

Karl Rahner SJ

Kirchliche und außerkirchliche Religiosität

Es gibt eine von der Kirche herkommende, von ihr getragene, auf sie bezogene Frömmigkeit¹. Dabei ist unter Frömmigkeit die persönlich frei angenommene Bezogenheit des Menschen auf Gott in Glaube, Hoffnung und Liebe verstanden, so wie sie, von Jesus Christus vermittelt, spezifisch christlich ist. Der solche Frömmigkeit tragende Glaube an Jesus Christus ruht auf der Botschaft der Kirche. Er weiß sich bezogen auf das in die Kirche eingliedernde Sakrament der Taufe, die geschichtliche Erscheinung der heilsamen Zuwendung Gottes zum Menschen in Jesus Christus. Der Fromme aber erfährt die diese Frömmigkeit ermächtigende Zuwendung Gottes zu ihm als in der Zuwendung Gottes zu seinem Volk geschehen. Zum gegenseitigen Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen gehört auch die wirksame Erscheinung im Sakrament. So hat Frömmigkeit als Bezogenheit des ganzen Menschen auf Gott notwendig auch eine gemeinschaftliche und sogar gesellschaftliche Dimension. Kirchlich und nicht in äußerlichem Legalismus und Ritualismus erstickt ist sie natürlich nur dann, wenn all ihre auf die Gesellschaftlichkeit der Kirche bezogene Gesinnung und Tat wirklich von der innersten, freien, von der Gnade Gottes getragenen Zuwendung des Menschen zu Gott beseelt ist.

Kirchliche Frömmigkeit

Die Kirchlichkeit persönlicher Frömmigkeit ist sehr variabel und hat ihre individuelle und kollektive Geschichte. Denn Bezogenheit des Menschen auf Gott und Kirchlichkeit dieser Bezogenheit hängen zwar zusammen, sind aber nicht identisch. Es gibt allerdings auch eine heilswirksame und dennoch außerkirchliche Frömmigkeit in dem später noch genauer zu beschreibenden und zu differenzierenden Sinn. Aber legitim findet man auch innerhalb der kirchlichen Frömmigkeit verschiedene Gestalten beim einzelnen, in gesellschaftlichen Gruppen und in einzelnen Epochen. Letztlich werden alle diese Variationen parallel liegen zu den geschichtlichen Möglichkeiten.

Beide Momente, Kirchlichkeit und Individualität, sind in der Frömmigkeit aufeinander bezogen; keines kann restlos, dem Wesen des Menschen nach, eliminiert werden, und doch ist das gegenseitige Verhältnis dieser beiden Größen nicht starr und unveränderlich. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann im subjektiven Erleben erfahren werden als tragender Grund ihres Verständnisses, ihrer Sicherheit und Lebendigkeit,

¹ Die hier veröffentlichten Gedanken sind aus einer Arbeitsunterlage erwachsen, die der Verfasser einer Sachkommission der Synode der deutschen Bistümer vorgelegt hat. Der Beitrag ist weitgehend überarbeitet.

aber auch als etwas Sekundäres, als ein fast nur geduldig getragenes Anhängsel einer in sich selbst ihre Gewißheit und Kraft tragenden Frömmigkeit im einsamen Verhältnis zu Gott. Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß man von der Kirchlichkeit der Frömmigkeit beim einzelnen nicht allzuviel verlangen darf. In der kirchlichen Praxis und Gesetzgebung gibt es zwar so etwas wie eine Minimalforderung in dieser Richtung (Sonntagsmesse, jährliche Beichte, Osterkommunion, Säuglingstaufe usw.). Aber hier ist fast alles veränderliches Kirchengebot, dessen pastorale und menschliche Opportunität immer neu zu überprüfen ist. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann auch variieren entsprechend dem Bild der Kirche, das als Richtmaß vorgestellt ist. Diese Variabilität bewegt sich zwischen dem Bild der Kirche als Heilsanstalt und dem der Kirche als Heilsgemeinde. Dementsprechend empfindet sich der einzelne entweder als geleiteter Empfänger der kirchlichen Heilsgaben oder als mittragendes und mitverantwortliches Glied der Gemeinschaft Kirche. Die Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann überdies noch variieren, je nachdem, ob der einzelne Kirche an der Universalkirche der Welt oder an der brüderlichen Einzelgemeinde erfährt.

Man sollte diese Variationen in der Kirchlichkeit der Frömmigkeit nicht durch ein allzu rasches Sowohl-Als-auch billig miteinander versöhnen wollen. Die Pastoral und das kirchliche Leben müssen solche Variationen erlauben und die Spannung zwischen ihnen aushalten. Sie dürfen nicht durch ein taktisch schlaues Sowohl-Als-auch von jedem einzelnen alle Grade von Kirchlichkeit fordern und auf diese Weise viele, die dem Anschein nach weniger kirchlich fromm sind, fälschlich in die Situation eines Randchristen drängen. Andererseits kann es auch neue Formen von Kirchlichkeit der Frömmigkeit geben, deren Intensität an praktisch gelebter Brüderlichkeit nicht von vornherein an der durchschnittlichen Gestalt üblicher Kirchlichkeit gemessen werden muß.

Kirchlichkeit der Frömmigkeit kann auch in Fehlformen auftreten. Solche partielle Depravation dieser Kirchlichkeit kann sogar die Signatur einer längeren Periode der Geschichte der Kirche sein, ohne daß man deutlich auf sie reflektiert und das Kollektivgewissen der Kirche entschieden genug darauf reagiert. Depravation ist immer gegeben, wenn die Kirchlichkeit sich gegenüber der Frömmigkeit als solcher selbständig macht und die Absolutheit der Frömmigkeit zum Mittel entschiedener Kirchlichkeit macht; wenn die Kirchlichkeit eindeutig und sicher als Kriterium für das Verhältnis eines Menschen zu Gott gewertet wird; wenn solche Kirchlichkeit die Kirche als Sekte versteht und zu einem gesellschaftlich möglichst geschlossenen Getto zu machen sucht; wenn Triumphalismus gegeben ist; wenn Kirchlichkeit zum Gruppenegoismus entartet und die Freiheit des Geistes verlorenginge, Gutes außerhalb der Kirche zu sehen; wenn der einzelne seine Kirchenzugehörigkeit als Absicherung gegen Gott gebraucht; wenn vergessen wird, daß die Kirche für die Welt und nicht die Welt für die Kirche da ist; wenn der reibungslose Ablauf des kirchlichen Lebens zu sehr als Ideal gilt; wenn kirchliche Einrichtungen und Vorgänge nicht immer wieder aufs neue kritisch befragt werden, ob sie wirklich Glaube, Hoffnung und Liebe in der Welt bewirken; wenn ein brüderliches Verhältnis zwischen Hierarchie und Gläubigen bloße Theorie bleibt usw. Der Kampf gegen solche Fehl-

formen ist wichtig. Denn ihre Erfahrung blockiert bei Nichtchristen und Nichtkatholiken in erheblichem Maß den Zugang zum Verständnis von Kirche und echter Kirchlichkeit.

Auf jeden Fall ist die Kirchlichkeit grundsätzlich nur als partikuläres und in einem wahren Sinn sekundäres Moment an der Frömmigkeit zu werten. Sie ist das, weil Frömmigkeit und Kirchlichkeit so sehr voneinander zu unterscheiden sind, daß es heils wirksame Frömmigkeit geben kann, die nicht kirchlich ist. Grundsätzlich ist nämlich auch in kirchlicher Frömmigkeit die Erfahrung Gottes und Jesu Christi ursprünglicher als die der Kirche. Der letzte Satz bezieht sich auf die grundsätzliche Struktur der Glaubensgegenstände und der Glaubensbegründung und leugnet weder ein gegenseitiges Bedingungsverhältnis sämtlicher Glaubensmotive untereinander, zu denen auch die Erfahrung der Kirche gehört, noch die Tatsache, daß sich „normalerweise“ die Erfahrung der Frömmigkeit überhaupt eben in der Gemeinschaft der Kirche ereignet.

Außerkirchliche Frömmigkeit

Es gibt eine außerkirchliche Frömmigkeit, auch abgesehen von der Pluralität christlicher Kirchen und der jeweils auf eine von ihnen spezifisch bezogenen Frömmigkeit. Der Satz ist zunächst für jeden selbstverständlich, der die außerchristliche Religionsgeschichte kennt, die selbst heute auf dem Boden der sogenannten christlichen Länder noch nicht einfach zu Ende ist. Gemeint ist aber auch, daß es spezifisch christliche Frömmigkeit außerhalb der eigentlichen Kirchen und Gruppen (Sekten) gibt, also eine Frömmigkeit als Beziehung auf Gott, die sich in irgendeiner Weise durch Jesus Christus ermächtigt weiß.

Solche außerkirchliche Frömmigkeit kann durchaus heils wirksam sein. Der Christ sollte sie nicht als einen bloß menschlichen Versuch betrachten, von „unten“ her einen Bezug zu Gott herzustellen. Denn sie wird tatsächlich durch die freie, aber überall angebotene Gnade Gottes innerlich getragen und ist dort heils wirksam, wo der Mensch dem absoluten Spruch seines Gewissens gehorcht und diesen Gehorsam mindestens in irgend einer Form von Frömmigkeit als expliziten Bezug auf Gott realisiert und objektiviert. So kann der katholische Christ und Theologe grundsätzlich anerkennen, daß faktisch jede gewissensmäßig ehrliche Frömmigkeit heilhaft, von der Gnade getragen und in diesem Sinn schon anonym christlich ist².

Die christliche Botschaft, die den Menschen zu einem eigentlichen, ausdrücklichen Christen machen will, ist darum nicht einfach Indoktrination einer bisher unbekannten Sache von außen, sondern Erweckung eines wirklich schon in der Gnade Gegebenen und unthematisch Erfahrenen, gewissermaßen die ontogenetische Wiederholung einer phylo-

² Unter dem Stichwort vom „anonymen Christen“ hat der Verf. zahlreiche weitere Aspekte der gleichen Grundproblematik behandelt. Für weitere Einzelheiten vgl.: Bemerkungen zum Problem des „anonymen Christen“, in: K. Rahner, *Schriften zur Theologie* 10 (Zürich, Einsiedeln, Köln 1972) 531–546.

genetischen Offenbarungsgeschichte der Menschheit, immer schon von der Gnade als der Selbstmitteilung Gottes an die Welt getragen. Die Verkirchlichung dieser heilhaft außerkirchlichen Frömmigkeit ist das volle Zusichselberkommen einer durch die Gnade schon immer gegebenen Frömmigkeit in der ausdrücklichen Begegnung mit Jesus und seiner institutionell verfaßten Glaubensgemeinde. So ist Kirchlichkeit nicht Anfang, sondern Ende der Gnade, die sich nach ihrer souveränen Freiheit unter den Menschen einige beruft. Sie bilden Kirche, das heißt das geschichtliche Zeichen für die siegreiche Anwesenheit der Gnade Gottes in der Welt und darin trotz der universalen Bestimmung der Botschaft Jesu ein faktisch in der Menschheitsgeschichte partikuläres Zeichen dafür, daß Gott in aller Frömmigkeit durch seine Gnade anwesend ist, wo ein Gewissen dem hier und jetzt nicht überbietbaren Anruf gehorcht.

Auch bei einer solchen Frömmigkeit ist wie bei jedem freien menschlichen Akt zu unterscheiden zwischen der letzten, ursprünglichen, freien und von der Gnade getragenen Ausrichtung der Erkenntnis und der Freiheit auf Gott hin und ihren material- und raumzeitlich-geschichtlichen Objektivationen im Wort und Tat. Was uns in der Gesellschaft und der Geschichte an solchen Objektivationen begegnet, kann in geringerem oder größerem Maß depraviert sein, ohne daß deshalb ihre letzte Ausrichtung auf Gott und ihre Heilsbedeutung schon aufgehoben sein müßte. Analog könnte hier darauf hingewiesen werden, daß ein objektiv irriges, subjektiv aber gutes Gewissen Taten setzen kann, die den materialen Geboten des Sittengesetzes widersprechen und in denen dennoch der Gehorsam gegen das Gewissen und Gott realisiert wird. Auf einzelne Formen und Gestalten individueller oder gesellschaftlicher Art solcher Depravationen kann hier natürlich nicht eingegangen werden. Je größer die Depraviertheit des religiösen Aktes ist, desto mehr verringert sich die Chance, daß die letzte subjektive Intention doch noch auf Gott selbst bezogen ist. Es wäre gut, in der gegenwärtigen außerkirchlichen religiösen Subkultur einmal genauer solche mehr oder minder explizit religiösen Vollzüge in ihren typischen Gestalten und Depravationen darzustellen, weil solche Phänomene meist nicht deutlich genug gesehen werden, um an ihnen anerkennend oder ablehnend anzuknüpfen.

Diese Frömmigkeit hat natürlich ihre gesellschaftlich bedingten Muster und Herkünfte. Man denke z. B. nur an die üblichen Formen des Aberglaubens, der vulgären Astrologie usw. Vieles hat hier für unseren Kulturbereich immer noch christliche Herkunft und ist vielfach mitgeprägt durch einen früheren kirchlich-christlichen Unterricht.

Gotteserfahrung als außerkirchliche Frömmigkeit

Der ursprünglichste und tragende Grund aller außerkirchlichen Frömmigkeit ist die Gotteserfahrung⁸. Erst von daher kann ihr Wesen und ihre Existenz wirklich deutlich

⁸ Vgl. die grundsätzlichen Erwägungen: Selbsterfahrung und Gotteserfahrung, in: *Schriften zur Theologie* 10, 133–144.

werden. Dabei ist zwischen ursprünglicher Gotteserfahrung und einer reflexen, verbal objektivierenden Gotteserkenntnis zu unterscheiden. Denn es gibt grundsätzlich einen Unterschied zwischen ursprünglich geistigen Vollzügen (z. B. Freude, Liebe, Angst) und deren verbaler Objektivation in Reflexion (also z. B. die feststellende Rede über Existenz und Wesen von Freude, Liebe, Angst). Zwischen beiden besteht natürlich auch ein Zusammenhang. Daher kann die verbale Objektivation solcher ursprünglichen Vollzüge inadäquat, ja sogar falsch sein⁴. Ursprüngliche Erfahrung kann sich intentional durchaus auf einen von ihr verschiedenen Gegenstand beziehen (z. B. ursprüngliche, echte Liebe zu einem anderen Menschen, die der theoretischen, reflektierenden Interpretation durch den Liebenden vorausgeht). Ein solcher „Gegenstand“ könnte in einer aposterorischen, von außen kommenden Erfahrung oder Belehrung gegeben sein (z. B. die Kenntnis eines bestimmten geliebten Menschen). Aber es ist denkbar, daß ein solcher ursprünglich intentionaler Akt gerade durch seine apriorisch gegebene Intentionalität allein schon von einem „Gegenstand“ oder von seinen notwendigen Strukturen weiß⁵.

Eine solche ursprüngliche Gotteserfahrung im Unterschied zu einem verbalen gegenständlichen Wissen um ihn gibt es nun tatsächlich, gleichgültig wie dieses Wissen um Gott entstanden gedacht wird. Die ursprüngliche Gotteserfahrung kann natürlich, wenn Ontologismus und auf partikuläre Erfahrungen sich berufender Mystizismus vermieden werden sollen, nur gedacht werden als Erfahrung Gottes, der mit der Transzendentalität des Menschen immer und überall gegeben ist als das Woraufhin dieser Transzendentalität.

Die traditionelle Unterscheidung zwischen Natur, natürlicher Geistigkeit des Menschen einerseits und Gnade, gnadenhafter Erhöhenheit andererseits ist hier nicht von entscheidender Bedeutung. Setzen wir nämlich voraus, daß der Mensch wenigstens im Angebot immer und überall wegen des universalen Heilswillen Gottes gnadenhaft „erhoben“ ist, dann kann eine ursprüngliche Gotteserfahrung gegeben sein und an sie appelliert werden, ohne daß genauer unterschieden werden muß, ob ein bestimmtes Moment an dieser Erfahrung schon mit der natürlichen Geistigkeit des Menschen gegeben ist oder nur (aber immer und überall) vorkommt, weil diese Geistigkeit durch die gnadenhafte Selbstmitteilung Gottes erhoben ist. Die Gnade kann ja von vornherein nur verstanden werden als Radikalisierung der grundsätzlich unbegrenzten Transzendentalität der

⁴ Ein materialistisch denkender Anthropologe kann das Wesen der Liebe, der Freiheit, der Verantwortung usw. durchaus auch dann falsch deuten, wenn er sie selber echt vollzieht. Den Widerspruch zwischen der eigenen ursprünglichen Erfahrung und seiner Deutung braucht er nicht unbedingt zu bemerken.

⁵ Aus der apriorisch erfahrenen Logik seiner Erkenntnis weiß der Mensch z. B., daß jeder Gegenstand, der ihm irgendwann und irgendwie einmal begegnet, den Grundbedingungen des menschlichen Akts entsprechen wird. Wenigstens begrifflich müßte von daher auch der Unterschied zwischen einer ursprünglichen Gotteserfahrung und einer theoretischen Lehre von Gott verständlich sein. Dabei ist es gleichgültig, daß diese Lehre durch andere vermittelt wird und sich unter Umständen als Belehrung über einen Gegenstand versteht, der so zum erstenmal an den Hörer herangebracht wird, oder als richtige Deutung einer ursprünglichen Erfahrung erfaßt wird.

menschlichen Erkenntnis und Freiheit auf die Unmittelbarkeit Gottes hin, deren Höhepunkt und Vollendung die unmittelbare Gottesschau ist.

Die hier gemeinte Gotteserfahrung ist von transzendentaler Notwendigkeit. Sie ist also (wenn auch oft unthematisch) immer und überall gegeben, wo der Mensch seine geistige Erkenntnis und Freiheit vollzieht, selbst dann noch, wenn er thematisierend und verbal objektivierend diese transzendentale notwendige Bezogenheit auf Gott leugnet. Würde diese transzendentale Notwendigkeit geleugnet, dann würde Gott als ein beliebiges Objekt verstanden, dessen Erfahrung vom Menschen ebenso berechtigt vermieden wie zugelassen werden könnte. Die Berufung auf die alles überragende objektive Bedeutung Gottes käme zu spät, um Notwendigkeit und Würde der Gotteserkenntnis zu legitimieren. Es gäbe in der Verfassung des erkennenden Subjekts eben nichts, was zu der Frage verpflichten könnte, ob eine solche Wirklichkeit wie Gott überhaupt existiert, zumal er gewiß nicht zu den unmittelbar sich aufdrängenden Gegenständen der aposteriorischen Erfahrung gehört. Die apriorisch transzendentale Erfahrung des Menschen kann (wie alles, was am Menschen bewußt gegeben ist) im Modus der freien Annahme oder Ablehnung vorliegen. Annahme und Ablehnung können wieder unthematisch oder mit und durch eine thematische Objektivation dieser transzentalen Bezogenheit auf Gott gegeben sein; von da aus wären auch die verschiedenen Möglichkeiten eines vermeintlichen oder wirklichen Atheismus abzuleiten.

Transzendenzerfahrung

Die Grundlage dieser transzentalen Gotteserfahrung ist die Transzendenzerfahrung des Menschen. Beide sagen ein und dieselbe Wirklichkeit im Menschen aus, wobei die erste nur explizit das letzte Woraufhin der Transzentalität des Menschen hervorhebt. Eine genauere Phänomenologie der Transzendenzerfahrung, wenn diese Analyse richtig und einigermaßen vollständig gemacht wird, würde zeigen, daß ihr Woraufhin tatsächlich das Verständnis des wirklichen Gottes hergibt.

Die Transzendenzerfahrung kann hier nur sehr unvollkommen beschrieben werden. Sie besteht darin, daß Erkenntnis und Freiheit des Menschen immer schon über den einzelnen Gegenstand der inneren und äußeren Erfahrung hinausgreifen, daß dieser Vorrang die Bedingung der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis und Freiheitstat ist, daß er über jeden angebbaren Gegenstand hinaus schlechthin unbegrenzt ist, weil jede denkbare Begrenzung, indem sie gedacht wird, schon wieder überschritten ist. Insofern die Erfahrung der Transzentalität des Menschen sich wirklich setzt, sich durch ihr Woraufhin getragen erfährt und weiß, daß das Nichts – nichts ist, kann dieses Woraufhin der Transzendenz nur als die unendliche, unumfaßbare, radikal Geheimnis bleibende Wirklichkeit, als Gott gedacht werden. Dieses Woraufhin als unumfaßbares Geheimnis ist – nicht als Gegenstand im Sinn des Ontologismus – wirklich die Eröffnung der Transzendenzbewegung.

Natürlich ist diese Transzendenzerfahrung, die Gott zu ihrem Woraufhin hat, nicht in ihrer eigenen Ursprünglichkeit, in der Abstraktheit gegeben, in der sie hier beschrieben wird. Ein mystagogischer Verweis auf diese Erfahrung muß darum berücksichtigen, daß der nicht explizit Philosophie treibende Mensch diese Erfahrung zwar selbstverständlich macht, jedoch in ganz bestimmten Formen und Gestalten. Denn es handelt sich nicht um die absolut diffuse Transzentalität, die ein immer gegebenes Moment am Erkenntnis- und Freiheitsvollzug ist, sondern um intensivere Vollzüge, welche eben diese Transzendenzerfahrung auch dem reflektierenden Bewußtsein deutlicher aufdrängen. So ermöglichen sie dem Menschen des Alltags mit Hilfe der schon in der gesellschaftlichen Umgebung gegebenen verbalen Thematisierung Gottes eine Reflexion auf seine Transzendenzerfahrung.

Solche Erfahrungen ursprünglicher Art sind von der Natur der Sache her immer dort gegeben, wo die Transzendenzbewegung die Endlichkeit des kategorialen Gegenstands als solche erfahren läßt⁶. Dadurch kann die Endlichkeit der kategorialen Gegenstände als nicht überwindbare und nicht erfüllende thematisch werden, ebenso wie die in einer solchen „negativen“ Erfahrung immer noch gegebene Bejahung einer nicht mehr endlichen Erfüllung. Sowohl die Erfahrung der alles bedrohenden Angst wie die übersteigende Freude, die Erfahrung einer absoluten Verantwortung, Treue, Liebe, die kategorial nicht mehr adäquat gerechtfertigt werden, die Erfahrung der absoluten Logik, die das Einzelobjekt begründet, aber nicht von ihm begründet werden kann, sind solche bevorzugten Transzendenzerfahrungen. Es müßte allerdings zwischen Gestalten unterschieden werden, die durch eine freie Annahme gebildet sind, und solchen, die in der radikalen Zerrissenheit zwischen der transzental notwendigen, unthematischen Bejahung Gottes und seiner unthematischen oder thematisierten Ablehnung durch die Freiheit des Menschen entstehen. Das eine und selbe Subjekt erfährt sich ja erkennend und frei mehreren Erfahrungen von transzentaler Notwendigkeit ausgesetzt, die in der Einheit des Subjekts als untereinander zu versöhnende erfahren werden, doch von diesem selbst nie versöhnt werden können.

Wo aber über alle empirische Hoffnungslosigkeit hinaus dennoch bedingungslos gehofft wird, wo die einzelne Freude erfahren wird als Verheißung grenzenloser Freude, wo man liebt in unbedingter Treue und Entschlossenheit, obwohl die Brüchigkeit auf beiden Seiten für solche Liebe die Unbedingtheit gar nicht legitimieren kann, wo radikale Verantwortung gegenüber einer sittlichen Verpflichtung auch dann noch durchgeholt wird, wenn dies scheinbar nur zum Untergang führt, wo die Unerbittlichkeit der Wahrheit erfahren und unbedingt ergriffen wird, wo die unüberwindbare Diskrepanz zwischen der Individualität und Sozialität, in der Pluralität verschiedener Bestimmungen des Menschen in einer scheinbar grundlosen, d. h. nicht noch einmal objektivierbaren Entschlossenheit der Hoffnung auf alles versöhnenden Sinn und Seligkeit aus-

⁶ Als kategorialer Gegenstand ist hier zunächst das andere, endliche und unmittelbare Du gemeint, die Mitwelt also und nicht nur die Umwelt.

gehalten wird, da ist Gott als die Bedingung der Möglichkeit solcher Vollzüge schon unthematisch erfahren und angenommen. Das gilt auch, wenn das Wort „Gott“ noch nie gehört und als Vokabel für die Bezeichnung des Woraufhin der so erlebten Transzendentalität verwendet wird.

Solche Transzendenzerlebnisse treten nicht nur da und dort einmal auf, sondern diffuser und nicht einmal ansatzweise thematisiert bei jedem beliebigen Vorgang der menschlichen Erkenntnis und Freiheit. Als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Freiheit im alltäglichen Leben wird solche transzendentale Gotteserfahrung in ihrer Notwendigkeit und Unausweichlichkeit erlebt, so daß der Mensch vor der Frage steht, ob er diese Unausweichlichkeit auch in einem freien Urvertrauen zur Mitte seiner Existenz machen will oder ob er sie verdrängen will in einer Flucht zu den übersichtlichen und manipulierbaren Einzelwirklichkeiten in seinem Leben.

Damit ist aber keine Abwertung der expliziten Lehre von Gott und der objektivierenden Reflexion auf diese Erfahrung gegeben. Der Mensch ist nicht nur Wesen von Transzendentalität, sondern auch von Geschichte und Reflexion. Deren grundsätzlich höchste Stufe ist gegeben, wenn auf die transzentalen Bedingungen der gegenständlichen Erkenntnis und der geschichtlichen Erfahrung reflektiert wird, wenn also das Woraufhin der Transzendenz des Menschen, unter dem er Geschichte treibt, reflektiert wird. Der einzelne aber kann sich nicht legitim dem Gesamtbewußtsein der Menschheit entziehen. Er muß es explizit mit Gott zu tun haben wollen. Umgekehrt bedeutet die verbale und gesellschaftliche Thematisierung der ursprünglichen Gotteserfahrung in Geschichte und Gesellschaft für den einzelnen eine radikale Möglichkeit, seine eigene transzendentale Gotteserfahrung zu reflektieren, die Geschichte dieser Reflexion möglichst rein und vollständig zu vollziehen.

Alle bisherigen Ausführungen blieben zwangsläufig abstrakt und sehr allgemein. Natürlich muß es in eine andere Sprache übersetzt werden, wenn es religionspädagogisch, katechetisch und missionarisch wirksam werden soll. Aber es ist davor zu warnen, heute schlechthin eine so „konkrete“ und „plastische“ Sprache fordern zu wollen, wie sie früher einmal möglich war. Der Grund für die früher viel konkreter klingende religiöse Sprache lag darin, daß man unbefangener Gottes Wirken an ganz bestimmten Punkten der Welt und der Geschichte lokalisieren konnte, so daß sich von solchen Punkten her gewissermaßen kategorial von Gott reden ließ. Ob und in welchem Sinn eine solche gewissermaßen kategoriale Erfahrung Gottes heute noch möglich ist, kann hier nicht näher untersucht werden. Auf jeden Fall ist in radikaler Weise für uns Gott nur als letzter Grund und letztes Ziel von Wirklichkeit überhaupt denkbar und höchstens indirekt „innerweltlich“ erfahrbar. Von da aus kann die religiöse Sprache von heute letztlich eine gewisse Abstraktheit gar nicht vermeiden. Diese Abstraktheit braucht darum nicht zu erschrecken, weil dem Menschen immer deutlicher wird, daß die praktisch effiziente Sprache im Verständnis und Handeln mit seiner materiellen Umwelt auch immer abstrakter wird. Diese Apologie abstrakten religiösen Redens ist natürlich nicht so gemeint, daß die hier verwendete Sprache die einzige mögliche ist, um von Gott zu reden.

Erkenntnismöglichkeit transzentaler Gotteserfahrung

Es ist davor zu warnen, sich zu schnell und unbesehen auf partikuläre religiöse, mehr oder weniger „mystische“ Erlebnisse zu berufen, um die Möglichkeit einer Gotteserfahrung darzutun. Solche Erlebnisse sind entweder sehr intensive Fälle einer grundsätzlich allgemein zugänglichen Gotteserfahrung oder sie erwecken den Verdacht, psychologische Phänomene zu sein, die sich aus partikulären psychischen Ursachen erklären. Die Gnade einer transzentalen und durch die erhebende Gnade Gottes wesentlich radikalisierten Gotteserfahrung mindestens als Angebot an die Freiheit hat jeder Mensch. Das ist nur eine Übersetzung der katholisch verbindlichen Lehre vom allgemeinen und wirksamen Heilswillen Gottes. Die Gnade freier Annahme und Liebe hat wohl nicht jeder Mensch in jedem Augenblick seines Lebens. Es kann aber gehofft, wenn auch nicht sicher gewußt werden, daß die Geschichte jedes Menschen im vollendeten Heil endet und also irgendwann die wirksame Gnade der Annahme der transzentalen Gotteserfahrung durch die Freiheit gegeben sein wird.

Aber die Gnade der Annahme ist etwas, das sich bei jedem Menschen einer sicheren Reflexion entzieht. Die richtige Reflexion der transzentalen Gotteserfahrung in einem thematisierten Wissen um Gott ist gewiß wieder Gnade, die nach dem Ausweis der Erfahrung nicht jedem gegeben ist. Nach der Überzeugung des Zweiten Vatikanum braucht sie auch nicht einmal als angebotene und zureichende Gnade jedem Menschen in jeder gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation gegeben zu sein. Das bedeutet aber nur, daß der betreffende Mensch in der Situation psychologischer und gesellschaftlicher Art konkret nicht in der Lage ist, seine gegebene transzendentale Gotteserfahrung genügend zu reflektieren und in dem, was ihm von außen über „Gott“ gesagt wird, wiederzuerkennen. Das ist aber grundsätzlich auch dann gegeben, wenn ein intelligenter Mensch in seiner konkreten Situation auch durch ein Gespräch mit einem Mathematiker nicht zu einem Verständnis etwa der Matrizenrechnung kommen kann. Die Berufung auf nicht vorhandene Gnade der Gotteserfahrung darf weder ein mystisch-psychologisches Mißverständnis solcher Gnade voraussetzen noch dispensiert sie von der immer wieder erneuten Bemühung, anderen zu einem reflexen Verständnis der transzentalen Gotteserfahrung zu verhelfen und sie so auch in der Dimension des objektivierenden Bewußtseins und der religiösen Gesellschaft zu Theisten zu machen.

Eine konkrete Mystagogie in die Reflexion der eigenen transzentalen Gotteserfahrung des einzelnen müßte allerdings langsam und besser als bisher entwickelt werden. Man darf nicht meinen, dabei müsse das Wort „Gott“ am Anfang stehen. In einer Situation, in der religiöse Sprache in der Gesellschaft keine unbestrittene Herrschaft mehr hat, steht es eher am Ende. So kann aber auch ein Gottesbegriff gebildet werden, der später nicht wegen seiner Infantilität höchst gefährliche Krisen im religiösen Bewußtsein des Menschen verursacht. Diese Mystagogie in das Zusichselberkommen der transzentalen Gotteserfahrung muß natürlich bei Erfahrungen anknüpfen, die bewußtseinsmäßig deutlich und existentiell gewichtig sind und die transzendentale Gotteserfahrung so in

sich tragen, daß sie zu einer Thematisierung dieser Erfahrung drängen. Solche Erfahrungen sind immer eingebaut in das Ganze der existentiellen menschlichen Erfahrung. Wo diese vielleicht schon frühkindlich mehr oder minder mißglückt ist, wo eine Erfahrung zwischenmenschlicher Liebe, Treue, Geborgenheit usw. nicht genügend erreicht wurde, ist natürlich auch die Thematisierung der ursprünglichen Gotteserfahrung sehr schwierig. Nur wo in einem letzten Urvertrauen ein bergender Sinn des Lebens überhaupt frei angenommen wird, wird die Freiheit des Menschen bereit sein, die Thematisierung dieses Urvertrauens auf Gott hin mitzuvollziehen. Die Weckung dieses Urvertrauens geschieht wirksam nicht allein durch Worte, sondern durch die Teilnahme am Lebensvollzug eines anderen Menschen, der in Gelassenheit und Liebe produktives Vorbild für dieses Urvertrauen zu sein vermag.

Von daher läßt sich auch ein Verständnis gewinnen vom Zusammenhang der Gotteserfahrung und der Bezogenheit des Menschen auf Jesus Christus. Christus ist das produktive Vorbild schlechthin für ein Sicheinlassen auf das Geheimnis unseres Daseins, das wir „Gott“ nennen. Die absolute Radikalisierung unserer transzendentalen Bezogenheit auf Gott nennt der Gläubige den Geist Christi. Im Blick auf die Geschichte Jesu gewinnt der Christ die geschichtliche Legitimation, sich auf den Gott einzulassen, den Jesus seinen Vater nannte. Transzendentale Gotteserfahrung und geschichtliche Erfahrung Jesu schließen sich zu einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zusammen, Geist und Geschichte sind eine Einheit, in der Gott Ursprung und Ende des Menschen zugleich ist.

Es ist natürlich auch denkbar, daß jemand zwar eine durch die religiöse Gesellschaft bewirkte Indoktrination über Gott besitzt, ohne daß es ihm selbst gelingt, von seiner transzendentalen Gotteserfahrung her diesen Explikationsprozeß selbst deutlich nachzuvollziehen. Auch er kann natürlich die in diesem objektivierten Gottesbegriff mitgegebene philosophisch-theologische Dynamik wirksam werden lassen und so zu einem immer geklärteren und subtileren Gottesbegriff kommen. Er braucht natürlich auch nicht mit dem schwierigen Explikationsvorgang bedrängt zu werden, außer seine individuelle oder gesellschaftliche Situation machen einen solchen Versuch notwendig. Dieser Explikationsvorgang kann bei philosophisch sehr gebildeten Menschen durch ihre Bildung nicht nur erleichtert, sondern auch erschwert werden, so daß es unter Umständen bei einem „bekümmerten Atheismus“ in der Dimension der Reflexion bleibt, dem gegenüber die Schrecklichkeit der Gott-losigkeit gesehen, eingestanden und erlitten wird, ohne konkret auf der Ebene reflexer Erkenntnis überwunden werden zu können.

Einheit kirchlicher und außerkirchlicher Frömmigkeit

Jede transzinentale Erfahrung vollzieht sich am Material der Geschichte. Dies gilt auch von der transzendentalen Gotteserfahrung. Die kirchliche Frömmigkeit ist darum nichts anderes als der Vollzug der immer und überall gegebenen transzendentalen Got-

teserfahrung und deren Reflexion im Blick auf die geschichtliche Gegebenheit des gestorbenen und auferstandenen Jesus von Nazareth. Die geschichtliche Kontingenz dieses Materials gibt der kirchlichen Frömmigkeit ihre deutliche Greifbarkeit und Konkretheit wie auch ihre Anfechtbarkeit⁷. Heute muß darum kirchliche Frömmigkeit immer wieder deutlich in jene ursprüngliche Erfahrung rückgebunden werden, deren Material und Auslegung sie ist. Anders kann sie in ihrer geschichtlichen Bedingtheit (in Menschenwort, Kult und Kirchengesetz) und ihrer Bestreitbarkeit durch einen atheistischen Humanismus sowie durch den Hinweis auf die vielen anderen existierenden Religionen nicht unbefangen gelebt werden.

Ob es eine „reflektierte“ transzendentale Erfahrung Gottes ohne jede Vermittlung eines kategorialen Gegenstands gibt oder geben kann, ist hier nicht die Frage. Gewiß wird es eine intensive transzendentale Erfahrung Gottes geben können, wo der vermittelnde endliche Gegenstand zurücktritt, die namenlose Wirklichkeit Gottes in stiller Gesammeltheit, in Schweigen, im Versinken der raumzeitlichen Gegebenheiten erfahren wird, wo Leere als Fülle, Schweigen redend, Tod als Andrängen des Lebens, irdische Wirklichkeiten als lautere Verheißung erlebt werden. Hier hat das religiöse Leben ein unermeßliches Feld der Vertiefung bis zu den Phänomenen hin, die man üblicherweise als „mystisch“ zu bezeichnen pflegt. Solche Erfahrung nochmals als in einem letzten Sinn kirchliche zu machen, d. h. als Leben der Kirche im Geist, für das alles andere nur Mittel ist, bedeutet Vollendung der Einheit von „außerkirchlicher“ und „kirchlicher“ Frömmigkeit. Einweisung in meditatives Erleben müßte eine Kunst der „Seelenführer“ sein. Daß dafür heute in der Kirche wenig Verständnis vorhanden ist, ist ein Moment der Rollensicherheit der heutigen Priester. Sie haben nichts über die Erfahrung Gottes zu sagen.

Gegen diese Gedanken ließe sich der Einwand erheben, alles hier sei zu sehr auf Theologumena gegründet, die bestreitbar und jedenfalls nicht allgemein rezipiert seien. Aber dem ließe sich entgegenhalten, daß kein Dogma ohne Verwendung von Theologumena gepredigt werden kann. Wenn wir dann aber den allgemeinen Heilswillen Gottes für jeden Menschen ernst nehmen, wenn wir voraussetzen, daß ein Mensch ohne irgendeine Begegnung mit Gott sein Heil nicht finden kann, wenn wir daraus kein mystisches Mirakel machen, das ebenso gut gelehnt wie behauptet werden kann, dann ist jeder Christ gehalten, beim Menschen eine der Verkündung im Wort schon vorausgehende Gottesbegegnung anzunehmen, denn auch der soll das Heil finden, der dieser Wortverkündigung nicht in effizienter Weise oder gar nicht begegnet ist. Jeder Verkünder muß sagen, wie er sich diese seiner Predigt notwendig vorausgehende Gotteserfahrung denkt und wie er glaubt, sie anrufen zu können. Es bleibt aber die Frage, ob in einer anderen Terminologie wirklich eine in der Sache andere Antwort als die hier formulierten gegeben werden kann.

⁷ Das Material könnte auch anders sein und behält in jedem Fall seine kontingente Herkunft. Diese ist notwendig, aber schwer zu ertragen, weil sie gerade die Konkretheit eines transzental notwendigen und überall gültigen Verhältnisses zu Gott sein soll und ist.