Arendt, „besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres GeboreNSEINS“⁵⁰. Seine Geburtlichkeit konstituiert den Men-

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

49 M. Morgenroth, *Heiligabend-Religion. Von unserer Sehnsucht nach Weihnachten*, München 2003, 64.

50 H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München¹¹1999, 317.

schen als das Wesen der Freiheit, das beginnen, handeln, eingreifen, verändern, das Verantwortung tragen kann. Ein so hier ansetzendes Wissen der Kirche um die Verkündigung von Erlösung hat allen Grund, gerade Weihnachten als ihr Fest zu feiern, denn: „Dass man in der Welt Vertrauen haben kann und dass man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtsoratorien ‚die frohe Botschaft‘ verkünden: ‚Uns ist ein Kind geboren‘“⁵¹.

Steht demgegenüber die mit dem Gedanken an Erlösung verbundene Gottesrede christlicher Theologie nicht immer in der Gefahr, von Gott entweder als dem Lückenbüßer oder eben als Konkurrenten des Menschen zu sprechen? Aber gibt es eine Alternative dazu? Oder verbleiben die Rede von Erlösung/Erlösungsbedürftigkeit und der Gedanke eines in sich erfüllten menschlichen Lebens nicht notwendig in einer unaufhebbaren Dialektik? Von der Größe der Gabe (Gnade) ist auf die Not (Sünde) zurückzuschließen und nicht umgekehrt – das wusste schon Paulus. Vom Geschenk der Inkarnation begründet eine solche Soteriologie der Menschwerdung nach dem Vorbild der östlichen Kirchenväter das im Menschen als Gnadengabe Gottes innewohnende Potential der *Vergöttlichung*, indem sie Geschenk des ‚Anfangs‘, des lebendigen Neu-Anfangen-Könnens in den Mittelpunkt stellt. Alfred Delp hat diese innere Ernsthaftigkeit des Inkarnationsgeschehens einmal so umschrieben: „Wir sind dem Leben mehr gewachsen, lebenstüchtiger und lebenskundiger, wenn wir den Weisungen dieser [...] Nacht uns öffnen. [...] Lasst uns dem Leben trauen, weil diese Nacht das Licht bringen musste. Lasst uns dem Leben trauen, weil wir es nicht mehr allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt“⁵².

Das setzt einen Kontrapunkt zu jener Sündenfixiertheit des christlichen Erlösungsgedankens, die das Christentum viel, zu viel gekostet hat. Freilich zeigt schon dieser kurze Blick in die Theologiegeschichte: Die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen kann und darf eigentlich nicht auf die Sünde begrenzt werden. Dieses gefährliche Wissen der Kirche bleibt der Stachel im Fleisch der eigenen,

51 Ebd.

52 A. Delp, Allen Dingen gewachsen sein, Jahres-Lesebuch, hg. v. F. B. Schulte, Frankfurt, 2005, 391f.

mitunter allzu (selbst-)gefälligen Rede von Heil und Erlösung, von Heilsnotwendigkeit und Erlösungsbedürftigkeit.⁵³ So gilt es nun, jene Suchbewegungen, die den Menschen immer wieder dort treffen, wo er spürt, dass er in dieser Welt nicht ganz zuhause ist, als Orte identifiziert, 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, bzw. sie sich nicht (mehr) zutraut. Genau hier erweist sich der Mensch nämlich als erlösungsbedürftig und vollendungsfähig zugleich. Sie spielt sich jenseits jener so bedenklichen ekklesiologischen Verschlüsselung, ja Vereinnahmung der Gottesrede ab, die wir ganz zu Beginn als bleibende Versuchung skizziert haben, und die sicher vieles zur aktuellen Sprachlosigkeit von Theologie und Kirche beigetragen hat. Stattdessen setzt sie auf das Zuhörenkönnen; sie fordert heute in Gestalt der ‚Fremdprophetie‘ einer unaufgebbaren Sehnsucht nach authentischem Menschsein Kirche und Theologie zu einer Antwort heraus. Diese Sehnsucht erweist sich aber bei näherem Hinsehen nicht einfach nur als die kleine Münze christlicher Hoffnung, sondern sie ist heute das gängige Zahlungsmittel. Sicher, manchmal sind auch falsche Fünfinger darunter, aber anders kann sich christliche Hoffnung in der späten Moderne nicht mehr auszahlen.

4. Gefährliche Erinnerung und Vollendung

„Selig sind die Vergesslichen, denn sie werden auch mit ihren Dummheiten fertig“⁵⁴. Wenngleich Friedrich Nietzsche, von dem dieser Satz stammt, selbst in seiner ‚Genealogie der Moral‘ dem Gedächtnis des Menschen noch eine prekäre Funktion einräumt⁵⁵ – nämlich sich zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig an Geschichte und damit an ‚Erinnerung‘ und ‚Gedächtnis‘ entscheiden zu müssen –, entwickelt die ‚ewige Wiederkehr des Gleichen‘ zum

53 Vgl. dazu auch *P. Gross*, *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*, Bielefeld 2008.

54 *F. Nietzsche*, *Jenseits von Gut und Böse* Nr. 217, Studienausgabe Bd. V, Berlin 1980, 153.

55 Vgl. die Kapitelüberschrift zu Nietzsches Entwurf bei *H. Weinrich*, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 2000, 160.

Sich-Erinnern-wollen, ja -müssen eine entscheidende Alternative: den ‚Willen zum Vergessen‘ als Voraussetzung des Glücks. Die Antithese des glückseligen, weil allein lebensstauglichen Vergessens macht „mit bestem philosophischen Gewissen dem kulturellen Gedächtnis den Garaus“⁵⁶ und mündet wirkungsgeschichtlich in jene Geschichtsmüdigkeit der späten Moderne, die Johann Baptist Metz als atmosphärische Signatur des heutigen Lebensgefühls treffend beschrieben hat: der ‚kulturellen Amnesie‘.⁵⁷

Dabei ist es wohl einzig das ‚geistige Gift‘ des jüdisch-christlichen Erbes und damit das gefährliche Wissen der Kirche, das die Nivellierung allen Daseins noch zu stören vermag. Seine Idee der unverlierbaren Würde der eigenen Individualität – die deswegen unverwechselbar ist, weil sie eine Geschichte hat – widersteht jener Subjektvergessenheit einer allenfalls das konstruierte Cyber-Space-Leben des eigenen Avatars lebenden, das Eigene aber am besten ins Nirwana auflösende ‚Pseudo-Ich-Ideal‘ der medialen Informationsgesellschaft. Gerade weil die Idee, Identität und damit Individualität, Personalität, Freiheit und Verantwortung aus der eigenen Geschichte zu gewinnen durch Nietzsches Generalangriff auf das menschliche ‚Ich‘ nachhaltig ausgetrieben wurde, gilt es mit dem jüdisch-christlichen Erbe eine konkrete Gegenposition zu beziehen. Denn Individualität und Einmaligkeit sind das unaufgebbare Potenzial jüdisch-christlicher Gottesrede. Die Idee des Ichs zu retten, bedarf es des Orientierungswissens aus dem Potenzial dieser Tradition heraus, des rettenden Horizonts der die Angst vertreibt: jenes Wachhaltens der transzendenten Dimension, die das ‚Ich‘ rettet.⁵⁸

Die Etablierung einer gegenstrebigen Gedächtniskultur verhindert den Sieg dieser am Ende allzu leicht kapitalisierbaren Erlösungsreligion der ‚neopaganen Spaß- und Eventgesellschaft‘⁵⁹ mit ihrem Zwang zum Immer-wieder-Neuen und dem Vergessen des Alten. Denn erst die Erinnerung schafft das Potenzial, aus Erfahrungen Identität zu gewinnen. „Um Leben und Welt zu verstehen, ist

56 Ebd. 165.

57 Jetzt auch: Metz, *Memoria*, 123ff.

58 K. Müller, *Dem Glauben nachdenken. Eine kritische Annäherung an das Christentum* in zehn Kapiteln, Münster 2010, 196–202; 215–229.

59 J. H. Tück, ‚Du sollst nicht sterben...‘ – Liebe, Tod und Trauer in Ulla Berkéwicz’ ‚Überlebens‘, in: *IkaZ* 39 (2010), 314–327, hier 324.

das viel zu kurz, dazu bedarf es des Vorgestern und des Vorvorgestern. Darum bedarf es der Erfahrungen der vielen Generationen, die vor uns lebten und ohne die wir nicht lebten⁶⁰. Denn der Mensch ist das Tier, das Vergangenheit hat. „Das was gewesen ist, ist für den Menschen nicht einfach ausradiert, es fließt in die Wahrnehmung ein, kann unwillkürlich wieder ins Bewusstsein treten oder durch gezieltes Andenken gegenwärtig gehalten werden. Allerdings verändert sich mit fortschreitender Lebenszeit auch das Verhältnis zum Erlebten. Das Zurückliegende wird auf signifikante Ereignisse zusammengedrängt, es wird für die konsistente Selbstdeutung eines Lebens in Dienst genommen, dabei können auch retrospektive Umdeutungen erfolgen. Außerdem wird – einer Sanduhr vergleichbar – der Zeithorizont des Kommenden kleiner, je länger ein Mensch lebt. ‚Die Zeit läuft uns davon, wir fangen an, uns zu erinnern‘⁶¹.

Die biblische Anthropologie trägt das Eingedenken Gottes als Grundsignatur und innere Mitte in sich: ‚Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst?‘ (Ps 8,5). Sie kreist um diesen Glutkern und nimmt von ihm die entscheidende Energie der Fundierung einer Anthropologie der Subjektivität und der Freiheit. Denn erst dieses Eingedenken schafft Individualität, Sinn, Existenz. Das ist das eigentliche Potenzial der jüdisch-christlichen Tradition, das übersetzt und dadurch erhalten werden muss. Es zielt auf das nervöse Zentrum einer biblischen Anthropologie, das sich am Ebenbildgedanken festmacht und gerade daraus den Gedanken der Unverwechselbarkeit entwickelt, der die Dimension der Freiheit trotz Herkunftigkeit und die Tiefendimension der Einmaligkeit als bleibend Verpflichtendes stark macht. Nicht ‚Du sollst‘ oder ‚Du musst‘, sondern ‚Du bist‘! Du musst dir dein Dasein, dein Leben, dein ‚Du-selbst-sein-Dürfen‘ nicht machen, verdienen, rechtfertigen, weder durch moralisches Spitzenverhalten noch durch das, was du selbst leistest und dir daher ‚leisten‘ kannst. Es genügt, dass es dich gibt, weil Gott gesagt hat: ‚Sei!‘ und: ‚Fürchte dich nicht, denn ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen!‘ Nur im Horizont einer solch grundlegenden, transzendenten Bejahung entkommt der

60 J. Ebach, *Erinnern und Vergessen. Biblisch-exegetische und hermeneutische Anmerkungen*, in: ÖR 58 (2009, 275–294, hier 277.

61 Tück, *Du sollst*, 321f.

Mensch wirklich jener prinzipiellen ‚Angst ums Dasein‘, in die jede auf sich allein gestellte, rein aufs Diesseits konzentrierte Existenz notwendig gerät.⁶² Diese Option bedarf der Kategorie der Geschichte und der Erinnerung; Vergessen bedeutet Verlöschen und das wiederum riskiert genau diese Grunddimensionen biblisch orientierter Anthropologie, die es Wert sind in den Diskurs um den Menschen in der späten Moderne eingebracht zu werden.

Wer dieses diskursfähige selbstkritische Begründungspotenzial der Theologie in ihrem jüdisch-christlichen Erbe vernachlässigt, dem bleibt am Ende nur die Option des ‚Glücklich ist, wer vergisst, was doch nicht zu ändern ist!‘, die nicht nur die eigene Individualität im Vergessen ertränkt, sondern auch die Geschichte halbiert, indem sie das Vergangene dem Vergessen, die Zukunft der Geschichte aber alleine den Siegern überlässt. Darum muss die spätmoderne Ideologie des Vergessens, die der Welt und der Geschichte müde geworden ist, jener allzu gefälligen ‚Verblüffungsfestigkeit‘⁶³ entrissen werden, die sich gerade an einem Punkt festmacht: ihrer Amnesie gegenüber den Opfern der Geschichte. Das aber ist genau der Punkt, an dem das gefährliche Wissen der Kirche seinen eigentlichen Standort bestimmt, um das unaufgebbare Eigenrecht der theologischen Anthropologie und die theologisch gefüllte Zeit des Erinnerens um des Menschen willen wieder ins Gedächtnis zu rufen.

Es ist wohl gerade der politischen Theologie, wie wir sie mit dem Namen *Johann Baptist Metz* verbinden, zu verdanken, dass nach der großen Katastrophe des 20. Jahrhunderts, die Metz selbst mit dem Zäsurbegriff ‚Auschwitz‘ verbindet, einer allzu geschichtsvergessenen Theologie wieder eine Zeitsignatur, ein apokalyptischer Stachel eingesenkt und der Schmerz daran stets wachgehalten worden ist. Je länger je deutlicher verbindet Metz diese apokalyptische Grunddimension der christlich-jüdischen Überlieferung in seiner ‚Theologie nach Auschwitz‘ mit der These einer anamnetischen Vernunft. Er verknüpft darin die Gottesfrage untrennbar mit der Frage nach dem bleibenden Recht des Gehörtwerdens der Opfer und der Theodizee als (Ein-)Klage des Gedächtnisses der Leidenden: „Es geht [...] um die Frage, wie denn überhaupt von Gott zu reden sei, angesichts der

62 Müller, Nachdenken, 224f.

63 Metz, Memoria 32.

abgründigen Leidensgeschichte der Welt, ‚seiner‘ Welt“. Das ist – so Metz – „die Frage der Theologie; sie darf von ihr weder eliminiert noch überbeantwortet werden. Sie ist ‚die‘ eschatologische Frage, die Frage, auf die die Theologie keine alles versöhnende Antwort ausarbeitet, sondern eine unablässige Rückfrage an Gott“⁶⁴. Ihr angemessen ist jenes ‚Eingedenken‘ „das“ – so Metz – „dem so Vergessenen auf der Spur bleibt, das, analog zum alttestamentlichen Bilderverbot, auf eine Kultur des Vermissens zielt, [und...] als Organ einer Theologie [...] als Theodizee – unser [...] Bewußtsein mit der in ihm systematisch vergessenen Klage und Anklage des Geschehenen zu konfrontieren sucht“⁶⁵.

Die jüdisch-christliche Gottesrede bleibt dabei notwendig in einer Spannung verhaftet: Auf der einen Seite bekennt sie einen Gott, von dessen Dasein in der Welt, seinem Handeln, seiner Geschichtsmächtigkeit sie überzeugt ist, weil man sich seiner Taten erinnert und sich daher hoffnungsvoll auf ihn verlässt. Aber andererseits ist seine Anwesenheit nicht einfach selbstverständlich; sie ist nicht erzwingbar, nicht einfach vorauszusetzen, ja mitunter wird gerade Gottes Abwesenheit leidvoll erfahren. Diese ‚Rückseite‘ macht sich an der alten Frage Hiobs fest: Warum? Warum Leid, warum Tod? Warum so eine Welt und keine andere? Die biblische Tradition verbietet es, diese bohrende Frage mit dem Verweis auf die Einübung einer stoischen Gelassenheit stillzulegen. Sie tut das, indem sie gegen Gott rebelliert und zugleich auf ihn hofft. Diese Gotteserfahrung sprengt alle bisherigen Gottesbilder, zwingt zu neuen Bildern, zu Umdeutungen, zu Neuinterpretationen und gibt der biblischen Gottesvorstellung daher eine Signatur, die sie deutlich von anderen unterscheidet. Dieser Gott hat daher einen ‚Namen‘ über allen Namen: „Ich bin der ich bin da für Euch“ – so die m. E. immer noch überzeugendste ‚Füllung‘ dieser ‚Leerstelle‘ von Ex 3,14 durch Alfons Deissler. „Dieser Name ist der Name eines Handelnden, und es ist der Name eines Gottes, der versprochen hat. ... Ohne Bezug auf die reale Geschichte, auf die Sorgen und Nöte der Menschen wird

64 J. B. Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München 1990, 103–118, hier 104.

65 Ebd. 112f.

ein Kult dieses Gottes zum Frevel⁶⁶. Dieser Gott ist kein Gott nur für die Schönwetterzeiten. Es ist ein Gott, der in Abgründe führt, und auch dort seine Anwesenheit zugesagt hat, ebenso wie er verheißt hat, aus diesen Abgründen wieder herauszuführen. Je entschiedener von seiner Liebe und Treue gesprochen wird, umso tiefer ist die Erfahrung des Vermissens. Dieser Gott hält die Fragen nach der Brüchigkeit der Welterfahrung offen.

Das Neue Testament übernimmt nun sowohl diese Grundstruktur als auch die darin liegende Dynamik und füllt sie christologisch, freilich ohne damit ihre Vorzeichen zu verändern. Weder die Gottesreichbotschaft Jesu noch die christologischen Entwürfe der neutestamentlichen Schriftsteller (ob nun inkarnatorisch oder staurozentrisch orientiert) interessieren sich für einen zeit- und geschichtslosen Mythos, sondern die Geschichte Gottes in und mit der Welt ist skandalös konkret, bis in die Abgründe menschlichen Lebens. Die Botschaft von der Gottesherrschaft proklamiert eine weltliche Anwesenheit Gottes im Entzug, weil ihre personale Mitte, Jesus Christus, eine bestreitbare, und auch bestrittene Mitte darstellt. Damit steht aber auch und gerade die Geschichtlichkeit im Mittelpunkt des Inkarnationsereignisses. Das wiederum ist nicht vergangen, sondern ergangen, d. h. von zentraler Bedeutung für Gegenwart und Zukunft. Vergangenheit und Erinnerung sind Grundmodi des Christentums; denn das Christentum schätzt das Individuelle, Konkrete und nicht wie die gnostische Verführung das Universale, Allgemeingültige. Das Christentum verkündet eben keine ewigen Wahrheiten, sondern eine konkrete Geschichte; das Wissen der Kirche hat einen Zeitindex, „weil Sinn, also der Gehalt von Wahrheit, aus der Zeit entsteht“⁶⁷. Darum setzt sich auch kein neuplatonisch oder gnostisch aufgeladener Mythos als Kern des Christentums durch, sondern ein an eine konkrete Geschichte, ein an die Realität des Fleisches gebundener Inkarnationsglaube. Inkarnation bedeutet eben für das Christentum: Zerstörbarkeit, Verwundbarkeit, Verwandelbarkeit, Leidhaftigkeit, Individualität, die Narben

66 *M. Striet*, *Weltzugewandte Spiritualität*, in: Arntz, Klaus (Hg.), *Religion im Aufwind. Eine kritische Bestandsaufnahme aus theologischer Sicht*, Regensburg 2007, 50–67, hier 58f.

67 Ebd. 233.

trägt.⁶⁸ Die Wunden der Geschichte prägen uns selbst; sie machen uns zu dem, was wir sind; ohne die Narben unseres Lebens sind wir nicht wir. Erst das macht unser Menschsein einmalig; unableitbar faktisch, konkret, unverwechselbar, unaustauschbar, unersetzlich und damit eigentlich unzerstörbar; eine Grundsignatur, die sich in der Zeit einprägt und die durch nichts aufhebbar oder ersetzbar ist. Was einmal gewesen ist, ist nicht aufzuheben.

Die solchermaßen kreuzestheologisch imprägnierte ‚*memoria passionis*‘ hält die Geschichte Gottes mit den Menschen offen. Gerade weil sie nicht die ewige Wiederholung des Sieges von Gewalt und Macht proklamiert, sondern die leise, einmalig-konkrete Gabe der unbedingten Liebe feiert, die den Tod und seine versklavenden Mächte endgültig überwindet. Gottes allmächtig-ohnmächtige Liebe denkt nicht in den Überbietungsstrukturen Macht und der Gewalt, die ihre Widersacher in die Knie zwingt, sondern hier tobt sich die Gewalt der Sünde umsonst aus, weil sie als Antwort doch immer nur die Liebe erfährt und damit eben nicht das letzte Wort behält. Denn eine solche Liebe kann auch nicht durch den Tod zum Verstummen gebracht werden. Die Erinnerung daran bricht bewusst mit den allzu menschlichen Selbstverständlichkeiten und setzt ihnen eine begründete Alternative der Hoffnung entgegen. Denn diese Erinnerung daran bricht notwendig mit der Vergangenheit, indem sie den wahrhaft unterbrechenden Charakter des heilvollen Handelns Gottes als Durchbrechung des Alten und Beginn des Neuen zu glauben wagt. Der Kern dieser Hoffnung aber ist die bergende Erinnerung und Wiedereinholung alles Vergangenen.

Walter Benjamins Engel der Geschichte ist daher notwendig eine Gegenbesetzung zu jenem martialischen Posaunespielers der Apokalypse. Er ist derjenige, der auf die Trümmer der Geschichte zurückblickt und die Hoffnung auf Heil selbst dort nicht aufgibt, wo sie aus Respekt vor den Opfer der Geschichte verboten scheint. Er weiß um die Frage nach dem ‚wie lange noch‘ und stellt sie auf beunruhigende Weise neu, weil er sich Zeit nimmt, zurückzublicken, sich Zeit nimmt, sich zu erinnern. Sich zu erinnern, bedeutet hier nicht einfaches Wiederholen des Vergangenen, sondern ein sich immer mehr verstärkendes Durchsetzen der versöhnenden Anwesen-

heit dessen, der das Ganze rekapituliert; und zwar nicht im Sinne von ‚Wiederholung‘ sondern – so die Tradition der Kirchenväter – im Sinn von ‚Vollendung‘, von ‚Heimholung‘, von ‚unter ein Haupt‘, an ein Ziel bringen, um es zu heilen.⁶⁹ Es ist eine Erinnerung, die das Vergangene wiederholt, um es aufzuheben und damit gut sein zu lassen.

„All was well“ – so lautete der provozierende Schlusssatz der Harry-Potter-Romanreihe, die wie wohl kein anderes literarisches Produkt zur Jahrtausendewende das Lebensgefühl der späten Moderne auf den Punkt brachte. Joanne K. Rowling gibt in diesem Satz ein Versprechen, dass auch dort, wo Narben zurückbleiben, ihnen aber die Macht des Bösen und damit der Schmerz entzogen ist, alles gut werden kann, ja, dass sich selbst der Tod für immer bannen lässt. So stellt die Frage nach der Möglichkeit von Vollendung und damit dem Hoffnungspotenzial von ewiger Versöhntheit, die Möglichkeit eines Himmels also, die Frage nach Gott in all ihrer Konkretheit. Die Abgründe der Theodizee wie die notwendige Offenheit der Geschichte konfrontieren den Glauben in der späten Moderne mit der Hoffnung auf das, was da sein soll, aber irgendwie doch nicht sein kann. Hier provoziert das gefährliche Wissen der Kirche mit der Zusage, dass sich die Lücke zwischen dem, was ist, und dem, was als Erhofftes sein könnte, nicht durch unser Zutun, sondern nur durch das liebende Tun eines ganz Anderen schließen wird. Aber gerade in diesem Modus der Hoffnung – Immanuel Kant würde sagen: im Postulat Gottes – wahr dieses Wissen am Ende das entscheidende ‚Humanum‘.⁷⁰

69 Vgl. Agamben, *Zeit*, 91.

70 Vgl. dazu ausführlich: *J. Rahner*, Einführung in die christliche Eschatologie, bes. 284ff.