

LITERATURBERICHT

Bekehrung zum fremden Gott

Steht eine theo-logische Wende an?

Von dem Schweizer Theologen Leonhard Ragaz (1868–1945) stammt die Einschätzung: „Der ganze Kampf, den das Volk Gottes, wie der Einzelne darin, zu kämpfen hat, und so der ganze Kampf der Bibel, kann als massiverer oder verfeinerter Kampf zwischen dem Dienst Gottes und dem der Götzen bezeichnet werden“¹. Ganz auf dieser Linie vertritt der Theologe Thomas Ruster in einem kürzlich erschienenen Buch die These, dass heute eine „Entflechtung von Christentum und Religion“, eine Unterscheidung des christlichen Gottes von der herrschenden Religiosität und ihren Götzen ansteht. Statt des Ausgangs von religiösen Bedürfnissen und Selbstverständlichkeiten, statt der Anknüpfung an Erfahrungen sei heute eine Bekehrung der Christen zum „fremden Gott der Bibel“ fällig.

In einer Besprechung des Buches² nennt P. Hermann-Josef Lauter OFM dieses Buch einen theologischen Paukenschlag, von dem man nur hoffen könne, dass er gehört werde und eine breite Diskussion auslöse – mit „weitgehende[n] Konsequenzen für die Verkündigung, das Selbstverständnis der Christen in unserer Gesellschaft und für den Dialog mit den anderen Religionen“.

Ich werde weiter unten noch genauer auf die These Rusters eingehen. Sie soll anfangs dieses Beitrags lediglich die Radikalität andeuten, mit der Ruster eine Wende einfordert: eine Wende nicht nur in der Theologie, sondern ebenso sehr in der christlichen und kirchlichen Praxis. Den Begriff Wende wähle ich hier bewusst in Anspielung auf eine andere Wende, welche die Theologie im letzten Jahrhundert genommen hat: die anthropologische Wende, die sich mit dem Namen Rahner verbindet.

Anliegen Karl Rahners war es, dem Menschen von heute den Glauben nahezubringen. Der Glaube dürfe kein Fremdkörper sein, sondern müsse dem Selbstverständnis des Menschen entsprechend dargelegt werden. Nicht als etwas Fremdes komme die christliche Offenbarung auf den Menschen zu, wäre doch dann fraglich, ob sie ihm überhaupt etwas bedeuten könne. Darum richtet die anthropologisch ansetzende Theologie den Blick zuerst auf die menschliche Erfahrungswelt. Hier ist anzuknüpfen, wenn der christliche Glaube Menschen erreichen und ansprechen will.

Dieser anthropologische Ansatz ist in der katholischen Theologie weithin heimisch geworden und hat Konsequenzen insbesondere in der Pastoral. So machen Arbeitsbücher etwa im Zusammenhang der Sakramentenkatechese die Bedeutung von Sakramenten verständlich, indem sie einladen zu einer Besinnung auf „Sakamente“, wie sie im menschlichen Leben auch jenseits des christlichen Glaubens vorkommen (gerade

¹ L. Ragaz, *Die Bibel – Eine Deutung*. Bd. 1. Fribourg 1990, 404f.

² In: *Pastoralblatt* 52 (2000) 189f, Zitat auf S. 190.

auch in der sakramentsproduktiven Postmoderne!³). Die natürliche Anlage des Menschen zu symbolisieren, sich „Sakamente“ zu schaffen, bildet gleichsam den Resonanzboden für die christlichen Sakamente, die als Verlängerung dessen, was wir von unserem Menschsein her schon kennen, gelten können.

Wir alle kennen diesen anthropologischen Ansatz sehr gut, haben ihn verinnerlicht. Sein Anliegen ist berechtigt, und er brachte insbesondere in den zeitgenössischen Kontext, in dem Rahner u.a. ihn ausarbeiteten, eine notwendige Perspektive ein. Rahner wollte einen unverstandenen weitertradierten Glauben, der mit der modernen Welt scheinbar nichts zu tun hatte, ins Verstehen führen; er wollte aufleuchten lassen, was der Inhalt unseres Glaubens für das Leben bedeutet. Zur gleichen Zeit stand eine Revision der Gnadentheologie an („Nouvelle Théologie“). Gnade wäre unangemessen gedacht, würde sie als ein zweites Stockwerk verstanden, das auf eine in sich geschlossene Natur aufgesetzt wird. Die Natur, so arbeitete Henri de Lubac im Anschluss an Thomas von Aquin heraus, hat Sehnsucht nach der Gnade, nach der Gemeinschaft mit Gott, und diese Sehnsucht kann im natürlichen Leben des Menschen aufgespürt werden. Nicht zuletzt muss ja auch gefragt werden dürfen, mit welchem Recht der christliche Glaube als Erfüllung menschlichen Lebens verkündigt wird.

Die Anfänge dieser anthropologische Wende liegen mehr als ein halbes Jahrhundert zurück. Und es scheint, als seien die Rahmenbedingungen inzwischen so gewandelt, dass sich die Stimmen mehren, die heute ganz andere Akzente setzen wollen. Ist es heute wirklich noch fehlende Lebensnähe, welche der christliche Glaube überwinden muss? Besteht nicht zuweilen heute die Gefahr, dass die christliche Botschaft kaum noch als Alternative wahrnehmbar ist?

Ich möchte hier drei solcher Anfragen vorstellen, neben der schon genannten These Thomas Rusters zwei weitere Positionen, die ein Thema mit praktischer Relevanz betreffen: die Sakamententheologie.

Thomas Ruster: Eine Apologie des fremden Gottes⁴

Der Titel des Buches von Thomas Ruster „Der verwechselbare Gott“ gibt das Programm vor. Der christliche Gott ist verwechselbar, nämlich mit dem, was Gott genannt wird (aber nicht ist). Woher diese Verwechselbarkeit? Die christliche Theologie hat sich in ihrer Tradition bemüht, die Übereinstimmung des eigenen Gottes mit der von der natürlichen Theologie erkannten letzten Wirklichkeit zu zeigen. Am bekanntesten sind die fünf Gottesbeweise des Thomas von Aquin, der die Weltwirklichkeit analysiert und nach dem zurückfragt, was hinter dieser Wirklichkeit als erster Beweiger, als Urgrund aller Wirklichkeit steht. Auf diesen Urgrund stößt auch das vorgläubige Denken. So kommt es zur konvergierenden Wertung: Diese letzte Wirklichkeit „nennen al-

³ R. Englert, *Sakamente und Postmoderne – ein chancenreiches Verhältnis*, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 155–163.

⁴ Th. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*. Freiburg i.Br. 2000 (QD 181). Im folgenden Absatz beziehen sich Seitenzahlen im Text auf dieses Buch.

le Gott“. Anders formuliert: Gott ist die alles bestimmende Wirklichkeit, für Glaubende wie für Nichtglaubende. Durch die Identifizierung des christlichen Gottes mit dieser alles bestimmenden Wirklichkeit kann der christliche Glaube plausibel gemacht werden und als konsensfähige Position Ausbreitung finden.

Nach Auffassung von Ruster ist jedoch die Zeit, in der eine solche Argumentation möglich ist, vorbei, weil „die alles bestimmende Wirklichkeit“ heute nicht der Gott ist, den der christliche Glaube meint. Was bestimmt für die Erfahrung der Menschen heute die Wirklichkeit? Welches sind die erfahrenen Mächte? Ruster sieht – im Anschluss an Beobachtungen des Philosophen Walter Benjamin – den Kapitalismus in die Rolle der Religion einrücken. „Auf das Geld richten sich die Haltungen, die sonst Gott galten ... Geld ist ... zum ‚Sakrament der bürgerlichen Gesellschaft‘ geworden“ (142). Ob man dieser Zeitdiagnose Rusters zustimmt oder ob man hier auch noch andere Götter geben sieht: kaum bestreitbar ist, dass die erfahrene „alles bestimmende Wirklichkeit“ heute nicht ohne weiteres mit dem Gott identisch ist, den wir als Christen bekennen.

Darum aber stellt Ruster die These auf, die Christen müssten zum fremden Gott zurückkehren: „Zu unterscheiden ist zwischen jenem vertrauten Gott der christlichen Tradition, der die Prädikate der alles bestimmenden Wirklichkeit, des höchsten Wesens, des allmächtigen Herrn an sich gezogen hat, eben dem Gott, mit dem das Christentum zur herrschenden Religion geworden ist, und dem Gott Abrahams, dem Gott des Mose, dem Gott Jesu Christi, dem biblischen Gott, der heute wiederzuentdecken ist“ (20). „Gott und die alles bestimmende Wirklichkeit müssen seitdem unterschieden werden ... Gott muss hinfürt als jemand gedacht werden, der von der alles bestimmenden Wirklichkeit erlöst. Das Christentum ist nur in seinem Gegenüber zur herrschenden Religion richtig zu erfassen“ (140f).

Letztlich kehrt das Christentum damit zum biblischen Kampf des einen Gottes gegen die Götzen zurück, den Ragaz als Kern der Bibel beschreibt (s.o.).

Aufsehenerregende Folgerung, die Ruster aus diesen Beobachtungen zieht: In der Hinführung zum Glauben und im Leben des Glaubens lässt sich nicht mehr ohne weiteres an Erfahrungen anknüpfen. Zwar haben unsere Erfahrungen noch eine religiöse Dimension – gerade heute haben wir es mit einem Boom von Religion zu tun! Doch was sich hier religiös darstellt, ist die „falsche Religion“, es ist eine Religiosität, die nicht zum wahren Gott führt. Gezielt greift Ruster damit „das Erfahrungsdogma der Religionspädagogik“ an (200).

Ohne die zeitkritische Ausrichtung Rusters, doch im theologischen Anliegen verwandt, bieten zwei früher erschienene Studien zur Sakramententheologie gleichsam eine Konkretisierung der ausgeführten Überlegungen.

Reinhard Hempelmann / Thomas Freyer: Sakramente – bloße Verlängerung menschlicher Sehnsüchte oder Widerfahrnis der Andersheit Gottes?

Die erste dieser Arbeiten stammt aus evangelischer Feder und bietet eine kritische Auseinandersetzung mit dem anthropologischen Ansatz in der katholischen Sakramententheologie. Reinhard Hempelmann fasst diesen anthropologischen Weg folgendermaßen zusammen: „Methodisch gesehen beinhaltet dieser Weg den Versuch, das

Phänomen ‚Sakrament‘ gleichsam remota fide [abgesehen vom Glauben] als allgemein-menschliches Phänomen zu erweisen, welches dadurch eine religiöse Dimension besitzt, daß in ihm die Welt- und Selbsttranszendenz des Menschen in Anspruch genommen ist. Indem das Sakrament als Phänomen expliziert wird, das überall in der Menschheitsgeschichte erkannt werden kann, ist es in seiner Sinnhaftigkeit und Legitimität erwiesen. Das Sakrament in seiner geschichtlichen Ausformung hat seinen Grund in der sakramentalen Verfaßtheit des Menschen“⁵.

Hempelmann fragt an, ob auf diese Weise nicht anthropologischer Entdeckungszusammenhang und christologischer Begründungszusammenhang allzuoft vermischt werden. Dass es ein evangelischer Theologe ist, der diese Frage stellt, ist sicherlich kein Zufall. Der reformatorische Einspruch wendet sich gegen Werkfrömmigkeit, in der Menschen sich eigenmächtig Gott zu nähern suchen (*sola gratia*); er wendet sich gegen Heilswege neben dem einen Mittler Jesus Christus (*solus Christus*); er wendet sich gegen kirchliche Praxis, die nicht in der Schrift ihre Basis hat (*sola scriptura*). Wenn Sakamente Heilsvollzüge sind, dann einzig deswegen, weil sie dem Menschen als reine Gnadenusage von Gott her begegnen, indem sie, wie die Schrift bezeugt, auf den einen Mittler Jesus Christus zurückgehen. So sehr es eine Offenheit des Menschen auf Heilszeichen wie die Sakamente geben mag, so wenig lassen sich die christlichen Sakamente davon ableiten. Der anthropologische Entdeckungszusammenhang, der die Bedeutung der Sakamente verstehen lässt, ist vom christologischen Begründungszusammenhang, aus dem allein die Gegebenheit und der Inhalt der christlichen Sakamente abgeleitet werden kann, zu unterscheiden. Es ergeht die berechtigte Mahnung, dass von den Dispositionen kaum zu den Sakamenten zu kommen ist.

Hempelmann formuliert seine Kritik sehr sachlich, mit weniger Pathos, als im Entwurf von Ruster zu finden ist. Zudem will er die Berechtigung anthropologischer Hinweise nicht gänzlich bestreiten. Dennoch läuft seine Anfrage auf ähnliches hinaus: Kann die unableitbare Zusage Gottes, die den Sakamenten zugrundeliegt, noch wahrgenommen werden, wenn die Sakamente einseitig als Verlängerung anthropologischer Gegebenheiten in den Blick kommen?

Diese Bedenken teilt eine katholische Stellungnahme zum anthropologischen Ansatz in der Sakramentenlehre. Thomas Freyer, Dogmatiker in Tübingen, ist geprägt von der Philosophie des Franzosen Emmanuel Levinas. In dessen Philosophie spielt der Andere eine zentrale Rolle, der Andere, den ich nicht im Akkusativ denken darf, weil ich ihn dann zum Objekt machen würde. Der Andere muss in seiner Andersheit zum Zuge kommen. Dies gilt auch für den absolut Anderen, Gott. Und so stellt Freyer die Frage, ob Gott in den Sakamenten in seiner Gottheit, in seiner Andersheit begegnen kann, wenn zuvor ein Vorverständnis der Sakamente vom Menschen her entworfen wird, in das die christlichen Sakamente eingeordnet werden. Werden nicht so die Sakamente zu sehr nur in der Verlängerung menschlicher Bedürfnisse und Intentionen gesehen? „Sind die Sakamente wirklich primär realsymbolische Vollzugsweisen menschlicher Transzendenz und ihrer Ekstatik auf das absolute Sein Gottes? Oder sind

⁵ R. Hempelmann, *Sakrament als Ort der Vermittlung des Heils. Sakramententheologie im evangelisch-katholischen Dialog*, Göttingen 1992 (Kirche und Konfession 32), 29f.

sie Chiffren für das Widerfahrnis der göttlichen ‚Transzendenz im Fleisch‘, d.h. eines unaufhebbar Anderen, nämlich des *Transitus Jesu Christi*, der jegliches menschliche Gott-Denken unterbricht?“⁶. Diese Andersheit darf nicht verstellt werden, sollen die Sakamente nicht zu einer Affirmation dessen werden, was faktisch ist und zwar prinzipiell auch ohne die Sakamente ist.

All diese Entwürfe verbindet eine ‚theo-logische Wende‘, die Wende hin zu einem Denken vom christlichen Gott her. In allen drei Fällen erfolgt dabei eine ausdrückliche Absetzung von der anthropologisch ansetzenden Theologie und damit von einer Perspektive, die seit Rahner weithin Konsens gefunden hat und die christliche Grundhaltung weit über die Theologie hinaus prägt. Umso mehr verdienen diese Stimmen Gehör, wenngleich ihnen Anfragen nicht erspart bleiben dürfen.

Solche Anfragen seien auf zwei Ebenen thematisiert.

Die Unterscheidung des Christlichen, so sehr sie gefordert ist, darf nicht den Boden des Schöpfungsglaubens unter den Füßen verlieren. Unsere Welt ist und bleibt die Welt Gottes; sie trägt das Eigentumszeichen, das ihr Schöpfer ihr eingeprägt hat. Gnaden-theologisch formuliert: Wenn die Gnade mehr ist als die Natur, nämlich neues Leben, so ist doch die Natur offen auf diese Gnade hin, trägt sie Verlangen danach. Hinter diese (wiederentdeckte) Einsicht der Nouvelle Théologie darf nicht zurückgegangen werden. Bemerkenswerterweise findet sich eine solche schöpfungstheologische Grundlegung am differenziertesten in der evangelischen Arbeit von Hempelmann, wohingegen Ruster in seinem Versuch, das Anliegen Markions zu rehabilitieren, zwar dessen anti-jüdische Polemik, nicht aber den Verlust des Schöpfertottes korrigierend aufarbeitet. Oberflächlich gesehen mag die *erfahrene* alles bestimmende Wirklichkeit nicht Gott sein – dennoch *ist* Gott die alles bestimmende Wirklichkeit, und dies dürfte bei einem tieferen Schürfen in der menschlichen Erfahrung doch auch zutage treten.

Eine ganz ähnliche Anfrage ist auf heilsgeschichtlicher Ebene zu stellen. Die Unterscheidung des Christlichen darf nicht das Umfangensein der gesamten Geschichte von Gottes Heilswillen und Heilswirken übersehen. So einfach ist Rahners Mahnung, die Heilsgeschichte nicht als Sonderbereich in der Weltgeschichte aufzufassen, nicht beiseite zu schieben! Durch das Heilswirken Gottes und zumal seine Menschwerdung hat die Geschichte insgesamt ein neues Vorzeichen bekommen. Menschwerdung und Erlösung betreffen nicht nur potentiell die ganze Menschheit, sondern das Leben jedes Menschen findet sich in dieser in Jesus Christus eröffneten Heilswirklichkeit vor. Diese Überzeugung bringt die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* in einer eindrücklichen Formulierung so zum Ausdruck: „Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt“ (Nr. 22). Die konkrete Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat trotz ihrer geschichthaften Gebundenheit an einen bestimmten Ort und eine bestimmte Zeit universale Bedeutung: der Menschgewordene ist das „universale concretum“. Diese Spannung zwischen konkretem Sich-Ereignen und

⁶ Th. Freyer, *Sakrament – Transitus – Zeit – Transzendenz. Überlegungen im Vorfeld einer liturgisch-ästhetischen Erschließung und Grundlegung der Sakamente*. Würzburg 1995 (Bonner dogmatische Studien 20), 29f; vgl. ders., ‚Sakrament‘ – was ist das?, in: *ThQ* 178 (1998) 39–51.

universal Heilswirkung der Geschichte Jesu Christi ist zu wahren. Rahners eindrückliche Betonung des zweiten Pols in dieser Spannung bleibt einer gläubigen Sicht der Wirklichkeit aufgetragen. Wir können als Christen diese Welt nicht mehr als gottlos, als gottfern ansehen! Umgekehrt vernachlässigte Rahner im übrigen durchaus nicht die konkrete Wurzel dieser Heilsdimension der Welt. Wenn er zeigen wollte, wie Lebenswelt und christlicher Glaube zusammenkommen können, weil die Welt „immer schon“ durchwirkt ist von der Gnade, so war für ihn diese Begnadetheit der Welt eine christologisch begründete Größe, die er entsprechend abgründig beschrieb. Die im Leben jedes Menschen mögliche Gnadenerfahrung führte er auf das Eingestiftetsein des Todes Jesu Christi in die Welt zurück. Nicht ein irgend geartetes Wohlgefühl war gemeint, sondern die Gnade, die in jedem Sterben in die Hände Gottes hinein eingeborgen ist.

Die theologische Reflexion muss darum eine dialektische Position, die Gottes Heilswirken für die Menschen und die Botschaft davon unvermittelt als ein Gegenüber zum Menschen beschreibt, abweisen. Dennoch dürfte damit die Auseinandersetzung mit den kritischen Einwürfen nicht erledigt sein. Bieten sie nicht ein heilsames Korrektiv zu Einseitigkeiten des anthropologischen Ansatzes? Rufen sie nicht mit Recht zu einer in gewandelten Zeiten dringlichen Neuorientierung auf?

Recht verstanden fragt der anthropologische Ansatz, wie Gott beim Menschen ankommen kann – zutiefst verwurzelt in dem Glauben: es ist Gott, der je größere Gott, der beim Menschen ankommen will. Ist je länger je mehr diese Überzeugung zu sehr als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt und vernachlässigt, ja, verharmlost worden?

Die Situation, in der wir heute stehen, ist eine andere als die, in der Rahner sich vor nun einem halben Jahrhundert vorfand. Denn die zentrale Frage ist heute wohl nicht mehr, warum das Christliche dem Leben so fremd ist, sondern warum es sich überhaupt lohnen soll, Christ zu sein. Freuen wir Christen uns noch an dem *neuen* Leben, von dem Paulus so oft kündet? Wissen wir noch, was Gnade ist? Sprechen wir überzeugend genug von dem, was durch die Gemeinschaft mit Jesus Christus in unser Leben gekommen ist: eine Lebensmöglichkeit, die das, was wir von uns her mitbringen, übersteigt, die darum ein anderes Leben eröffnet, als es die Kinder dieser Welt leben? Wir dürfen und müssen uns als Christen von anderen Menschen unterscheiden, wir dürfen und müssen bekennen, dass wir aus einer Quelle leben dürfen, die andere Menschen noch nicht entdeckt haben. Alles andere wäre eine unangemessene verschämte Gleichmacherei, als ob das Christsein völlig gleichgültig sei.

Dies widerspricht nicht den soeben formulierten schöpfungstheologischen und heilsgeschichtlichen Überlegungen, verlangt indes Differenzierungen.

Wenn schöpfungstheologisch von einer Offenheit der Natur auf die Gnade hin auszugehen ist, so ist diese Bezogenheit doch nicht gleichbedeutend mit einer glatten Kontinuität. Was Gott schenkt, ist *neues* Leben, ist das, was menschlich unausdenkbar und unerwartbar ist. Darum gilt es, das Unabreitbare des christlichen Glaubens, das Unverfügbare Gottes zur Geltung zu bringen. Die Tendenz, den christlichen Glauben an dem zu messen, was für uns Menschen sinnvoll ist (besser: was uns sinnvoll scheint!), verengt die Perspektive. Gewiss schenkt der Glaube Sinn, gewiss schenkt Gott menschliche Erfüllung – nur tut er dies vielleicht anders, als wir es erwarten. Würden wir *nur* bei dem ansetzen, was wir von uns her als sinnvoll erkennen, dann liefen wir in Gefahr, diese Andersheit auszublenden.

Dies gilt einerseits deswegen, weil der je größere Gott Größeres für uns bereithält, als wir uns ersehnen; dies gilt andererseits auch im Blick auf den konkreten, kreuzförmigen Weg, den Gott für uns gegangen ist und den er mit uns geht. Christsein ist nicht nur heilvoll und sinnvoll, sondern auch anspruchsvoll und deswegen bedrohlich: Geschenkt wird eine Identität, die aus dem Tod erwächst. Kann dies in den Blick kommen, wenn einseitig anthropologisch gefragt wird, was für den Menschen sinnvoll ist und seine Identität stärkt? Selbst wenn auch durch das Sterben hindurch menschliche Erfüllung geschenkt wird, so muss doch ehrlich eingestanden werden, dass wir Menschen Erfüllung normalerweise von uns her nicht auf diesem Wege suchen.

Und so gewiss unsere Lebensbasis das schon geschenkte Heil ist, so dass Rahner die Sakramente wegen der Begnadetheit der Welt zu Recht nicht „als punktförmige Einbrüche Gottes in eine profane Welt, sondern als Ausbrüche ... der innersten, immer gegebenen Begnadetheit der Welt mit Gott selbst in die Geschichte hinein“⁷ verstehen wollte, so ist doch auch hier eine andere Akzentuierung ebenso zulässig und fruchtbar. Ist es nicht wegweisend, wenn die drei genannten Autoren mehr den Begegnungscharakter der Gnade, mehr die Heraus-Forderung durch den Anruf Gottes, mehr die Unterbrechung des alltäglichen Lebens durch das Widerfahrnis Gottes unterstreichen wollen? Welt und Geschichte sind ebensowenig wie das eigene Leben schon *ganz* von der Dynamik der Gnade getragen und vom göttlichen Leben durchdrungen – es bedarf der Bekehrung, es bedarf der Erschütterung durch den lebendigen Gott.

Schließlich dürften auch die zeitdiagnostischen Bedenken Rusters gegen einen Ansatz bei der menschlichen Erfahrung Beachtung verdienen. In der Verkündigung ist der Ansatz bei der Erfahrung zwar bleibend legitim, er ist aber nicht zu verabsolutieren, nicht zuletzt, weil die Art Erfahrung, an die wir anknüpfen möchten, oftmals sehr verschüttet sein dürfte. In einem Interview über die Zukunft des Religionsunterrichtes bemerkt Eckhard Nordhofen:

„In der Jugendkultur haben wir es mit Schülermentalitäten zu tun, die vom marktförmigen Denken bestimmt werden. Es geht bei der Unterhaltungsindustrie um alles andere als um die Frage nach dem guten oder dem richtigen Leben, sondern nur um den Produktionsaspekt, um die Maxime ‚return on investment‘. Deshalb darf man sich nicht in jeder Hinsicht von dem abhängig machen, was aus der Lebenswelt der Schülerinnen und Schüler kommt. Die kann sehr deformiert sein“⁸.

Die Suche nach den Erfahrungen der Menschen, in denen sich doch noch ihre Ausrichtung auf Gott, ihre Sehnsucht nach dem Heil bemerkbar macht, könnte bisweilen langwierig sein. Auch im eigenen Leben lohnt sich die selbstkritische Frage nach „deformierten“ Denkstrukturen und Erwartungen. Es wäre vermessen zu behaupten, wir als Christen seien unberührt von gesellschaftlichen Tendenzen, die eben tatsächlich nicht so unschuldig sind. Es gilt, das Denken gefangen zu nehmen, damit es Christus gehorcht (2 Kor 10,5), zur Zeit des Paulus ebenso wie heute.

⁷ K. Rahner, *Zur Theologie des Gottesdienstes*, in: ders., *Schriften zur Theologie. Bd. 14: In Sorge um die Kirche*. Zürich 1980, 227–237, 230.

⁸ E. Nordhofen, „*Nicht die Standards senken*“. Ein Gespräch mit Eckhard Nordhofen über die Zukunft des Religionsunterrichts, in: *HerKorr* 54 (2000) 559–564, 559f.

Steht eine theologische Wende an? Nicht als bloße Gegenbewegung zur anthropologischen Wende, deren theologische Berechtigung und pastorale Fruchtbarkeit übersehend. Dringlich hingegen wäre eine theologische Wende als Sensibilisierung für den unvermutet begegnenden Gott. Wir Christen dürfen nicht nur mehr „in etwas erhöhtem Ton vom Menschen reden“⁹. Der christliche Glaube ist nicht nur Bestätigung des Menschen, sondern auch Herausforderung; die Kunde von Gottes Nahekommen stiftet nicht nur Sinn, sondern bedeutet zuvor Erschütterung. Gott begegnet als Mensch menschlich. Damit ist Gott nicht mehr, der er vorher war: Er ist uns auf den Leib gerückt und begegnet von sich her, durchaus quer zu unseren menschlichen Erwartungen. Damit ist aber auch der Mensch nicht mehr, der er vorher war: das Menschsein ist aufgesprengt auf ungeahnte Gemeinschaft mit Gott hin. Diese ganz und gar nicht selbstverständliche Wende ist nicht abzuleiten, sondern nachbuchstabierend einzuholen: theologisch und anthropologisch.

Eva-Maria Faber, Chur

⁹ So kritisch gegen Schleiermacher schon K. Barth, *Das Wort Gottes als Aufgabe der Theologie*, in: J. Möltmann (Hrsg.), *Anfänge der dialektischen Theologie. Teil I: Karl Barth. Heinrich Barth. Emil Brunner*. München 1962 (Theologische Bücherei. Neudrucke und Berichte aus dem 20. Jahrhundert 17), 197–218, 205.