

Einübung im Heidentum. Überlegungen zur postchristlichen Gesellschaft

Peter Nickl

1. Einleitung: die Rede von der „postchristlichen Gesellschaft“

In seinem 1872 erschienenen Buch „Der alte und der neue Glaube“ stellt David Friedrich Strauß die Frage: „Sind wir noch Christen?“ Die Antwort lautet: „Wir sind es nicht.“ Das Buch traf ins Schwarze – es wurde ein Bestseller und erlebte in kürzester Zeit 6 Auflagen. Strauß hatte sich als junger Mann als Begründer der Leben-Jesu-Forschung einen Namen gemacht; mit seinem späten Werk wollte er die Bilanz der kulturellen Entwicklung der letzten hundert Jahre ziehen. Deutschland hatte soeben den Krieg gegen Frankreich gewonnen, die Gründung des 2. Kaiserreiches war erfolgt, Literatur, Musik und Wissenschaft konnten sich sehen lassen – mit einem Wort: dem weiteren Fortschritt in Wirtschaft und Gesellschaft schien Tür und Tor geöffnet. Allerdings war – das klingt in dem Titel „Der alte und der neue Glaube“ an – inzwischen ein Paradigmenwechsel zu verzeichnen; die historisch-kritische Quellenforschung einerseits, das von Darwin veränderte Weltbild andererseits hatten das Christentum wissenschaftlich unhaltbar gemacht; eigentlich gab es nichts mehr zu glauben, sondern die Zukunft gehörte der Wissenschaft. Für den Ausgleich, fürs Gemüt sorgte nun, statt der Religion, die Kultur – wenn es denn so etwas wie Kultur ohne Religion geben kann. Es war Friedrich Nietzsche, der in der ersten seiner „Unzeitgemäßen Betrachtungen“ mit solch einer dem Zeitgeist nach dem Mund redenden Selbstzufriedenheit abrechnete und Strauß als „Bildungsphilister“ entlarvte. Nicht am Abfall vom Christentum entzündete sich Nietzsches Kritik, sondern an der biedereren Behäbigkeit, die sich über den Verlust nicht wirklich im klaren war, geschweige denn ihn hätte ersetzen können.

Die Rede von der „postchristlichen Gesellschaft“ ist inzwischen gang und gäbe; auch in bischöflichen Verlautbarungen. Man findet sich mit dem soziologischen Faktum ab, dass sich nur noch eine gesellschaftliche Minderheit zum christlichen Glauben bekennt. Dabei ist die Situation im Vergleich zur neuheidnischen Aufbruchsstimmung des 2. Kaiserreiches doch eine andere. Es wird mehr und mehr klar, dass die beiden letzten Jahrhunderte nicht einfach „Glauben“ durch „Wissen“ ersetzt, sondern dass sie ihre Glaubensbereitschaft statt in die Religion

in die Naturwissenschaft investiert haben. Es war eine Zeit der „Wissenschaftsgläubigkeit“, des „Fortschrittsglaubens“.

Durch die Erschütterung dieses Glaubens – nicht zuletzt dank der Etablierung eines ökologischen Bewusstseins – gibt es auch eine neue Nachfrage nach einer Orientierung, die nicht mehr in der Naturwissenschaft gesucht wird; es gibt einen neuen Bedarf an Metaphysik und Religion. Das wird auch von harten Rationalisten – wenn auch eher mit bedauerndem Unterton – zugegeben. So schreibt etwa Hans Albert: „Immerhin spricht heute nichts dafür, dass die Hoffnung mancher Vertreter der Aufklärung sich erfüllen wird, die Religionen würden in absehbarer Zeit verschwinden und Überzeugungen Platz machen, in denen numinose Wesenheiten – wie Götter, Engel und Dämonen – keine Rolle mehr spielen.“¹

2. Die Ambivalenz der Rede von der „postchristlichen Gesellschaft“

Damit sind die Ambivalenzen in der Rede von der „postchristlichen Gesellschaft“ noch nicht ausgelotet. Postchristlich könnte die Gesellschaft ja sein, weil das Christentum seine missionarische Rolle erfüllt hat, weil „wir alle Christen sind“: nicht nur darf man dem Weihnachtsmann und dem Osterhasen eine feste Verankerung im säkularen Bewusstsein zutrauen (das ist nicht so ironisch gemeint, wie es klingt: denn schenken ist immerhin ein Element, das in einer ökonomistisch geprägten Zivilisation einen Fremdkörper darstellt); vielmehr sind doch wesentliche Elemente des Dekalogs konstitutiv für den Wertekanon westlicher Länder, die ihrem Selbstverständnis nach ein Bekenntnis zu Gott nicht einmal mehr in den Präambeln ihrer Verfassungen unterbringen können. – Wir sind also postchristlich, weil das, was das Christentum wollte, sich weltgeschichtlich bereits realisiert hat, könnte man mit Hegel, vielleicht auch mit dem Kulturprotestantismus eines Adolf Harnack, sagen.

Es gibt aber noch eine andere Dialektik von „postchristlich“. Zu sagen, die heutige Gesellschaft sei postchristlich, impliziert: die gestrige Gesellschaft war christlich. Was heißt das? Doch nicht etwa, dass von den um 1900 oder 1930 Geborenen ein höherer Prozentsatz in den Himmel kommt als von denen, die 1960 oder 1990 das Licht der Welt erblickt haben? Das „christlich“ in dem Adjektiv „post-“ (oder „nach-“) „christlich“ hat es also eher mit der soziologischen Komponente als mit dem individuellen Glauben zu tun. Wenn wir aber auf das Gottesverhältnis des einzelnen schauen – wer kann dann sagen „ich bin Christ“ oder „mein Nachbar ist kein Christ“? Wären nicht beide Behauptungen unchristlich? Die zweite wäre es gewiss. Die Konstatierung einer „postchristlichen Gesellschaft“ – verstanden als Aussage

über das Gottesverhältnis der einzelnen – würde denjenigen, der sie aufstellt, sogleich als Nichtchristen ausweisen.

Damit knüpfen wir wieder an den vorigen Gedanken an: dem Hegelschen „wir sind alle Christen“ steht gegenüber ein diesmal nicht von David Friedrich Strauß, sondern von Kierkegaard souffliertes „wir sind es nicht“; und es liegt in der dem Christlichen eigentümlichen Dialektik, dass die zweite Aussage mehr christliche Authentizität für sich beanspruchen darf als die erste.

3. „Einübung im Christentum“

„Einübung im Christentum“ heißt ein 1850 von Kierkegaard in den Druck gegebenes Buch. Ursprünglich hatte der Autor einen anderen Titel erwogen: „Versuch, das Christentum in die Christenheit einzuführen“. Hieraus ist erstens zu lernen, dass „Christentum“ (als Lehre des Evangeliums) und „Christenheit“ (als soziologische Kategorie) zu unterscheiden sind; zweitens, dass es nicht nur ein außer-, sondern auch ein innerchristliches Heidentum gibt. Und noch mehr: dass nämlich das außerchristliche Heidentum dem Christentum näher ist als das innerchristliche. Daher der Gedanke, dass eine „Einübung im Heidentum“, recht verstanden, eine Annäherung ans Christentum bedeutet und dass, wie noch zu zeigen sein wird, die christliche Identität weder aus einer äußeren Absetzung vom Heidentum noch aus einer christlichen Selbstetikettierung gewonnen werden kann.

Für Kierkegaard gibt es nämlich überhaupt keine äußerliche Manifestation des Christentums – Christentum ist wesentlich Innerlichkeit.² „Die wahre Innerlichkeit fordert gar kein Zeichen im Äußeren.“³ Und: „... je weniger Äußerlichkeit, desto mehr Innerlichkeit, und zwar“ – jetzt kommt eine überraschende dialektische Wendung – „Innerlichkeit ausgedrückt durch ihren Gegensatz (der Gegensatz ist aber gerade, dass das Individuum ganz wie alle anderen ist, dass im Äußeren gar nichts zu merken ist)“.⁴ Man kann das auch so sagen: das Christentum ist wesentlich unsichtbar; weder Kathedralen, noch in prächtige Talare gekleidete Pastoren, noch das Zelebrieren von Kindertaufen ist ein untrügliches Zeichen für Christentum. Ja das Äußere kann der Innerlichkeit sogar sehr gefährlich werden; man kann meinen, Christ zu sein, weil man ja getauft sei. Aber die Taufe ist für Kierkegaard kein „göttlicher Regierungspass für die Ewigkeit“⁵, und „dass man mit der Taufe ohne weiteres Christ ist, verwandelt die Christenheit in ein getauftes Heidentum.“⁶ Die Illusion, dass Taufe, Kirchenmitgliedschaft und gutes Einvernehmen mit dem Pastor bereits ausreichen, um einen Menschen zum Christen zu machen,

bewirkt ein Massenchristentum, dem das entscheidende Moment – die innere Aneignung – fehlt. „Es ist leichter, Christ zu werden, wenn ich nicht Christ bin, als Christ zu werden, wenn ich es bin; und diese letztere Entscheidung ist dem vorbehalten, der als Kind getauft worden ist.“⁷

Es gibt kein Christentum ohne Entscheidung; Entscheidung aber ist eine Kategorie der Innerlichkeit.⁸ Es gehört zu den großen Selbsttäuschungen der Gegenwart (zur Zeit Kierkegaards) zu meinen, weil das Christentum in 1800 Jahren einen Siegeszug über den Globus angetreten habe, sei seine Wahrheit geschichtlich legitimiert, ja wissenschaftlich abgesichert. In diesem Fall wären die Nachgeborenen in einem viel glücklicheren Verhältnis zu Jesus Christus als die Zeitgenossen, vor deren Augen er lebte, litt und starb. Diese standen vor der unbequemen Entscheidung, zu glauben oder nicht zu glauben, ob der Mann aus Nazareth – des Zimmermanns Sohn, im Inkognito der Knechtsgestalt – war, was zu sein er behauptete: Gottes Sohn.

Diese Behauptung ist ein Skandal für den Verstand – Ärgernis, wie die Bibel sagt. Nicht dass tatsächlich Ärgernis genommen wird, wohl aber, dass die Möglichkeit dazu besteht, ist für Kierkegaard ein dem Christentum wesentliches Element. In einem „Das Unglück der Christenheit“ betitelten Abschnitt der „Einübung im Christentum“ heißt es:⁹ „Man ist auf unerlaubte Weise *wissend* geworden über Christus – denn das Erlaubte ist gläubig zu werden. Man hat sich gegenseitig darin bestärkt, dass man mit Hilfe des Erfolgs von Christi Leben und der achtzehnhundert Jahre, der Folgen, das Fazit zu wissen bekommen hat. Im selben Maße, wie dies zur Weisheit wurde, wurde aller Saft und Kraft aus dem Christentum herausdestilliert; das Paradox verlor seine Spannung, man wurde Christ, ohne es zu merken und ohne das geringste von der Möglichkeit des Ärgernisses zu spüren. ... Alles ging so leicht und einfach, ganz natürlich – denn das Christentum ist auf diese Weise Heidentum geworden.“ Die Konsequenz für Kierkegaard lautet: „Die Christenheit hat das Christentum abgeschafft, ohne es selber richtig zu merken; folglich muss man, wenn man etwas ausrichten will, versuchen, das Christentum wieder in die Christenheit einzuführen.“¹⁰

Zum Christwerden gehört unbedingt die Situation der Gleichzeitigkeit, das Gleichzeitigwerden mit Christus: „Womit du gleichzeitig lebst, ist Wirklichkeit: für dich.“¹¹ Sich gleichzeitig mit dem Gott-Menschen konfrontiert sehen, bedeutet aber unweigerlich Konfrontation mit dem Ärgernis. „So untrennbar ist die Möglichkeit des Ärgernisses vom Glauben, dass der Gott-Mensch, wenn nicht die Möglichkeit des Ärgernisses wäre, nicht Gegenstand des Glaubens sein könnte. ... Denn bestünde die Möglichkeit des Ärgernisses nicht, so gäbe es direkte Kenntlichkeit, und dann wäre der Gott-Mensch ein Abgott; die direkte Kenntlichkeit ist Heidentum.“¹²

„Der Gott-Mensch ist die Einheit von Gott und einem einzelnen Menschen. Dass das Menschengeschlecht mit Gott verwandt sei oder sein solle, ist altes Heidentum (das durch Hegel oder David Friedrich Strauß wieder aufgewärmt und als Quintessenz des Christentums ausgegeben wurde, könnte man ergänzen, P.N.); aber dass ein einzelner Mensch Gott ist, das ist Christentum ... Weder im Himmel noch auf Erden ... noch in den Verirrungen des allerphantasischsten Denkens ist die Möglichkeit zu einer Zusammensetzung, die, menschlich gesprochen, wahnsinniger wäre. So erweist es sich in der Lage der Gleichzeitigkeit; und zum Gott-Menschen ist kein Verhältnis möglich außer indem man anhebt mit der Lage der Gleichzeitigkeit. Ärgernis im strengsten Sinne, Ärgernis schlechthin bezieht sich also auf den Gott-Menschen ...“¹³

Gleichzeitigkeit, innerliche Aneignung, Entscheidung angesichts der Möglichkeit des Ärgernisses – mit diesen dem Christentum wesentlichen Momenten hat Kierkegaard das Programm von „Der alte und der neue Glaube“ für nichtig erklärt, noch bevor es geschrieben war. Ein Glaube, der durch eine geschichtliche Erfolgsstory, durch weltliche Macht, durch sichtbaren äußeren Fortschritt legitimiert zu sein meint, verdient den Namen „Glaube“ nicht; er ist, würde Kierkegaard sagen, blankes Heidentum; egal ob er sich „Glaube an die Wissenschaft“ oder „christlicher Glaube“ nennt. Wenn Politiker wännen, die Erfolgsgeschichte des Christentums liefere den empirisch abgesicherten Beweis für die Überlegenheit des christlichen Glaubens, in dessen Namen dann christliche Weltpolitik zu treiben sei, dann stehen sie fest auf heidnischem Boden.

4. Einübung im Heidentum

Aber mit „Heidentum“ kann Verschiedenes gemeint sein. Einmal die Religionen und Götterkulte, die durch Juden- und Christentum verdrängt worden sind (das wäre prächristliches Heidentum); zum anderen ein Zustand, den die Rede von der postchristlichen Gesellschaft bezeichnet; schließlich – wie bei Kierkegaard gesehen – eine Form von Christentum, die sich des Ärgernisses und der innerlichen Aneignung entledigt hat und sich als weltgeschichtlich legitimatedes Endprodukt der kulturellen Entwicklung begreift. Ob diese letzte Form, das „Heidentum in der Christenheit“, heute noch so verbreitet ist wie zu Kierkegaards Zeiten, mag dahinstehen. Ihr Rückgang wäre aber auf jeden Fall weniger als Verlust denn als Chance zu betrachten. Denn sie ist, so Kierkegaard, „als ‚Geistlosigkeit‘ weit heidnischer ... als das Heidentum war.“¹⁴

Wie könnte das Christentum der Zukunft aussehen? Welches Etikett wird es tragen? Wenn ich die Einsichten Kierkegaards ernst nehme, scheint mir nur eine Antwort möglich: das Christentum der Zukunft wird gar kein Etikett tragen; es wird überhaupt nicht äußerlich kenntlich sein – es wird also, wenn man es dialektisch formulieren möchte, kenntlich sein an seiner Unkenntlichkeit. Es kann genauso unter der Schale des postchristlichen Heidentums verborgen sein wie unter der Schale einer anderen Religion. Jacques Maritain, einer der streitbarsten und bekanntesten Thomisten des 20. Jahrhunderts, hat dafür ein eindrucksvolles Zeugnis geliefert. Als alter Mann, kurz vor seinem Eintritt in den Orden der „Kleinen Brüder Jesu“, schreibt er: „Mir scheint, es gibt für einen Kleinen Bruder Jesu nichts Schöneres, als das Werkzeug zu sein, dessen sich Gott bedient, damit z. B. ein Moslem aus der Gnade Christi lebt und in Christus stirbt, ohne dass er aufhört, ein Moslem zu sein. In einem solchen Fall gab es keine Übermittlung der evangelischen Botschaft durch das Wort; es gab keine Bekehrung; es gab keine Kirchengründung, die den mystischen Leib, das Reich Gottes, sichtbar erweitert hätte. Aber dieser in der Gnade Christi gerettete Moslem, das reicht hin, um die Berufung eines Kleinen Bruders Jesu im höchsten Maß zu erfüllen.“¹⁵

Die Gnade Christi – kann sie nicht das Herz eines jeden Menschen erreichen, einfach weil er Mensch ist? Und braucht sie zu ihrer Übermittlung einen bestellten Missionar? Ist das Zeugnis, das für sie abgelegt wird, an irgendeine äußere Form gebunden? Schon Paulus bekennt im 1. Korintherbrief (9,20-22): „Den Juden wurde ich wie ein Jude ... Denen unter dem Gesetz wurde ich wie einer unter dem Gesetz ... Den Gesetzlosen wurde ich wie ein Gesetzloser ... Den Schwachen wurde ich ein Schwacher ... Allen bin ich alles geworden, um auf jede Weise einige zu retten.“

Paulus nimmt hier seine Selbstbezeichnung von denen her, mit denen er zu tun hat: Jude, unter dem Gesetz stehend, Gesetzloser, Schwacher. Selbstverständlich ist in dem „allen bin ich alles geworden“ auch das Heidesein mit den Heiden eingeschlossen. Gibt es dann gar keine christliche Identität mehr? Heißt Christsein dann soviel wie „mit den Wölfen heulen“, also einfach sich der Umgebung anpassen?

Gehen wir einen Schritt zurück. Unter den großen spirituellen Gestalten der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts ragen diejenigen hervor, die auf der Schwelle des Christentums stehen geblieben sind: Charles Péguy, Henri Bergson, Simone Weil.

„Solange die Täuschung einer prinzipiellen Kluft zwischen sogenanntem Heidentum und Christentum aufrechterhalten (bleibt), wird das Christentum nicht inkarniert werden“, schreibt Simone Weil in ihrem „Brief an einen Ordensmann“.¹⁶ Bei der Vorstellung, in die Kirche einzutreten, schmerze kein Gedanke sie mehr als der, „mich von der ungeheuren und unglück-

lichen Masse der Ungläubigen zu trennen“, gibt sie Pater Perrin zu bedenken und fährt fort: „Ich habe das wesentliche Bedürfnis, und ich glaube sagen zu können die Berufung, unter den Menschen und den verschiedenen menschlichen Milieus zu leben, indem ich in ihnen aufgehe, dieselbe Farbe annehme wie sie, in dem Maß, wie das Gewissen sich dem nicht widersetzt, indem ich unter ihnen verschwinde, damit sie sich nicht anders zeigen, als sie sind ... Denn ich möchte sie kennenlernen, um sie zu lieben, so wie sie sind.“¹⁷ Simone Weil, die die Erfahrung der Fabrikarbeit gesucht hatte, weiß wovon sie spricht. Der Brief fährt fort: „Ich spreche nicht davon, ihnen zu helfen, denn dazu bin ich, leider, völlig unfähig. Ich denke, dass ich auf keinen Fall jemals in einen religiösen Orden eintreten würde, um mich nicht durch einen Habit vom Durchschnittsmenschen zu trennen.“¹⁸

Unwillkürlich denkt man an die Worte des Lao-tse über das Wasser: „Die größte Güte ist vergleichbar dem Wasser, das unübertroffen darin ist, wie es den Zehntausend Wesen nützt, ohne mit ihnen zu streiten. Es hält sich an die niederen, von den Menschen verabscheuten Orte. Deshalb ist es dem Tao so nahe ...“¹⁹

Das Christentum der äußeren Ununterscheidbarkeit hat also ein klares Merkmal: die voraussetzungslose Liebe zu den Menschen. Es nimmt an, dass Gott im Herzen aller Menschen wohnt, deshalb braucht es keine Berührungängste zu haben; eben deshalb verzichtet es aber auf eine trennende Selbstetikettierung.

Dieser Gedanke ist ebenfalls nicht neu. Wer sagt uns denn, ob wir Christen sind, wenn Christsein heißt: die Liebe haben? Es ist traditionelle Lehre des Mittelalters, dass wir gerade das nicht wissen können.²⁰ Wir können also auch nicht mit Bestimmtheit wissen, ob wir Christen sind. Aber eben dieses Wissen ist dem Christsein nicht wesentlich, ja es ist ihm sogar abträglich. Liebe ist wesentlich nicht-reflexiv, nicht selbstbezogen, nicht aus auf Selbstvergewisserung. „Sobald die Liebe bei sich selbst verweilt, ist sie aus ihrem Element heraus“, sagt Kierkegaard.²¹

Ich möchte hier einen Gedanken aus Kierkegaards „Der Liebe Tun“ (einer Schrift, die man als das geheime Zentrum seines Werks betrachten kann²²) vorstellen, der mir für unser Thema entscheidend zu sein scheint. Kierkegaard zeigt, dass „Liebe“ eine Eigenschaft von gänzlich anderer Struktur ist als z. B. „Weisheit“ (als Wissen genommen).

„Die Eigenschaften, die ein Mensch haben kann, müssen entweder Eigenschaften sein, die er für sich hat, ... oder Eigenschaften für andere. Weisheit ist eine für sich seiende Eigenschaft; Macht und Gaben und Kenntnisse usw. sind gleichfalls für sich seiende Eigenschaften. Weise zu sein, will nicht heißen, dass man voraussetzt, andere seien weise, vielmehr kann es ja sehr weise und wahr sein, wenn der in Wahrheit Weise annimmt, durchaus nicht alle Menschen

seien weise. Ja, weil ‚weise‘ eine fürsichseiende Eigenschaft ist, gibt es kein Denkhindernis für die Annahme, dass ein Weiser leben oder gelebt haben könnte, der sagen durfte, er halte alle anderen für unweise. Für das Denken ist das kein Widerspruch (weise zu sein – und anzunehmen, dass alle anderen unweise sind). ... Wofern hingegen einer meinte, er sei liebevoll, zugleich aber, alle anderen seien nicht liebevoll, so würden wir sagen: nein halt, hier ist ein Widerspruch im Denken selbst; denn liebevoll sein heißt ja gerade annehmen, voraussetzen, dass andere Menschen liebevoll seien. Liebe ist nicht eine für sich seiende Eigenschaft, sondern eine Eigenschaft, durch die oder in der du für andere bist.²³

Kierkegaard entwickelt unter der Überschrift „Liebe erbaut“ die verschiedenen Charakteristiken der Liebe aus dem 1. Korintherbrief, Kap. 13. Liebe hält sich nicht an das faktisch Vorliegende; gerade dadurch wirkt sie schöpferisch, erbaulich. Sie ist eine Eigenschaft, in der ich für den anderen da bin, bzw. in der mir der andere wirklich wird. „Liebe erbaut, indem sie voraussetzt, dass die Liebe zugegen ist. ... Aber was ist nun Liebe? Liebe heißt, Liebe voraussetzen; Liebe haben heißt, bei anderen Liebe voraussetzen, liebevoll sein heißt voraussetzen, dass andere liebevoll sind.“²⁴

Was liegt näher, als diesen Gedanken auf das Christsein zu übertragen? Christ zu sein heißt demnach nicht, sich selbst als Christen zu bezeichnen und andere als Heiden, sondern es heißt: annehmen, dass die Gnade Christi in anderen wirksam ist, selbst wenn diese (ich erinnere an die Bemerkung Maritains zur Berufung der Kleinen Brüder Jesu) Moslems, Buddhisten oder Atheisten sind.²⁵

Der neue „habitus“ des Christen wäre also: sage nicht, du seist Christ; tritt bescheiden als Heide auf, setze bei den anderen das Christsein (nicht das offizielle, sondern die innerliche Teilhabe an der Gnade Christi) voraus. Dadurch kannst du beitragen, in ihnen die Gnade wirksam werden zu lassen. Kümmere dich nicht um die Gnade im eigenen Herzen – du kannst sie sowieso nicht sehen. Begnüge dich mit einem stellvertretenden Christentum, das sich äußerlich vom Heidentum nicht unterscheidet. Denn nicht du bist es, der darüber zu befinden hat, wer Christ und wer Heide ist. Schaffe dein Heil in äußerlicher Ununterschiedenheit, im Inkognito des Heidentums, und setze voraus, dass die anderen nicht ohne die Gnade Christi sind.

5. Wessen „anonymes Christentum“?

Das bisher Gesagte wird vielleicht manchen an die von Karl Rahner geprägte Figur des „anonymen Christentums“ erinnern. Diese Assoziation ist nur zum Teil zutreffend.

Für Rahner ging es, wenn ich recht sehe, um folgendes Problem: in der modernen Welt wenden sich immer mehr Menschen vom Christentum ab. Trotzdem können sie in ihrem Lebenswandel untadelig sein, ja sie sind oft sogar weit bessere Menschen als viele praktizierende und bekennende Christen. Sollen wir annehmen, diese Menschen werden von Gott verworfen, nur weil sie das Bekenntnis zu Christus verweigern?

Rahner hat vorgeschlagen, hier von „anonymen Christen“ zu sprechen – von Menschen, die auf Grund ihrer moralischen Entscheidungen zu Christus gehören, wenn auch nicht auf Grund eines expliziten Credo.

Das passt auf jeden Fall zu dem Kierkegaard'schen Befund, dass das außerchristliche Heidentum dem Christentum viel näher stehe als das „Heidentum im Christentum“.²⁶

Es passt auch zu der Feststellung des Mailänder Kardinals Martini, wenn er in seinem Briefwechsel mit Umberto Eco (unter dem Titel „Woran glaubt, wer nicht glaubt?“) zu dem Resümee kommt:²⁷ „Auch wer das Gute in der Theorie nicht wahrnimmt oder es sogar negiert, kann sich für das Gute entscheiden. Eine gute Handlung, die gesetzt wird, weil sie gut ist, enthält eine Bejahung der Transzendenz.“

Immerhin vermeidet Kardinal Martini den von seinem Ordensbruder geprägten Ausdruck „anonymes Christentum“: denn der wirkt vereinnahmend und also eher wieder trennend, während er doch verbinden sollte.

Es scheint mir daher richtig, den von Simone Weil, aber auch schon von Kierkegaard und letztlich vom hl. Paulus gewiesenen Weg weiterzugehen: nicht die Anerkennung des Nichtchristen als anonymen Christen ist gefordert, sondern das Eintauchen des Christen in die Anonymität. Die christliche Rede zum Nichtchristen wäre also nicht „ich bin Christ, du bist anonym Christ“, sondern: „Ich will die Anonymität mit dir teilen. Lass uns nicht uns selber definieren, sondern lass uns an den Früchten erkennen, welcher Geist in uns wirkt.“

Rahners anonymes Christentum ist anonymes Christentum des *anderen*; was wir hingegen entwickelt haben, ist die Anonymität des *eigenen* Christentums.

6. Schluss

Ich habe vorher den Ausdruck „stellvertretendes Christentum“ gebraucht. Damit soll gesagt sein, dass das Inkognito (ein Lieblingsausdruck Kierkegaards) nicht beansprucht, die letzte oder gar am höchsten entwickelte Gestalt des Christentums zu sein. Es kann allerdings für eine Übergangszeit – eben die „postchristliche Gesellschaft“ – die richtige Form sein. Unter

den vielen Anfragen, die sich an ein solches Christentum stellen, ist vielleicht die folgende die drängendste: was wird denn aus dem Bekenntnis, aus der Zeugenschaft, ohne die das Christentum in den Zeiten der Verfolgung seine Identität gar nicht hätte gewinnen können? Auch das Christentum, das soeben beschrieben wurde, muss ein solches Moment unbedingter Zeugenschaft in sich tragen. Gewiss, in den tausend Situationen eines Christenlebens gibt es vielleicht auch eine, in der es darauf ankommt, aus dem Inkognito zu treten und zu sagen: Ja, ich bin Christ – auch wenn es das Leben kostet.

Oder sagen wir zugespitzt: einmal im Leben – nämlich wenn es ums Leben geht – muss auch der Platzhalter-, der Stellvertreterchrist, der ansonsten ein Christentum der Unkenntlichkeit, der Verborgenheit lebt, Christsein spielen und sagen: ja, ich bekenne mich dazu. Denn sonst würde er die Möglichkeit künftigen Christentums gefährden. Er darf dann also den Märtyrertod sterben, als wäre er Christ.

Hören wir dazu zum Schluss das Zeugnis von Simone Weil:²⁸

„Für den Augenblick wäre ich eher geneigt, für die Kirche zu sterben, als in sie einzutreten – falls sie es nächstens nötig hätte, dass man für sie stirbt. Sterben, das verpflichtet zu nichts ... es schließt keine Lüge ein.“

¹ Hans Albert: „Zum Geleit“, in: Bernward Gesang: Angeklagt: Gott. Über den Versuch, vom Leiden in der Welt auf die Wahrheit des Atheismus zu schließen, Tübingen 1997, S. 8.

² Kierkegaard: Der Liebe Tun, Simmerath 2003, S. 152.

³ Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 2. Bd., Gütersloh ³1994, S. 120.

⁴ Ebd.

⁵ A.a.O., S. 72.

⁶ Ebd.

⁷ A.a.O., S. 70 (im Orig. gesp.).

⁸ Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 1. Bd., Gütersloh ³1994, S. 215: „Das Christentum ... ist subjektiv, die Innerlichkeit des Glaubens in dem Glaubenden ist die ewige Entscheidung der Wahrheit. Und objektiv gibt es da keine Wahrheit; denn das objektive Wissen von der Wahrheit des Christentums oder von seinen Wahrheiten ist gerade Unwahrheit; ein Glaubensbekenntnis auswendig können ist Heidentum, weil das Christentum die Innerlichkeit ist.“

⁹ Kierkegaard: Einübung im Christentum, Gütersloh ²1986, S. 41. (Hervorh. im Orig.) Neben der Übersetzung von Emanuel Hirsch wurde in diesem Zitat die Übersetzung von Hans Winkler verwendet: Einübung im Christentum und anderes, München 1977, S. 74.

¹⁰ Einübung im Christentum, a.a.O. (Übers. von E. Hirsch), S. 42.

¹¹ A.a.O., S. 71.

¹² Einübung im Christentum (Übers. von H. Winkler), a.a.O., S. 165.

¹³ Einübung im Christentum (Übers. von E. Hirsch), a.a.O., S. 85.

¹⁴ Kierkegaard: Zwei kurze ethisch-religiöse Abhandlungen (Übers. von Walter Rest), in: Einübung im Christentum und anderes, a.a.O., S. 298 f.

¹⁵ Jacques Maritain: „À propos de la vocation des Petits Frères de Jésus“ (1964), in: Oeuvres complètes de Jacques et Raissa Maritain, Bd. XVI, Fribourg/Paris 1999, S. 1075.

¹⁶ Simone Weil: „Brief an einen Ordensmann“, zit. in: Angelika Krogmann: Simone Weil, Reinbek bei Hamburg 1970/1984, S. 115.

¹⁷ Simone Weil: Attente de Dieu, Paris 1966, S. 19 (Brief an Pater Perrin vom 19. Januar 1942).

¹⁸ Ebd.

¹⁹ Lao-tse: Tao-Tê-King, Kap. 8, zit. nach: Max Kaltenmark: Lao-tzu und der Taoismus, Frankfurt a. M. 1981, S. 100/102.

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin: De veritate, qu. 10, art. 10 ; Summa theol., I-II, qu. 112, art. 5.

²¹ Kierkegaard: Der Liebe Tun, a.a.O., S. 200.

²² Man darf annehmen, dass der erste Teil dieses Werks von Kierkegaard in dem Bewusstsein geschrieben wurde, dies sei seine letzte Schrift – somit sein Vermächtnis. Kierkegaard war bekanntlich überzeugt, er werde das Alter Jesu (33 Jahre) nicht überschreiten, werde also seinen 34. Geburtstag (5.5.1847) nicht erleben. Als es dann so weit war, kontrollierte er vorsichtshalber die entsprechenden Einträge im Taufregister. – Aus diesem Umstand erklärt sich wohl der ungewöhnlich scharfe Ton der letzten Rede des ersten Teils (a.a.O., S. 211 ff.), die Hauptmotive der 1848 verfassten „Einübung im Christentum“ vorwegnimmt: das wollte er doch noch gesagt haben.

²³ Kierkegaard, a.a.O., S. 247 f. („Liebe erbaut“).

²⁴ Ebd., S. 247.

²⁵ Die Aufzählung bei Maritain (a.a.O., S. 1074) umfasst „Menschen, die überhaupt nichts von Jesus wissen – Moslems, Hindus, Buddhisten, Atheisten, Marxisten etc.“

²⁶ Kierkegaard: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, 1. Bd., a.a.O., S. 275: „... man merkt die Satire nicht, dass nämlich das Heidentum dem Christentum viel näher steht als solch ein objektives Christentum, wo Christus Ja und Nein geworden ist ...“

²⁷ Carlo Maria Martini, Umberto Eco: Woran glaubt, wer nicht glaubt?, Wien 1998, S. 148.

²⁸ Simone Weil, in: Krogmann, a.a.O., S. 118.