
Das unvollendbare Christentum

Karsten Erdmann / Anklam

Niemand, der wachen Sinnes durch die Landschaft des christlichen Glaubens geht, wie wir sie gegenwärtig in unserer Kultur erleben, wird übersehen können, dass unsere Religion hier einen rasanten Bedeutungsverlust erfährt; und dies nicht nur in Gestalt der katholischen Kirche, sondern in allen Konfessionen. Vor diesem Hintergrund wollen die vorliegenden Überlegungen gelesen werden; freilich gerade nicht, indem irgendwelche rasch praktikablen „Rezepte“ vorgelegt werden. Vielmehr geht es um grundsätzliche Positionsbestimmungen des Christlichen überhaupt – offen zur theologischen Reflexion einerseits wie zur kontemplativen Erfahrung andererseits, die in ihren Konsequenzen jedoch dann auch den Glaubensvollzug selbst bis zur alltäglichen Praxis kirchlichen Lebens betreffen können.

Uneinholbare Vollendung

Viele Christen suchen nach Wegen zur Bewältigung der gegenwärtigen Situation – die Teil einer weit umfassenderen kulturellen Transformation sein dürfte, deren Ausmaß und Konsequenzen derzeit niemand abschätzen kann. Sie suchen gerade nicht nur nach „organisatorischen“ Wegen, sondern auch und gerade nach inneren Positionen, die es ermöglichen, einerseits die Augen nicht vor der Wirklichkeit zu verschließen und andererseits konstruktiv den Gefahren von Resignation und Selbstbetrug gleichermaßen zu begegnen.

Zunächst sollten wir, wenn wir solchen Weg beschreiten, uns verabschieden von allem allzu eindimensionalen Denken, was den Weg der Kirche durch die Zeit betrifft. Solches Denken begegnet uns gegenwärtig in verschiedenen Formen. Manch einem erscheint der Weg der Kirche in der Geschichte über kürzere oder längere Zeiträume als „Niedergang“. Nicht wenige Christen scheinen anzunehmen, ein restauratives Wiederherstellen etwa früherer, traditioneller liturgischer Formen könne der Garant für eine kirchliche Gesundung und Konsolidierung sein. So wichtig die Frage nach liturgischen Formen und ihrem Zusammenhang mit der Substanz des Glaubens (*lex orandi – lex credendi*) auch ist, so wenig kann allein aus dieser Richtung die „Rettung“ des Christentums kommen. Die östlichen Kirchen haben weithin unverändert uralte liturgische Formen bewahrt – keineswegs zu ihrem Schaden, aber trotzdem sind sie nicht weniger von Krisensymptomen betroffen, wenn auch mitunter von anderen als die Kirchen des „Westens“.

Es ist bei einer realistischen Betrachtung überhaupt unberechtigt, einen früheren gleichsam „heilen“ Zustand des Christentums zu postulieren, zu dem zurückzukehren wäre. Der Blick auf die Kirchengeschichte lehrt vielmehr, dass es einen solchen Zustand in Wahrheit nie gegeben hat. Dies gilt auch für die, die versuchen, eine angeblich intakte Urkirche gegen die von vorgeblicher Klerikalisierung entstellte Kirche späterer Zeit auszuspielen und so eine ahistorische Wunschprojektion in Gestalt einer rückwärtsgewandten Utopie konstruieren als Bild einer Kirche, die es realiter nie gegeben hat, wie schon die Lektüre der neutestamentlichen Briefliteratur lehrt.

Aber auch das Umgekehrte ist falsch: Hier finden wir jene, die die Kirche im Raster eines eindimensionalen „progressiven“ Geschichtsdenkens sehen, das in der Geschichte ein ständiges gleichsam natürliches Fortschreiten zum „Höheren“, „Besseren“ sehen will. Nicht nur „linke“, sondern auch eine sich selbst als traditionell katholisch verstehende Theologie wie die – neuerdings wieder des Öfteren beachtete – Wilhelm Kleins SJ¹ gerät in ihrem „mariatischen“ Ansatz, der mindestens ebenso ein hegelianischer ist, in diese Falle, da sie einen in der Geschichte gelagerten Weg der Kirche zu einem immer vollkommenen Verstehen dessen postuliert, was in der Offenbarung Gottes in der Person Christi angelegt ist.

Gegenüber allem näherungsweise als „progressiv“ oder „konservativ“ zu kennzeichnenden Denken – so sehr die Details der jeweiligen Ansätze bedenkenswert sind – scheint es angemessen und möglich, einen grundsätzlich anderen Blick zu wagen. Unserer Auffassung nach gibt es *keine* konkret geschichtliche Gestalt des Christentums, in der es sich konsolidieren könnte in der Gewissheit, dass dies die *endgültige* sei.

Weder liegt eine solche Gestalt geschichtlich in der Vergangenheit (etwa in einem phantasierten Urchristentum oder in der Kirche des 19. Jahrhunderts), noch liegt sie in der Zukunft. Im Gegenteil: Jede irdische Gestalt des Christentums ist Fragment, Annäherung, Umkreisung. Denn das Christentum selbst ist in sich unabschließbar. Gegenüber jeder realen, historisch konkreten Ausformung bleibt ein „Rest“, der von dieser Gestalt nicht eingeholt und integriert werden kann. Erfahrbar machen, *dass* er existiert und *dass* er sich dem glaubenden Subjekt auf eine je höchst subjektiv zu verifizierende Weise erschließen kann, ist das Maximale, das die äußere Gestalt bewirken kann – womit sie selbst sich wiederum legitimiert und zugleich selbst transzendiert.

Christliches Glaubensleben, individuell wie kirchlich, ist niemals vollendbar, synchron wie diachron. Denn das Christentum hat es auf eine Weise mit der

¹ Wilhelm Klein SJ (1889–1996) wirkte u.a. als Spiritual am Germanicum in Rom. In den zurückliegenden Jahren sind seine zu Lebzeiten unveröffentlichten geistlichen Texte, Vorträge usw. bekannt geworden; vgl. G. Trentin, *Im Anfang. Das „Mariengeheimnis“ in den Handschriften von Wilhelm Klein*. Regensburg 2006.

Wirklichkeit Gottes zu tun, die eben diese Unvollendbarkeit als seine grundsätzliche Situiertheit konstituiert: Es ist immer Reflex eines uneinholbaren „*Je-Mehr*“. Dies bezeugen indirekt gerade die größten theologischen Entwürfe des Christlichen. Nicht ohne inneren Grund sind sie gerade dort, wo sie „Vollständigkeit“ anstreben, in einem höheren Sinne Fragment. Gerade an den am tiefsten durchdachten Konzepten wird dies greifbar – seien es die visionären, von der Unruhe und Bewegung des Anfangs zehrenden wie das Werk des Origenes, seien es die großen Synthesen des Mittelalters, des Scottus Eriugena oder des Thomas von Aquin; seien es schließlich die großen Konzepte aus jüngerer Zeit wie die „Kirchliche Dogmatik“ von Karl Barth oder die „Trilogie“ Hans Urs von Balthasars.

Wenn wir sagen, christliches Glaubensleben sei niemals vollendbar, dann auch deshalb, weil es nicht auf der Erfüllung von bestimmten endlichen, in die „Welt“ integrierbaren Forderungen, Gesetzen, Normen beruht. Und es ist auch nie ganz ins individuelle menschliche Dasein integrierbar, denn das *glaubende* Individuum selbst ist immer auch mit dem eigenen *Unglauben* konfrontiert – so verläuft der Riss zwischen Kirche und Welt, der keine Dualität konstituiert, sondern eher auf ein restloses Aufeinander-Verwiesensein hindeutet, auch mittendurch das menschliche Individuum. Und das Wahrnehmen dieser Differenz gehört womöglich zum Echtesten, was christliche Spiritualität überhaupt zu erreichen vermag. Damit wird dem Christentum zugleich der Rekurs auf das Fremde, immer „Andere“ erhalten, das seine Lebendigkeit gewährleistet und seine Substanz ausmacht, da nur, wenn im Eigensten immer das Fremdeste aufleuchtet und dieses wiederum sich als jenes zu erkennen gibt, der Weg zur Transzendenz Gottes offen gehalten wird. Diese paradoxe Struktur des Unmöglichen lässt sich näherhin auf dreierlei Weise ausfalten.

Die Überforderung der Theologie

Die Situation der Theologie im Raum des Christlichen ist paradox: *Einerseits* ist sie eine Humanwissenschaft. Denn die Offenbarung Gottes ist primär fassbar in den Reflexen – bzw. im Horizont des Personalen ausgedrückt: in den Antworten, die sie im Inneren der menschlichen Subjekte und in der kollektiven menschlichen Kultur evoziert. Keine Theologie und keine Betrachtung von Theologie kann letztlich von den *conditiones humanae* absehen, unter denen sie selbst zustande kommt und deren Engramme sie bleibend in sich trägt; sie muss demzufolge in steter Fühlung mit den anderen Humanwissenschaften stehen.

Andererseits ähnelt sie – ein Gedanke, der auf den ersten Blick verwundern mag – den Naturwissenschaften. Denn ihr „Gegenstand“ ist *objektiv*, und zwar, wenn dieser Begriff steigerungsfähig wäre, absolut objektiv. Denn nichts ist von

der menschlichen Präsenz in der Welt und von der menschlichen Beobachtung dieser Welt so unabhängig wie Gott.²

Theologie muss, wenn sie Wissenschaft sein will, ihren Gegenstand wie durch ein umgedrehtes Fernglas sehen können; sie muss zur Distanzierung fähig sein, zur – wenigstens temporären, methodischen – Trennung von der eigenen Subjektivität dessen, der sie betreibt. Das ist aber der Theologie per se eigentlich nicht möglich, ja es ist auch gar nicht erstrebenswert. Denn was wäre das für ein Theologe, der sich „methodisch“ Gottes entledigen könnte! Trotzdem muss er es – sonst bliebe jeder analytisch rationale Anspruch der Theologie auf der Strecke, und sie würde zu frommer Apologetik degenerieren. Dies betrifft nicht nur die methodische „Innenspannung“ des intellektuellen Aktes, sondern die Ganzheit des diese Wissenschaft betreibenden Subjektes selbst.

Aber auch umgekehrt: Gelingt die „methodische Distanzierung“ und wird unversehens zur bleibenden Verfasstheit dieser Theologie, während ihre methodische Vorläufigkeit aus dem Blick gerät, mutiert sie zur Religionswissenschaft – eine Erscheinung, die derzeit in der Theologie an verschiedenen Stellen deutlich wahrzunehmen ist.³

Außerdem hat es die Theologie mit einem „Objekt“ zu tun, das selbst „Subjekt“ ist; wenn auch in dem analogen Sinne, wie von Gott überhaupt nur die Rede sein kann. Aber sie kann von dessen Subjektsein nicht methodisch-temporär abstrahieren, wie etwa ein Mediziner es gegenüber seinem Patienten in dessen Interesse wenigstens punktuell tun darf. Sie muss vielmehr zulassen, von diesem Objekt, das *Subjekt* ist, ständig neu angesprochen, ja überwältigt zu werden und damit die „methodische Distanz“ wiederum zu verlieren, sich ihrer geradezu beraubt zu fühlen und sich dieser Beraubung auszuliefern – ohne andererseits auf sie verzichten zu können.

Die Überforderung der Kirche

Auch die Situation der christlichen Kirche ist eine nicht weniger paradoxe. Gott verfügt über sie und hat sich ihr zugleich verfügbar gemacht.⁴ Die Kirche trägt den, der sie selbst trägt. Und da gibt es kein Entweder-oder, sondern nur ein Sowohl-als-auch – aber wie soll dies unter den Bedingungen von Raum, Zeit und Geschichte aussehen?

² Die wissenschaftlich nicht unumstrittenen Komplizierungen des Subjekt-Objekt-Verhältnisses, die in einigen Bereichen der modernen Physik im Kontext bestimmter Interpretationen eine Rolle spielen, sollen hier nicht weiter verfolgt werden.

³ Deutlich wird dies etwa bei einigen „Stammvätern“ der pluralistischen Religionstheologie, etwa Wilfred Cantwell Smith (1916–2000).

⁴ Der *analoge* Gebrauch der Begriffe darf hier nicht außer Betracht bleiben; das Gemeinte würde sonst unendlich banalisiert und verzerrt.

Die Kirche legitimiert sich, und sie legitimiert sich *nur*, indem sie immer wieder hinter dem zurücktritt, den sie den Menschen bringt. Aber *indem* sie dies tut, gewinnt sie ihr Format als durchaus eigene „Größe“. Und das muss sie, da sie sonst ihrem Auftrag des Zurücktretens nicht gerecht werden kann. Dazu gehört auch, dass die Kirche nicht in Rastern wie „progressiv“ oder „konservativ“ zu fassen sein kann. Denn einerseits ist sie die konservativste „Organisation“, die überhaupt vorstellbar ist – sie soll die ergangene Offenbarung Gottes in der Gestalt Jesu in ihrer ganzen Fülle durch die Zeit tragen; keinesfalls nur im Sinne einer lehrhaft-didaktischen Vermittlung, sondern im Sinne sakramentaler Aktualität und ganzheitlicher Zeugenschaft.

Und zugleich – und dadurch bedingt – ist sie im Kern nicht nur die ideologiekritischste, sondern geradezu die subversivste Einrichtung, die in der Geschichte überhaupt zu finden sein dürfte, denn die Kirche darf alles sich unter den Paradigmen des Kulturellen, Politischen usw. Ereignende nur sub specie aeternitatis sehen, was heißt: in aller Vorläufigkeit und Bedingtheit. Gleichwohl ist ihr dieser Blick nicht ein für allemal geschenkt, sondern nur dessen *Möglichkeit*, die zur Realität werden zu lassen immer wieder in der je aktual erneuerten Selbstauslieferung an den, der sie trägt, zu gewinnen ist. Ein dauerhafter, stabiler und durch die Zeiten tragender Ausgleich zwischen diesen Extremen ist nicht herstellbar. Bestenfalls erscheint er als eine Art „Fließgleichgewicht“, als Transitus: zeichenhaft und immer schon wieder im Vorübergehen, aufleuchtend in einzelnen Personen, Gemeinschaften, Augenblicken.

Die paradoxe Situiertheit der Kirche bringt naturgemäß immer wieder neu zu lösende Schwierigkeiten mit sich, d.h. Schwierigkeiten, die eigentlich nicht zu „lösen“ sind im Sinne dessen, dass sie irgendwann nicht mehr bestünden. „Lösen“ heißt in diesem Falle nur: Wahrnehmen, Deuten, immer neues „Umkreisen“, Aushalten. Das ist in einem naturalen, menschlichen Sinne nicht „leistbar“. Denn die Kirche ist keine nur „horizontale“, menschliche Institution; aber sie ist es *auch*. Deshalb muss sich der Blick nun auch auf die Subjekte richten, die die Kirche konstituieren. Und hier zeigt sich das vielleicht tiefste Dilemma des Christlichen.

Die Überforderung des Subjektes

Dies ist der entscheidende Punkt. Denn der Glaube findet seinen eigentlichen Ort im menschlichen Subjekt. Alles andere ist darauf hingeordnet; und wenn die Kirche auch zugleich mehr und anderes ist als die Summe der in ihr versammelten Subjekte, so ist dieses „Mehr“ doch immer wieder orientiert auf die mögliche Fülle des Glaubens ebendieser Subjekte.

Sein Idealziel oder, wenn man es so nennen will, sein „Grenzwert“ findet sich etwa im paulinischen Wort: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“ (Gal 2,20). Wenn man dieses Wort nicht nur oberflächlich, etwa im Sinne einer nachzuahmenden sittlichen Haltung verstehen will, sondern in seiner ganzen inneren Fülle, deren Explikation letztlich die gesamte christliche Mystik konstituiert, ist damit schon angezeigt, vor welchen paradoxen Schwierigkeiten der Glaube steht, wenn er im Subjekt Gestalt annehmen soll. Denn dieses Ziel ist nicht realisierbar.

Menschliches Selbstwerden bedeutet: Integration des „Anderen“ auf dem Weg zur personalen Autonomie und Integrität, sich Entwinden aller als heteronom erfahrenen Verfügung anderer Subjekte über das eigene Subjektsein bzw., da dies ja nie absolut möglich ist, das Finden eines konstruktiven, reifen Arrangements mit den Kräften der Heteronomie – im eigenen Innern wie im Kontext äußerer Lebenswirklichkeit.⁵ Dies mag gegenüber Menschen erreichbar sein auf dem Weg einer glücklichen Individuation. Gegenüber Jesus Christus ist es nicht möglich. Denn in ihm begegnet Gott.

Daher kann Christus nie partikularer oder integrativer „Teil“ des Subjektes werden. Das Subjekt umgreift den eigenen Glauben, in dessen Mitte Christus lebendig ist, wird aber vom „Objekt“ dieses Glaubens selbst umgriffen. So muss Christus dem Subjekt immer der Andere bleiben – er wird nie der „Eigene“. Damit wird auch der eigene Glaube nie „ganz“; er bleibt notwendig immer Fragment, Versuch, Annäherung – und damit auch dem glaubenden Subjekt immer Geheimnis. Und dies nicht etwa aus Gründen subjektiver, eventuell in einem Prozess geistlicher Reifung oder spirituellen Aufstiegs zu überwindenden Unvollkommenheit, sondern bleibend, weil ihm diese Struktur selbst zutiefst konstitutiv eingeschrieben ist.

Wer könnte schon in dem Bewusstsein, dass er nicht eine *Absicht*, sondern eine erfüllte *Wirklichkeit* beschreibt, sagen: „Ich glaube“? Überraschend und beglückend zugleich, wie nahe dem die Worte des Neuen Testaments kommen: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!“ (Mk 9,24). Wer guten Gewissens sagen wollte „Ich glaube“, müsste imstande sein, seinen eigenen Glauben gleichsam von außen zu sehen, die eigenen Motivationen und Impulse ganz durchschauen zu können. Ein Maß der Selbsteinsicht und -erkenntnis wäre vonnöten, das introspektiv unmöglich ist; man müsste ganz in sich selbst eingetaucht und zugleich ganz von sich selbst distanziert sein. Es bleibt als Weg der Selbstvergewisserung des Glaubens die Bewährung in der Praxis; aber auch diese kann keine absolute sein. Denn auch die Motivation des eigenen Handelns bleibt dem Subjekt letztlich undurchschaubar und eine dem Bewussten und Bekannten im-

⁵ Vom hier Angedeuteten würde der Weg zu einer theologischen Anthropologie führen, der hier nicht weiter verfolgt werden kann.

mer vorausliegende Vermutung.⁶ Und: Das Christentum ist keine Religion, deren subjektive Authentizität sich dem Subjekt selbst über das von ihm geleistete Einhalten eines Regel- und Normensystems verifizieren ließe.

Es bleibt zudem – und dies ist in diesem Zusammenhang vielleicht das Entscheidende – der unaufhebbare Widerspruch zwischen natural angestrebter Selbstrealisation des Subjektes und seiner Selbsttranszendenz auf Gott hin, wie sie der Glaube einfordert und die nicht nur Verifikation, sondern auch Negation dieses Subjektes ist. Beides ließe sich möglicherweise harmonisieren, die Selbstrealisation ließe sich bruchlos in die Selbsttranszendenz hinein „verlängern“, wenn Gott ein reiner *deus interior* und nichts als das wäre, der sich im Subjekt *als Prinzip* von dessen Selbstkonstitution und -überstieg realisieren und erfahrbar machen würde; christlicherweise womöglich auch im Sinne einer reinen „Geistchristologie“.

Aber Christus wird nicht restlos zum *deus interior* – dieser Weg ist einem authentischen Christentum verwehrt. So sehr auch der Geist im Innern des Subjektes wirkt und den Herrn dort gegenwärtig werden lässt, so sehr bleibt dieser dem Subjekt immer gestalthaftes *Gegenüber* auch in aller Fremdheit und Nicht-Integrierbarkeit, in der sich das unendlich Andere Gottes – der immer auch absolut „exterior“ bleibt – erweist und immer wieder neu erweisen muss, soll der Glaube lebendig bleiben. Überdies bleibt dieses „Andere“ Gottes an die potentiell immer Heteronomie und Spannung generierende Gestalt der irdischen Kirche gebunden. Selbst wenn man kein „starkes“, „katholisches“ Kirchenverständnis konzedieren will: Der Glaube des Christentums bleibt substantiell immer an die Gemeinschaft, an das Soziale verwiesen, so dass auch die ganze Spannung zwischen personaler Identität und kollektivem Modus menschlicher Existenz in seine Gestalt eingehen muss.

Auswege?

So gesehen sind die Spannungen immens, die im Innern des christlichen Glaubens wirken. Und so ist es nicht verwunderlich, dass sich mancherlei Auswege anbieten, die eine Lösung der hier skizzierten Spannungen verheißen, sich bei näherem Hinsehen jedoch als falsche Kompromisse, geistlich gesehen geradezu als Versuchungen höchsten Grades erweisen. Nichtsdestotrotz begegnen wir ihnen allerorten.

Für die *Theologie* besteht einerseits die Gefahr, dass sie sich an den Rand ihres Eigentlichen zurückzieht. Dies bedeutet konkret etwa für die biblischen „Fächer“ der Theologie, dass sie ihre Aufmerksamkeit auf die historischen, literari-

⁶ Dies nicht erst im Kontext des Religiösen, sondern schon auf der Ebene des Psychologischen; vgl. dazu die Einsichten der verschiedenen psychoanalytischen Schulen.

schen, kulturellen Aspekte biblischer Texte konzentrieren (was ja auch keinesfalls überflüssig ist!), dass sie aber dies als pars pro toto nehmen und mehr oder weniger der eigentlichen Frage biblischer Theologie ausweichen, was es nämlich bedeutet und wie es geschehen kann, dass diese Texte zum normativen und gleichwohl der Variabilität unzähliger menschlicher Individualitäten Rechnung tragenden Medium der Selbstmitteilung des dreifältigen Gottes werden konnten und können.

Doch die noch größere Versuchung der Theologie ist wohl, dass sie selbst mit einem deutlichen Gefälle zum Metatheoretischen hin zu ihrem eigenen Objekt wird und in die Falle einer Selbstreferentialität gerät, die sie kurzfristig der Not der oben beschriebenen Widersprüche enthebt, sie andererseits aber auf Dauer für den tatsächlichen Glauben irrelevant werden lässt.

Auch die paradoxe Situation der *Kirche* kann ihre Identität gefährdende „Schieflagen“ hervorbringen. Die eine wäre, sich „im Besitz“ Gottes zu wähnen, über Gott in Gestalt der Schrift, der Sakamente usw. zu verfügen. Eine Kirche, die die christliche Demut verliert, wäre in dieser Lage. Sie würde ihre eigene Menschlichkeit, ihre irdische Bedingtheit und Schwäche vergessen und zur Trägerin einer repressiven Herrschaftsideologie mutieren. Auch wenn diese Gefahr heute im Raum der „großen“ Kirchen wohl kaum besteht, so lehrt doch der Blick auf die Geschichte, dass eine solche Versuchung der Kirche keine bloße Spekulation ist.⁷

Das andere Extrem wäre, dass die Kirche in ihrem Selbstverständnis – womöglich über die eigene geistliche Vollmacht erschreckend – darauf verzichtet, Gefäß des Unverfüglichen, der Anwesenheit Gottes zu sein, d.h. im weitesten Sinne auf ihre sakrale und sakramentale Dimension verzichtet. Sie würde dann zur Communio (was sie ja legitimerweise *auch* ist), aber *zu nichts* als einer Communio. Es scheint, dass die Kirche unserer Tage in vieler Hinsicht in diesen Fehler verfällt, der sie in der Konsequenz zu einer ebenso ideologischen Institution werden lässt wie im ersten Fall, nur mit anderen Vorzeichen. Der „Gewinn“ ist hier eine Anpassung und die leichte Kompatibilität gegenüber allen kulturellen und sozialen Veränderungen. Der Preis dafür aber ist hoch.

Die größte Versuchung, der das glaubende *Individuum* heute begegnet, ist vielleicht, der Verlockung zu erliegen, das Christentum für sich selbst zu einer zivilreligiösen Ethik einerseits und zu einer emotionalen, aber mehr und mehr inhaltsleeren Spiritualität des „Wohlfühlens“ andererseits zu degradieren – zu einer Ethik und einer Spiritualität, die mit christlichen Versatzstücken inmitten verschiedenster ideologischer und esoterischer Anleihen arbeitet, aber unter Umständen die eigene Mitte preisgibt – sogar, ohne es gleich zu bemerken.⁸

⁷ Heute ist mitunter Analoges im Bereich mancher Freikirchen und geistlicher Gemeinschaften zu beobachten, in denen der geistliche „Leiter“ zur geradezu heilsentscheidenden Instanz für die Mitglieder werden kann.

⁸ Nicht selten ist Vergleichbares im Bereich der Didaktik religiöser Unterweisung, etwa im Religionsunterricht, unter dem Alibi des „Abholens“ zu bemerken – häufig mit den besten Absichten.

Einem Christentum, das in der Fülle der eigenen Authentizität leben will, sind solche leichten Auswege und Kompromisse verwehrt. Weder ist eine Flucht in restaurativ-institutionelle Selbstvergewisserung möglich noch der Ausweg in eine biblizistisch-fundamentalistische Abschottung. Auch der Weg, Christentum zur „gutmenschlich“-ethischen Zivilreligion mit meditativen Elementen zu verkürzen, muss schließlich scheitern – bei Strafe seiner Banalisierung und letztlichen Selbstaflösung.

Was bleibt? Ist am Ende das Christentum doch eine „Fehlkonstruktion“? Ist das, was wir im Moment als Bedeutungsverlust des Christentums erleben, mehr als eine temporäre Erscheinung? Ist es am Ende eine Folge der in ihm selbst angelegten selbsterörerischen Potentiale?

Möglichkeiten

Wenn uns, wie wir versucht haben zu beschreiben, das Christentum allerorten in einer Defizienzgestalt von Überforderungen und Unmöglichkeiten begegnet – wäre es da nicht denkbar, *gerade dies* als seine authentische Realisierung unter den Bedingungen von Geschichte, von Zeit und Raum und menschlicher Kultur zu betrachten? Solches würde bedeuten, dass die fragmentarische Gestalt unseres Glaubens sich *nicht* als defizientes Relikt früherer Vollkommenheit sehen müsste; das bedeutete ebenso, dass eine Vollendung der Fragmentarität *nicht* in einer geschichtlich zu verstehenden Zukunft zu erwarten wäre.

Aber ließe sich das Fragmentarische, Partikulare, Gebrochene, das so schmerhaft deutlich in Spannung steht zum universellen Anspruch des Glaubens, vielleicht lesen als Resonanz der *christologischen Struktur* dieses Glaubens selbst, der aus der Spannung lebt zwischen der kenotischen Gestalt der irdischen Sendung Christi, die auf das Kreuz zugeht, und der Vollendung dieses Weges in der Auferstehung, die alles Zeitliche, Geschichtliche wiederum transzendierte, ohne es zu negieren? Könnten diese Spannungen vielleicht gelesen werden als Widerhall der Spannung innerhalb der hypostatischen Union, der Spannung zwischen „Gott“ und „Mensch“ in der Person Christi – wenn wir diese nicht als statischen „Zustand“, sondern als dynamische Prozessualität verstehen?

Dann nämlich würden alle Überforderungen und Unmöglichkeiten des Christlichen zu Signa der inkarnatorischen bzw. kenotischen Struktur des Christentums unter den Bedingungen der „Welt“, der Zeit, des Raumes, der Geschichte, der Kultur. Dann ist die konstatierte Fragmentarität selbst geradezu der *Aufweis des Authentischen*, statt dieses zu widerlegen. In ihr selbst liegt womöglich eine Vollendung bereit, die nicht erst auf einem Weg des spirituellen platonisierenden Aufstiegs oder des geschichtlichen Fortschritts gefunden werden muss, sondern so paradox – und nicht vorwegnehmbar – anwesend ist wie

die Auferstehung Christi im Kreuz, wenn dieses in seiner ganzen trinitarischen Fülle verstanden wird. Die Vollendung ist dann wohl ein ewiges „Voraus“ – aber eines jenseits der Geschichte, dessen Universalität sich in der Kontingenz der Welt gerade *als* Partikularität und Gebrochenheit realisiert.

Ein solches Christentum, das es wagt, mit seinem eigenen christologischen Kern Ernst zu machen, indem es das „Wort vom Kreuz“ nicht nur als seinen „Inhalt“ mit sich trägt wie in einem Gefäß, sondern indem es selbst sich in der Gestalt dieses Kreuzes zeigte, würde unendliche Freiräume eröffnen. Denn nicht nur das Fragmentarische, auch das Vergebliche selbst ist dann authentischer Raum der Begegnung mit Gott.⁹ Und dieser Raum ist so weit, dass sich in ihm sogar die christliche Gestalt selbst verlieren kann – sowohl die Gestalt der Kirche und der Theologie, als auch die greifbare Gestalthaftigkeit des Christlichen in der individuellen Biographie. Und dies nicht nur aus der Perspektive des äußeren Betrachters, sondern, noch abgründiger und paradoxer, womöglich sogar für das glaubende Individuum in seinem eigenen, ihm selbst unergründlichen Innern.

Mag die Theologie auf der Flucht vor Gott sein; mag die Kirche eine zerbrechende Gestalt zeigen; mag der einzelne Christ den Glauben in sich selbst nicht mehr wiederfinden und sich *als* Glaubender selbst zum Rätsel werden – all das eröffnet Räume authentischer Christlichkeit, in denen buchstäblich *jeder* „Mensch in seinem Widerspruch“ (wenigstens potentiell), ja in einer universellen Ausweitung, die die Menschen in gebrochener Anthrozentrismus als Paradigma der Schöpfung ansehen kann, die ganze Welt Platz findet; Räume vielleicht auch für gleichsam virtuelle, in Geschichte und Zukunft nie realisierte Gestalten des Christlichen.

Darin, dass alle Fragmentarität, jede noch so unvollkommene Form des Menschlichen und Kirchlichen von Gott als Abbild des Kenotischen in seine trinitarische Fülle „mitgenommen“ wird, erweist sich zugleich in einem absoluten Ernst, dass das inkarnatorische Zentrum des Christlichen nicht das beliebige Spiel eines unverstehbaren Gottes mit den Geschicken der Welt ist, sondern sein unendliches Ja zu ihr – das mit theologisch etablierten Begriffen wie „Stellvertretung“ oder eher modischen wie „Solidarität“ nur in entferntester Analogie eingeholt werden kann. Im Christlichen ist so immer das „Ganze im Fragment“ zu sehen, aber in einer Fragmentarität, die zugleich in dieser Welt *Heimat* ist, weil sie nicht in die geschichtliche Zukunft (oder Vergangenheit), sondern nur in die Ewigkeit hinein überstiegen werden kann, die wiederum in ihr nicht nur proleptisch-bildhaft, sondern absolut transzendent und zugleich transzendie-

⁹ „Jesus zeigt dorthin, wo dem Menschen in jeder Weise des Scheiterns das Zuhause offen ist“ formuliert Karl Jaspers 1957 („Die vier maßgebenden Menschen“). Religiös eher skeptische Denker scheinen für diese entscheidende Dimension des Christlichen manchmal eher einen Sensus zu haben als die genuin kirchliche Theologie.

rend immanent gegenwärtig ist. Und eben ein solcher Standort der Erschließung des christlichen Glaubens, der, wenn man ihn weiter ausfalten würde, auch eine Berührungsfläche von Theologie und Mystik darstellte, geht verloren, wenn man die oben umschriebenen „leichten Auswege“ wählt.

Die beschriebenen „Überforderungen“ werden, wenn man sie so im Lichte der Inkarnation sieht, zu Freiräumen, die alles ermöglichen, aber gerade darum nichts erzwingen; zu Freiräumen, in denen Platz ist für alles noch so „Kleine“, Fragmentarische, Anfanghafte, Gebrochene. Und so erweist sich, was zunächst wie eine Reihe von Absurditäten aussieht, die an der Konsistenz des Christentums zweifeln lassen, als mystagogischer Weg ins Innerste dieses Christentums selbst, und zwar als Bewegung in doppelter Richtung: Die Paradoxien der Theologie, der Kirche, des individuellen Glaubens erweisen sich als Weg zum glaubenden Verstehen gerade der inkarnatorischen Mitte christlichen Glaubens überhaupt. Die Inkarnation bzw. das Kreuz Christi als deren äußerste Konsequenz ist nicht nur der „Inhalt“ des Christentums, sondern prägt auch seine „Struktur“ und Situiertheit in der Welt. Und umgekehrt – von diesem Kern aus gewinnen die Unvollendbarkeiten des Glaubens ihre Authentizität als originäre Daseinsweisen des Christlichen in der Welt.

Ein so verstandenes Christentum weist weit über die je historisch kontingen-ten Grenzen dessen hinaus, was wir als Kirche wahrnehmen. Und es führt doch nicht zu deren diffundierender Auflösung, sondern verifiziert den Kern des Christlichen, wie wir ihn im liturgischen Tun der Kirche wahrnehmen können, immer neu – sowohl im theologischen Denken, das sich hier buchstäblich bis zum Zerreißen spannen kann, als auch in der Praxis der Kontemplation, der hier ungeahnte Tiefen offen stehen mögen.

Die Nöte christlichen, kirchlichen Daseins der Gegenwart, oft als bedrängend wahrgenommen, können gerade darin zur Möglichkeit werden, das Christliche von innen heraus neu und tiefer zu entdecken; ein mystagogischer Weg auch für den einzelnen Christen, vielleicht scheinbar fern von kirchlicher Sozialität, aber gerade darin fruchtbar für die Kirche.¹⁰ So mag es sein, dass der „Stern Ver-geblichkeit“ (Fritz Usinger), der über dem Christentum der Gegenwart zu leuch-ten scheint, sich letztlich doch wiederum zu erkennen gibt als der Stern von Beth-lehem für den, der das Risiko eingeht, mit der wirklichen Gegenwart Gottes zu rechnen.

¹⁰ Und zugleich tief verbunden mit ihrer geistlichen Tradition, die immer auch um die Unabschließbarkeit ihrer eigenen Wege gewusst hat: „Die Gottesliebe nämlich hat auf Grund ihrer Eigenart keine Wachstumsgrenze.“ (Thomas von Aquin, *Sth. II-II*, q. 24. a. 7 [De caritate]).