

Ansgar Ahlbrecht / Norbert Reck (Hg.)

Auf der Suche nach der Kirche des Konzils

Texte aus 50 Jahren Concilium

VERLAGSGRUPPE PATMOS

**PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN**

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Alle Rechte vorbehalten
© 2015 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart
Druck: CPI – Ebner & Spiegel, Ulm
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7867-3040-8

Inhalt

9 Vorwort

KARL RAHNER

15 Ideologie und Christentum

JOHANN BAPTIST METZ

32 Das Problem einer »politischen Theologie« und die
Bestimmung der Kirche als Institution
gesellschaftskritischer Freiheit

CATHARINA HALKES

48 Auf der Suche nach neuen Autoritäts- und
Gehorsamsformen in der Kirche

CONCILIUM

61 Die Freiheit der Theologen und der Theologie

EDWARD SCHILLEBEECKX

65 Der »Gott Jesu« und der »Jesus Gottes«

YVES CONGAR

82 Soll das Christentum übermittelt und übernommen
oder frei und neu interpretiert und gelebt werden?

ELISABETH SCHÜSSLER FIORENZA

93 Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung

MARIE-DOMINIQUE CHENU

107 »Kirche der Armen« auf dem Zweiten Vatikanischen
Konzil

GUSTAVO GUTIÉRREZ

115 Die Gewalt eines Systems

- DOROTHEE SÖLLE
128 Die Repression des Existentiellen
- HELEN SCHÜNGEL-STRAUMANN
138 Das weibliche Antlitz Gottes
- DIETMAR MIETH
148 Aufbruch und Vision für ein neues CONCILIUM
- RAIMON PANIKKAR
162 Fragment und Teil – eine indische Reflexion
- JÜRGEN MOLTSMANN
171 Im Ende – Gott
- LEONARDO BOFF
181 Kirche – Hierarchie oder Volk Gottes?
- SALLIE MCFAGUE
191 Andere Gottesbilder für eine andere Welt
- MARCELLA MARÍA ALTHAUS-REID
202 Queer-Theorie und Befreiungstheologie
- LUIZ CARLOS SUSIN
220 Schwester Dorothy Stang
- FELIX WILFRED
227 Von der Weltmission zu globalen Formen des Christentums
- HANS KÜNG
243 Das Buch »Christ sein« im Rückblick
- JON SOBRINO
251 Christsein heute

- ELIZABETH A. JOHNSON
263 Schöpfergeist und ökologische Ethik
- ERIK BORGMAN
273 Was heißt es, ein europäischer Theologe zu sein?
- 283 Die Autorinnen und Autoren

Vorwort

Es werde »lange dauern«, sagte Karl Rahner wenige Tage nach dem feierlichen Konzilsabschluss, »bis die Kirche, der ein II. Vatikanisches Konzil von Gott geschenkt wurde, die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sein wird.«¹ Denn es war klar: Die Kirche, die die Konzilsbeschlüsse gefasst hatte, war noch keineswegs die Kirche, die sie nach ihrer eigenen Vision selbst sein wollte. Rahner sprach vom »Anfang eines Anfangs«. Was das Konzil in den Jahren 1962 bis 1965 beraten und beschlossen hatte, konnte und sollte nicht einfach per Erlass von heute auf morgen umgesetzt werden; es bedurfte eines Prozesses der Auseinandersetzung und der Aneignung auf allen Ebenen der Kirche.

Bei diesem Prozess sollte auch eine neue Zeitschrift behilflich sein: CONCILIUM. Zwei Niederländer gaben den Anstoß: der Verleger Paul Brand und der Geschäftsmann Anton van den Boogaard; zusammen mit den Konzilstheologen Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner und Edward Schillebeeckx sowie dem Rahner-Schüler Johann Baptist Metz entwickelten sie das Konzept einer »internationalen Zeitschrift für Theologie«. Noch 1965 erschienen die ersten Hefte.

Dabei sollte CONCILIUM nicht in Konkurrenz zu anderen bestehenden theologischen Zeitschriften treten, es sollte vielmehr eine andere, ganz spezielle Aufgabe haben: Es sollte ein Bindeglied zwischen der theologischen Wissenschaft und der kirchlichen Praxis sein. Für diejenigen, die an den verschiedensten kirchlichen Wirkungsstätten beschäftigt waren und kaum einmal die Zeit hatten, daneben den immer breiter werdenden Strom der theologischen Diskussion zu verfolgen, sollte CONCILIUM den Überblick bewahren helfen: mit regelmäßigen, kurzgefassten Berichten aus der Wissenschaft und – mehr noch – mit pointierten Originalartikeln zu zentralen Fragen der Theologie, des kirchlichen Lebens und der Zeit. Denn mit all den Umbrüchen, die das Konzil brachte, war klar, dass die in Verkündigung und Katechese Aktiven kaum noch »in ihrer Praxis von jener Theologie leben können, die sie vor vielen Jahren in

1 | Karl Rahner, *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg i. Br. 2012, 49.

ihrer eigenen Ausbildung gelernt haben«, wie Rahner und Schillebeeckx im Vorwort zur ersten Ausgabe der Zeitschrift schrieben.

Und nicht nur um einen Überblick über die vielfältigen Debatten sollte es gehen, sondern mehr noch darum, den Bedarf an *neuer*, »konziliarer« Theologie zu decken: an Theologie, die »ganz bewusst aus der Schrift und aus der Heilsgeschichte lebt und die zu gleicher Zeit den Mut hat, kühn, aber bescheiden aus der heutigen ›condition humaine‹ Probleme aufzugreifen, und aus unserer eigenen Situation heraus den Weg sucht zum besseren Verständnis des Wortes Gottes über den Menschen und die Welt in unserer Zeit« (Rahner und Schillebeeckx).

Damit waren die wesentlichen Stichworte genannt: ein neuer Umgang mit der Heiligen Schrift, eine Hinwendung zur menschlichen Geschichte als Heilsgeschichte, ein neues Ernstnehmen der Lebenssituationen der Menschen und ihrer Fragen. Keine weltabgewandte Theologie, die zu allen Zeiten dieselbe sein und dasselbe sagen könnte. Eine Theologie, die mit den Menschen hier und heute das Gespräch sucht.

Im Hintergrund vermeint man schon die berühmten Eingangsworte der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« (*Gaudium et Spes*) zu vernehmen: »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet ...« (*Gaudium et Spes*, 1)

Nimmt man diese Worte ernst, eröffnet sich sogleich eine weitreichende Dynamik: Wenn »aus unserer eigenen Situation heraus« der Weg zum Verständnis des Wortes Gottes gesucht werden soll (und nicht umgekehrt), dann muss die Theologie Schritt halten mit dem, was die Menschen der Gegenwart bewegt und was unter ihnen diskutiert wird, dann kann sie nicht bei einmal angestellten Diagnosen stehen bleiben – auch nicht bei den Diagnosen des Konzils. Die lebendige Auseinandersetzung mit »der Welt« im Lichte des Evangeliums muss weitergehen, sie kann nicht an einem bestimmten Punkt eingefroren werden, sie muss bereit sein, immer wieder neue Fragen aufzugreifen und darauf Antworten zu suchen.

Eine »Treue« zum Konzil, die nur in immer neuen Exegesen der Konzilstexte bestehen dürfte, eine Art »Konzilsfundamentalismus« gar, war deshalb nie die Sache der CONCILIUM-Theologen und -Theologinnen.

Wenn das Konzil vor allem das freie, offene Gespräch der Kirche gewesen war und wenn es darin der »Anfang eines Anfangs« war, dann musste dieses Gespräch weitergehen. Dann musste auch CONCILIUM als Zeitschrift dieses Aufbruchs lebendig bleiben, sich immer wieder selbst in Frage stellen und weiterentwickeln. Dann musste aus diesem Projekt, das anfangs lediglich eine westeuropäische Initiative war (die Gründer waren Belgier, Franzosen, Deutsche und Niederländer), wirklich eine Zeitschrift der Weltkirche werden, eine Zeitschrift, in der *alle* eine Stimme haben: aus allen Erdteilen, »entwickelt« oder »unterentwickelt«, aus allen Theologien, anerkannt oder umstritten. So hieß es im ersten Vorwort: »Gemessen an der unendlichen Aufgabe der Kirche in jedem Land, ist jedes Land ›theologisch unterentwickelt‹. In dieser Zeitschrift soll die Theologie eines jeden Landes der anderer Länder zu ihrer Entwicklung helfen.«

Dasselbe gilt für das Verhältnis von Männern und Frauen in Kirche und Theologie. Rahner und Schillebeeckx hatten in Heft 1 noch geschrieben, CONCILIUM richte sich »an die Männer der praktischen Arbeit in der Kirche«. Dass auch Frauen in der Kirche mitarbeiteten und mitdachten, war nicht in ihrem Blickfeld. Und so dauerte es eine ganze Weile, bis auch Theologinnen einen eigenen, unverwechselbaren Platz in CONCILIUM einnehmen konnten. Die erste Autorin, in Heft 9 des ersten Jahrgangs, war Sr. Agnes Cunningham, die einen Bericht über die amerikanischen Laien beisteuerte. Ebenso wurden auch die weiteren frühen Autorinnen meist eher mit Berichten und mit Aufsätzen zu den vermeintlich »klassischen Frauenthemen« wie Katechese, Kinder, Jugend und Familie beauftragt, als dass sie eigene theologische Perspektiven zur Diskussion stellen durften. Erst mit Heft 4 im Jahr 1968 konnte sich Elisabeth Gössmann mit einer systematisch-theologischen Untersuchung zu Wort melden: mit ihrem Aufsatz »Die Frau als Priester?« Eine entscheidende Wegmarke war schließlich das ganze Heft 1 im Jahr 1976 zum Thema »Die Frauen in der Kirche«. Auseinandersetzungen mit den Wirkungsmöglichkeiten von Frauen in der Kirche und Fragen der feministischen Theologie fristen seither kein Randdasein mehr in CONCILIUM.

Wie CONCILIUM sich nach und nach neuen Problemstellungen und theologischen Perspektiven (etwa der lateinamerikanischen Befreiungstheologie oder den interreligiösen Theologien Asiens) öffnete, war für die kirchliche Öffentlichkeit immer wieder irritierend. Zu sehr war und ist man bis heute wohl der Vorstellung verhaftet, dass theologische Erwä-

gungen, vor allem in gedruckter Form, so etwas wie autoritative Setzungen seien. Dass theologische Autorinnen und Autoren einfach einmal etwas zur Diskussion stellen könnten, dass sie mit ihren Veröffentlichungen den kritischen Meinungs austausch und so das gemeinschaftliche Weiterkommen suchen könnten, scheint innerkirchlich immer noch ein unvertrauter Gestus zu sein. Entsprechend wurde bereits in der Vorbereitungsphase der Zeitschrift aus der Römischen Kurie gefordert, CONCILIUM einem bischöflichen Aufsichtsgremium zu unterstellen. Demgegenüber verteidigten die Macher der Zeitschrift von Anfang an das vom Konzil erst ermöglichte freie Gespräch in der Kirche – bis dahin, dass in CONCILIUM sich *alle* äußern durften, auch diejenigen mit Lehrverurteilungsverfahren und »Notifikationen« aus der Glaubenskongregation. Und so wuchs der Zeitschrift auch die – anfangs keineswegs beabsichtigte – Rolle zu, ein Forum für die innerkirchliche Opposition zu sein. Als sich in den Nachkonzilsjahren die Anzeichen häuften, dass die Freiheit für die Wissenschaft in der Kirche mehr und mehr eingeschränkt werden sollte, reagierte CONCILIUM mit der Erklärung »Die Freiheit der Theologen und der Theologie«, die 1969 veröffentlicht und in kurzer Zeit von rund 1400 Theologen und Theologinnen aus aller Welt unterzeichnet wurde. Die Liste der Erstunterzeichner ist auch heute noch ein bedeutsames Dokument der Kirchengeschichte ...

Heute ist CONCILIUM ganz anders als zu seinen Anfangsjahren und doch weiterhin seinen ursprünglichen Intentionen treu. Als kirchenunabhängige, aber nichtsdestoweniger selbstbewusst katholische Zeitschrift mit ökumenischer und interreligiöser Ausrichtung ist CONCILIUM ein Ort der freien Rede, mit Raum für neue Ideen und gelegentlich auch Provokationen, mit Offenheit für theologische Ansätze von Kanada bis Ozeanien. Eine Zensur findet nicht statt. Im zwanzigköpfigen Redaktionskollegium diskutieren, streiten und feiern Frauen und Männer aus allen Erdteilen. Die Zeitschrift erscheint in sechs Sprachen (Deutsch, Englisch, Italienisch, Kroatisch, Portugiesisch, Spanisch) mit identischem Inhalt. Das zentrale Sekretariat befindet sich nicht mehr in den Niederlanden, sondern in der indischen Stadt Chennai (Madras) und dokumentiert damit auch den Anspruch, an der Überwindung des Eurozentrismus des Christentums mitzuwirken. Die Dinge sind weiterhin im Fluss, nichts ist festgefügt (wie auch ein Selbstverständigungstext aus dem Jahr 1997 zeigt), neue Themen kommen auf die Tagesordnung: Gen-

der- und Queer-Theologie, die Bedrohung des ökologischen Haushalts der Erde. Und so fort. Die Suche nach der Kirche des Konzils geht weiter. In den zurückliegenden fünfzig Jahren sind in CONCILIUM rund 4500 Texte erschienen: Aufsätze, Berichte, Kommentare und Stellungnahmen. Daraus eine repräsentative Auswahl zu treffen, war – kaum überraschend – unmöglich. Weder konnten alle Themen noch alle wichtigen Namen Berücksichtigung finden. Worauf wir – Ansgar Ahlbrecht, verantwortlicher Redakteur der deutschsprachigen Ausgabe von 1976 bis 1991, und Norbert Reck, Redakteur seit 2000 – uns schließlich verständigt haben, war, einige Schlaglichter auf die Bandbreite der veröffentlichten Texte zu werfen: frühe und späte, traditionelle und provokante, wissenschaftlich argumentierende und poetisch reflektierende. Wir hoffen, dass es reizvoll sein kann, den chronologisch angeordneten Aufsätzen zu folgen, den allmählichen Wandel der Methoden und Fragestellungen zu beobachten, in den älteren Texten Aktuelles und Unabgeholtenes zu finden und in den jüngeren Texten Bezugspunkte zu den uralten Schätzen der Theologie.

Für die Wiederveröffentlichung wurden alle Texte der neuen deutschen Rechtschreibung angepasst, die Übersetzungen wurden revidiert und an manchen Stellen korrigiert. In die Literaturangaben wurden gelegentlich Hinweise auf neuere Ausgaben zitierter Werke eingefügt.

Allen lebenden Autoren und Autorinnen danken wir herzlich dafür, dass sie uns ihre Texte noch einmal für den Wiederabdruck unentgeltlich zur Verfügung gestellt haben. Bei den verstorbenen Autorinnen und Autoren war es trotz intensiver Recherchen nicht immer möglich, die aktuellen Rechteinhaber ihrer Texte ausfindig zu machen. Wir bitten die Rechteinhaber gegebenenfalls, sich an den Verlag zu wenden.

Für Ratschläge, Voten und tatkräftige Unterstützung bei der Zusammenstellung dieses Bandes sind wir Regina Ammicht Quinn, Bruno Kern (Redakteur der deutschen Ausgabe von 1992 bis 2000), Hans Küng, Johann Baptist Metz, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Marie-Theres Wacker und Volker Sühs, dem Lektor des Matthias Grünewald Verlags, dankbar. Von Herzen danken wir auch allen Übersetzerinnen und Übersetzern der Texte ins Deutsche.

Unser besonderer Dank gilt Josef Wagner, dem früheren Leiter des Grünewald-Verlags, der sich über Jahrzehnte engagiert um CONCILIUM gekümmert hat und die Vorbereitung des vorliegenden Bandes mit der

Suche nach alten Texten und der Erstellung von Textdateien sehr unterstützt hat.

Saarbrücken und München, im Dezember 2014

Ansgar Ahlbrecht – Norbert Reck

KARL RAHNER

Ideologie und Christentum

1965

Die vergangene Konzilsperiode hat das Verhältnis der Kirche zur Welt heute zur Sprache gebracht: ein Thema, das wie kaum ein anderes auf höchste Aufmerksamkeit weitester Kreise stößt, ein Thema freilich auch, das komplex und voraussetzungsreich ist wie kaum ein zweites. Eine Frage, die im Hintergrund aller Einzelerörterungen zu diesem Thema steht und die deshalb wenigstens implizit und indirekt ständig mit im Spiele ist und auch von den verschiedensten Seiten immer wieder kritisch-polemisch mit ins Spiel gebracht wird, ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube, oder weiter und allgemeiner gefasst, von Christentum und Ideologie. Diesem Thema sollen die folgenden Überlegungen gelten. Es soll zuerst gefragt werden, was hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden werden soll, da dieser Begriff nicht so eindeutig ist und überall gleich verstanden wird, dass er hier einfach schon als bekannt vorausgesetzt werden könnte. Es soll in einem zweiten Gang dieser Überlegungen dann kurz gefragt werden, aus welchen Gründen heraus man das Christentum für eine Ideologie hält und es darum schon ablehnt, weil es eine Ideologie sei. In einem dritten Gang soll der Versuch gemacht werden, deutlich zu machen, dass das Christentum keine Ideologie sei und also von daher nicht abgelehnt werden könne. In einem vierten und letzten Stück unserer Überlegungen sollen aus der Grundthese des dritten Ganges einige weitere Folgerungen gezogen werden.

I.

Was wird hier bei diesen Überlegungen unter Ideologie verstanden? Es ist hier nicht möglich, Entstehung und Geschichte des Ideologie-Begriffes darzustellen. In der Geschichte wird ja dieser Begriff so vielschichtig und widersprüchlich verwendet, dass uns gar nichts anderes übrig bleibt als, freilich auch im Blick auf diese Geschichte, in etwa definitorisch zu sagen, was wir hier unter Ideologie verstehen. Diese Begriffsbestimmung versteht sich natürlich nicht als willkürliche, sondern als eine sachgemäß

philosophische. Ideologie wird hier, das sei gleich von vornherein betont, in einem *negativen* Sinn verstanden, also als irriges, falsches, von der richtigen Interpretation der Wirklichkeit her abzulehnendes System. Dabei kann es für uns hier dahingestellt bleiben, ob sich das falsche »System« eindeutig in theoretischer Reflexion konstituiert oder mehr als eine unreflexe Haltung, als Mentalität und willkürlich voluntaristisch gesetzte Gestimmtheit darstellt. Die Frage bleibt natürlich hier noch ganz offen, wo eine so verstandene Ideologie konkret zu finden ist, ob also z. B. jedwede Metaphysik als so gemeinte Ideologie zu verstehen ist. Zu ihrem Wesen aber gehört in Abhebung vom einfachen, grundsätzlich »offenen« Irrtum das willentliche Moment des Abschlusses, durch das die Ideologie sich als *totales* System versteht. Insofern ist dann Ideologie die grundsätzliche Verschließung vor dem »Gesamt« der Wirklichkeit, die Verabsolutierung eines Teilaspektes. Im Blick auf den üblichen Wortgebrauch müsste man diese abstrakte Beschreibung des Wesens der Ideologie dahin ergänzen, dass die Verabsolutierung eines Teilaspektes der Wirklichkeit, insofern sie als Ganze eine Anerkennung vom Menschen fordern kann, im Blick auf das praktische Handeln geschieht, also gewöhnlich gegeben ist als Grundbestimmung politischen Wirkens, ja in letzter Intention als Normierung des Gesamtlebens einer Gesellschaft. Von da aus könnte Ideologie auch mit Lauth definiert werden als eine scheinwissenschaftliche Interpretation der Wirklichkeit im Dienste einer praktisch-gesellschaftlichen Zielsetzung, die sie rückläufig legitimieren soll.

Von dieser formalen Wesensbestimmung einer Ideologie als sich abschließender Verabsolutierung eines Teilaspektes der ganzen Wirklichkeit her lässt sich a priori eine dreifache Gestalt der Ideologie als möglich erkennen. Ohne dass damit gesagt ist, dass diese drei Gestalten jemals rein und ganz getrennt voneinander verwirklicht seien. Es gibt eine Ideologie der Immanenz, eine Ideologie der Transmanenz, eine Ideologie der Transzendenz. Diese Einteilung sei kurz erläutert. Die *Ideologie der Immanenz* verabsolutiert bestimmte endliche Regionen unserer Erfahrungswelt und macht deren Strukturen zum Gesetz der Wirklichkeit überhaupt. Diese Gruppe umfasst den größten Teil dessen, was wir üblicherweise als Ideologie bezeichnen: Nationalismus, »Blut und Boden«, Rassenideologie, Amerikanismus, Technizismus, Soziologismus und natürlich derjenige Materialismus, für den Gott, Geist, Freiheit, Person im wahren Sinne dieser Worte leeres Gerede bedeuten. Der oft nicht durchschaute Gegenwurf zu dieser Ideologie der Immanenz ist die *Ideolo-*

gie der Transmanenz: Supranaturalismus, Quietismus, gewisse Formen der Utopie, der Chiasmus, indiskrete »Brüderlichkeit« usw. In dieser Art der Ideologie wird das »Letzte«, Unendliche, alle Wirklichkeitsbereiche Durchherrschende in dem Sinne verabsolutiert (oder vielleicht besser: totalisiert), dass man das Vorletzte endliche, in der unmittelbaren Erfahrung schon immer Gegebene und Angenommene um sein relatives Recht betrügt, übergeht und rein von jenem Letzten her zu entwerfen und zu manipulieren sucht: Die typische Gefahr des Philosophen und des religiösen Menschen. Die dritte Gestalt der Ideologie heiße die *Ideologie der Transzendenz*. Diese will die beiden erstgenannten Gestalten der Ideologie überwinden und hypostasiert nun ihrerseits den leeren, formalen überstieg über das in den beiden ersten Gestalten der Ideologie Gemeinte in sich zum einzig Gültigen. Hier wird das unmittelbar Gegebene der Erfahrung in Historismus, Relativismus usw. negativ abgewertet, das eigentlich Transzendente wird nur als das Sichversagende und Unsagbare empfunden. Von hier her kommt dann die ideologische Programmatik einer schrankenlosen sogenannten »Offenheit« für alles und jedes unter ängstlicher Vermeidung jedes eindeutigen Engagements für irgendetwas Bestimmtes. Von hier kommt es, dass einer solchen Haltung, die man gern als spezifisch »westlich« ausgibt und wohl auch empfindet, die Forderung einer »östlichen« Ideologie entgegengesetzt wird und dass der sich »engagierende« Kommunismus eine immer neue Verführungskraft bei den westlichen Intellektuellen gewinnt.

II.

Dem Christentum wird der Vorwurf gemacht, es sei selbst auch eine solche negativ zu verstehende Ideologie. Bevor wir bedenken können, dass und warum dieser Vorwurf ungerechtfertigt ist, müssen doch wenigstens kurz die Gründe bedacht werden, die diese Interpretation des Christentums als Ideologie scheinbar rechtfertigen.

Zunächst einmal kann dieser Vorwurf berechtigt scheinen von der unreflexen Haltung oder der ausdrücklichen Position eines allgemeinen Skeptizismus und Relativismus her. Dort wo Erfahrung und Wirklichkeit aus welchen Gründen persönlicher oder geistesgeschichtlicher Art immer von vornherein identifiziert werden mit der Erfahrung und der Wirklichkeit unmittelbar naturwissenschaftlicher und technisch ausweisbarer Art, dort wo alle andere Wirklichkeit und Erfahrung nur als

beliebig auswechselbarer, eben ideologischer Überbau über der wahren Wirklichkeit der sogenannten exakten Empirie empfunden oder theoretisch abgewertet wird, dort, wo Metaphysik wegen der Unausweisbarkeit ihrer Gegenstände in einer von vornherein naturwissenschaftlich eingengten Erfahrung als beliebige Meinung und völlig freie Begriffsdichtung abgewertet wird, kann natürlich das Christentum von vornherein nur als Ideologie empfunden werden, wobei es dann letztlich gleichgültig ist, aus welchen Gründen heraus man das Entstehen dieser Ideologie erklärt: ob als Opium für das Volk, als Produkt einer bestimmten gesellschaftlichen Verfassung, als utopische Überhöhung des menschlichen Daseins, als Effekt eines unstillbaren aber nur Ideologien erzeugenden Wunsches nach einer umfassenden Sinndeutung des Daseins.

Ein weiterer Grund für die Interpretation des Christentums als Ideologie ist in der geschichtlichen Tatsache gegeben, dass das Christentum tatsächlich oft missbraucht wurde – und zwar manchmal in revolutionärer, meistens aber konservativer und reaktionärer Weise – zur Rechtfertigung eines gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, politischen, kulturellen, wissenschaftlichen Zustandes, der keine bleibende Gültigkeit beanspruchen kann. Wo solcher, allerdings oft nur schwer vermeidbarer und faktisch meist nur in einem langsamen geschichtlichen Prozess überwindbarer Missbrauch mit dem Christentum getrieben wird, verwandelt sich allerdings das Christentum in eine Ideologie, und nicht selten ist eine solche konservative Ideologie im Namen des Christentums mit Recht als Ideologie bekämpft worden. Wenn das wirkliche Christentum selbst in diesem Kampf zu leiden hatte, dann war dies die Schuld oder das tragische Unglück, das die Repräsentanten des Christentums und der Kirche heraufbeschworen haben, indem sie selbst Anlass gaben, das Christentum als eine zu überwindende Ideologie misszuverstehen.

Die noch größere und subtilere Gefahr, das Christentum als Ideologie misszuverstehen, ist aber in der Notwendigkeit gelegen, das eigentliche Wesen des Christentums, das unbegreifliche Geheimnis des weltüberlegenen Gottes und seines Heiles in absoluter, vergebender Selbstmitteilung kategorial, geschichtlich, institutionell, sakramental, rechtlich objektivieren zu müssen im menschlichen Wort der Offenbarung, in sakramentalen Zeichen, in gesellschaftlicher Verfasstheit der Glaubenden. Eine solche kategoriale Objektivation der eigentlichen göttlichen Selbstmitteilung Gottes, die den Menschen von seinem transzendenten Ursprung her erfasst, ist notwendig, weil der Mensch sein ursprüng-

liches Wesen und seine ewige Bestimmung notwendig als geschichtliches Wesen in Geschichte von Raum und Zeit treibt und treiben muss und sein eigenes Wesen nicht in einer bloßen innerlichen Inwendigkeit, in Mystik, in bloßer Abkehr von seinem geschichtlichen Dasein finden kann. Diese Objektivationen sind notwendig, sind der Leib, in dem der Geist sich selber vollzieht und findet; sie verbergen aber auch notwendig das eigentlich Gemeinte des Christentums, machen es zweideutig, dem Missbrauch und der Verengung ausgesetzt und geben sodann als Ideologisierung der Immanenz gerade bei dezidierten Christen Versuchung und Anlass sowohl zu der Ideologie der Transmanenz wie der Ideologie der Transzendenz, die dann beide mit dem eigentlichen Wesen des Christentums verwechselt werden und so das Christentum selbst dem Vorwurf aussetzen, es sei selbst eine bloße Ideologie.

Ein weiterer Grund für die Gefahr, das Christentum als eine Ideologie zu betrachten, liegt in dem heutigen weltanschaulichen Pluralismus beschlossen, der ja auch wiederum eine Ursache für jenen skeptischen Relativismus bildet, den wir als ersten Grund für die Verwechslung von Christentum und Ideologie genannt haben. Wenn der Mensch von heute von der Naturwissenschaft her an sich die Allgemeingültigkeit einer wirklichen Wahrheit für alle Menschen als selbstverständliches Ideal und Norm voraussetzt, wenn er in seinem demokratischen Grundempfinden grundsätzlich jedem anderen Menschen gleichviel Intelligenz und guten Willen zuzubilligen geneigt ist wie sich selbst, dann muss er unvermeidlich darüber erstaunt und beunruhigt sein, dass die Menschen hinsichtlich der Weltanschauung, hinsichtlich einer umfassenden Sinndeutung des Daseins so völlig uneins sind. Er ist dann in Gefahr, aus dieser Tatsache den Kurzschluss zu ziehen, alle Erkenntnis, die über den Umkreis naturwissenschaftlich-exakter, allgemein anerkannter Erkenntnisse hinausgeht, sei unverbindliches Gedankengespinst, dem höchstens eine subjektive Bedeutung zukommen könne, und er wird dann versucht sein, das Christentum ebenfalls, weil ihm ja ebenso widersprochen wird, in die Reihe solcher subjektiven Weltanschauungsdichtungen in dem Kreis der Ideologien einzuräumen und ihm höchstens eine größere subjektive Affinität für uns selber einzuräumen.

III.

Sind damit wohl die Gründe für die Einschätzung des Christentums als Ideologie in groben Umrissen genannt, so kommen wir nun zum dritten Gang unserer Überlegungen, zur zentralen Frage, warum das Christentum keine Ideologie ist. Eine adäquate Beantwortung dieser Frage fiel natürlich mit dem Aufweis zusammen, dass das Christentum mit Recht den Anspruch erhebt, die Wahrheit über das Ganze der Wirklichkeit auszusagen, die absolute Religion zu sein oder (wenn man hier das Wort Religion scheut), das zu erfüllen, was menschliche Religion von sich aus vergebens sucht. Es ist selbstverständlich, dass hier ein solcher Aufweis nicht geboten werden kann. Es müsste zu viel gefragt und gesagt werden. Es müsste davon die Rede sein, was in einem solchen Zusammenhang Wahrheit und absolute Gültigkeit überhaupt bedeutet; es müsste gefragt werden, wie der Mensch überhaupt einen Zugang zu Gott und seinem Offenbarungswort finde, wie sich die christliche Botschaft als wirksames Wort Gottes vor dem Wahrheitsgewissen des Menschen ausweise, was dann eigentlich in dieser Botschaft wirklich ausgesagt werde und was nicht, was an dieser Botschaft Vorstellung, Symbol und Chiffre, was gemeinter Inhalt, Wirklichkeit und Wahrheit sei. Es ist klar, dass diese und viele andere notwendig zu stellenden Fragen hier nicht gestellt und beantwortet werden können. Es kann sich hier nur darum handeln, einige Momente am Christentum bzw. an den Ideologien herauszuheben, die das Christentum gerade von dem unterschieden sein lassen, was an einem irrigen System gerade durch das Wort »Ideologie« besonders gekennzeichnet und hervorgehoben wird. Alles Folgende also steht unter diesem einschränkenden Vorbehalt.

Zunächst einmal kann man das Christentum nicht darum schon als eine Ideologie verdächtigen, weil es Aussagen absoluter Art mit dem Anspruch von Wahrheit in einem ganz einfachen und schlichten Sinn dieses Wortes macht, d. h. weil es Aussagen macht, die »metaphysisch« genannt werden können, da sie einerseits mit einem absoluten Wahrheitsanspruch ausgesagt werden, andererseits nicht unmittelbar im Umkreis der naturwissenschaftlichen Empirie als gültig ausgewiesen werden können. Wer jedwede »Metaphysik« für falsch oder unbeweisbar hält, der kann selbstverständlich auch das authentische Christentum, so wie es sich selbst versteht, nur für eine Ideologie halten und vielleicht dann noch nachträglich in einem existenziellen Irrationalismus darauf reflektieren, warum dieses Christentum dennoch eine wesentliche Bedeutung

für sein Leben haben kann und soll, wobei dann freilich übersehen wird, dass eine solche Reflexion auf eine irrationale Setzung und Ideologisierung des Lebens nochmals eine Metaphysik, wenn auch eine schlechte, impliziert. Mit dem Gesagten ist natürlich nicht gemeint, dass Glaubenserkenntnis und philosophische Metaphysik in ihren Grundstrukturen dasselbe seien und sich bloß hinsichtlich der ausgesagten Gegenstände unterscheiden. Aber hinsichtlich der eben genannten Eigentümlichkeiten des Wahrheitsanspruches kommen doch die christliche Glaubensaussage und die Metaphysik überein, sodass, wo die Möglichkeit einer metaphysischen Aussage grundsätzlich und von vornherein bestritten wird, auch dem Christentum nur noch der Rang einer subjektiven Ideologie zuerkannt werden kann, weil ja überhaupt nicht ein Subjekt existiert, von dem ein solcher absoluter Wahrheitsanspruch angemeldet und dem dieser Anspruch zugesprochen werden könnte, sondern nur vereinzelte Menschen, die sich ihr Dasein durch eine Begriffsdichtung etwas erträglicher und erhabener zu machen suchen. Darum ist hier doch zur Abwehr des Vorwurfes, das Christentum sei eine Ideologie, zuerst einmal zu betonen, dass Metaphysik nicht von vornherein und in jedem Fall als Ideologie verdächtigt werden darf. Das zeigt sich schon daran, dass der Satz, jede Metaphysik sei eine im Letzten unverbindliche Ideologie, selber wieder ein metaphysischer Satz ist, ob er in theoretischer Allgemeinverbindlichkeit reflex ausgesagt wird oder im Versuch impliziert ist, das Leben metaphysikfrei zu leben (in einer absoluten skeptischen »epoche« von einem Überschreiten der unmittelbaren brutalen Lebenserfahrung und der naturwissenschaftlichen Erkenntnis). Relativismus und Skeptizismus sind, ob theoretisch formuliert oder untheoretisch im Leben versucht, metaphysische Entscheidungen. Metaphysik ist unausweichlich mit dem Dasein des Menschen gegeben. Der Mensch interpretiert seine Erfahrung immer schon von einem ihr vorausgehenden, sie umfassenden Horizont apriorischer Vorentscheidungen her. Wirkliche und echte Metaphysik besteht aber gerade und eigentlich nur in der Reflexion auf jene transzendentalen, unweigerlich gegebenen, ihr Licht und ihre Sicherheit in sich selbst tragenden Implikationen, die in jedem geistigen und freien Vollzug des Daseins notwendig mitgesetzt sind. Insofern Metaphysik als reflexe Erkenntnis diese Implikationen nicht erstmals herbeischafft, sondern auf die immer schon gegebenen nur reflektiert und sie thematisch macht, also die Thematisierung einer transzendentalen Erfahrung ist (die als unthematischer

Grund jeder empirischen Erfahrung und Wahrheitserkenntnis diese grundsätzlich an Einsichtigkeit und Sicherheit übersteigt), kann ebendiese Metaphysik die Unabgeschlossenheit und Unvollkommenheit ihrer Reflexion, die Notwendigkeit, sie immer aufs neue zu beginnen, unbefangen zugestehen und dennoch zuversichtlich sagen, dass das von ihr Gemeinte, die transzendente Erfahrung selbst, auch dort noch Gemeingut der der Wahrheit offenen Menschen ist und sich als solches auch noch in der Pluralität der metaphysischen Systeme zeigt, wo diese Systeme sich für den oberflächlichen Blick des Menschen und auch des Philosophiehistorikers schlechter Art als bloß widersprüchlich zeigen und so den Eindruck bloßer Begriffsdichtung und subjektiver Willkür machen. Nur wer schlechterdings überhaupt schweigen und sich einer Erkenntnis enthalten könnte, d. h. in einer bloß tierischen Unmittelbarkeit zu seinem biologischen Dasein leben könnte und also nicht einmal von dieser seiner metaphysischen »epochè« etwas wüsste, sie also überhaupt nicht vollziehen würde, wäre wirklich metaphysikfrei; und er könnte dem Anspruch ausweichen, ein Wesen der absoluten Wahrheit zu sein. Wenn es aber grundsätzlich wenigstens Metaphysik geben kann, die nicht von vornherein als Ideologie abgetan werden darf, dann kann erst recht das Christentum nicht einfach darum schon als Ideologie abgelehnt werden, weil der Horizont seiner Glaubensaussagen nicht mit dem der primitiven gegenständlichen Alltagserfahrung und der empirischen Naturwissenschaften zusammenfällt. Die Tatsache eines weltanschaulichen Pluralismus kann kein legitimer Grund dafür sein, jede Weltanschauung (soweit man unter dieses Wort auch Metaphysik und christliche Glaubenslehre subsumieren will) als Ideologie abzutun. Denn ebendiese Haltung würde ja selbst über die Gegenstände der empirischen Einzelerfahrung und deren funktionale Zusammenhänge hinübergreifen, würde die Erfahrung als ganze, die als solche kein Gegenstand der Erfahrung ist, zum Gegenstand einer Aussage machen, die dann per definitionem selbst eine Ideologie wäre. Das richtige Verhältnis zu dem weltanschaulichen und metaphysischen Pluralismus kann nicht in einer pauschalen Verdächtigung alles Weltanschaulichen als Mythologie bestehen, sondern nur in einer Haltung, die einerseits vorsichtig kritisch prüft, sich weiterer Erkenntnis und Modifikation der bisherigen Erkenntnis offen hält, bescheiden ist, die gemeinsame transzendente Erfahrung in allen sich anbietenden »Systemen« zu entdecken sucht, aber auch andererseits den Mut hat, sich zu entscheiden, sich zu bekennen mit

der gelassenen Sicherheit, dass auch in einer geschichtlich bedingten, endlichen, unvollkommenen, nach vorne jeweils offenen Aussage schon immer die absolute Wahrheit erreicht wird, wenn diese auch im Letzten jenes unaussprechliche heilige Geheimnis bleibt, das in kein ihm übergeordnetes und von uns verfügbares System mehr eingeordnet werden kann. Wann und wo sich die Metaphysik im Letzten als jene rationale oder besser geistige Einweisung in die Haltung der Offenheit gegenüber dem absoluten Geheimnis versteht, das im Grunde unseres geistigen und frei verantwortenden Daseins immer west (aber gerade darum nicht gleichgültig für den Menschen auf sich beruhen darf), verliert die Metaphysik auch konfrontiert zum weltanschaulichen Pluralismus unserer Existenz den Schein, nur ideologische Dichtung zu sein. Durch diesen weltanschaulichen Pluralismus wird in Wahrheit nur die rationalistische Anmaßung einer falschen Metaphysik zerstört, der Mensch ergreife in ihr die Totalität der Wirklichkeit bis zu ihrem letzten Grund und verwalte sie in seinem eigenen System, anstatt im Leben und in der Reflexion auf seine Implikation verstummend von dem Grund der Ganzheit der Wirklichkeit ergriffen zu werden.

Von hier aus zeigt sich nun unter einem weiteren Aspekt, dass das Christentum keine Ideologie ist. Wir haben schon gesagt, dass der Grund aller metaphysisch gültigen Wahrheitserkenntnis die transzendente Erfahrung sei, durch die der Mensch im Voraus zur gegenständlichen Einzelerfahrung immer schon verwiesen ist auf die unumfassbare Ganzheit und Wirklichkeit und hinein in ihren Grund: jenes immer schon anwesende und den Menschen in die Abständigkeit seiner Endlichkeit und Schuld versetzende heilige Geheimnis, das wir Gott nennen. Diese in Erkenntnis und verantwortlicher Freiheit gegebene transzendente Erfahrung, die unthematisch auch Grund, Bedingung der Möglichkeit und Horizont der Alltagserfahrung ist, ist nun der eigentliche und erste »Ort« für die Wirklichkeit des Christentums, unbeschadet seiner Geschichtlichkeit und Geschichte, von der später noch die Rede sein muss. Weil diese Erfahrung der Transzendenz als Einweisung in das absolute heilige Geheimnis, das nicht mehr ergriffen wird, sondern ergreift, in ihrer transzendentalen Notwendigkeit jede Ideologie transzendiert, insofern diese eine bestimmte innerweltliche Erfahrungsregion verabsolutiert und weil das Christentum andererseits in seiner Wirklichkeit gerade diese adäquate transzendente Erfahrung bedeutet (sofern diese nur nicht verkürzt wird) und in seiner Lehre die richtige Interpretation dieser trans-

zendentalen Erfahrung darstellt, so wie diese wirklich in ihrem eigenen unverkürzten Wesen sich vollzieht: *darum* kann das Christentum keine Ideologie sein. Wenn die Wirklichkeit des Christentums das ist, was man christlich mit »Gnade« zu bezeichnen pflegt, wenn Gnade Selbstmitteilung Gottes an die endliche Kreatur, Unmittelbarkeit zu Gott, Dynamik auf die Teilnahme am Leben Gottes als des über alle endliche und sterbliche Kreatur Erhabenen ist, wenn Gnade bedeutet, dass der Mensch trotz Endlichkeit und Schuld über alle weltlichen Mächte und Gewalten auch dort noch erhaben ist, wo er sie erleidet und ausleidet, wenn diese Gnade wegen des allgemeinen Heilswillens Gottes allen Menschen gegenüber immer angeboten und in allem wirksam ist (selbst dort noch, wo der Mensch sich ihr in freier Schuld verschließt), dann heißt dies doch alles zusammen, dass der Mensch im Grunde seines personalen Wesens der von Gott selbst Getragene und auf die Unmittelbarkeit zu Gott hin Getriebene ist. Darum heißt dies doch, dass das, was wir Gnade nennen, die eigentliche Wahrheit und von Gott frei geschenkte Eigentlichkeit der transzendentalen Erfahrung der Offenheit des personalen Geistes auf Gott hin ist. Wenn Christentum in seinem eigentlichen Wesen Gnade sagt, Gnade aber die innerste Möglichkeit und Wirklichkeit des Empfanges der Selbstmitteilung Gottes im Grunde des Daseins ist, dann ist Christentum nichts als das Eigentlichste der transzendentalen Erfahrung, die Erfahrung der absoluten und vergebenden Nähe Gottes selbst als desjenigen der von aller innerweltlichen Wirklichkeit unterschieden, über sie erhaben ist und gerade so (auch, ja erst in dieser absoluten Nähe) das heilige, anzubetende Geheimnis bleibt. Ist dies aber das eigentliche Wesen des Christentums, dann ist jede Ideologie schon überschritten. Denn jede Ideologie will es mit dem Angebbaren der innerweltlichen Erfahrung zu tun haben – ob dieses Angebbare nun Blut und Boden, Gesellschaftlichkeit, rationale Technisierung und Manipulierung, Lebensgenuss oder die Erfahrung der eigenen Lehre und Absurdität oder was immer sein mag –, und setzt dieses als die Grundbestimmung menschlichen Daseins. Das Christentum erklärt diese Mächte und Gewalten, die Herren des unerlösten Daseins, nicht nur theoretisch als letztlich nichtige Götzen, die nicht unsere Herren sein dürfen, sondern erklärt, dass der Mensch im Grunde seines Daseins diese Mächte und Gewalten in der Gnade schon immer überwunden hat und dass es nur darauf ankommt, ob er diese seine transzendente Eröffnung auf die Unmittelbarkeit zum Gott des ewigen Lebens durch die Gnade in seiner Freiheitstat be-

jaht, die noch einmal selbst aus der Kraft dieser Gnade stammt. Weil also der Grundvollzug des Christentums in der Mitte der Transzendentalität des Menschen ansetzt, die eine innerweltliche Ideologie schon immer übersteigt – wenn auch nur oder vielmehr gerade deswegen, weil sie eine Transzendenz auf das absolute Geheimnis Gottes als der absoluten und vergebenden Nähe ist –, ist das Christentum von vornherein keine Ideologie. Wenigstens keine Ideologie der Immanenz. Diese Transzendenz aber ist nicht eine äußerlich und zusätzlich dem Bereich des innerweltlichen Lebens des Menschen angestückte Dimension, sondern Grund und Bedingung der Möglichkeit seines innerweltlichen personalen Daseins und kann darum nicht als nachträgliche und für den Vollzug dieses innerweltlichen Daseins überflüssige Ideologisierung der menschlichen Existenz betrachtet werden.

Das Christentum ist aber gleichzeitig wesentlich Geschichte, Hinwendung des Menschen zu raumzeitlich fixierten Ereignissen der menschlichen Geschichte als Heilsereignissen, die in dem absoluten Heilsereignis Jesus Christus ihren unüberbietbaren Höhepunkt, ihre Mitte und ihr geschichtliches Maß haben. Diese Geschichte gehört selbst zum Wesen des Christentums, sie ist nicht nur beliebige und austauschbare Anregung jener transzendentalen Gnadenerfahrung der absoluten und vergebenden Nähe des heiligen Geheimnisses als der Überwindung aller innerweltlichen Mächte und Gewalten. Und deshalb erscheint das Christentum auch deutlich als Nein zu jeder Ideologie der Transmanenz und Transzendenz. (Um nicht missverstanden zu werden: nicht als Aufhebung der Transzendenz, sondern als Aufhebung der Ideologisierung der Transzendenz in eine bloße leere Formalisierung der echten Transzendenz.) Soll dies aber denkbar sein, dann ist ein Doppeltes zu verstehen. Einmal muss der *innere* Zusammenhang zwischen der echten und unüberholbaren Geschichtlichkeit des Christentums in seiner Hinwendung zu Geschichte als wirklichem Heilsereignis und dem transzendentalen Wesen des Christentums als gnadenhafter Eröffnetheit auf den absoluten Gott deutlich gemacht werden, es muss also gezeigt werden, dass echte Transzendentalität und echte Geschichtlichkeit sich gegenseitig bedingen und der Mensch durch seine Transzendentalität selbst an wirkliche Geschichte verwiesen ist, die er in apriorischer Reflexion nicht »aufheben« kann. Und zum anderen ist zu verstehen, dass mit der echten Auferlegtheit wirklicher Geschichte der Mensch auch in seinem *profanen* Dasein zu wirklichem Ernstnehmen, zu eigentlichem Engagement ge-

genüber dem Geschichtlichen ermächtigt und verpflichtet ist auch dort noch, wo er die Kontingenz und somit die Relativität dieses Geschichtlichen erkennt und leidend erfährt. Was die erste Frage angeht, so ist zunächst zu sagen, dass die richtig verstandene Geschichte des Menschen nicht das einfach Zufällige ist, das dem Menschen zusätzlich zu seiner Existenz als dem Wesen der Transzendenz auferlegt ist, sondern dass sie die Geschichte eben gerade seines transzendentalen Wesens als eines solchen ist. Der Mensch treibt sein Wesen als Verwiesenheit auf Gott nicht in einer blassen, etwa mystischen Innerlichkeit in irgendeiner der Geschichte entfliehenden Versenkung, sondern genau in der individuellen und kollektiven Geschichte ebendieses seines Wesens. Darum kann Christentum durchaus die gnadenhafte Verfasstheit des transzendentalen Wesens des Menschen sein und dennoch in Wahrheit Geschichte sein, in der dieses Wesen sich vollzieht und in raumzeitlicher Gegenständlichkeit dem Menschen selber begegnet. Darum gibt es in Wahrheit Heilsgeschichte menschlichen Worts, in dem sich das Wort Gottes selber gibt, Kirche als Heilsgemeinde und Sakrament, wenn auch alle diese geschichtlichen Objektivationen der von Gottes Gnade eröffneten absoluten Wesenstiefe des Menschen ihr eigenes Wesen nur dort haben und bewahren, wo alle diese geschichtlichen Erscheinungen als das erscheinen, was sie sind: als Vermittlung und Zeichen auf die Unbegreiflichkeit Gottes hin, der sich durch sie in aller Wahrheit und Wirklichkeit dem Menschen zu absoluter und vergebender Unmittelbarkeit vermittelt. Wenn und so lange aber diese geschichtlichen Vermittlungen wirklich solche zur Gegenwart und Annahme Gottes als des Geheimnisses sind, diese also ihre Relationalität bewahren, sich aber so auch als in diesem Äon (vor der unmittelbaren Anschauung Gottes) unüberholbar sich für den geschichtlich wesenden Menschen erzeugen, gehören Geschichte und Transzendenz im Christentum derart zusammen, dass aus ihm weder eine Ideologie der Immanenz, d. h. der Vergötzung innerweltlicher Mächte, noch eine Ideologie der Transmanenz und Transzendenz, d. h. der Vergötzung der gnadenhaften Transzendentalität des Menschen in einer leeren, formalen Abstraktheit, wird. Dazu ist noch ein Doppeltes zu bemerken. Einmal: Diese Geschichtlichkeit des Menschen als Vermittlung zu seinem transzendentalen, gnadenhaft erhobenen Wesen erreicht ihren unüberbietbaren Höhepunkt in Jesus Christus, dem Gottmenschen. In ihm sind die Selbstzusage Gottes an die Welt, deren geschichtliche Vermittlung und deren Annahme durch den Menschen unvermischt und

ungetrennt absolut eines geworden, sodass hier die geschichtlich nicht mehr überholbare eschatologische Vermittlung Gottes zu Ihm selbst durch die Geschichte der Gnade in der Welt gegeben ist, ohne dass darum gewissermaßen monophysitisch die geschichtliche Vermittlung Gottes und Er selbst einfach identifiziert werden dürften. Vielmehr kann und muss der Mensch diese Vermittlung durch Unmittelbarkeit Gottes als die unersetzbar bleibende annehmen, indem er sie in seiner eigenen gnadenhaften Transzendentalität als geschichtlich verfügt und freikontingent in Demut annimmt. Die Bezogenheit des Menschen auf diese geschichtliche Vermittlung seiner eigenen, im Wesensgrund ansetzenden Gnade, geschieht nur nicht bloß und nicht in erster Linie durch ein theoretisches, historisches Wissen um diese geschichtlichen Heilsereignisse, welches Wissen darum als ideologisch verdächtigt werden könnte, sondern ist in einer unmittelbaren, realistischen, jede bloß theoretische Kenntnisnahme sprengenden Weise gegeben: durch die lebendige Einheit der Heilsgeschichte, durch Kirche (die mehr ist als die nachträgliche Summe derer, die theologisch übereinstimmen), durch Sakrament und Kult, durch das, was wir Anamnese, Tradition usw. nennen. Weil der Mensch zum geschichtlichen Heilsereignis vermittelt ist und diese Vermittlung nicht bloß auf dem Wege theoretischer Kenntnisnahme geschieht, weil er diese Vermittlung als das Ereignis seines eigenen transzendentalen gnadenhaften Wesens erfährt, ist er schon immer über die drei genannten grundsätzlichen Gestalten der Ideologie hinausgeraten. Das andere, was zu sagen ist, ist dies: Die notwendige geschichtliche Vermittlung der transzendental ansetzenden Gnade macht den Christen auch darauf aufmerksam, dass er auch sonst seine »profane« Geschichte absolut ernst nehmen kann und muss. Nicht dadurch, dass er sie ideologischer verabsolutiert, sondern dadurch, dass er sie erfährt als die Konkretheit des Willens Gottes, der sie in Freiheit setzt und dadurch sowohl von sich als das Bedingte und geschichtlich Kontingente absetzt als auch ihr den Ernst der Situation verleiht, in der ein ewiges Geschick vor Gott entschieden wird. Was sich daraus ergibt für ein ideologiefreies Ernstnehmen der Geschichte, wird später noch zu erwähnen sein.

Ein Letztes ist zu betonen gegen die These, das Christentum sei eine Ideologie. Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig verneinen und bekämpfen, da ja das faktisch ihnen Gemeinsame gewissermaßen trotz der ideologischen Theorie und nicht wegen ihr besteht. Das Chris-

tentum aber kennt als ein Stück seiner Lehre das, was wir kurz als »anonymes Christentum« bezeichnen wollen. Es beschränkt das, was seine eigenste Wirklichkeit ausmacht, die vergebende und vergöttlichende Gnade, nicht auf den Umkreis derer, die sich ausdrücklich zur reflexen und geschichtlichen, lehrhaften Objektivation dieser überall wirkenden Gnade Gottes, also zur ausdrücklichen christlichen Lehre und zu deren Träger, der Kirche, bekennen. Es schließt also im Blick auf den allgemeinen Heilswillen Gottes und die Möglichkeit einer Rechtfertigung vor dem Sakrament die lehrhaften Gegner seiner selbst in seine eigene Wirklichkeit ein und kann sie somit gar nicht im selben Sinne als Gegner betrachten, wie die Ideologien es tun und tun müssen. Diese mögen zwar bei einiger Toleranz (die mit dem Wesen einer Ideologie nicht ganz vereinbar ist) die Gegner noch akzeptieren, insofern sie Menschen sind oder sonst noch irgendeine neutrale Basis mit ihnen gemeinsam haben. Aber dass das eigentlich Gemeinte, das Spezifische der eigenen Position dem Gegner auf der Ebene der theoretischen Reflexion und gesellschaftlichen Verfassung dennoch tiefer zuerkannt werden könne und dürfe, das kann keine Ideologie zugestehen, weil sie außerhalb ihrer selbst kein Drittes anerkennen kann, das diese Gemeinsamkeit der Wirklichkeit vor und hinter der Differenz ihrer reflexen Ausdrücklichkeit herstellen könnte. Die Ideologie kann nie größer sein als sie selbst, während das Christentum gerade insofern mehr ist als es selbst, als es die Bewegung ist, in der sich der Mensch an das unverfügbare Geheimnis abgibt und im Blick auf Jesus Christus weiß, dass diese Bewegung die bergende Nähe dieses Geheimnisses findet.

IV.

Es seien an diese grundsätzliche Überlegung, warum das Christentum keine Ideologie ist, noch einige Folgerungen aus unserer Grundthese angefügt.

Das Christentum ist keine Ideologie. Aus seinem Wesen und der reflexen Lehre über diese seine eigene Wirklichkeit ergeben sich zwar allgemeine Normen über das Gott gemäße Tun des Menschen auch in der Sphäre der profanen Welt, Normen, die letztlich darauf hinauslaufen, die Offenheit des Menschen auf den Gott absoluter und vergebender Nähe je neu aufzudecken, und zwar in allen Dimensionen des menschlichen Daseins, also den Glauben nicht auf eine partikuläre Daseinsdimension des Men-

schen zu begrenzen, sondern ihn zum inneren Formgesetz des ganzen Lebens zu machen. Aber diese allgemeinen Normen, insofern sie in der Botschaft des Christentums enthalten und in der Kirche von ihrem Lehramt verkündigt werden, lassen den Raum für situationsbedingte geschichtliche Imperative und Programme frei. Daraus ergibt sich ein Doppeltes. Einerseits kann die Kirche als solche nicht unmittelbar und gewissermaßen amtlich Träger solcher konkreten Imperative solcher konkreten, geschichte-bildenden Leitbilder werden, sie kann dem Christen in seiner individuellen und kollektiven Geschichte nicht konkret sagen, was er hier und jetzt genau zu tun habe, sie kann ihm die Last der wagenden geschichtlichen Entscheidung und ihres eventuellen Scheiterns nicht abnehmen und ihn nicht davor bewahren, dass die Geschichte immer wieder in Auswegslosigkeiten hineingerät. Sie muss sich also weigern, eine Ideologie zu werden, wenn man darunter ein geschichtliches Leitbild versteht, das sich glaubt absolut setzen zu müssen, um wirklich eine geschichtliche Durchschlagskraft zu haben. Die Weigerung der Kirche, in diesem Sinne Ideologie zu werden, bedeutet andererseits aber nicht, dass der Christ als solcher in seiner individuellen und kollektiven Entscheidung keine Verpflichtung habe, sich auch aus christlicher Verantwortung heraus *hic et nunc* zu einem bestimmten konkreten Imperative zu entschließen, also die Last und das Wagnis eines solchen konkreten Imperativs für sein Handeln auf sich zu nehmen. Wenn sein transzendental christliches Wesen sich eben selber in seiner Geschichte realisiert und zwar in allen ihren Dimensionen, dann ist damit Notwendigkeit und Pflicht der Findung konkreter Imperative des geschichtlichen Handelns aus der Mitte des christlichen Daseins heraus gegeben, auch wenn die Kirche *als solche* sie ihm nicht liefern kann. Der Christ nimmt diese christliche Verantwortung für die konkrete Entscheidung in seiner geschichtlichen Situation an, nimmt diese ernst als Gehorsam gegenüber dem absolut verpflichtenden Willen des lebendigen Gottes und ideologisiert diese Entscheidung dennoch nicht, weil er, ohne sie quietistisch oder skeptisch zu relativisieren, seine Entscheidung immer wieder hineinbirgt in die Verfügung des unverfügbaren Herrn der Geschichte, in dessen Gnade Erfolg und Scheitern dieser Entscheidung geborgen und heilhaft werden können und der andern Zeiten andere, seinem Willen gemäße Entscheidungen zumuten und ermöglichen kann. Wenn das Christentum keine Ideologie ist, wenn also die Imperative und konkreten Entscheidungen zu innerweltlichen Taten und Haltungen,

die die Christen haben dürfen und müssen, nicht ideologisiert werden dürfen, dann ist unter den Christen Toleranz notwendig und ist ein Ausdruck der notwendigen Vermeidung partikulärer Ideologien in der Kirche. Solche Toleranz ist darum notwendig, weil nicht zu erwarten ist, dass diese Wahl konkreter Imperative, diese Deutung der geschichtlichen Stunde und die Entscheidung zu einem bestimmten Weg der Geschichte bei allen Christen gleich ausfällt. Der Kampf zwischen solchen verschiedenen Entscheidungen wird gar nicht vermeidbar sein, auch nicht unter Christen: Er lässt sich durch eine rein theoretische Auseinandersetzung gar nicht vermeiden, weil eine solche voraussetzen würde, dass grundsätzlich die konkreten Imperative für hier und jetzt eindeutig aus den allgemeinen Prinzipien und einer rein statischen, neutralen Analyse der jeweiligen Situation abgeleitet werden könnten. Das aber wäre ein rationalistischer Irrtum, da jede Entscheidung zur konkreten Tat der apriorischen Wesenseinsicht ein unzurückführbares Moment hinzufügt, nämlich die Wahl der konkreten Existenz unter vielen möglichen, gerade weil ein Kampf, d. h. die reale Konkurrenz zwischen gegensätzlichen Realisationstendenzen jenseits der Ebene des rein Theoretischen, nicht vermeidbar ist, ist das, was mit Toleranz gemeint ist, unter Christen und in der Kirche notwendig: das Verständnis für die Position des anderen, Fairness im Kampf (auch dort, wo er ernsthaft geführt wird), jene seltsame Einheit von Entschiedenheit, mit der für die eigene Position gekämpft wird, und Bereitschaft, sich besiegen zu lassen und im Ganzen der sich anders entscheidenden Kirche zu verbleiben. – Von dem her, was vorhin über das anonyme Christentum als Nein gegen ein Verständnis des Christentums als Ideologie gesagt wurde, ergibt sich dann eine ähnliche Haltung positiver Toleranz gegenüber dem Nichtchristen, eine Toleranz, die Festigkeit und den missionarischen Eifer des Glaubens unterscheidet von dem Fanatismus, der einer Ideologie eigentümlich ist und sein muss, weil nur durch einen solchen Fanatismus die Ideologie in ihrer Begrenztheit sich absichern kann gegen die größere Wirklichkeit, die die Ideologie umgibt, während das Christentum von seinem Wesen her geheißen ist, sich selbst im Andern zu suchen und darauf zu vertrauen, dass es im Andern noch einmal sich selbst und seiner größeren Fülle begegnet.

Natürlich muss das Christentum sich immer wieder vor der Gefahr hüten, sich ideologisch selbst misszuverstehen. Ganz gleich ob dies in einer Ideologie der Transmanenz oder einer der Transzendenz geschieht, oder

ob eine partikuläre, an sich für eine bestimmte Zeitsituation durchaus richtige Haltung und Entscheidung, die in dieser Zeit praktisch von der ganzen Christenheit angenommen wird, ideologisch verabsolutiert und zu einer partikulären Ideologie reaktionärer Art verhärtet wird. Vor solchen Gefahren ist die Christenheit nicht von vornherein bewahrt und kann auch nicht sagen, dass sie ihr nie und nirgends verfallen gewesen wäre. Alles bloß Doktrinäre und Institutionelle als solches bietet für sich allein keine Garantie gegen solche ideologische Verhärtung, zumal man den Protest gegen sie auch noch einmal zur leeren Ideologie verabsolutieren kann. Der Christ hat nur das Vertrauen, dass die reine, unverfügbare Gnade Gottes diese Gefahr der Ideologisierung des Christentums immer wieder verhindert. Die Christen mögen uneins sein in der Frage, wo diese siegreiche Gnade Gottes bei seiner Kirche konkret ansetzt und was zu dem gehört, was diese Gnade in seiner Kirche sowohl bewahrt wie vor ideologischer Verabsolutierung rettet. Aber im Vertrauen auf diese Gnade selbst sind sich die Christen einig. Gnade ist immer auch die Gnade der Bewahrung vor Ideologie, die ja im Letzten nichts anderes ist als die Ab-
solu-
tsetzung des Menschen durch sich selbst.

Nachweis

Karl Rahner, »Ideologie und Christentum«, aus: Ders., Verantwortung der Theologie. Im Dialog mit Naturwissenschaften und Gesellschaftstheorie. Aus der Reihe: Karl Rahner – Sämtliche Werke Bd. 15 © Verlag Herder GmbH, Freiburg i. Br. 2002, S. 395–408.