

Marginalien zur Theologie der Taufe und ihrer gesellschaftskritischen Dimension

Vorbemerkung

„Vermutlich verliert in unserer Generation eine Gestalt des Christwerdens ihre Dominanz: die vornehmlich pädagogisch vermittelte Gestalt der Weitergabe des christlichen Glaubens, die seit dem Beginn der Reformationszeit bzw. der Gegenreformation bestimmend gewesen ist (...). Wir treten jetzt in eine Zeit ein, in der christlicher Glaube missionarisch-evangelisierend in der Generationenabfolge weitergegeben werden muss.“¹ „Das Traditionschristentum wandelt sich mehr und mehr zu einem Wahlchristentum.“² Im Hintergrund derartiger Prognosen steht u.a. die Erfahrung, dass es in den meisten Regionen Deutschlands nicht mehr selbstverständlich ist, dass junge Eltern ihre Kinder taufen lassen.

Diese Situation ist auf zweifache Weise gedeutet worden: (1) In den 80er- und frühen 90er-Jahren dominierte in der Diagnose der religiösen Situation Europas das Theorem des Säkularismus³: Für diese Position erscheint die europäische Geschichte als Verfallsgeschichte. Die Menschen wendeten sich von der Kirche und von Gott ab.⁴ (2) Die Situation von Christentum und Kirche darf nicht isoliert betrachtet werden. Negative Trends müssen z.B. auf den Prozess der weiteren Ausdifferenzierung der Gesellschaft, auf Modernisierungsschübe und auf die Beschleunigung des kulturellen Wandels bezogen werden. Wenn es stimmt, dass der christliche Glaube niemals mit einer bestimmten, partikularen Kultur identifiziert und auf diese Kultur eingeschränkt werden darf, dann kann nicht ausgeschlossen werden, dass nicht der Glaube, sondern nur eine bestimmte kulturelle Gestalt des Glaubens abgelehnt wird.⁵

1 Die deutschen Bischöfe, „Zeit zur Aussaat“. Missionarisch Kirche sein, Bonn 2000 (= Die deutschen Bischöfe, 68), 33 f.

2 Ebd. 35.

3 Siehe z.B. Basil Kardinal Hume, „Eröffnungsansprache“, in: Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), Die europäischen Bischöfe und Neu-Evangelisierung Europas, Bonn 1991 (= Stimmen der Weltkirche 32), 88–99, 96.

4 Die Auswertung und Interpretation zumeist quantitativer religionssoziologischer Untersuchungen von Ebertz scheinen von einem Bild der Geschichte als Abfall vom Christentum grundiert zu sein – siehe dazu sein opus magnum: Michael N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche, Frankfurt a. M. 1998.

5 Siehe dazu Ottmar John, Glaube und Kultur. Zu einem Grundlagenproblem eines christlichen Missionsverständnisses, in: Harald Baer / Matthias Sellmann (Hgg.),

Vor allem die weltweiten Migrationsbewegungen und der demographische Wandel führen zu einer kulturell-religiösen Pluralisierung. Um fremden Religionen und Kulturen begegnen zu können, braucht man nicht in ferne Länder zu reisen. Es reicht in vielen Fällen aus, seinen Nachbarn zu besuchen. Diesen Wandel nur als Niedergang oder Verlust zu erfahren, ist zu wenig. Wohl ist es richtig, dass das Christentum an Selbstverständlichkeit verliert. Aber die Situation der Durchmischung der Religionen und Kulturen und die irreversible Pluralisierung des Alltags der Menschen fast überall in Europa ist ein wirklicher Gewinn. Denn durch sie wird eine konstitutive Dimension des Glaubens wieder sichtbar. Glaube ist nach alter Lehre immer auch ein freier Akt. Nur im Zusammenwirken von Freiheit und Gnade führt der Glaube zur Begegnung mit Gott. Und zugleich ist diese Situation eine Herausforderung sowohl zum Engagement für Frieden und Versöhnung zwischen den Kulturen als auch zu Evangelisierung und Mission. Denn es gibt wahrscheinlich nur ein äußeres Kriterium für die Lebendigkeit des Glaubens eines Menschen: Wer die Gute Botschaft gehört hat, weiß, dass sie vom rettenden Eingreifen Gottes in die Geschichte handelt; und wo Gott selbst handelt, sind alle Menschen gemeint. Also ist immer auch derjenige gemeint, der die Botschaft vernimmt. Wer seinen Namen im Text von der Befreiung der Menschheit entdeckt hat, der muss es anderen erzählen. Er kann dann nicht schweigen über das, was er gehört hat. Wenn Familien, Nachbarschaften und Gemeinden sich um die Erneuerung des Glaubensferments in ihrem Alltag bemühen, dann kann das in der Situation des religiösen und kulturellen Pluralismus kaum eine Privatangelegenheit sein, sondern hat immer auch eine Ausstrahlung, eine missionarische Dimension.

In den eingangs genannten bischöflichen Dokumenten wird diese neue Dimension christlicher Existenz beschrieben und die missionarische Grunddimension der Kirche erinnert. Einerseits ist die christliche Existenz persönlicher geworden; sie wird mehr als bisher von der freien Zustimmung des Einzelnen getragen und gestaltet. Andererseits ist die christliche Existenz öffentlicher geworden. Wer sich zu Christus bekennt und zu seiner Kirche gehört, der fällt auf.⁶ In dieser Perspektive soll im Folgenden der personale und zugleich missionarische Aspekt des Christseins in einer Reflexion auf die theologische Bedeutung der Taufe vergewissert werden. In vier Gedankenschritten werden einige Wesensmerkmale der Taufe entwickelt, um im letzten fünften Schritt ihre gesellschaftskritische Bedeutung in einer globalen und total werdenden Marktwirtschaft explizit zu machen.

Katholizismus in moderner Kultur, Freiburg i. Br. 2007, 101-116.

6 Soziale Kontrolle hat sich teilweise in ihr Gegenteil verkehrt: Übte sie früher auf dem katholischen Land Druck gegenüber denjenigen aus, die sich der gebotenen kirchlichen Praxis enthielten, so hat sich heute der, der sie vollzieht, gegen sie zu behaupten; er muss z. B. schlagfertig reagieren können auf Fragen wie diese: Ihr geht schon wieder in die Kirche? Da wart ihr doch erst letzte Woche.

1. Die Taufe als Spannungseinheit von Liturgie und Leben

In Deutschland wird die Taufe normalerweise in einer Kirche – d.h. in einem öffentlichen Gebäude, zu dem jedermann Zutritt hat – gefeiert und von einem Bischof, Priester oder Diakon gespendet. Als Inhaber des Weihe- – und damit meistens auch eines Leitungsamtes – repräsentieren sie anerkanntermaßen die Kirche. Die Liturgie der Taufe ist also immer ein Handeln der (ganzen) Kirche, also auch in und vor der Öffentlichkeit der Kirche. Die Institution „Kirche“ scheint sich im kirchlichen Amt zu konzentrieren. Dort ist sie antreffbar, identifizierbar und befragbar. Das ist – vor allem bei einer organisations- und institutionssoziologischen Beschreibung der Kirche – keineswegs falsch. Jedoch ist die hohe Exklusivität, mit der „Kirche“ bis auf die Gegenwart auf die Person des Pfarrers oder Bischofs in Deutschland reduziert wird, selbst eine funktionale Zuschreibung durch die säkulare Öffentlichkeit. Die Repräsentation und Leitung der Kirche durch das Amt ist eine abgeleitete Funktion. Sie hat ihren Grund und ihre Norm in Christus. Repräsentant der Kirche ist der Inhaber des Weiheamtes, insofern die Kirche als Ganze nach 1 Kor 12 Leib Christi ist. Wer der Kirche als ganzer dient⁷, handelt im Namen Christi – kollegial und persönlich.⁸ Die besondere Eigenart der – kirchlichen – Öffentlichkeit, die der Inhaber des Weiheamtes bei der Feier der Sakramente herstellt, kann also nur verstanden werden aus seiner Bevollmächtigung durch Christus selbst.⁹

Diese Bevollmächtigung des Amtsträgers ist auf der einen Seite eine im wahrsten Sinne des Wortes „unendliche“ Steigerung seiner Bedeutung im Wirken der Kirche. Aber diese Bedeutungssteigerung vollzieht sich im Verschwinden der Individualität des Amtsinhabers. Seine persönliche Freiheit und Willkür geht gewissermaßen in der Person Christi auf und verschwindet in ihr. Augenfälliges Zeichen dieser Normierung durch die Schrift und Tradition ist die Regelung der liturgischen Handlung. Diese hat darin ihre Bedeutung und Zeichenhaftigkeit, dass sie nicht Produkt der schöpferischen Phantasie und Kreativität des Taufspenders ist. Indem der Diakon, Priester oder Bischof seine eigenen Absichten aufgibt, wird deutlich, dass im Sakrament Christus selbst handelt.

In dieser Funktion des kirchlichen Amtes¹⁰ wird die Formalursache eines jeden Sakramentes sinnfällig: Christus selbst ist die Ursache seiner Gegenwart in den Sakramenten.¹¹ Wenn aber im ganzen Leben Christi,

7 KKK 876.

8 KKK 877 – 879.

9 „Christus selbst ist der Urheber des Amtes in der Kirche. Er hat es eingesetzt, ihm Vollmacht und Sendung, Ausrichtung und Zielsetzung gegeben.“ (KKK 874).

10 „Weil die Amtsträger ganz von Christus abhängig sind, der Sendung und Vollmacht gibt, ...“ (KKK 876).

11 „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so dass, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft.“ (SC 7).

das der Tod nicht zerstören konnte, Gott selbst handelt¹², dann können die Wirkungen und Folgen seines Handelns nicht von Menschen begrenzt werden. In diesem Sinne wird von alters her die Unauslöschlichkeit, der indeleble Charakter der Taufe betont. Daraus folgt, dass das Geschehen der Taufe nicht nur ein liturgisches Geschehen ist, sondern eine solche Bedeutung für das ganze Leben des getauften Menschen hat, dass man von einem anhaltenden, nicht endenden Geschehen sprechen kann. Das Hineingenommen-Werden in das Heilswerk Christi ist kein Geschehen, das mit dem Ende der Tauf liturgie gewissermaßen „fertig“ wäre, sondern es bleibt Ansporn und Aufgabe. Mit dem Gnadenhandeln Christi gegenüber einem einzelnen Menschen, das nach dem Glauben der Kirche sich im Tauf geschehen ereignet, ist der Weg zu ihm nicht abgeschlossen, sondern eigentlich erst begonnen. Er findet gerade im Alltag eines jeden Christen statt, der in die Gemeinschaft mit Christus aufgenommen worden ist.

Wenn das ganze Leben und vor allem der Alltag mit seinen Undurchsichtigkeiten und Widersprüchen die Ebene ist, auf der sich das entfaltet, was Christus selbst in der Taufe angestoßen hat, dann scheint die Liturgie der Taufe, umso weiter jemand auf seinem Lebensweg vorangeschritten ist, an Bedeutung zu verlieren. Die Steigerung der Bedeutung der Tauf liturgie als *ianua sacramentorum* und – so muss man hier weiterführen – des ganzen Lebens aus der Nachfolge Christi, scheint zugleich seine Relativierung und seinen Verlust nach sich zu ziehen – entweder, weil die Feier der Tauf liturgie in der Kette der Ereignisse eines Lebens wegen seiner raumzeitlichen Konkretheit nur ein einziges Glied dieser Kette bleiben kann (umso länger die Kette wird, desto kleiner und bedeutungsloser jedes einzelne Kettenglied), oder weil sie wie die Leiter aufgefasst wird, mit deren Hilfe man ein höheres Niveau erreicht, die man aber anschließend hinter sich wegstoßen kann.

Der Anfang des Weges der Kirche zur Gemeinschaft mit Gott, den ein einzelner Mensch zu gehen begonnen hat, bleibt entscheidend für das Fortkommen auf dem ganzen Weg. Er ist nicht in der Vergangenheit verschwunden, sondern ist in jedem weiteren Schritt auf dem Lebensweg lebendig. Jedoch darf man die hohe Bedeutung der Feier der Taufe, die durch ihre Unwiederholbarkeit und Unauslöschlichkeit begriffen wird, nicht nur formal bzw. juristisch verstehen – als ob alles, was nach ihrem Empfang im Leben eines Menschen passierte, belanglos wäre. Die Taufe kann nicht dadurch als Handeln Gottes selbst verstanden werden, dass für sie alles weitere Geschehen auf einem Lebensweg bedeutungslos bliebe. So missverstanden verlief eine individuelle Heilsgeschichte über oder neben, auf jeden Fall unabhängig von der irdischen Lebensgeschichte. Eine solche Konstruktion des Zusammenhangs von der Taufe als Beginn

¹² Johannes Brosseder, Art. Taufe/Firmung, in: NHTHG (Neuausgabe) V (1991) 113-128.

des neuen Lebens und dem natürlichen, geschöpflichen Leben, würde einem gnostischen Schöpfungs- und Naturverständnis Vorschub leisten – und wäre letztlich eine Unterbestimmung der Wirkung der Taufgnade. Sie würde sich selbst als neue, von der Schöpfung getrennte Wirklichkeit setzen und sich durchsetzen durch Vernichtung des geschöpflichen Seins. Größer ist die Wirkung des Handelns Christi gedacht, wenn sie als befreiende und heilende Wirkung auf das natürliche Leben gedacht wird.

Will man die beiden Extreme der Relativierung und der formalen Absolutheit der Tauffeier vermeiden, ist es geboten, sie als ein raumzeitlich konkretes Ereignis innerhalb einer Lebensgeschichte und für diese Lebensgeschichte ernst zu nehmen: Was nach der Feier der Taufe kommt, ist bedeutsam für das Verständnis dessen, was in der Taufe passiert, weil es Teil der von Gott gewollten guten Schöpfung ist. Es ist gewissermaßen der Stoff, den die Taufe als Anfang des Weges zu Gott formt, die Freiheit, die sie verwirklicht und die gute Absicht, die sie gelingen lässt. Was danach kommt ist allein schon deswegen bedeutsam für die Taufe, weil diese nicht die Fülle der Sakramente ersetzen kann. Der Anfang ist deswegen als orientierende Kraft in jedem Schritt, der nach ihm kommt, lebendig, weil er die Autorität des Anfangs hat – und als solcher von dem, was nach ihm kommt, verschieden ist und so zu ihm in Spannung bleibt. Die Taufe ist die Tür in die Kirche, der erste Schritt des einzelnen Menschen auf seinem Weg zu Gott. Der Getaufte hat die Türe durchschritten und bleibt doch immer jemand, der die Türe durchschritten hat.

Ein derartiges Taufbewusstsein des mündigen Christen ist nicht nur dort bedeutsam, wo Christen in der Minderheit sind, d.h. wo es nicht selbstverständlich ist, zur Kirche zu gehören. Es ist auch für katholische Milieus ein unverzichtbares Moment christlicher Existenz. Dieses Bewusstsein manifestiert sich im Taufgedächtnis, das das II. Vatikanische Konzil erneuert hat.¹³ Die Feier der Taufe ist auf das Leben des Getauften bezogen und auf jedes seiner Ereignisse. Umgekehrt gewinnt jeder Schritt auf dem Lebensweg aus der Taufe seine Richtung und Orientierung. Je fundamentaler und lebenswichtiger diese Schritte sind, desto nachvollziehbarer ist die Kraft spürbar, die nur aus der Begegnung mit dem Auferstandenen und im Sakrament gegenwärtigen Christus wirken kann.

Das ist auch die tauftheologische Grundlegung des Verhältnisses der drei Grunddimensionen *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* zueinander. Sie bilden einerseits eine Einheit. Wie die Feier der Taufe und das Leben aus der Taufe eine Einheit bilden, so bilden die drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns eine Einheit. Ein jedes ist nur in der Einheit je mit den beiden anderen das, was es sein soll. Sie sind aufeinander bezogen und diese Bezogenheit ist für jede einzelne Dimension konstitutiv. D.h. fehlt sie, handelt es sich nicht um eine Grunddimension kirchlichen

13 Albert Gerhards, Art. Taufgedächtnis, in: LThK3 IX (2000) 1300 f.

Handelns. Aber diese Einheit kann nicht dazu führen, dass *Diakonia*, *Martyria* und *Leiturgia* ihre jeweilige Besonderheit verlören und ineinander aufgingen, so dass sie nicht unterschieden werden könnten. Diakonie kann nicht durch Liturgie ersetzt werden – das ist die wahrscheinlich politisch bedeutsamste Implikation dieser Einheit in Differenz der drei Grunddimensionen kirchlichen Handelns. Diese Unterschiedenheit bei gleichzeitiger Untrennbarkeit hat ihren Grund vor allem darin, dass die Kirche als Leib Christi ihre Ursache im göttlichen Gnadenhandeln hat. Das göttliche Gnadenhandeln ruft die Kirche auf die Art und Weise ins Dasein, in der im Handeln Jesu Christi Gott selbst gehandelt hat. Obwohl Jesus Christus wahrer Gott war, hörte er nicht auf wahrer Mensch zu sein. So wie sein Menschsein nicht in seiner Göttlichkeit verschwand oder in sie aufgesogen wurde, so bleibt die jeweilige Eigenart von *Leiturgia*, *Martyria* und *Diakonia* mit ihren je spezifischen Orten in der konstitutiven Einheit erhalten.¹⁴

2. Die geschöpfliche Dimension der Taufe

Diese Einheit und Verschiedenheit von Taufe und Leben kann schöpfungstheologisch weiter präzisiert werden. Dabei soll erneut bei dem angesetzt werden, der dieses Zeichen der Verbundenheit mit sich gestiftet hat, der ihm Sinn und Ziel verleiht und der in ihm handelt.¹⁵

Wenn Gott in den Sakramenten handelt, dann handelt derjenige, der die Welt geschaffen hat. Es ist nicht möglich, die Personen des dreieinigen Gottes so zu unterscheiden, dass man ihre „Werke“ als spezifische Wirkungen einzelner Personen unterscheidet. Danach wäre dann die Schöpfung das Werk des Vaters und die Erlösung einschließlich der

14 Der Gipfel und die Quelle des kirchlichen Lebens, das nach SC 10 die Liturgie ist, muss sich bis an die Peripherie entfalten und dort den Glauben verkünden und durch die Nächstenliebe seine Glaubwürdigkeit darlegen. Und Höhepunkt ist die Eucharistie in diesem Leben nur dann, wenn es zu ihr Hinwege gibt und wenn sich Menschen in der Begegnung mit Christus gesandt wissen, davon anderen zu berichten und ein wenig von dem, was sie erfahren haben, spüren zu lassen. Eine genauere Reflexion auf das Verhältnis von Mission und Diakonie würde zeigen, dass mit der Zuordnung von Caritas zu Mission und Eucharistie keine Instrumentalisierung der Nächstenliebe gemeint sein kann – etwa in dem Sinne, dass der Kindergarten einer Gemeinde lediglich seinen Wert als Durchlauferhitzer für den Kindergottesdienst hätte. Es ist richtig, dass Nächstenliebe einen Sinn an sich selbst hat. Nur als unbedingt und Zweck an sich selbst verweist die Liebe endlicher Menschen auf jene allmächtige Liebe, auf die zu hoffen ihre Liebe nur unbedingt sein kann und nicht absurd wird – siehe dazu Ottmar John, „Wir können nicht schweigen über das, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Von der Ostererfahrung zum missionarischen Handeln, in: Bertil Langenohl / Christian Große Rüschkamp (Hgg.), *Wozu Theologie? Anstiftungen aus der praktischen Fundamentaltheologie* von Tiemo Rainer Peters, Reihe Religion – Geschichte – Gesellschaft, Bd. 32, Münster 2005.

15 Genau dies besagt der Begriff der „Formalursächlichkeit“; er kann in der Theologie nur personal entwickelt werden kann.

Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit durch die Kirche das Werk des Sohnes.

Die Schöpfung ist das Werk der Dreifaltigkeit.¹⁶ Und in der Erlösung wirkt diejenige Person der Dreifaltigkeit, der Sohn, der vom Vater gesandt und der in dieser Sendung mit dem Vater eins ist (Joh 10,30). In den Heilszeichen handelt Jesus Christus, „einer aus der Trinität“. Sein Handeln hat eine Bedeutung für die Schöpfung, die dem göttlichen Schöpfungshandeln nicht widersprechen kann.

Diese Bezogenheit der Erlösung auf die Schöpfung gründet darin, dass beide Werke aus der Einheit der drei Personen sind. Jedoch bleiben Schöpfung und Erlösung – in scholastischer Terminologie – zwei Werke, zwei unterscheidbare Handlungen Gottes.¹⁷ Im Schöpfungshandeln setzt Gott die Welt als das Andere von sich selbst, in der Erlösung wird er selbst Teil dieser Welt. Weder verbleibt die Welt in einem einfachen Gegensatz bzw. Unterschied zu Gott (der gnostisch gedeutet werden kann), noch wird die Welt einfach göttlich (was den Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben würde und auf eine pantheistische Interpretation hin offen wäre). Teil dieser Welt wird Gott, indem er Mensch wird.

Durch die Menschwerdung des Sohnes bestätigt Gott seinen Schöpfungswillen. Die Welt und das Leben auf ihr sollen sein. Die Welt ist nach dem Willen Gottes gut, auch wenn diese Gutheit durch die Sünde des Menschen verdunkelt ist.¹⁸

Für die Schöpfung heißt das: Sie ist so geartete, dass sie Gottes Willen entsprechen, darstellen und verwirklichen kann, obwohl sie das andere von Gott und nicht Gott ist. Das Nichtgöttliche, Geschöpfliche kann zu einem inneren Vollzugsmoment des göttlichen Lebens werden, gleichsam umhüllt werden von seiner Ewigkeit und unendlichen Güte (vgl. 1 Kor 15).

Das gilt für die ganze Schöpfung. Weil Gott die Welt geschaffen hat und seinen Schöpfungswillen durch die Menschwerdung seines Sohnes bestätigte, deswegen ist alles, was existiert und je existiert hat, geeignet,

16 KKK 290 ff.

17 Aus ihrem gemeinsamen Ursprung in der Einheit der göttlichen Immanenz auf ihre Identität zu schließen, ist nicht zwingend – dieses müsste in einer Auseinandersetzung mit Rahners These von der Identität ökonomischer und immanenter Trinität näher gezeigt werden – siehe dazu Karl Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: derselbe, Schriften zur Theologie, Band 4, Einsiedeln-Köln-Zürich 1960, 103-133, vor allem 123 ff.

18 Das ist auch die Voraussetzung dafür, dass die menschliche und die göttliche Natur als die der einen Person gedacht werden könne. Nur dann, wenn alles, was existiert, aus nichts anderem als aus der Weisheit und Güte Gottes entsprungen ist, führt sie nicht zu einem inneren Widerspruch in dieser Person des göttlichen Erlösers. Gott ist Mensch geworden. Er hat sich selbst erniedrigt und Knechtsgestalt angenommen, ohne aufzuhören Gott zu sein (Phil 2,6-11).

seinen Willen zu verwirklichen. Aber diese Eignung kommt nicht einfach jedem beliebigen Teil der Welt auf beliebige Weise zu. Sie kommt ihm nicht von sich aus zu, weil Gott nur Teil der Welt geworden ist, und von der Welt verschieden bleibt. Diese Eignung kann einzelnen singulären Entitäten der Welt nur zukommen, insofern sie sich darauf beziehen lassen bzw. daraus ableiten lassen, dass Gott Mensch¹⁹ geworden ist, und nicht ein Götterbild, ein Stein oder ähnliches zu seinem Bild gemacht hat. Die Eignung der Schöpfung zum Vollzugsort des Heilswillens Gottes ist also nicht unmittelbar durch direkte göttliche Wirkung auf die Schöpfung für uns denkbar, sondern nur, insofern sie sich auf das Ereignis der Bestätigung der Schöpfung in der Menschwerdung Jesu Christi bezieht.

Alles, was existiert, *kann* den Heilswillen Gottes darstellen und sogar verwirklichen. Aber die Materien der Sakramente verwirklichen den Heilswillen Gottes, weil sie – wenn auch nicht aktuell, so aber prinzipiell – eingebunden sind in ein Geschehen, das seinen Ursprung im Handeln Christi selbst hat und an dem die Menschen beteiligt sind, denen es gilt. Aus diesem Geschehen sind sie prinzipiell nicht herauslösbar. Die Sakramente sind Zeichen für das Heilwerden und für die Vollendung der Schöpfung.²⁰ Sie sind es deswegen, weil das Heil in der Schöpfung selbst geschöpfliche Wirklichkeit geworden ist – im Leben Jesu und in dem, was er zum Zeichen seiner bleibenden Anwesenheit in der Welt, zum Realsymbol seiner Präsenz verwandelt hat. Das trifft natürlich in diesem exponierten Sinne vor allem auf die Eucharistie zu. In ihr führt die Kirche nach der Anweisung des Herrn bis zu seiner Wiederkehr in Herrlichkeit das weiter, was er am Abend vor seinem Leiden getan hat. „Unter den konsekrierten Gestalten von Brot und Wein ist Christus selbst als Lebendiger und Verherrlichter wirklich, tatsächlich und substantiell gegenwärtig mit seinem Leib, seinem Blut, seiner Seele und seiner göttlichen Natur.“²¹

Der Zusammenhang von Taufe und Leben hat seinen Grund in der

19 Wenn Gott Mensch geworden ist, dann hat er auch die Stellung des Menschen in der Schöpfung bestätigt. Er ist im ersten Schöpfungsbericht der Abschluss des Schöpfungswerkes. Abschluss des Schöpfungswerkes ist er, weil über ihn hinaus nichts geschaffen worden ist. Das impliziert, dass der Mensch Selbstzweck ist. Weil er mit Vernunft begabt ist und sich das Ganze der Schöpfung unter Absehung der Einzeldinge vorstellen kann, sich in seiner Erkenntnisleistung gewissermaßen die ganze Schöpfung spiegeln kann, deswegen ist in der *Menschwerdung* Gottes das Ganze der Schöpfung gemeint. – Zur anthropologisch-geschöpflichen Dimension des katholischen Sakramentenverständnisses siehe vor allem Knut Wenzel, *Sakramentales Selbst*. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br. 2003.

20 Damit ist das scholastische Axiom *gratia supponit naturam et perfecit* eingeholt.

21 KKK 1413 – Zur Bedeutung der Eucharistie für die Taufe kann in methodischer Hinsicht gesagt werden: Die Eucharistie ist die Quelle und der Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens, sie hat ebenfalls eine sinngebende Bedeutung im Zusammenhang der Siebenzahl der Sakramente. Diese bilden eine Einheit und erhellen sich wechselseitig. So kann auch die Theologie der Taufe aus dem Gesamtzusammenhang der Sakramente und der herausgehobenen Eucharistie entscheidende Deutungsperspektiven erfahren.

Wiederherstellung der Schöpfung durch Gott. „Wiederherstellung“ hat eine affirmative, bestätigende Seite. Für diese steht die Menschwerdung seines Sohnes. Sie hat aber auch eine kritische, überwindende Seite. Durch seine Menschwerdung erlöst Gott die Menschheit von allem, was seinem Schöpfungswillen widerspricht: von Tod und Sünde. Beide Seiten der Wiederherstellung der Schöpfung stehen nicht nebeneinander, sondern die überwindende Seite ergibt sich aus der bestätigenden. „Gott ist Mensch geworden“ heißt auch, dass Gott das Menschsein bis in die tiefsten Abgründe erlebt und erlitten hat. Er ist das geworden, was er erlösen wollte und erlöst hat. Indem Christus den Tod am Kreuz freiwillig auf sich nahm, offenbarte er, wie weit die Liebe des Vaters reicht: bis in die Abgründe der schlimmsten Erfahrungen, die sich Menschen gegenseitig bereiten können. Wer diesen Tod erleiden musste, von dem hieß es, dass er von Gott verlassen sei. Weil der Vater dem Sohn die Treue hielt, beließ er ihn nicht im Tod, sondern erweckte ihn am dritten Tag von den Toten. Durch die Auferstehung Jesu vom Kreuzestod offenbart Gott, dass seine Liebe allmächtig ist und vor Sünde und Tod nicht resigniert.

Für die Bestimmung des allgemeinen Begriffs des Sakraments heißt das, dass die Sakramente in einer ersten Stufe deswegen als Zeichen für das Heilwerden der Welt begriffen werden können, weil sie ein verwandeltes Moment der Welt sind und sie sich als Teil der Schöpfung vollziehen. Sie sind in einer zweiten Stufe deswegen als Heil für die Welt zu verstehen, weil sie den Tod und die Sünde, die die Welt prägen, überwinden. Wenn der erste Schritt richtig ist, dann heißt der zweite, dass im Empfang des Sakraments Tod und Sünde wirklich überwunden sind, und dass diese Wirklichkeit ein Merkmal eines Teils dieser Schöpfung ist. Es muss also etwas in dieser Welt geben, was substanzialiter und tatsächlich so ist, wie Gott will, dass alles werde. Im Zusammenhang der theologischen Erhellung des Glaubens ist vom Glaubensakt als der *inchoatio vitae aeternae* die Rede. Dieser Beginn des ewigen Lebens im Glaubensakt muss nach dem bisher Gesagten auch eine geschöpfliche, leibliche Dimension haben. Dazu mehr im nächsten Abschnitt.

Nun bezeichnen die Sakramente zunächst dasjenige, wovon Gott die Menschheit zu erlösen verheißt hat, den Tod als Folge der Sünde. In der Taufe wird der Täufling im Untertauchen rituell und drastisch erfahrbar „getötet“. Inwiefern ist in diesen zeichenhaften Handlungen, in denen doch zunächst das sichtbar wird, was dem Schöpfungswillen widerspricht, die Welt in einem winzigen Moment wirklich erlöst? Die Antwort kann nur lauten, dass das, was in der sakramentalen Handlung sichtbar und rituell vollzogen wird, der Tod Jesu Christi ist.²² Von Christi Tod können wir nicht anders reden als nach der Auferstehung. Der Sprung in

22 Das bestärkt die Lehre von der Eucharistie. Auch in ihr wird kein anderes Opfer dargebracht als das Opfer, das Christus darbrachte, als er den Tod freiwillig auf sich nahm und so seiner Sendung, die unüberbietbare Gottes in die Welt zu bringen, treu blieb.

die Vergangenheit, die Abstraktion vom Osterereignis ist uns nicht möglich, weil dieses doch die Bedingung dafür ist, vom Tod Jesu als einem Ereignis zu reden, das sich unterscheidet von jenen unzähligen Toden, die in der Menschheitsgeschichte erlitten worden sind. Nur dann, wenn Jesu Leiden und Sterben von bloßer menschlicher Erfahrung unterscheidbar ist, kann gesagt werden, dass in diesem Leiden und Sterben Gottes Sohn gehandelt hat. Wenn aber Jesus den Tod ganz erlitten hat, also das Los so vieler Menschen bis in die Erfahrung der Gottverlassenheit hinein restlos geteilt hat, dann muss die Überwindung des Todes ein davon getrenntes Ereignis sein. Erlösung fand also nicht im Tod allein und isoliert von der Vor- und Nachgeschichte des Lebens Jesu statt, sondern in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung. Uns ist es nur möglich, auf den Gekreuzigten zu schauen, weil er auferstanden ist – sonst hätte er ja die Jünger nicht beauftragen können, seinen Sieg über den Tod bis an die Grenzen der Erde zu verkünden. Und unabhängig und außerhalb des Überlieferungszusammenhangs der Kirche kann niemand wissen, dass Gott im ganzen Leben Jesu, das der Tod nicht überwinden konnte, seine Menschheit erlöst hat.

Sichtbar werden in den sakramentalen Handlungen das Sterben und der Tod Jesu. Sie zeigen, wie weit die Liebe Gottes reicht. Wirksam wird in ihnen die allmächtige Liebe, die den Tod in einem individuellen Leben²³ tatsächlich und sinnlich erfahrbar überwunden hat. Inwiefern ist aber im Sakrament die Überwindung des Todes so real, substanziell und tatsächlich, wie der Priester in der Eucharistie den Einsetzungsbericht wiederholt und über die Gaben spricht: Das ist mein Leib, das ist mein Blut?

3. Die neue Schöpfung und die Bedeutung der menschlichen und göttlichen Tugenden

Gegen das – gnostisierende – Neben- oder Übereinander von Glaubens- und Lebensweg ist im ersten Abschnitt die These aufgestellt worden, dass die Taufe bedeutsam ist für das ganze Leben. Sie ist dies – so konnte gezeigt werden – auf doppelte Weise: Sie ist Ereignis dieses Lebens

23 In anthropologischer Perspektive heißt der Satz, dass Gott Mensch geworden ist, zweierlei: 1. Gott hatte in dem, was den Menschen als Menschen ausmacht, Einheit mit allen Menschen: so vor allem in der Einheit von Leib und Seele, der Zeitlichkeit des Lebens, der Individualität etc. 2. Jedoch existiert das, was den Menschen zum Menschen macht, das Wesen des Menschen nicht als solches, sondern immer nur als menschliches Individuum. Es gibt auch keine Individualität, sondern allein individuelle Menschen. Nun hat Jesus wirklich gelebt, mit Recht ist er Gegenstand historischer Nachfrage, wenn auch seine Bedeutung sich nicht in dem historischen Beweis seiner Existenz erschöpft. Also hat sich Gott in einem individuellen Leben offenbart. Weil er sich aber die in einem Leben offenbarte, das wirklich existierte, deswegen ist seine Selbstoffenbarung in einem individuellen Leben für alle Menschen und für jede Faser ihres Lebens bedeutsam.

und für dieses Leben, weil in ihr der Mensch gewordene Logos handelt; Gott selbst ist Teil der Schöpfung geworden. Andererseits wird das, was die Taufe für ein Leben bedeutet und im eminenten Sinne *ist*, nicht einfach im Laufe dieses Lebens schon restlos eingeholt und realisiert. Solange der einzelne Mensch auf dem Weg ist, bleibt ein Bedeutungsüberschuss, ein *Magis* der Taufe bestehen.²⁴ Erst am Ziel eines jeden Lebenswegs, in der Gemeinschaft mit Gott, ist das Versprechen, dass Gott einem jeden einzelnen Menschen in der Taufe gibt, eingelöst.

Das kann aber nicht bedeuten, dass die geschöpfliche Dimension der Taufe durch den Hinweis auf die bleibende eschatologische Differenz zurückgenommen wird. Die Aufgabe für die theologische Reflexion besteht darin, die geschöpfliche und eschatologische Dimension der Taufe zusammenzudenken. Für den Gang der hier angestellten Überlegungen heißt das, dass gefragt werden muss, inwiefern das Wirklichsein des Heils in einer Lebensgeschichte, in einem Teil der Schöpfung zugleich diese eschatologische Differenz bewirkt. Wenn diese Differenz durch das in der Geschichte der Menschheit geschehene Heil in Jesus Christus eröffnet ist, dann ist es eine befreiende, den Horizont menschlichen Daseins erweiternde Differenz.²⁵ Größer als das Leben, das schon jetzt in einer spirituellen „Hinterwelt“ (Nietzsche) unberührt von den Leiden der Menschen als erschöpfende Wirkung der Taufe apostrophiert wird, ist die Verheißung einer Befreiung, in die Sünde und Tod in „diesem“ Leben einbezogen sind.

Welche Wirklichkeit im Leben des Christen eröffnet nun die Differenz zwischen dem Leben in dieser Geschichtszeit und der zukünftigen Herrlichkeit in der Gemeinschaft mit Gott? Nach dem Katechismus sind die Hauptwirkungen der Taufe die Vergebung der Sünden und die neue Schöpfung.²⁶ Die „neue Schöpfung“²⁷ besteht in der Ausgießung der hei-

24 Die theologische Erläuterung der Bedeutung der Taufe für das Leben muss zusammenstimmen mit der Glaubenswahrheit, dass das individuelle Heil im *Status viatoris* ungewiss bleibt.

25 Nur so kann begriffen werden, weshalb Gott, der sich seiner Gottheit entäußerte und Mensch geworden ist, nicht aufgehört hat, Gott zu sein – siehe Anmerkung 18.

26 KKK 1262 ff.

27 „Neue Schöpfung“ kann in diesem Zusammenhang und vor allem angesichts der Überlegungen im vorherigen Abschnitt nicht verstanden werden als „andere Schöpfung“ – so als ob Gott die erste Schöpfung, die durch die Sünde des Menschen vollständig verdorben wäre, preisgäbe und vernichtete, um im Tod eines jeden Menschen ein gänzlich neues Leben zu schenken. Einer solchen Betonung, ja Exklusivsetzung der Diskontinuität zwischen irdischem und erlöstem Dasein widersprechen viele definierte Glaubenswahrheiten, wie z.B. die der Kontinuität zwischen irdischem Leib und Auferstehungsleib. Vor allem widerspricht die Trennung von erster und neuer Schöpfung der konstitutiven Bedeutung der Taufe für das ewige Leben. Wenn im individuellen Tod das neue Leben beginnt, dann ist nicht einsichtig, warum in der Taufe der Tod des Auferstandenen rituell vollzogen werden muss, um das ewigen Leben zu erlangen. Wenn Gott wollte, dass seine Schöpfung gut ist, dann kann sie nicht von der Sünde des Menschen zerstört werden. Wenn dieses möglich wäre, dann wäre Gott

ligmachenden Gnade; mit der heiligmachenden Gnade befähigt der dreieinige Gott den Täufling, durch die sittlichen und göttlichen Tugenden zu leben und zu handeln.²⁸ Die sittlichen Tugenden werden durch menschliche Bemühen, Anstrengung und Übung erworben.²⁹ Die göttlichen Tugenden werden von Gott in die Seele der Gläubigen eingegossen.

Die göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe, sind in ihrer wechselseitigen Verwiesenheit aufeinander Anbeginn des ewigen Lebens.³⁰ In ihnen befähigt der Geist Gottes den Menschen schon in diesem Leben, in der Gemeinschaft mit Gott zu leben. Schon dieses Leben wird durch die Taufe von Gott verwandelt und erneuert – gemäß dem Urbild der neuen Schöpfung, die in Worten und Taten, in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi wirklich geworden ist. Es ist dieses Leben, das in die Gemeinschaft mit Gott anfanghaft und real hineingenommen ist, weil die göttlichen Tugenden mit den menschlichen auf das Innigste zusammenhängen. Einerseits gibt es Glaube, Hoffnung und Liebe nicht ohne menschliche Tugenden. Im Streben nach dem Guten, das zu tun dem Menschen durch das natürliche Sittengesetz aufgetragen ist, inkarnieren und inkulturieren sich die göttlichen Tugenden in das menschliche Leben. Andererseits ist der Verweisungszusammenhang der göttlichen Tugenden die Wurzel der menschlichen. Dadurch vor allem können sich die menschlichen Tugenden auf Gott ausrichten und ermöglichen ein Leben in Verbindung mit der heiligsten Dreifaltigkeit.³¹ Tugenden sind Dispositionen, Strebungen und festen Neigungen des Menschen, das Gute zu tun. Wohl kann der Mensch aufgrund seiner natürlichen Sittlichkeit wissen, was er tun soll. Weil sie mit Vernunft und Freiheit begabt sind, können die Menschen als Geschöpfe den Inhalt dessen, was anzustreben ist, bis hin zu Gott als höchstem Gut, erkennen. Aber dieses Gesollte auch zu *wollen* und zu *können*, ist wegen der Endlichkeit des menschlichen Lebens³² aus eigener Kraft – in letzter

nicht allmächtig. Deswegen ist unter „neuer“ Schöpfung die bereits jetzt substanzuell, tatsächlich und wirklich verwandelte und *erneuerte* Schöpfung zu verstehen.

28 KKK 1266.

29 KKK 1804.

30 Nach alter Lehre ist der Glaube *inchoatio vitae aeternae*. Anbeginn des ewigen Lebens ist aber nur der lebendige Glaube. Der lebendige Glaube ist der, der in der Liebe zu Gott und den Menschen wirksam wird und auf die Vollendung durch den hofft, dem er als geoffenbarter Wahrheit zustimmt. Insofern kann gesagt werden, dass der Verweisungszusammenhang von Glaube, Hoffnung und Liebe Anbeginn des ewigen Lebens ist.

31 KKK 1812.

32 Normalerweise wird das Faktum der Sünde als Erschwernis für die Menschen, das Gute auch wirklich zu tun, erachtet. Davon zu unterscheiden ist die Endlichkeit des Menschen. Endlichkeit ist das zentrale Merkmal, das die Schöpfung in ihrer Gesamtheit und jeden einzelnen Menschen von Gott unterscheidet. Und weil Gott die Schöpfung als das Andere von sich geschaffen hat, und weil alles, was existiert, aus seiner Weisheit und Güte existiert, deswegen dürfen Endlichkeit und Sünde nicht in einen Kausalzusammenhang gesetzt werden. Auch wenn man zu dieser Endlichkeit das Sündigen-Können, die Konkupiszenz rechnet, ist das Können noch kein hinrei-

Zuspitzung – nicht möglich.

Damit ist die natürliche Sittlichkeit keineswegs geleugnet. Auf Grund ihrer Natur sind die Menschen in der Lage, sowohl das Gesollte zu erkennen als auch daraus Folgerungen zu ziehen und als positives Gesetz zu kodifizieren, welches das friedliche Zusammenleben der Menschen regelt. Jeder Mensch ist von sich aus in der Lage, die Gebote oder Verbote des positiven Gesetzes zu erfüllen. Gänzlich falsch wäre es, Nichtchristen das Vermögen zur Sittlichkeit abzusprechen oder gar daraus zu folgern, dass eine nichtchristliche Gesellschaft eine Gesellschaft von Verbrechern wäre. Aber Glaube, Hoffnung und Liebe haben eine Bedeutung für den Elementarsatz der Ethik: Dieser sagt die unverfügbare Würde eines jeden Menschen von Anfang an aus. Es ist dem natürlichen Licht der Vernunft zugänglich und kann durch positive Gesetze nicht eingeschränkt werden, denn dieser Elementarsatz ist nicht nur Gegenstand moralischen Handelns, sondern zugleich sein Ermöglichungsgrund. Die unverfügbare Würde kommt dem Menschen deswegen zu, weil er Selbstzweck ist. Als materialer Inhalt bedeutet er, jeden anderen Menschen als Zweck in sich selbst anzuerkennen und nicht als Mittel für andere oder eigene Zwecke zu missbrauchen. Zugleich ist die Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen die Voraussetzung dafür, dass es überhaupt sittliche Handlungen geben kann, also auch die Voraussetzung dafür, dass jemand diese Selbstzwecklichkeit eines anderen anerkennen kann. Sie in einem anderen Menschen anzuerkennen bedeutet, sich seiner eigenen Selbstzwecklichkeit zu vergewissern. Denn sittlich ist eine Handlung nur, wenn sie ihre Ursache in dem Subjekt selbst hat, und nicht aus der Naturkausalität entstammt. Die Anerkennung des Wertes anderer Menschen setzt Freiheit voraus.

Diese Freiheit als Voraussetzung für sittliches Handeln, oder anders gesagt, dafür, zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können, ist nur dann keine Selbsttäuschung des Menschen, wenn es allgemeine Gründe für sie gibt. Es kann aber keine anderen Gründe für sie geben als die Allgemeinheit des Gesetzes der praktischen Vernunft. Seine Allgemeinheit und damit Vernunftgemäßheit gewinnt dieses Gesetz, wenn es unter Absehung von aller Sinnlichkeit und Einzelheit formuliert wird. Ihre Allgemeinheit gewinnt die Freiheit also, wenn sie sich unabhängig von allen materiellen empirischen Bedingungen ihres Daseins rein auf sich selbst bezieht. Zu ihrer Vernünftigkeit, d.h. zu ihrer Allgemeinheit und Reflexivität, gehört das Bewusstsein von ihrer eigenen Abstraktheit, ihre Negativität und Nicht-Existenz. Freiheit, die sich selbst will, ist eine bloße Vernunftidee, die sich deswegen unbedingt und allgemein vollzieht, weil sie in nichts anderem als im Entschluss der Freiheit zu sich selbst besteht. Sie hat ihr Sein nur als Vernunftidee, unter der Bedingung der

chender Grund für die Wirklichkeit der Sünde. Das Faktum der Sünde ist der falsche Gebrauch der Freiheit des Menschen – siehe dazu weiter unten.

Abstraktion materialer Verwirklichung.

Die menschliche Vernunft kann sich nicht mit dem Vollzug der Idee der Freiheit unter der Bedingung der Nichtexistenz begnügen – das hieße, ihr Dasein in einer anderen Welt als der zu statuieren, die Realität hat in der Einheit von Form und Materie, d.h. in der Einzelheit oder zumindest in der numerischen Verschiedenheit all dessen, was existiert. In der Absehung von aller Einzelheit will Freiheit sich als allgemein gewinnen; für ihre Allgemeinheit und Notwendigkeit zahlt sie den Preis der Nichtrealität. Dieses Bewusstsein ihrer Nichtrealität ist allein dann das der Freiheit³³, wenn es zugleich das Streben nach Realität ist. Der Preis der Unbedingtheit, d.h. Allgemeinheit und Notwendigkeit der Freiheit zu denken, impliziert notwendigerweise den Gedanken ihres Strebens nach Realität. Aber in diesem Streben nach Realität in der Welt leidet ihre Unbedingtheit Schaden: Wirkungen in der raumzeitlichen Welt erzielt der freie Wille nur, indem er sich mit der Naturkausalität verbündet, Kausalketten verändert, d.h. das blinde Naturgeschehen durch Arbeit und Naturbeherrschung auf ein Ziel hin finalisiert oder die zerstörerischen Folgen der Naturkausalität, das Fressen und Gefressen-Werden, durchbricht.

Die Befolgung des Grundsatzes der praktische Vernunft, die Selbstzwecklichkeit des Menschen kann – ohne dass das hier im Einzelnen gezeigt werden könnte – nur gebrochen praktisch wirksam werden. Anerkennung der Würde des Anderen heißt, sich abhängig machen vom Willen des Anderen, diese seine Würde aus eigener Freiheit zu realisieren. Sie kann aber die materiellen Ressourcen letztlich nicht so zur Verfügung stellen, dass gewährleistet wäre, dass sich andere Freiheit nicht, wenn sie wirklich wird, in der Welt verliert. Damit steht auch die Würde des Anderen auf dem Spiel. Die Würde des Anderen anzuerkennen droht absurd zu werden und zurückzufallen in ein bloßes Nützlichkeitskalkül.

Diese Drohung der Absurdität der Sittlichkeit spitzt sich zu, wenn man nicht nur die Vernunft und Freiheit eines jeden Menschen als Merkmal seiner Würde erachtet, sondern auch die natürliche Fähigkeit, über seinen je konkreten Zustand hinaus zu sehnen und zu hoffen, d.h., sich Vorstellungen machen zu können sowohl von einer Zukunft in dieser Zeit als auch über den Tod hinaus. Die Geschichte der Menschheit ist immer auch eine Geschichte dieser Sehnsüchte, die sie sich selbst nicht erfüllen

33 Die Identifizierung des Genitivus obiectivus als Genitivus subiectivus ist deswegen kein Kategorienfehler, weil Verstand und Wille, theoretische und praktische Vernunft wohl unterscheidbare, aber nicht zu trennende Vermögen des menschlichen Gemüts sind. Eine Vernunft, die nicht erkennen will, wird niemals zur Wahrheit gelangen; und ein Wille, für den die Gutheit des Ziels allein in dem Faktum besteht, dass er es erstrebt, ist subjektivistische Willkür. Er bedarf der Erkenntnis der objektiven Güte des Angestrebten.

kann. Sie ist die Geschichte der Vorstellungen, was mit jedem einzelnen im Tode wird. Sie ist immer auch Religionsgeschichte. Spätestens im Todesschicksal des Anderen scheitert die Anerkennung der unverfügbaren Würde des Anderen. Die Anerkennung des Anderen, die vorbehaltlos ist und den ganzen anderen Menschen meint, stößt in der Anerkennung von Sehnsucht an ihre Grenze. Dieser Sehnsucht nach ewigem Leben über den Tod hinaus kann Anerkennungshandeln nicht entsprechen. Denn einer Sehnsucht zu entsprechen heißt, sie zu erfüllen. Eine Sehnsucht, die ewig unerfüllt bliebe, würde absurd.

Liebe und Anerkennung des Anderen sind Akte endlicher Menschen. Kein Mensch hat die Kraft, die Sehnsucht nach ewigem Leben oder Unsterblichkeit zu erfüllen. Ist deswegen die Sehnsucht absurd? Wenn aber menschliche Existenz von der Sehnsucht über sich selbst hinaus geprägt ist und solche Religiosität schon in der Natur des Menschen liegt, dann droht die Liebe und Solidarität ihren unbedingten Kern zu verlieren. Der Anspruch, aus freiem Entschluss zur Bejahung dem Anderen entsprechen zu können, wäre überzogen. Menschliche Liebe fiele zurück in ein Reiz-Reaktions-Schema. Will menschliche Liebe ihr unbedingtes Moment, ihren Ursprung im freien Willen durchhalten, muss sie sich auf die allmächtige Liebe Gottes beziehen. Sie hält sich durch, wenn sie angesichts des Todesschicksals des Anderen versichern kann: Du wirst Leben, du wirst auferstehen.

Der Glaube, der mit der Hoffnung zusammenklingt, versichert und bestärkt, dass diese Hoffnung mehr ist als eine in unendliche Leere gehende Sehnsucht, sondern einen Grund hat. In der Geschichte hat sich diese Liebe ereignet. Weil Gott im Leben Jesu, in der Sinneinheit von Kreuz und Auferstehung rettend in die Geschichte eingegriffen hat, deswegen ist dies eine Verheißung für alle Menschen. Wer von ihr und in Furcht und Freude versetzt worden ist, der kann die Sehnsucht, die in allen Menschen ist, bestärken und bejahen. Sie ist nicht absurd, weil Christus von den Toten auferstanden ist.

Für die Ausgangsfrage dieses Abschnitts, welche Wirklichkeit die Differenz dieses Leben auf ihre von Gott bereiteten Möglichkeiten eröffnet, heißt das: Die Taufe steht in engem Zusammenhang mit der Konstitution der menschlichen Sittlichkeit, d.h. jenes Vermögens der Menschen, aus freien Stücken das Gute zu tun. Durch die Verbindung mit Jesus Christus, die sie stiftet, hält sie das Bewusstsein von Grund und Ursache der Sittlichkeit wach; nur aus Freiheit können Menschen die Naturmechanismen des Fressen und Gefressen-Werdens durchbrechen und den anderen Menschen in seiner unverfügbaren Würde anerkennen. Die Verbindung mit Jesus Christus, die in der Taufe real wird, hält den Horizont menschlicher Freiheit offen und bewahrt davor, der drohenden Absurdität menschlicher Sittlichkeit durch Reduktion von Anerkennung

und Liebe auf das Maß der Nützlichkeit zu reduzieren.

4. Sündenvergebung

Das Vermögen, aus freien Stücken das Gute zu tun, ist auch die Voraussetzung für das Engagement für eine solidarische und menschenwürdige Gesellschaft. Ohne diese Fähigkeit gibt es kein Subjekt der Befreiung von Marginalisierung und Benachteiligung von Menschen. Denn der Einsatz für eine solidarische Gesellschaft bedeutet immer auch den Bruch mit solchen Konzepten, die die gesellschaftliche Entwicklung als die Verlängerung der Evolution begreifen. Für diese ist die gesellschaftliche Ungleichheit und Ausbeutung von Teilen der Gesellschaft durch die herrschenden Klassen ein notwendiges Mittel zur Vermehrung von gesellschaftlichem Reichtum.

Für die Erläuterung der gesellschaftskritischen Dimension der Taufe in Zeiten des globalen Kapitalismus soll von der im letzten Kapitel zuerst genannten Hauptwirkung der Taufe ausgegangen werden: Das Eintauchen in bzw. Übergießen mit Wasser im Taufritus macht sichtbar, dass in der Taufe die Reinigung von der Schuld und die Vergebung der Sünden geschieht. Alles, was dem Eintritt in das Reich Gottes entgegensteht, wird überwunden, und zwar sowohl die Sünde Adams als auch die persönliche Schuld.³⁴

Zur Erläuterung dieser Wirkung ist vor allem in der protestantischen Tradition auf den Primat der Gnade Gottes gegenüber der Sünde des Menschen hingewiesen worden. Gnade und Sünde stehen in einem äußerst disharmonischen Verhältnis zueinander: Bevor der endliche Mensch sündigen konnte, hat ihn längst die Gnade des unendlichen Gottes erreicht.

Eine mögliche Folgerung aus diesem Sachverhalt ist, dass die Gnade die Sünde sichtbar und bewusst macht. Gäbe es keine Gnade, könnte die Sünde gar nicht sichtbar werden. Voraussetzung für diese Logik ist jedoch, dass ohne die Gnade die Sünde universal wäre, d.h. die Schöpfung und Welt der Sünde total verfallen sind. Denn unerkennbar ist nur diejenige Sünde, die sich zu einem Unheilszusammenhang universalisiert hat. Wenn die Sünde universal ist, gibt es keinen Maßstab, sie als solche zu erkennen. Der Maßstab, der die Sünde in ihrer Negativität kenntlich machen sollte, entstammte ja selbst von dieser sündigen Welt und wäre als solcher falsch. Also ist das, was er als Sünde kenntlich macht, fälschlich als Sünde denunziert und in Wirklichkeit gut. Die Möglichkeit, die Sünde als nicht sein-sollend, als negativ wahrzunehmen, ginge verloren. Die Welt wäre dem Unheil verfallen, weil sie, die ohne Gott das vollendet

34 KKK 1263.

Negative wäre, sich selbst nur als positiv erscheinen kann.

Für diese Entgegensetzung von Gott und Welt als gut und böse lassen sich eine Reihe von Argumenten nennen – die hier nicht gewürdigt werden können.³⁵ Das entscheidende Problem mit dieser Position besteht darin, dass sie entweder gnostisch ist und leugnet, dass die Schöpfung das Werk desselben Gottes ist, der auch die Welt erlöst hat. Oder diese Entgegensetzung wird im Rahmen der christlichen Schöpfungslehre vertreten. Dann muss der Ursünde Adams aber eine solche Macht eingeräumt werden, dass sie der Gottes gleich kommt. Sonst könnte sie nicht seinen Schöpfungswillen, dass die Welt prinzipiell gut ist, außer Kraft setzen. Das ist aber ein Kategorienfehler. Von dem Faktum der sündigen Tat, können wohl weitreichende Wirkungen ausgehen. Es kann aber nicht ein *concretum universale* erzeugen. Aus der immer endlichen Folge menschlicher sündiger Handlungen kann nie das Ganze der Wirklichkeit induziert werden.³⁶

Für den Katechismus der katholischen Kirche ist die Vergebung der Sünden in der Taufe immer auch eine Befreiung von möglichem persönlichen Fehlverhalten, dem Missbrauch der Freiheit.³⁷ Die Sünde ist unabhängig von der Gnade negativ; sie ist etwas, das nicht sein soll. Die Schädigung anderer Menschen aus Eigennutz ist auch außerhalb des christlichen Kulturraums ein moralisches Vergehen und war es schon vor der Christianisierung. Nicht erst das Christentum hat das Bewusstsein von Schuld und Sünde in die Welt gebracht.³⁸ Diese Hochachtung eines jeden Menschen, der jemals das Licht der Welt erblickt hat, hat seinen Grund in seiner Würde als Geschöpf. Diese besteht, wie im letzten Abschnitt verdeutlicht, in seiner Vernunft, in seiner Freiheit und in seiner Fähigkeit, über sich selbst hinaus zu sehnen.³⁹

35 Mit dem Hinweis auf die Folgen des technischen Fortschritts und der Naturbeherrschung des Menschen, die in Weltkriegen und Klimakatastrophe bestehen, wird die Auffassung der Welt als gegengöttlich oft plausibel gemacht. Die grundsätzliche Verderbtheit der Schöpfung wird – mit Blick auf die Fähigkeit der Menschen, die Natur zu beherrschen – Folge der durch die Sünde Adams gefallenen Schöpfung.

36 Eine weitere Kritik besteht darin, dass die Verderbtheit der Welt durch die Sünde Adams die Differenz zwischen Tätern und Opfern, Mächtigen und Ohnmächtigen ein ebnet.

37 Angesichts der seit dem 2. Jahrhundert verbreiteten Kindertaufe ist dies nicht ohne weiteres plausibel. Vergebung der persönlichen Schuld bewirkt die Taufe natürlich nur dann, wenn diese vorliegt. Keineswegs unterstellt die Taufe, dass alle, die getauft werden, notwendigerweise vorher persönliche Schuld auf sich geladen haben. Von der persönlichen Schuld ist das Theologumenon der Erbschuld zu unterscheiden.

38 Dies gilt umso mehr für die Behauptung, dass das Christentum mit seiner Rede von der Schuld die Ursache moralisch verwerflichen Handelns selbst sei – weil ohne ein Bewusstsein der Möglichkeit zu fehlen kein Fehler wahrgenommen werden kann. Und was nicht wahrgenommen werden kann, über dessen Existenz kann nicht entschieden werden. Ist also das, dessen Existenz niemals entschieden werden kann, inexistent?

39 Diese sind keine Vermögen des Gemüts, die sich unabhängig voneinander entfalten

Diese Würde des natürlichen Menschen besteht in seiner Verschiedenheit von der unbeseelten und unbelebten Natur. Sie besteht darin, sich vom Kreislauf der Natur distanzieren zu können, aber ohne seinen zerstörerischen Folgen auszuweichen. Die einzige Möglichkeit, die Inhumanität des Fressens und Gefressen-Werdens zu widerstehen, besteht darin, die Welt gemäß dem Schöpfungsbefehl zu verwandeln und zur Heimat des Menschen zu machen. An sich ist der Naturmechanismus „unschuldig“, obwohl Schmerz erzeugend, zerstörerisch und vernichtend. Ein Unwetter z.B. ist als solches nicht „schuld“ an dem Leid der Menschen, die es obdachlos macht. Von Schuld und Sünde kann man erst dann sprechen, wenn Menschen aus Freiheit das Böse wollten oder das Gute mit falschen oder unzureichenden Mitteln versucht haben zu verwirklichen und deswegen gegenteilige Effekte erzielen. Das prinzipiell falsche Mittel ist die Gewalt. Allerdings gehört es nicht zum Wesen des Menschen, in Güterkonflikten zu stehen. Die Behauptung, dass die Folgeprobleme von Lösungen größer seien als die, die sie lösen, sich also die Menschheit in einer Abwärtsspirale bewegt, widerspricht der Auffassung, dass die Schöpfung grundsätzlich dazu geeignet ist, Vollzugsort des göttlichen Willens zu sein. Wenn diese Möglichkeit existiert, die die Schöpfung von sich aus hat, und nicht weil Gott in seiner Allmacht jeden Widerstand überwinden kann, also auch den einer widerspenstigen Schöpfung, dann ist nicht einzusehen, weshalb die Schöpfung sich nicht dazu eignen könnte, Bedingung der Verwirklichung der Freiheit zu sein, das Gute zu tun – freilich mit Verlust ihrer Unbedingtheit, wie oben gezeigt worden ist. Die Freiheit, die sich in der Liebe zu anderen Menschen verwirklichen will und darin an ihre Grenzen kommt, bleibt die gleiche Freiheit, die sich im Verhältnis zu sich selbst in ihrer Allgemeinheit gewinnt und bewusst wird. Warum sollte nicht die Freiheit, die an den Grenzen menschlicher Kraft scheitert, nicht trotz dieses Scheiterns tatsächlich Gutes bewirken? Die Möglichkeit, tatsächlich Gutes zu bewirken, ist die notwendige Implikation, wenn formale Unbedingtheit und materiale Bedingtheit nicht als einfacher Gegensatz aufgefasst werden, durch den sich seine Momente ausschließen. Es ist kein Widerspruch im Wesen, sondern in den – veränderbaren – Eigenschaften einer Sache.

Dieser Spannung von unbedingter und bedingter Freiheit kann kein Mensch ausweichen, ohne sich schuldig zu machen. Ein solcher Versuch, seine Verantwortung, die zugleich seine Würde ist, zu unterlaufen, besteht in seiner Übereignung an den Naturmechanismus. Wenn die Freiheit aber einmal zu sich selbst erwacht und als allgemeines und notwendiges Implikat der Würde des Menschen begriffen worden ist, kann

könnten; die Vernunft, die die Bedingungen ihres eigenen Vollzuges reflektiert, stößt auf die Freiheit als den Grund ihrer Realität; Freiheit, die sich angesichts des endlichen Vermögens des Menschen ihres Sinnes vergewissert, erkennt die Existenz einer allmächtigen Liebe als notwendiges Postulat, um sein zu können und nicht absurd zu werden.

das Kollektivgedächtnis der Menschheit sie nicht mehr verlieren. Es gibt kein Zurück in eine vermeintliche Unschuld eines Naturzustandes. Wer die Freiheit zu vergessen sucht, nimmt für sich in Anspruch, die bisherige Geschichte des Menschengeschlechts ungeschehen machen zu können – eine Fähigkeit, die zu verwirklichen selbst nicht von Gott gedacht werden kann. Denn dadurch würde Gott sich in einem Widerspruch zu seinem Schöpfungswillen bringen. Und ein derartiger Widerspruch zwischen Wille und seiner Verwirklichung sind konstitutive Merkmale endlichen Daseins. Sünden zu vergeben heißt nicht, die Verbrechen und Verfehlungen der Menschen ungeschehen zu machen. Aber Sündenvergebung heißt, ihre Folgen zu beheben. Wo Leben vernichtet worden ist, wird Gott es wiederherstellen. So wenig, wie auf der Erde Befreiung von Schuld und Sünde – der eigenen wie des Leids, das die Sünde anderer mir angetan hat –, so wenig ist die totale Amnesie eine Vorstellung, die in der jüdisch christlichen Tradition mit der Hoffnung auf Erlösung zusammengebracht werden könnte. Erlösung gibt es nicht ohne Gerechtigkeit. Der Zustand der Erlösung ist kein Rückfall in einem paradiesischen Urzustand, sondern Rettung des Verlorenen und Verwandlung all dessen, was falsch war.⁴⁰

Verzicht auf Freiheit bleibt eine Freiheitsentscheidung – es ist die Entscheidung dafür, die zerstörerischen Effekte des Naturmechanismus geschehen zu lassen und zu bejahen. Ein Erdbeben, dem durch das Unterlassen von Schutzmaßnahmen Menschen ausgeliefert wurden, ist die Ursache für Leid und Tod. Durch Unterlassung werden seine Folgen bejaht. Dadurch sind die Folgen eines Erdbebens die Schuld derer, die Leid und Tod hätten bekämpfen können.

Um auf den Ausgangspunkt dieses Abschnittes zurückzukommen: Die zweite Hauptwirkung der Taufe ist die Sündenvergebung. Die Implikation der persönlichen Schuld ist das Vermögen der Menschen, von sich aus Ursache ihres Handelns zu sein. Denn sonst wäre es nicht „ihre“ Schuld und die Taufe könnte nicht in diesem Maße als das Geschehen des Heilswillens Gottes für diesen individuellen Menschen sein. Freiheit als natürliches Vermögen ist die notwendige Voraussetzung des Wirkens der Taufe. Das heißt zweitens aber auch, dass die Freiheit, wird sie durch die Taufe bewusst gemacht und bestätigt, nicht mit der Taufe aufhören kann, im Gegenteil. Der Mensch hat als Empfänger der Gnade für die Entfaltung der Taufgnade Entscheidendes beizusteuern. Denn die Taufgnade kann sich, wenn sie unentfaltet bleibt, ins Gegenteil verkehren. Sie kann nicht verloren gehen, aber sie kann zum Gericht werden.

40 Michael Schmaus, Der Glaube der Kirche, Handbuch katholischer Dogmatik, Bd. 2, München 1970, 408: Vergebung der Sünde ist nicht die Annullierung der sündigen Tat.

5. Die gesellschaftskritische Dimension der Taufe in einer globalen Marktwirtschaft

Besteht die erneuerte Schöpfung, die die Taufe in und durch jeden einzelnen Getauften bewirkt, in einem tugendhaften Leben, so ist sie immer auch ein Beitrag zum Ringen um ein angemessenes Verständnis der Freiheit. Freiheit steht in der globalen Marktwirtschaft in zweifacher Weise zur Diskussion: Einmal ist die Globalisierung von dem Bewusstsein begleitet, dass mit ihr zum ersten Mal in der Weltgeschichte Freiheit für alle Menschen wirklich werden könne. Denn der globale Markt sei sowohl das Mittel zu ihrer uneingeschränkten Verwirklichung als auch das zu ihrer Durchsetzung. Der Marktmechanismus hat in diesem Sinne eine doppelte Funktion: 1. Er bietet denjenigen Menschen, die sich bereits dazu entschlossen haben, die Verantwortung für sich und alle anderen Menschen zu übernehmen, einen universalen Raum der Verwirklichung. 2. Er stellt ein pädagogisches Mittel dar, weil er diejenigen, die ihr Leben nicht selbst in die Hand genommen haben, zwingt, für sich selbst zu sorgen.

Zuerst zum zweiten Punkt: Sicherlich gibt es Formen eines entmündigenden Etatismus. Zur Entmündigung gehört aber zum einen die totale Daseinsfürsorge durch gesetzlich geregelte Bürokratien, dazu gehört aber auch der Irrtum, dass sich Verantwortung und Zuständigkeit für das Zusammenleben an den Staat delegieren und ihre Wahrnehmung sich auf gesetzlich regelbare Daseinsfürsorge beschränken ließe. Keineswegs ist das Argument schlüssig, dass individuelle Verantwortung dadurch geweckt wird, dass den Menschen die Unterstützung durch die Gemeinschaft entzogen wird und sie mit dem Risiko des Untergangs nur selbst für sich sorgen müssen. Die Angst vor Verelendung mag die Kräfte mobilisieren, für das physische Überleben die Initiative zu ergreifen. Diese dürfen aber nicht mit der moralischen Verantwortung verwechselt werden. Dieser Verwechslung beugt die Reflexion auf das Wesen menschlicher Freiheit vor. Sie ist das einzige Kernmoment menschlicher Existenz, das nicht erzwungen werden kann. Sollte jemand einen anderen zur Freiheit zwingen wollen und dieser entspricht diesem Zwang, verbleibt er in Unfreiheit. Einzig dem Befehl, frei zu sein, sich zu widersetzen, eröffnet den Raum unbedingter Freiheit. Also kann der Markt kein Mittel zur Durchsetzung moralischer Verantwortung des Menschen und der Voraussetzungen dafür, der Freiheit, sein.

Ist in der Auffassung des Marktes als pädagogischem Mittel der Durchsetzung von Freiheit Freiheit auf ein Moment in einem behavioristischen Reiz-Reaktions-Schema reduziert, so verhält es sich kaum anders mit dem Hinweis auf die positiven Möglichkeiten des Marktes. Diese – oben zuerst genannte – Auffassung bindet die Funktion des Marktes für die endgültige geschichtliche Verwirklichung der Freiheit an die Verfügungsmacht

des Kunden über jede Ware, Dienstleistung und Information. Verfügung über jede Ware kann der Markt versprechen, weil er ein dynamisches, zukunftsorientiertes Geschehen ist. Wenn es einen bestimmten Bedarf gibt, dann wird dieser Bedarf eines Tages vom Warenangebot befriedigt werden, auf die eine oder andere Weise. Voraussetzung dafür ist, dass der Markt die Bedürfnisbefriedigung monopolisiert, d.h. es keine anderen Wege und Mechanismen des Austauschs von Gütern, von dem, was dem Leben nutzt und es bereichert, zur Verfügung stehen. Dazu genauer weiter unten.

Kern des Marktmechanismus ist die Verfügungsgewalt über Waren, Dienste und Informationen mittels Geld oder seinen Ersatzformen. Denn auf dem Markt verwandeln sich alle Angebote in abstrakte Tauschwerte. Es ist letztlich egal, wer was anbietet. Entscheidend ist der Preis. Der Wert von Dingen und Diensten für das Leben der Menschen bemisst sich allein nach dem Wert, der auf dem Markt bezahlt wird. Der Marktwert von Waren, Dienstleistungen und Informationen verselbständigt sich. Eine Beschreibung der Emanzipation des Tauschwertes vom Gebrauchswert hat Walter Benjamin im Blick auf den aufkommenden Kapitalismus des 19. Jahrhunderts gegeben.⁴¹

Wenn der globale Markt nun als Raum der Verwirklichung von Freiheit erachtet wird, weil es auf ihm alles, was der Mensch wünschen kann, zu geben scheint, dann wird Freiheit zu einer Wahl zwischen konkurrierenden Angeboten auf dem Markt reduziert. Zwischen konkurrierenden Angeboten sich entscheiden zu können heißt auch über das Wohl und Weh des Anbieters, der vorab investierten Arbeit zu entscheiden. Soll sie sich lohnen, muss der Anbieter solche Produkte herstellen, die nicht nur die Bedürfnisse des Kunden befrieden, sondern auch von keinem anderen Marktteilnehmer angeboten werden. In der Dynamik des Marktgeschehens heißt das, möglichst solche Produkte auf den Markt zu bringen, die solche Bedürfnisse befriedigen, die bisher noch nicht befriedigt worden sind. Noch nicht mit Warenangeboten des Marktes befriedigt sind solche Bedürfnisse, die in lebensweltlichen Kontexten gelebt und beheimatet waren. Dazu gehören die Dimensionen des solidarischen Zusammenlebens und der Umgang mit den Grenzen des menschlichen Lebens, kurz: mit Liebe und Tod. Von einer Dynamik des Marktes zu sprechen bedeutet, dass immer weitere Bereiche des Lebens dem Marktgeschehen unterworfen werden. Tendenziell insinuiert der Markt, dass er auch die Sehnsucht nach Liebe und religiöse Bedürfnisse befriedigen kann.

Das durch Warentausch und industrielle Produktion buchstäblich jedes Bedürfnis befriedigt werden kann, leuchtet nicht ohne Weiteres ein: Zu

41 Siehe dazu Ottmar John, „Einfühlung in die Ware“ – eine zentrale Kategorie Benjamins zur Bestimmung der Moderne, in: Concordia 21 (1992) 20-40.

Beginn des Kapitalismus wurde durch die großen Entwicklungssprünge in Wissenschaft und Technik die Erwartung genährt, dass, wenn sich die Fähigkeiten der Menschen unendlich vervollkommen, im Laufe der Zeit jeder Wert, der das menschliche Leben bereichert, realisiert werden kann. Plausibel wurde diese „unendliche Perfektibilität des Menschengeschlechts“ (Benjamin) durch die philosophische Unentscheidbarkeit der Frage, ob die Existenz der Welt von endlicher oder unendlicher Dauer sei. Jedoch geht in einer geschichtsphilosophischen Perspektive eines unendlichen Fortschritts der Ausgangspunkt, der Mensch und seine Bedürfnisstruktur, verloren: In einer unendlichen Dauer der Welt verliert jedes ihrer Momente umgekehrt proportional an Bedeutung – der Wert eines jeden menschlichen Individuums verringert sich gegen Null.⁴² In der Gegenwart wird die Erfüllung jeden Wunsches nicht mehr durch die unendliche Perfektibilität der Menschheit plausibel gemacht, sondern durch die Reduktion aller Wünsche auf das Machbare. Rational und im öffentlichen Diskurs kommunizierbar sind nur noch jene Wünsche, die durch die Produkte menschlicher Schaffenskraft erfüllt werden können. Alles andere wird in das Reich des Imaginären verbannt und fristet dort das gleiche Dasein wie z.B. pornographische Gewaltphantasien.

Die größte Herausforderung des Christentums besteht jedoch in einer religionsförmigen Erfüllung all dessen, was Menschen wünschen. Menschen reduzieren sich und ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte nicht auf das Machbare, durch hergestellte Produkte erfüllbare, sondern begnügen sich mit Surrogaten. Schon die Werbung mit religiösen Symbolen, mit Urlaubsparadiesen, mit Schutzengeln, der Stimme des Gewissens etc. wurde dadurch verteidigt, dass selbstverständlich kein Unternehmen in der Lage sei, ein Paradieserlebnis zu verkaufen. Verkauft werden könne nur ein gut ausgestattetes Hotelzimmer, entsprechendes Essen, Service, Transport, also die Bedingungen dafür, dass die, die sie erwerben, selbst paradiesische Erfahrungen machen. Was ist aber, wenn die Bilder und Symbole die Erfahrung ersetzen? Wenn man gewissermaßen mit dem Erwerb von bestimmten quantitativ messbaren Leistungen meint, das Lebensgefühl erwerben zu können, mit dem für den Erwerb der Leistungen geworben wird? Keinen anderen Sinn kann die sich immer weiter durchsetzende Lifestylewerbung haben. In ihr tritt das Produkt oder die Dienstleistung in den Hintergrund, wird geradezu nebensächlich und nur noch Anknüpfungspunkt für Phantasiewelten, die jeder erleben oder in medialen Inszenierungen wahrnehmen kann. Das Symbol, das Bild und die Phantasie ersetzt die Erfahrung mit allen Sinnen, das Vorhaben etwas zu genießen hinreichend für den Genuss.

Diese Abkopplung der Imagination von der leiblichen Seite des Lebens

42 Siehe dazu Ottmar John, Fortschrittskritik, in: Josef Bruhin / Kuno Füssel / Paul Petzel / Heinz Robert Schlette (Hgg.), *Misere und Rettung. Beiträge zu Theologie, Politik und Kultur*, Nikolaus Klein SJ zu Ehren, Luzern 2007, 168-176.

bei gleichzeitiger Beschränkung der Erfüllung von Bedürfnissen auf ihre imaginative „Erfüllung“ steht tatsächlich in unübersehbarer Kontinuität zu jener Religion, gegen die sich der Schöpfungsglaube der jüdisch-christlichen Tradition behaupten musste: zur Gnosis. Die Vollendung der Marktwirtschaft durch die Erfüllung aller Sehnsüchte durch die Verfügung über die inszenierten Bilder in einem globalen Medienmarkt ist gewissermaßen das gnostische Rezidiv (Blumenberg), das dem Kapitalismus innewohnt.

Wenn die tatsächliche leiblich-materielle Erfüllung der Sehnsüchte aus der Bedürfnisstruktur des Menschen ausgeschieden wird, und durch die Befriedigung mit Phantasmagorien der Fülle ersetzt wird, dann ist die sakramentale Dimension des kirchlichen Lebens herausgefordert. Sie ist vor allem deswegen herausgefordert, weil die biblisch verbürgte vorgängige Einheit des Menschen aus Leib und Seele ihre Plausibilität verliert; und ohne diese Einheit des von Gott geschaffenen Lebens geht die Verweisstruktur der Sakramente ins Leere. Die Sakramente der Kirche vollziehen sich in der Spannungseinheit von Liturgie und Leben. In der Reduktion der Bedürfnisbefriedigung auf mediale Inszenierungen löst sich diese Spannung auf – und das kann keine authentische Liturgie sein.

6. Schluss

Das wirksamste Gegenmittel gegen die gnostische Versuchung der Lösung aller Widersprüche und Spannungen besteht darin, wirkliche Akte der Solidarität und Anerkennung zu setzen. Diese haben in ihrer Individualität und Konkretheit immer eine leiblich-materielle Dimension – und zwar in zweifacher Hinsicht: Zum ersten ist es eine Frage an die ehrliche Gesinnung, an die Wahrhaftigkeit. Taten der Nächstenliebe zu setzen muss man wirklich wollen. Einschränkungen eines tatsächlichen Willensaktes bestehen darin, dieses Wollen vom eigenen Können oder dem anderer abhängig zu machen. Im Klartext hieße diese Einschränkung: Ich will dem Anderen nur dann helfen, wenn ich ein geeignetes Mittel dazu zur Verfügung habe. Eine weitere Einschränkung eines wirklichen Willens zur Nächstenliebe besteht darin, wohl die eine oder andere Möglichkeit ihrer Realisierung zu erwägen, sich mit der Erwägung jedoch zu begnügen. Das heißt nichts anderes als die Imagination der Nächstenliebe bereits mit deren Realität zu verwechseln. Zum zweiten ist die Frage nach der wirklichen Nächstenliebe eine Frage von deren Wirksamkeit. Es gibt Akte der Nächstenliebe, die das Gegenteil dessen bewirken, was mit ihnen intendiert wird. Es gibt auch solche Akte, die zwar real vollzogen werden, aber darin nicht mehr als der reale Vollzug des Willens sind. Seinen Nächsten wirklich lieben zu *wollen*, ist kein hinreichendes Indiz, dass die Liebe *wirklich* stattfindet. Von der Realität der Liebe kann nur der Geliebte Zeugnis geben.

Nach dem oben Gesagten stößt menschliches endliches Vermögen gerade an dieser Stelle, in der Frage nach der Wirksamkeit, an seine Grenzen. An diese Grenze zu stoßen ist möglicherweise das, was Menschen zu Menschen macht und ihnen zugleich das Glück beschert, über sich hinaus zu ahnen. Man kann dieser Grenze ausweichen und dadurch vermeiden, sie überhaupt zu erreichen, indem man den Anspruch auf wirkliche Liebe, als aktiven und passiven Akt des Menschen aus Seele und Leib, aufgibt. Modus dieser Aufgabe ist jene Bescheidenheit, die sich mit den Phantasmagorien der Solidarität und des Zusammenhalts der Menschen begnügt. Die Realität ihrer Inszenierung ist mit den fortgeschrittensten Mitteln der Kommunikation und Darstellung von Wirklichkeit jederzeit machbar und jedem Menschen verfügbar.

Diese Reflexionen sind ausgegangen von der Alltagserfahrung eines religiösen und kulturellen Pluralismus. Der Glaube der Christen wird in dieser Erfahrung persönlicher und öffentlicher zugleich. Das ermöglicht der Wegfall von Milieudruck und sozialer Kontrolle. Schon eine nur marginale kirchliche Praxis hat Bekenntnischarakter. In der missionarischen Grundsituation der individuellen gläubigen Existenz spielt die Taufe eine herausragende Rolle. Erstrangig klärt eine Besinnung dessen, was in der Taufe passiert, darüber auf, wodurch Christen beschenkt sind und worin sie sich von Angehörigen anderer Konfessionen, Religionen oder ohne Religion unterscheiden. In der Situation der Verschiedenheit der Kulturen und Religionen können sie nicht anders als von diesem Geschenk ihres Glaubens, ihrer Hoffnung und ihrer Liebe abzugeben. Andere in ihrer Andersheit anzuerkennen heißt, ihnen das wichtigste, was man hat, nicht vorzuenthalten.

Im Zusammentreffen von unterschiedlichen Auffassungen vom Menschen, von der Welt und von Gott werden Wahrheitsansprüche erhoben – das impliziert schon die Logik, Grundüberzeugungen zueinander in Beziehung zu setzen. Christen wissen dabei, dass die Wahrheit, die sie Menschen anderer Überzeugung nicht vorenthalten dürfen – sonst würden sie sie nicht als Andere wirklich bejahen –, ein Glaubwürdigkeitskriterium hat: Die Weitergabe kennt – nach einem genialen Diktum von Thomas Pröpper – kein anderes Mittel als dasjenige, was seinem Inhalt entspricht: Liebe. Denn könnte das Mittel ein anderes sein, etwa Zwang oder Gewalt, dann könnte es in dieser Welt keine sicheren empirischen Hinweise für die Universalität der Wahrheit geben.

Der Wahrheitsanspruch, den Christen erheben, besteht darin, dass durch Jesus Christus das Heil für alle Menschen in die Welt gekommen ist, weil es sich in seinem Leben, das der Tod nicht vernichten konnte, wirklich ereignet hat. Wie kann aber eine Liebe, die sich „nur“ in *einem* Leben ereignet hat, die Liebe des allmächtigen Gottes sein? Wie kann sie als universal begriffen werden? Worin bestehen die Wirkungen der Auferstehung

für die, die ein Leben leben, das aller Wahrscheinlichkeit nach im Tod enden wird?

Darauf gibt die Theologie der Taufe eine spezifische Antwort. Der Grund der Hoffnung, dass sich einst für alle endgültig realisieren wird, was im Leben Jesu geschehen ist, ist, dass es sich wirklich und wahrhaftig ereignet hat. Dadurch, dass Gottes Heilshandeln in der Verwandlung der Schöpfung in einem Fall real geworden ist, deswegen ist es zugleich universal. Seine Universalität zeigt sich im Aufdecken des Mangels an Heil. Weil das Kontinuum des Unheils in einem Leben tatsächlich durchbrochen wurde, können Sünde und Tod als negativ, als nicht sein-sollend erkannt und behandelt werden. Das zeigt sich aber vor allem in der endlichen Liebe, die in modaler Hinsicht einen Berührungspunkt mit der allmächtigen Liebe aufweist. Dieser Berührungspunkt wird dann erreicht, wenn Menschen aus freien Stücken zur Realisierung der Lebensmöglichkeiten anderer tatsächlich beitragen. Eine solche Konzentration auf die Realität der Liebe besitzt angesichts postmoderner Reduktion von sittlicher Praxis auf ästhetisch inszenierte Absichten und Appelle eine hohe Zeugniskraft für das Bekenntnis der Zugehörigkeit zu Jesus Christus in der missionarischen Normalsituation in einem religions- und kulturpluralistischen Alltag.

Die Marburger Erklärung vom 28. April 2007