

Das neue Bild der Kirche¹

Karl Rahner SJ, München

Das Zweite Vatikanische Konzil ist zu Ende. Dieses Konzil hat sich, wenn man genau zusieht, in allen seinen 16 Konstitutionen, Dekreten und Erklärungen mit der *Kirche* befaßt: mit dem fundamentalen Selbstverständnis der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche; mit dem Lehramt der Kirche in der Kirchenkonstitution, in der Konstitution über die göttliche Offenbarung und in der Erklärung über die christliche Erziehung; mit dem sakramental-heiligenden Amt der Kirche in der Konstitution über die heilige Liturgie; mit der Regierung der Kirche in dem Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe; mit den verschiedenen Ständen der Kirche in den Dekreten über das priesterliche Amt, das Leben und die Ausbildung der Priester, über die Ordensleute, über das Laienapostolat. Über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften hat sich das Konzil im Dekret über den Ökumenismus und in dem Dekret über die orientalischen Kirchen ausgesprochen, über ihr Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen in der Erklärung über diese Religionen; über ihr Verhältnis zur modernen profanen Kultur in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute und im Dekret über die Massenkommunikationsmittel, über ihr Verhältnis zur pluralistischen Gesellschaft in der Erklärung über die Religionsfreiheit.

I. Die ausdrückliche Reflexion auf das Selbstverständnis der Kirche

Dieses Konzil war also ein Konzil der Kirche über die Kirche. Ein Konzil der Ekklesiologie in einer Konzentration der Thematik, wie es bisher in keinem anderen Konzil der Fall war, da selbst das Erste Vatikanum mit seiner Definition über die primatale Gewalt des Papstes neben dieser Frage ganz andere Themen, wie z. B. über Gott und sein Verhältnis zur Welt, behandelt hat. Wenn wir sagen, das Zweite Vatikanum sei das Konzil der Ekklesiologie, so ist damit natürlich nicht gelehnt oder übersehen, daß bei einer solchen Thematik notwendig auch eine große Fülle anderer Wahrheiten zur Aussage kommt, Wahrheiten, die sogar innerhalb

¹ Vorliegender Beitrag ist die mehrfach überarbeitete Fassung eines Vortrages, den der Verfasser in verschiedener Weise mitgeteilt hat: am 3. 1. 1966 in Koblenz, am 8. 1. in Mülheim/Ruhr, am 11. 2. an der Universität Tübingen, am 13. 2. an der Katholischen Akademie Bayerns in München, am 19. 2. an der Phil.-Theol. Hochschule in Paderborn.

der „Hierarchie der Wahrheiten“ *in sich selbst* von entscheidenderem Gewicht sind als gerade in ihrer Beziehung zur Kirche. Aber das ändert doch nichts an der Tatsache, daß in diesem Konzil die Kirche nicht nur das Subjekt, sondern auch das Objekt der konziliaren Aussage war, daß dieses Konzil das Konzil der Reflexion der Kirche auf ihr eigenes Selbstverständnis war.

Man könnte bei dieser zunächst harmlos klingenden Feststellung schon erschreckt innehalten und sich bestürzt fragen, ob denn die Kirche heute, da eine ungeheuere, noch unbekannte Zukunft drängend und bedrohend auf sie, auf uns zukommt, nichts Wichtigeres zu sagen hat, als wie sie sich selbst versteht – sie, die doch *nicht für sich*, sondern für *Gott*, für ihren Herrn, für *die Menschen*, für deren Zukunft da ist. Natürlich kann man dieser Frage entgegnen, die Kirche spreche ja auch von all diesen fundamentaleren Wirklichkeiten und Wahrheiten, indem sie von sich selbst rede. Freilich kann man auch sagen, daß das Thema „Kirche“ fällig gewesen sei, weil es im Ersten Vatikanum zwar begonnen, aber durch den Abbruch dieses Konzils unterbrochen worden sei und weil nun heute einmal allüberall in den Kirchen und in ihren Theologien die Ekklesiologie eines der aktuellsten Themata, wenn nicht Thema Nr. 1, geworden sei. Aber zur ersten Auskunft ließe sich ja wieder fragen, warum die Kirche diese wichtigeren Themen indirekt ekklesiologisch verschlüsse, wenn doch über Gott, seinen Christus, den Menschen und seine Zukunft mit ganz neuer Zunge gesprochen werden muß. Und bei der zweiten Auskunft bleibt die Frage, ob ein Konzil darum schon in seiner Thematik recht tue, weil diese Thematik eben die der heutigen Theologie sei. Es könnte ja sein, daß die Theologie bei ihrem ekklesiologischen Hauptinteresse selbst einer Neigung nachgebe, den schwereren und dringlicheren Fragen auszuweichen. Vermutlich wird man auf diese erschreckende Frage, die mit der sachlichen Gewichtigkeit der Ekklesiologie in sich nicht schon beantwortet ist, doch letzten Endes nur zweierlei sagen können. *Einmal* ist der geschichtliche Mensch hinsichtlich der Thematik, die er sich stellt, eben doch letztlich der Verfügte. Das gilt auch von der Kirche. Gerade die Selbstverständlichkeit, mit der ohne viel Reflexion dieses Thema der Ekklesiologie wie von selbst zu *dem* Thema des Konzils wurde, zeigt, wie sehr Mensch und Kirche bei aller reflektierenden Verantwortung die unheimlich Geführten und Verfügten bleiben, was Angst und Trost zugleich ist. Angst, weil man sich fragt, *wer* oder was da nun eigentlich führt; Trost, weil auch noch der Teufel und wir Sünder die von Gott Geführten bleiben. *Zweitens* ist jede Erkenntnis – auch der Kirche – gerade als die ungefragt verfügte und geschichtlich zugeschickte nach vorne in die Zukunft offen. Die Glaubensgeschichte der Kirche ist noch unterwegs und jede Aussage, die jetzt ge-

schieht, wahr geschieht, kann darum von der unbekannten Zukunft einst nochmals in die Frage verwandelt werden, ob und wie diese Aussage auch als selbige in anderen geschichtlichen Situationen und unter anderen Perspektiven nochmals eine ganz andere Gestalt erlangen werde; es ist dann also die Frage, in welcher Weise eine Mehrzahl von theologischen Sätzen strukturiert und im Vollzug der Kirche und der Glaubenden realisiert werde. Gewiß kann auch eine wirkliche Wahrheit ihren Kairós verfehlen; das gilt zunächst gewiß in der Erkenntnisgeschichte des Einzelnen, doch ist es vermutlich nicht so sicher, daß dies sich nicht auch in der Wahrheitsgeschichte der Kirche ereignen könne. Wie konnte sonst die katholische Kirche vor einer Definition – abgesehen von der Sorge um die Wahrheit – auch die Frage nach der „Opportunität“ stellen und diese Frage offenbar durch die Antwort auf die Wahrheitsfrage noch nicht als mitbeantwortet betrachten? Solange also die Geschichte währt, bleibt auch eine jetzt ausgesagte Wahrheit – so es eine solche gibt, die der wahren Aufgabe der Stunde nicht gemäß ist – erlösbar durch Gottes Gnade an uns, in der wir diese Wahrheit geduldig in die Zukunft tragen, bis sie den Augenblick der Gnade findet, in dem sie unser Heil wird und so auch der frühere Augenblick gereftfertigt wird, in dem sie – vielleicht zu früh, vielleicht zu spät, vielleicht zu rasch und zu gewaltsam – vom Baum der Erkenntnis geplückt wurde. Es soll damit nicht behauptet oder insinuiert werden, daß die ekklesiologische Thematik des Konzils von dieser Art sei. Wie sollte auch heute jemand das positiv behaupten können? Aber es ist doch gut, wenn wir am Anfang diese Frage stellen und sie so stehen lassen als Mahnung zur Bescheidenheit.

Dies alles sei also zwar nicht als notwendig vorausgesetzt, aber doch vorsichtig mitbedacht, wenn wir vom neuen Bild der Kirche nach dem Zweiten Vatikanum sprechen sollen. Es ist auf dem Konzil so viel und vielerlei von der Kirche gesagt worden, Altes und Neues, Wichtiges und Zweitrangiges, Dogmatisches, bloß Kirchenrechtliches und Pastoraltheologisches, daß es von vornherein unmöglich ist, in einem kurzen Vortrag über all das – gleichmäßig aufsammelnd – zu berichten. So ist es von daher wie auch von der eben bange gestellten Frage her berechtigt, ja sogar geboten, nach *einigen neuen* Zügen in dem Bild der Kirche zu fragen, das die Kirche sich vorhält, um das zu werden, was sie ist. „Neu“ bedeutet dabei nicht in erster Linie das bisher Nichtgesagte. Denn es ist schwer anzugeben, was in *diesem* Sinn in der konziliaren Ekklesiologie „neu“ genannt werden könnte. Das zeigt sich z. B. sehr deutlich darin, daß das Thema der synodalen Kollegialität des Episkopates (also das – äußerlich gesehen – vielleicht umstrittenste Thema des Konzils) eigentlich nur eine Aussage beinhaltet, die in den Relationen der Verteidiger des päpstlichen

Primates auf dem *Ersten Vatikanum*, besonders von Bischof V. Gasser und Bischof F. M. Zinelli, nicht nur nicht bestritten, sondern ausdrücklich als selbstverständlich ausgesagt wurde². Es ist ja auch ganz klar: wo ein Konzil eine zwar bisher in der Kirche gegebene, aber nicht-definierte Lehre aufgibt, als falsch oder unzulänglich abweist, kann gewiß nicht von einer Entwicklung vom Impliziten zum Expliziten geredet werden. Und solche Fälle sind natürlich denkbar. Wenn wir aber daran festhalten, daß die Kirche keine neuen Offenbarungen erhält, sondern die *eine christlich-apostolische Offenbarung* lebendig erhält und auslegt, dann muß eine neue *positive Aussage* – wenigstens implizit – in dem früheren Glaubensbewußtsein gegeben gewesen sein. Es kann also nicht Aufgabe der Theologen sein, nur die Neuheit einer Erkenntnis im Konzil oder in der Theologie zu rühmen, als ob man etwas *schlechthin* Neues gefunden hätte. „Neu“ meint darum hier vielmehr ein Doppeltes in Einheit, etwas, was ebenso wichtig ist wie eine Neuentdeckung auf einer theoretischen Ebene: die neu im *Leben* und im kirchlichen Tun lebendig gewordene Wahrheit und die vermutlich in der *Zukunft* noch besonders wirksam werdende Wahrheit über die Kirche.

II. Die Gegenwart der Kirche in der Ortsgemeinde

Der erste Zug im neuen Bild der Kirche, der hervorgehoben werden muß, bezieht sich auf die Kirche, insofern sie in der konkreten Orts- und Altargemeinde da ist. Es ist ein seltsamer Text, auf den hier verwiesen werden muß. Er steht in der Nr. 26 des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution und wirkt dort wie ein Einsprengsel in einem Kontext, der sonst über die sakramentale Heiligungsaufgabe des Bischofs handelt. In diesem Kontext wird, ohne daß der Zusammenhang zwingend erscheint, gesagt: „Die Kirche Christi ist wahrhaft da (vere adest) in allen rechtmäßigen Ortsgemeinden von Gläubigen, die, verbunden mit ihren Hirten, im Neuen Testament selber ‚Kirchen‘ genannt werden. Sie sind“, so fährt der Text fort, „je an ihrem Ort das neue von Gott gerufene Volk im Heiligen Geist und in der vollen ‚Plerophoria‘ (vgl. 1 Thess 1,5); durch die Predigt des Evangeliums Christi werden in der Ortsgemeinde die Gläubigen ‚versammelt‘“. Durch das Abendmahl wird die Bruderschaft gestiftet. „In diesen Gemeinden, mögen sie auch arm und klein sein und in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche vereint wird.“ Soweit der Text.

² Einzelheiten darüber vgl. in dem Kommentar des Verfassers zum 3. Kap. der Kirchenkonstitution (Ergänzungsbände des LThK: Bd. XII, Freiburg 1966).

Es ist wahr: die ganze Kirchenkonstitution sieht die Kirche zunächst als Gesamt-, als Weltkirche, als die Einheit aller Gläubigen in dem päpstlich-episkopalen Verband. Zwar wird damit nicht bestritten, daß von dieser Gesamtkirche wesentlich mehr auszusagen ist als ihre gesellschaftlich-rechtlichen Strukturen (etwa im Sinne der Ekklesiologie Bellarmins), und tatsächlich wird von ihr vor allem im 1. und 2. Kapitel der Konstitution auch mehr gesagt: es ist von der Gesamtkirche die Rede als Einheit, die im Mysterium des Dreifaltigen Gottes gründet, vom heiligen Volk Gottes, vom Leib Christi, in dem alle am Priestertum Christi teilnehmen, in dem jeder seine eigene Gnadengabe und Sendung hat und jeder zum Zeugnis für die Gnade Gottes berufen ist. Aber auch so konzipiert die Konstitution die Kirche in ihrem ausdrücklich ausgesagten Strukturaufbau *nicht* von der konkreten Orts- und Altargemeinde her. Wir haben hier natürlich nicht die Aufgabe, die geschichts- und situationsbedingten und die theologischen Gründe *dieser* Grundkonzeption zu bedenken, die zweifellos auch ihre Legitimität und ihre Notwendigkeit hat. Aber dabei ist doch von vornherein zu betonen: die Lehräußerung der Kirche – auch auf einem Konzil – ist zunächst einmal und in erster Linie verbindlich in dem, *was* gesagt wird, weniger aber in der Perspektive, unter der die Aussagen gemacht werden. Die Grundkonzeption der Kirche, die von der Gesamtkirche her erfolgt, ist also legitim und gewiß auch nicht aufgebarbar. Aber sie ist offenbar nicht die einzige mögliche Sicht. Denn in dieser konziliaren Konstitution ist die *andere* Perspektive, die die Kirche zunächst in der *Ortsgemeinde* und von ihr her sieht, in dem zitierten Text auch gegeben, wenn auch nur im ersten Ansatz³.

Es kann hier auch nicht unsere Aufgabe sein, die Geschidte dieses Einschubs darzustellen. Man merkt es ihm, wie gesagt, an, daß er verhältnismäßig spät in einen Text hineinkam, der in seiner Struktur schon im Großen festlag, d. h. also in einen Aufbau hinein, in dem unbefangen und unreflektiert mit der ganzen neuzeitlichen katholischen Schultheologie und Kanonistik der Blick zuerst wie selbstverständlich auf die Gesamtkirche gerichtet wird und auch die neutestamentlichen Texte über die Kirche unter diesem Apriori gelesen werden. Es sei hinsichtlich der Genesis dieses eingeschobenen Textes nur soviel gesagt: Der Einschub hängt gewiß auch (wohl nicht ausschließlich) mit Wünschen zusammen, die in der Konzilsaula, z. B. von Metropolit E. Zoghby und vom Fuldaer Weihbischof E. Schick, vorgetragen wurden. Die letzte Tendenz dieser Wünsche war wohl nicht so sehr nur von dogmatischen und bibeltheologischen Überlegungen her inspiriert, sondern entsprach der unmittelbar praktischen

³ Vgl. dazu vom Verfasser die Ausführungen im *Handbuch der Pastoraltheologie I* (Freiburg 1964), 179–189, Bd. II (Freiburg 1966), 2. Teil, 6. Kap. § 9 Nr. 1.

Situation: man wollte die konkrete Kirche des alltäglichen Lebens da sehen, wo sie den Tod des Herrn feiert, das Brot des Wortes Gottes bricht, betet, liebt und das Kreuz des Daseins trägt, wo ihre Realität wirklich eindeutig und greifbar mehr ist als eine abstrakte Ideologie oder eine dogmatische These oder eine gesellschaftliche Großorganisation. Man fürchtete, daß *diese* Kirche auch dann noch nicht deutlich genug wird, wenn man jetzt zwar nicht mehr bloß über den Papst, sondern auch über die Bischöfe redet. Diese Interventionen wurden grundsätzlich gern und bereitwillig aufgenommen. Es gab auch über den eingefügten Text keine ernsthaften Debatten oder Widerstände in der theologischen Kommision oder im Plenum des Konzils. Aber man konnte – schon technisch und von den Erfolgschancen her betrachtet – auch nicht das ganze Dekret unter diesem Gesichtspunkt umbauen. Und so suchte man eben, wie mir G. Philips (der Sekretär der theologischen Kommission) nachträglich nochmals bestätigte, eine Stelle, wo man diese Sache noch am ehesten unterbringen konnte. Ob man so den glücklichsten Ort gefunden hat, sei dahingestellt. Die Hauptsache ist, daß der Text da ist und sagt, was zu sagen war.

Von der Ortsgemeinde selber wird das Höchste gesagt, was schließlich von der Gesamtkirche gesagt werden kann, nämlich, daß in ihr Christus selbst, sein Evangelium, seine Liebe und die Einheit der Glaubenden gegeben ist. Die Konstitution sieht und sagt ausdrücklich, daß die Orts- und Altargemeinde nicht nur ein kleiner Verwaltungssprengel einer religiösen Großorganisation, Kirche genannt, ist, sondern die Konkretheit der Kirche, ihr höchster Vollzug selbst, die Präsenz Christi, und zwar in Wort, im Abendmahl und (das mag wohl auch in der evangelischen Theologie nicht immer in aller wünschenswerten Deutlichkeit gesagt werden) in der Liebe, die die Hörenden und Abendmahl-Feiernden verbindet. Natürlich konnte man nicht erwarten, daß an dieser Stelle auch darüber noch gesprochen wird, *wie* diese drei Größen untereinander vereint sind, um die konkrete Aktualität der Kirche als Präsenz Christi zu bilden. Hier wird aber auf jeden Fall deutlich, daß der Begriff der Kirche als einer „vollkommenen Gesellschaft“ nicht ausreicht als Grundschema eines theologischen Kirchenverständnisses. Die Kirche ist nicht nur deswegen mehr als eine vollkommene Gesellschaft, weil in und hinter der gesellschaftlichen Verfaßtheit der Kirche als ganzer der Geist, die göttliche Wahrheit und die Liebe gegeben sind, und sich immer neu ereignen. Innerhalb der Dimension der Gesellschaftlichkeit selbst wird vielmehr das Schema der „vollkommenen Gesellschaft“ gesprengt, insofern (im Unterschied zu jeder profanen Gesellschaft) in der Ebene des verkündeten Wortes und des Sakramentes, also noch in der Ebene der Gesellschaftlichkeit und des Sakramentalen selbst, im Teil das Ganze, eben die Kirche wahrhaft gegen-

wärtig wird und sich vollzieht. Wenn die Konstitution in diesem Zusammenhang auf den Sprachgebrauch in der Apostelgeschichte und bei Paulus zurückgeht, daß nämlich die Gemeinde z. B. in Ephesus „*die*“ Kirche und nicht nur eine Kirche ist (der Plural: „Kirchen“ in dem Satz hat gegenüber der Aussage: „haec Christi Ecclesia vere adest in omnibus . . . congregationibus localibus“ kein Gewicht), dann sind wir ermächtigt und aufgefordert, dieser örtlichen Ekklesiologie weiter nachzudenken und sie lebendig bei uns werden zu lassen.

Da ist gewiß noch unermesslich viel zu tun. Aber wir dürfen, zumal im Blick auf dieandrängende Zukunft der Kirche, von der vielleicht mehr als jetzt die hier von der Ortsgemeinde gegebene Charakteristik der Armut, Kleinheit und Diasporaexistenz gelten wird, ruhig und unbefangen die hier gegebene Linie ausziehen und sagen: die neue, zukünftige Kirchen-erfahrung wird sich einmal *hier* antizipiert finden. Die Kirche wird da nämlich als gegenwärtig begegnen, wo die Gegenwart Christi in der legitimen Predigt seines Evangeliums und in der Anamnese seines Todes im Abendmahl realisiert und erfahren wird. *Hier* wird das religiös und theologisch urgründlichste und unmittelbarste Kirchen-„erlebnis“ seinen Platz haben. Hier wird der Christ von morgen begreifen, was Kirche eigentlich ist. Natürlich wird eine solche Gemeinde, die sich als durch Wort und Sakrament geschehendes Ereignis der Kirche erfährt, sich verbunden wissen mit allen anderen Gemeinden, die ebenfalls diese selbe Kirche sind, sie wird nach Christi Willen mit diesen anderen Gemeinden diese pneumatische Verbundenheit und Einheit auch in der Dimension des Gesellschaftlichen als solchen konkret werden lassen und auch dazu sich verpflichtet wissen⁴; sie wird glaubend erfassen, daß sie die Wahrheit des Wortes und seine Christus gegenwärtigende Wirksamkeit nur bewahrt in der hierarchisch verfaßten Einheit der Gemeinden Christi; sie wird also alles anerkennen und leben, was in dieser Kirchenkonstitution von der Gesamtkirche als solcher gesagt wird, anerkennen und leben freilich in der Hierarchie der Wahrheiten, in der die einzelnen Glaubenslehren einen verschiedenartigen Zusammenhang mit dem eigentlichen Grund des Glaubens haben, wie das Ökumenismusdekre⁵ sagt. Aber das Erste und Letzte wird eben doch die Wirklichkeit und Erfahrung sein, daß Christus, der Gekreuzigte und Auferstandene, mit seinem in die Unbegreiflichkeit Gottes hineinerlösenden Wort gegenwärtig wird und so Kirche immer neu sich ereignet inmitten der unbedeutenden Armseligkeit

⁴ Daß dadurch der altkirchliche Gedanke der „Communio“ in einer neuen Weise in der kirchlichen Praxis lebendig werden kann, versteht sich von selbst. Lit.: vgl. die in der Anmerkung 2 genannte Abhandlung.

⁵ Vgl. diesen wichtigen Text in Nr. 11.

und Verlorenheit der Gemeinde, die an ihn glaubt in der weiten Wüste dieses Daseins. Alles übrige Kirchenbewußtsein wird von diesem Grund und dieser Mitte her leben und allein leben können. Was dem neuen Christen in seiner Gemeinde begegnet, wird er nicht mehr – wie bisher – erfahren als Geschehen *in* der Kirche, sondern als das Ereignis der Kirche.

III. Kirche als Sakrament des Heils der Welt

Sehen wie diesen neuen Zug im Bild der Kirche in seiner künftig geschichtssituativen Bedeutung, dann finden wir auch plötzlich den theologischen und den existentiellen Ort für eine zweite „neue“ Aussage in der konziliaren Ekklesiologie. Diese Aussage droht sonst gewöhnlich ein wenig unterzugehen in einer Ekklesiologie, die sich vor allem mit der Verfassungsstruktur der Kirche zu befassen scheint. Die Kirche wird das „Sacramentum“ des Heils der Welt, deren Einheit mit Gott und in sich selbst genannt (vgl. Nr. 1; Nr. 9; Nr. 48). Um zu sehen, warum ein solches in diesem Stichwort ausgesprochenes Kirchenverständnis für heute und morgen von unermeßlicher Bedeutung ist, muß zunächst eine dialektische Aussage dieser konziliaren Ekklesiologie bedacht werden, die scheinbar fast Unvereinbares zusammenzwingt. Einerseits wird gesagt, daß jeder, der seinem Gewissen getreu handelt, das Heil Gottes in Christo erreicht, ob er katholisch ist, einem anderen christlichen Bekenntnis angehört, eine andere nicht-christliche Religion lebt oder sogar schuldlos noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gelangt ist (vgl. Nr. 16). Anderseits wird gesagt, daß die Kirche Christi, die in der römisch-katholischen Kirche gegeben ist („subsistit“), heilsnotwendig ist (vgl. Nr. 14), für alle Menschen bestimmt ist und alle Menschen für sie. Nehmen wir zu dieser schwierigen dialektischen Doppelaussage hinzu, daß das Konzil im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute, in den Dekreten über den Ökumenismus und über die orientalischen Kirchen, in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen gewiß nicht erwartet, daß die Kirche in einer irgendwie absehbaren Zeit in gesellschaftlicher Greifbarkeit effektiv *die* Kirche *aller* Menschen werde, sondern eher weiß, daß sie die Kirche in der Diaspora, in einer pluralistischen Gesellschaft bleibt, ja aller Voraussicht nach noch mehr werden wird, *dann* wird uns durch die genannte dialektische Doppelaussage in dieser Voraussetzung erst die theologische und existentielle Situation deutlich, in der das Kirchenbewußtsein eines Christen heute und morgen leben und sich verstehen muß.

Dieser Christ soll die Kirche wissen als die allein seligmachende; er kann innerweltlich vor sich keine Kirche erblicken, die in geschichtlicher, gesellschaftlicher Greifbarkeit die Kirche aller ist oder in absehbarer Zukunft werden wird; er kann aber, ja er darf dabei nicht jenes halb ausdrückliche, halb unterschwellige Bewußtsein der Christen früherer Zeiten haben, die Menschen der Kirche seien, wenigstens im großen und ganzen, allein diejenigen, die aus einer massa damnata der übrigen Menschheit herausgerufen und zum Heil berufen sind; er darf auch nicht die ebenso untergründig bei vielen katholischen Christen gegebene Meinung eines eklesiologischen Relativismus vertreten, es komme letzten Endes doch nicht auf die Kirche an, sie sei eben doch nur *eine* – wenn auch vielleicht besonders empfehlenswerte – der vielen religiösen Vergesellschaftungen, unter denen man *die* frei nach Belieben auswählen könne, die einem eben am besten zusage. In dieser Situation ist dem Christen auch nicht allein damit geholfen, daß er die Taufe und sein rechtgläubiges und institutionell richtig verfaßtes Christentum als den „ordentlichen“ Heilsweg versteht, dem gegenüber das Heil aller unzählig vielen übrigen Menschen auf einem „außerordentlichen“ Weg „gegen“ die Regel geschieht. Denn dieser Christ sieht doch gleichzeitig, daß diese Ausnahme vom Prinzip *der Zahl nach* der *Normalfall* ist. Wenn das Christentum Christus ist, die absolute Tat Gottes am Menschen, in der Gott sich selbst gibt, dann kann das Christentum und so die Kirche auf den Anspruch eines Absolutheitscharakters und auf eine universale Sendung nicht verzichten. Die Kirche und der Christ können aber diese Bedeutung der Kirche (über ein bloß ideologisches Postulat hinaus) real nicht erst in einer unabsehbaren fernen Zukunft als gegeben erblicken; sie müsesn ein aktuelles, positives Verhältnis der Kirche als Heilswirklichkeit (nicht bloß als wohlwollender und erfahrener Dialogpartner) zur nichtkirchlichen Welt erkennen können.

Hier bietet sich nun die Lehre von der Kirche als dem Grundsakrament des Heiles der Welt zur Versöhnung und als Mitte der beiden dialektischen Aussagen an, von denen wir ausgegangen sind. Das Wort von der Kirche als dem Grundsakrament des Heiles der Welt will, wenn es ernst genommen wird, sagen: die Kirche ist die konkrete, geschichtliche *Erscheinung* in der Dimension der eschatologisch gewordenen Geschichte und der Gesellschaft für *das* Heil, das durch die Gnade Gottes in der ganzen Länge und Breite der Menschheit geschieht. Kirche verhält sich zu diesem Heil der Welt wie in der individuellen Heilsgeschichte sakramentales Wort zur Gnade. Diese beiden Größen haben in der individuellen Heilsgeschichte einen inneren Zusammenhang, sind aber nicht identisch; jedes kann dem anderen in der Zeitlichkeit der Geschichte vorausgehen; Gnade kann schon gegeben sein, wo das Sakrament noch nicht gegeben ist; gülti-

ges Sakrament kann noch seine Erfüllung durch die Gnade finden müssen, die durch es angezeigt wird. Ähnlich ist die Kirche die geschichtliche authentische Erscheinung der Gnade, die *überall* als Heil sich anbietet, die sich zwar in sakramental-geschichtlicher Greifbarkeit und in der Reflektiertheit der ausdrücklichen Predigt des Evangeliums darstellen und bezeugen will, nicht aber erst dort geschieht, wo diese Ausdrücklichkeit, gesellschaftliche Sichtbarkeit und worthafte Reflektiertheit sich voll, d. h. kirchlich, gegenwärtig setzt und so selbst wieder ein Stück Kirche als geschichtliche Greifbarkeit ihrer selbst erwirkt. Aber eben darum ist auch umgekehrt diese kirchliche objektivierende Erscheinung der Gnade *Erscheinung* und *Verweis auf* diese Gnade, wo immer sie auch geschehen mag, sakmentales Zeichen der Welt und Geschichte als ganzes angebotenen Gnade. Welt, Menschheit und Menschheitsgeschichte können christlich gewiß nicht als bloße Summe der einzelnen ihr Heil besorgenden Individuen und deren privater Heilsgeschichte verstanden werden. Sonst hätte statt der Fleischwerdung des Logos in der Einheit des Geschlechtes eine rein spirituelle Zusage Gottes an die Tiefe des Gewissens des je Einzelnen allein erfolgen müssen, eine rein existentialistisch zu interpretierende Heilsgeschichte. Die ursakmentale bzw. grundsakmentale Zusage des Heiles an diese Einheit der Menschheit, die den Einzelnen und seine Geschichte umfaßt, ist aber Christus bzw. die geschichtliche Bleibendheit seiner Existenz, die Kirche. Diese grundsakmentale Zusage der Gnade an die Welt wirkt sich zwar auf die Einzelnen aus; sie soll sogar individuell sakramental im ausdrücklichen Wort und im konkreten Sakrament Wirklichkeit werden, wie ja auch diese grundsakmentale Zusage der Gnade an die Welt konstituiert ist durch die Gemeinschaft derer, die die Taufe empfangen und das Abendmahl des Herrn feiern. Aber diese Zusage erlangt nicht erst ihre Wirkung, wo sie in dem ausdrücklichen Verkündigungswort und dem Sakrament konkret wird, die auf den Einzelnen sich beziehen. Wo immer Gnade in der Welt außerhalb des einzelnen Wort- und Sakramentsgeschehen sich ereignet, hat dieses Gnadenereignis schon im Grundsakrament der Kirche seine kategorial-heils geschichtliche Greifbarkeit.

Von dieser eben nur angedeuteten Grundposition her ist ein neues Kirchen- „erlebnis“ verständlich, eben die Erfahrung, daß die Kirche das Grundsakrament des Heiles der Welt gerade dort noch ist, wo die Welt nicht Kirche ist. Der Christ von heute und morgen wird ein *kirchliches* Christentum nicht in erster und ursprünglicher Weise erleben als eine der vielen Weltanschauungen, die sich auf dem Markt der Welt Konkurrenz machen, nicht als eine Summe von Theorien, die sich in der Ebene der kategorialen Aussage als Nein zu anderen solchen Reflexionen über das

Dasein des Menschen verhalten. Der Katholik muß die Kirche erfahren und erleben als den „Vortrupp“, das sakramentale Zeichen, die geschichtliche Greifbarkeit einer Heilsgnade, die weiter als die soziologisch faßbare, die „sichtbare“ Kirche greift, einer anonymen Christlichkeit, die „außerhalb“ der Kirche noch nicht zu sich selbst gekommen ist, „drinnen“ in der Kirche aber „bei sich“ ist; nicht weil sie draußen schlechterdings nicht gegeben wäre, sondern weil sie dort objektiv noch nicht zur vollen Reife gelangt ist und darum sich selbst noch nicht in der Ausdrücklichkeit und reflexen Objektivität des formulierten Bekenntnisses, der sakramentalen Vergegenständlichung und der soziologischen Organisation versteht, wie dies in der Kirche selbst geschieht.

Der Christ wird die Nichtchristen (wir lassen zur Vereinfachung des Problems die nichtkatholischen Christen außer Betracht) nicht als die Nicht-Christen ansehen, die, weil sie nicht Christen sind, außerhalb des Heiles stehen, sondern – wenn es wahr ist, daß das Christentum das Heil ist, und nicht Gott hinsichtlich des ewigen Heils plötzlich den guten Willen für die Sache selbst gelten läßt, was im Grunde die Lehre von der mittelhaften und nicht bloß gebohaften Notwendigkeit der Kirche und Gnade aufheben würde – als anonyme Christen, die nicht wissen, was sie in der Tiefe des Gewissens durch die Gnade eigentlich sind, was sie nämlich sind durch einen vielleicht sehr impliziten, aber wahrhaften Vollzug dessen, was auch der Christ vollzieht, indem er dabei auch in der gegenständlichen Reflexheit seines Bewußtseins weiß, was er tut. Kein Zweifel: *dieses* Wissen, dieser ausdrückliche, satzhafte, „bekenntnismäßig“ formulierte Glaube, der auch eine soziologische Vergesellschaftlichung der so Glaubenden ermöglicht und diese dazu verpflichtet, ist ein Teil des vollen Christentums und ist eine Gnade, die wiederum erleichtert und sicherer stellt, daß *das* wirklich in der Tiefe des Daseins und des Gewissens gegenwärtig ist, was so bekannt wird. Kein Zweifel, daß der Katholik sein ausdrückliches Zugehören zur Kirche mit Recht als unverdiente Gnade, als Glück, als Verheißung des Heiles empfindet und preist, dabei freilich aber auch bis ins Tiefste erschreckt weiß, daß die größere Gnade auch die höhere Gefahr ist, daß von dem mehr verlangt wird, dem mehr gegeben ist, und der nicht weiß, ob er dem gerecht wird, was *von ihm* – und nicht von den anderen – verlangt wird. Er weiß, daß auch hier gelten kann, was der Herr gesagt hat: daß viele von Osten und Westen kommen werden, die Kinder des Reiches aber in die Finsternis hinausgeworfen werden (Mt 8, 11 f.). Auch das Kirchendekret unterscheidet mit einem Wort Augustins⁶ (Nr. 14)

Zur Einzelexegese dieser Teile der Kirchenkonstitution vgl. K. Rahner, *Sündige Kirche nach den Dekreten des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965), 321–347 bes. S. 334 ff.

zwischen einer Zugehörigkeit zur Kirche „corde“ (im Herzen) und einer solchen „corpore“ (dem Leibe nach). Der katholische Christ weiß, daß er „corpore“ zur Kirche gehört; daß er aber auch „corde“ in ihr *lebt* durch die glaubende Liebe, das weiß er *nicht* sicher, das kann er nur – und muß er – *hoffen*. Aber weil der Christ das Heil auch der anderen erhofft, weil er heute theologisch genug weiß, um zu sehen, daß er dies hoffen (wenn auch nicht sicher wissen) kann, weil er sich heute theologisch leichter als früher denken kann, wie man „Christ“ (was hier heißen will: ein in der Gnade Gottes und seines Christus lebender Mensch) sein kann, selbst wenn man den Namen Christi nicht kennt oder meint, ihn ablehnen zu müssen, *darum* kann er sich selbst und die namentlichen Christen, die Kirche, nur sehen als den Vortrupp derer, die auf den Straßen der Geschichte in das Heil Gottes und in seine Ewigkeit hineinwandern⁷. Die Kirche ist ihm gewissermaßen der uniformierte Teil der Streiter Gottes, jener Punkt, an dem das innere Wesen des menschlich-göttlichen Daseins der Welt auch geschichtlich und soziologisch in Erscheinung tritt (besser: am deutlichsten in Erscheinung tritt, weil für den erhellten Blick des Glaubens auch außerhalb der Kirche die Gnade Gottes nicht aller Leibhaftigkeit entbehrt). Der Christ weiß: Das Morgenlicht auf den Bergen ist der Anfang des Tages in den Tälern, nicht der Tag oben, der die Nacht unten richtet.

Angesichts der christlichen Lehre, daß es kein absolutes böses Prinzip gibt, daß das Böse das Niedrige ist, daß der einzige Gott gut ist und das Gute auch der Welt will, daß das Wirkliche auch das Gute ist, daß also ein wahrer Realismus von der Wirklichkeit gut denken muß, weiß der Christ, daß es eine Gotteslästerung wäre, zu meinen, im letzten Verstand lasse das Böse sich leichter tun als das Gute, auf dem Grund der „nüchtern“ und realistisch durchschauten Wirklichkeit hause das Böse und nicht das Gute, das Böse habe am Ende doch den längeren Atem als das Gute. Er weiß, daß so nicht die Demut der Kreatur, sondern ihr Hochmut denkt, der meint, wenigstens im Bösen sich von Gott emanzipieren zu können, was doch einfach eine dumme Lüge ist. Der Christ weiß, daß es ja gerade die Leistung seines Daseins ist, die ihm abverlangt wird: in der Finsternis an das Licht, im Schmerz an die Seligkeit zu glauben, in unserer Relativität an die Absolutheit Gottes. Er weiß, daß uns die Offenbarung in ihrer Geschichte nur deshalb unsere Sünde entlarvt hat, damit wir die Vergebung Gottes glauben (die Schuld *allein* für sich hätten wir bereits an unserem Schmerz, unserem Tod und unserer Ausweglosigkeit erfahren

⁷ Im folgenden hat sich der Verfasser erlaubt, für die Zwecke dieses Vortrags einige Ausführungen wörtlich zu übernehmen, die er bereits früher veröffentlicht hat: *Dogmatische Randbemerkungen zur Kirchenfrömmigkeit*, in: *Schriften zur Theologie* V (Einsiedeln² 1964), 379 ff.

können). Wenn Paulus den Unglauben der Juden (Röm 9–11) als vorläufigen sieht, so ist dem (wenigstens für eine Theologie, die nicht mehr einfach „kollektivistisch“ denken und doch Paulus recht geben will) nicht schon durch die Meinung Rechnung getragen, daß bloß die später kommenden Juden gläubig werden, die früheren aber *schlechthin ungläubig* geblieben sind. Nur ein unchristlicher Kollektivist kann sich die Sache so einfach denken – gleichgültig, wie weit bei Paulus selbst der bei ihm festgehaltene, den Kern seiner Überlegung bildende Sieg der Gnade Gottes über den „Unglauben“ schon explizit bis zum Ende entwickelt ist oder nicht. Der später geschichtlich in Erscheinung tretende Glaube des Volkes Israel (der freilich auch dann noch keine für uns greifbare sichere Heilsprädestination des Einzelnen ist) muß ein Zeichen dafür sein, daß Gott sich auch früher schon dieses Volkes erbarmt hat in einer für uns ungreifbaren und unbegreiflichen Weise (wieder ist damit nichts über den Einzelnen als solchen ausgemacht). Denn warum sollte Israel als ganzes sonst nach dem Glauben seiner späteren Periode und nicht nach dem Unglauben seiner früheren Zeit benannt werden? Wie könnte man sonst eher sagen: „Israel schlechthin wird von Gottes Gnade gefunden werden“ als: „Dieses Volk hat sich Gott verweigert“?

Darum sieht der Christ gelassen und ohne Angst in die Welt hinein, in die Welt der tausend Meinungen und Weltanschauungen. Er braucht nicht ängstlich die Statistik zu befragen, ob auch wirklich die Kirche die größte Weltanschauungsorganisation ist, ob sie relativ so schnell wächst wie die Weltbevölkerung. Er wird zwar mit missionarischem Eifer in die Welt blicken, so wie sich auch die Kirchenkonstitution und das Missionsdekret darum bemühen, daß ihr ganz erstaunlicher Heilsoptimismus die missionarische Sendung der Kirche nicht verdunkelt oder den Missionseifer der Christen nicht schwächt, wobei es eine nicht zu behandelnde Frage bleiben mag, ob zwischen diesem Heilsoptimismus und der unaufgebbaren Missionsverpflichtung eine „Synthese“ schon in aller möglichen Deutlichkeit geglückt ist. Jedenfalls wird der Christ für den Namen Christi Zeugnis ablegen. Er wird von seiner Gnade anderen mitteilen wollen, denn er besitzt eine Gnade, deren die anderen entbehren, *noch* entbehren, eben die Gnade, „corpore“ und nicht nur „corde“ zur Kirche zu gehören und so auch beizutragen zu jenem sakralen Grundzeichen, das die Kirche ist und die ganze Welt anruft, in Freiheit und Leibhaftigkeit jenem göttlichen Leben im Dasein Raum zu geben, das als Angebot göttlicher Selbstmitteilung schon immer im Grunde des menschlichen Wesens – ob angenommen oder abgelehnt – am Werk ist und die Geschichte nicht nur auf ihre selige Vollendung hin vorantreibt, sondern auch in ihr selbst in vollem Maß inkarniert erscheinen will. Aber der Christ weiß: wenn er in seiner missio-

narischen Sendung gelassen und geduldig eifrig ist, dann hat sein Eifer die größten Chancen. Er weiß, daß er die Langmut Gottes (die nach Paulus einen positiven heilhaften, nicht richtenden Sinn hat) nachahmen darf. Er weiß, daß Gott diese Welt so gewollt hat, wie sie ist, weil sie sonst nicht wäre, und daß auch das „bloß“ *Zugelassene* nur als Moment an einem göttlich Gewollten (und nicht nur Zugelassenen) zugelassen ist und dieses Gewollte nicht nur als die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, sondern auch als die Offenbarung seiner unendlichen Güte zum Menschen gehofft werden darf und gehofft werden muß.

Der Christ weiß, daß Gott das Werk seiner Gnade nicht erst beginnt, wenn der Mensch im Namen Gottes damit anfängt. Der Christ tritt darum dem, der in der „Weltanschauung“ nicht sein Bruder sein will, dennoch kühn und hoffend als Bruder gegenüber. Er sieht in ihm den, der nicht weiß, was er eigentlich doch ist, dem noch nicht deutlich geworden ist, was er in der Tiefe seiner Existenz dennoch vermutlich schon vollzieht (so sehr, daß man die Pflicht hat, das hoffend anzunehmen, und es lieblos wäre, ihn für weniger zu halten. Denn darf ich als Christ einfach schlankweg voraussetzen, der andere sei außerhalb der Gnade Gottes?). Der Christ sieht im anderen das anonyme Christentum in tausend Weisen am Werk. Wenn er weiß, daß der Mensch immer mehr ist und mehr in seiner Existenz vollzieht, als er selbst davon sich sagen kann, wenn grundsätzlich Existenz und deren theoretische Selbstinterpretation sich nie adäquat decken, dann kann er es nicht als indiskrete Anmaßung gelten lassen, wenn er *gegen* die Selbstinterpretation des Nichtchristen dennoch in ihm ein „anonymes Christentum“ als gnadenhaft vorgegeben oder sogar als unreflex vollzogenes geben behauptet. Wenn der Christ sich *selbst* (richtig verstanden) als „simul iustus et peccator“⁸ oder darum auch als „simul fidelis et infidelis“⁹ interpretiert, obwohl er ein „fidelis“ und nur das sein will, dann ist es auch keine Unverschämtheit, wenn er den Nichtchristen als vielleicht „simul fidelis“ versteht, obwohl dieser nur ein „infidelis“ zu sein beabsichtigt. Wenn der Christ den Nichtchristen gütig, liebevoll, seinem Gewissen treu sieht, wird er heute nicht mehr sagen: das sind „natürliche“ Tugenden. Solche gibt es im Grunde doch nur „in abstracto“. Er wird nicht mehr sagen, es seien gewiß nur die „glänzenden Laster der Heiden“, wie es Augustinus tat. Er wird vielmehr denken: da wirkt die Gnade Christi auch in dem, der sie noch nie ausdrücklich angerufen, aber in der unaussprechlichen, namenlosen Sehnsucht seines Herzens doch schon begehrtsch.

⁸ Vgl. dazu K. Rahner, *Gerecht und Sünder zugleich*, in: *Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln 1965), 262–276.

⁹ Vgl. dazu J. B. Metz, *Der Unglaube als theologisches Problem*, in: *Concilium I* (1965), 484–492.

einer, in dem auch schon das unaussprechliche Seufzen des Geistes das schweigende, aber alles durchwaltende Geheimnis des Daseins, das wir Christen als den Vater unseres Herrn Jesus Christus kennen, angerufen und erbetet hat. Wenn der Christ den „Heiden“ willig sterben sieht, wenn er merkt, wie der andere sich, als ob es nicht anders sein könnte (ach, es kann anders sein, da man die letzte Kraft des ganzen geballten Daseins verwenden kann zum absoluten Protest und zum absoluten zynischen Zweifel), willig im Tod fallen läßt in den bodenlosen Abgrund, den er nie ausgelotet hat (weil er, um Gott zu fassen, unendlich sein muß), und in dieser nicht mehr genannten Willigkeit bekennt, daß dieser Abgrund der Abgrund des sinnvollen Geheimnisses und nicht der verdammenden Leere ist, *dann* sieht der Christ in einem solchen Sterbenden den zur *Rechten* Christi an das heilbringende Kreuz des Daseins Genagelten, und *diese* Wirklichkeit, die personal vollzogene und angenommene Wirklichkeit dieses Sterbenden, spricht ohne Worte: „Herr, gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst“. Warum sollte es nicht so sein? Die reine, nicht mehr als Mittel zu irdischer Daseinsbehauptung ver zweckte Transzendenz des Menschen, die angenommen und ausgehalten wird, kann doch von der Gnade erhoben werden, so daß sie, von ihrer Krümmung ins Endliche hinein befreit, die Dynamik auf den Gott des ewigen Lebens wird, insofern dieser in seiner eigensten, mitzuteilenden und mitgeteilten Wirklichkeit das Ziel und Ende der übernatürlichen Bestimmung des Menschen ist. Diese überbietende und befreiende Ausrichtung der geistigen Transzendenz des Menschen durch die Gnade ist, weil sie nach gut thomistischer Lehre auch den Horizont, das „Formalobjekt“ des geistigen Vollzugs verändert, wenn sie auch kein gegenständliches neues Objekt vorstellt, *der Sache nach* eine „Offenbarung“, und zwar keine „natürliche“, sondern eine gnadenhafte, von Gott her freie, personale und in diesem Sinn schon worthafte und darum, wenn angenommen, Glaube.

Warum sollte also das gehorsame und liebende Sicheinlassen eines Menschen auf die unverfügbare Unendlichkeit seiner Transzendenz, auf die man sich nicht im Maße ihrer Erfäßtheit durch uns, sondern im Maße der unverfügbaren Erfäßtheit durch sie einläßt, in der gegenwärtigen Ordnung des übernatürlichen Heilswillens Gottes nicht mehr sein können als bloß solche geistig-natürliche Transzendenz? Warum sollte sie nicht faktisch durch die Tat Gottes an uns die Dynamik sein, die uns hineinträgt in das Leben Gottes? Und warum sollte es nicht genügen, daß der Mensch diese Dynamik dadurch annimmt, daß er das Unbegreifliche in seiner Unbegreiflichkeit über sich willig verfügen läßt? (Muß eigens betont werden, daß darin natürlich alle Erfordernisse der natürlichen und übernatürlichen Ethik als implizit enthalten zu denken sind? Freilich so enthal-

ten, daß, wie die Erfahrung der Heiden, aber auch der Christen zeigt, die richtige Ausgerichtetheit auf Gott auch dort existentiell „subjektiv“ vollzogen sein kann, wo sich bedeutendste Irrtümer hinsichtlich materieller Einzelnormen des Sittlichen vorfinden¹⁰.)

Wenn der Christ demnach dem „Nichtchristen“ das Christentum predigt, wird er nicht so sehr von der Vorstellung ausgehen, einen anderen zu etwas machen zu wollen, was er bisher schlechterdings nicht ist, sondern er wird versuchen, ihn zu sich selbst zu bringen. Natürlich nicht in dem Sinne, daß das Christentum modernistisch nur die Explikation eines natürlichen religiösen Bedürfnisses wäre, sondern weil Gott in seiner Gnade wegen seines allgemeinen Heilswillens schon längst die eigentlichste innerste Wirklichkeit des Christentums dem Menschen *angeboten* hat und weil es durchaus möglich und wahrscheinlich ist, daß der Mensch diese Wirklichkeit schon frei angenommen hat, ohne es reflex zu wissen. Unter diesen Voraussetzungen wird also der Christ von heute und morgen die Kirche sehen und erfahren. Nicht als das Seltene und nur mühsam sich Behauptende, nicht als eine der vielen „Sekten“, in die die Menschheit aufgespalten ist, nicht als eines der vielen Momente einer pluralistischen Gesellschaft und eines pluralistischen Geisteslebens der Menschheit. Sie erscheint dem Christen vielmehr als die Greifbarkeit des innerlich schon Verbindenden, als die geschichtliche Verfaßtheit des Allgemeinen und (trotz aller freien Gesetztheit durch Gott, aber eben durch *Gott* und nicht durch ein partikuläres endlich Seiendes!) eigentlich Selbstverständlichen, als die reine Darstellung des von Gott geplanten Wesens des Menschen (des „historischen“ Wesens des Menschen, zu dem die übernatürliche Berufung gehört), kurz als das *Grundsakrament* einer Gnade, die, gerade weil sie allen angeboten wird, auch dort, wo das einzelne Sakrament (der Taufe) noch nicht gegeben ist, zu ihrer sakralen Geschichtlichkeit drängt. Gerade so aber ist diese Gnade niemals einfach *identisch* mit dem wirk samen Zeichen ihrer selbst, sondern durch das Einzelzeichen, das sie gegenwärtig setzt und durch das sie gegenwärtig gesetzt wird (beides ist auszusagen), verheißt sie, daß sie *überall* mächtig ist. Wir können ruhig sagen: die Gnade Gottes verheißt durch das sakrale Einzelzeichen, daß sie überall mächtig ist, auch dort, wo dieses sakrale Einzelzeichen als solches nicht schon *die* Menschen konkret erreicht, in denen wir die Gnade Gottes mächtig hoffen. Denn diese Einzelzeichen zusammen bilden (in Einheit mit anderen kirchenbildenden Momenten) die Kirche, weil sie die Gemeinschaft der Getauften und der Abendmahlfeiernden ist. Sie aber ist als „sacramentum“ des Heiles der Welt die Verheißung von

¹⁰ Vgl. dazu K. Rahner, *Handbuch der Pastoraltheologie*, Bd. II (Freiburg 1966), 2. Teil, 6. Kap. § 8.

deren Gnade. Wenn die Geschichte der Menschheit *eine* ist, in der alles von Abel bis zum letzten Menschen zusammenhängt und jeder für jeden durch alle Zeiten hindurch – und nicht nur bei einer irdischen Gleichzeitigkeit und Gleichräumigkeit – etwas bedeutet, dann ist eben die Kirche der Sauerteig nicht nur dort, wo sie ein Stück des übrigen Mehles für unsere Augen sichtbar ergriffen und so je selbst zu einem Stück der Fermentation gemacht hat, sondern immer und für alle, für jede Zeit und gerade auch dort, wo sich das Mehl für uns greifbar (noch) nicht in den gesäuerten Teig verwandelt hat. Die Kirche wird also diesem Christen des neuen Kirchenbildes als Verheißung an die nichtkirchliche Welt erscheinen. Und zwar nicht nur und nicht erst insoweit, als diese Welt selber schon Kirche geworden ist. Das Versprechen ist nicht nur die Verheißung der wachsenden Kirchenwerdung dieser Welt, sondern ist die wirkliche Hoffnung einer Rettungsmöglichkeit der Welt durch die Kirche, auch dort noch, wo sie nicht selber schon geschichtlich erfahrbar Kirche wird.

IV. Gemeinde der Liebe

Von hier aus wird auch der tiefste Grund des kollegial-synodalen Prinzipis in der Kirche erst deutlich, über das so viel auf dem Konzil verhandelt und gelehrt worden ist: die Liebe der in Christo Geeinten und Gleichen, die auch der Grund aller hierarchischen Differenzierung ist. Die Einheit der Liebe im Geist, die von Gott geschenkte Brüderlichkeit war natürlich an sich immer Mitte und Ziel der Botschaft des Evangeliums und des Dienstes an der Kirche. Denn sie hat immer gewußt und gepredigt, daß Gottes- und Nächstenliebe ein und dasselbe Gebot und die eine Gnade sind, die rechtfertigt. Doch wird diese unbegreifliche Selbstverständlichkeit, die das Geheimnis unseres Daseins ausmacht, in ganz neuer Weise das Bild der Kirche und die Kirchenfrömmigkeit der Zukunft bestimmen.

Man mag die übliche Rede von der heutigen Massengesellschaft für falsch, einseitig oder voreilig halten. Aber dieses Wort weist doch auf eine Gefahr hin, auf die Gefahr, daß gerade wegen der immer größeren sozialen Verflechtungen zwangshafter Art, wegen der immer höheren gesellschaftlichen Formen und Systeme, die sich ausbilden, wegen der wachsenden Unübersichtlichkeit des Daseins und der sich steigernden Spezialisierung der Funktion des Einzelnen in der Gesellschaft der Einzelne selbst kein konkretes Du, keinen Raum der Intimität, der nicht doch Verlassenheit und Einsamkeit bedeutet, mehr findet, sondern das anonyme, jederzeit auswechselbare funktionelle Teilchen in einem ungeheueren gesellschaftlichen Apparat wird. Natürlich bilden sich auch außerhalb des kirchlichen Raumes und unabhängig von der Kirche gegen diese Gefahr

Gegenkräfte und neue Gestalten informeller Gruppen, die eine bergende Nähe von Mensch zu Mensch vermitteln; gewiß wird die Familie ihre älteste und neueste Bedeutung zugleich erst recht gewinnen, das Haus personal einmaliger Liebe zu sein. Aber eben darum kann auch die Kirche am Ort als Gemeinde der Liebe, versammelt um den Altar Christi, eine ganz neue Bedeutung erlangen, gerade wenn die Ortskirche in Zukunft nicht mehr in erster Linie erscheinen wird als der verwaltungstechnische Exponent einer institutionellen Großorganisation zur autoritativen Betreuen des Seelenheiles der Einzelnen. Die Kirche als Ortsgemeinde wird die Gemeinde der frei Glaubenden sein, der persönlich Entschlossenen, für die die Taufe Ausdruck und Erscheinung der Gnade des vollzogenen Glaubens oder wenigstens der Aufnahme in eine Familie und eine Gemeinde von Glaubenden ist, in der der Glaube der Heranwachsenden wirklich als persönlich übernommener reifen kann. In solcher Gemeinde wird die Brüderlichkeit gedeihen können, die in Christus gegründet ist. Diese Glaubengemeinde der Zukunft darf gewiß keine Sekte sein, die sich ängstlich und mürrisch im Windschatten der Geschichte und der Gesellschaft versteckt, als ein Trüppchen der im Leben Zukurzgekommenen. Wenn eine solche Gemeinde sich als Sakrament des Heiles der Welt erlebt, kann sie ja ihre Zeugnisaufgabe, ihre Funktion als Salz und Sauerteig der Welt, ihre Sendung in alle Bereiche des menschlichen Lebens hinein gar nicht übersehen. Aber sie kann sich wirklich selbst als Gemeinde der Brüderlichkeit in Christus erfahren.

Gemessen an der physischen, ja ideologischen Macht der künftigen Weltstaaten oder *des* künftigen Weltstaates wird auch die Gesamtkirche eine geringere Macht als je innerhalb ihres geschichtlichen Raumes haben, wenn unter Macht die Möglichkeit der Bestimmung eines Menschen verstanden wird, die der Wahrheit und der Liebe vorausliegt. Die Hirten und Amtsträger der Kirche werden daher gerade bei aller selbstverständlichen Anerkennung ihrer geistlichen Vollmacht gar nicht mehr als Träger gesellschaftlicher Macht erfahren werden, die als real wirksame unabhängig und im voraus zum Glauben, zur Treue und zum Vertrauen der Glieber der Kirche gegeben wäre. Die Vollmacht des Amtes kommt von Christi Sendung, seine reale Bedeutung aber ruht dann einzig auf der Liebe, die diejenigen zusammenhält, die als Gleiche, Geheiligte und die Liebe Christi in der Gemeinde Erfahrende untereinander verbunden sind, so daß wirklich ein familienhafter Austausch zwischen Laien und Hirten entstehen kann, von dem die Kirchenkonstitution spricht (Nr. 37). Dieses Eigentlichste und Innerste wird – viel deutlicher und unmittelbarer als früher – alles notwendig bleibende Institutionelle an ihr tragen, durchformen und durchlichten, nämlich die Liebe der Brüder des einen Glaubens an den *einen*

Herrn, der in die unbegreifliche und selige Maßlosigkeit Gottes hinein befreit. In dieser Gemeinde wird die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe ganz neu erfahren werden. Gott wird nicht auf den Menschen entmythologisierend reduziert. Aber in dem Christentum der Menschwerdung Gottes wird Gott im Menschen gefunden und der Mensch erfunden als das Geheimnis, das ek-sistiert in das Geheimnis Gottes hinein und sein wahres Wesen nur findet in dem, was er selbst nicht ist, so aber – in Liebe angenommen – erfahren läßt, was mit Gott eigentlich gemeint ist. Freilich haben wir vorerst nur schwache und undeutliche Vorstellungen, wie konkret eine solche Gemeinde der neuen Gottes- und Nächstenliebe aussehen wird, wie eine Altarkirche der Liebe gestaltet ist, die weder ein religiös verbrämter Nachbarschaftsclan oder das sektenhafte warme Nest der gesellschaftlich Frustrierten noch (wie doch heute meist) das sehr heilig vornehme Warenhaus ist, in dem der Einzelne moralische Stärkung für sein individuelles Seelenheil bezieht und es dabei in Kauf nimmt, daß viele gleichzeitig den Dienst dieses Warenhauses in Anspruch nehmen, ja diese kollektive Bedienung sogar der sehr individualistischen Absicht dienlich ist. Die Gemeinde der neuen Kirche muß eine Gemeinde der Liebe sein, und Liebe ist sehr konkret. Aber es ist besser, wir gestehen uns ehrlich, daß wir noch kaum wissen, wie eine solche Gemeinde der konkreten Liebe aussehen kann. Nur wenn wir nicht meinen schon zu besitzen, sind wir fähig zu erwerben. Das gilt auch hier.

V. Weitere Züge am neuen Bild der Kirche

Mit dem bisher Gesagten ist freilich noch längst nicht alles gesagt, was an neuen Zügen im Bild der Kirche wenigstens ansatzweise in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums entdeckt werden kann. Das meiste sogar ist noch nicht gesagt. Zumal weil das Ursprünglichste immer das Neueste bleibt. Dieses Älteste und Neueste an der Kirche ist das, was sie sagt und vermittelt. Sie sagt aber im Grunde nicht sich selbst, sie ist das Wort, das von Anderem spricht und dieses Andere für uns gegenwärtig und wirksam setzt.

Eine Ekklesiologie verhält sich somit zu den anderen Traktaten der Dogmatik wie eine Grammatik, Poetik und Semantik zur Dichtung. Die Kirche versteht sich selbst am besten, wenn sie sich vollzieht, das heißt aber, wenn sie von Gott und seiner Gnade, von Jesus Christus, seinem Kreuz und seiner Auferstehung und von dem ewigen Leben spricht und sich in diesem Wort, das sie spricht, von der Gnade Gottes ergreifen läßt. Wir können auch sagen: sie begreift erst, was sie als Heils- „anstalt“ ist, wenn sie sich selbst als *Heilsfrucht* versteht und vollzieht. Kein Zweifel, daß die Kirchenkonstitution diese Wende vollzogen hat. Sie spricht zwar ausführ-

lich – warum auch nicht? – von der Kirche als Institution, von ihren Ämtern und Vollmachten, von ihrer hierarchischen Struktur, von ihrem Lehr- und Hirtenamt, von den Unterschieden in der Teilnahme an ihrer Sendung, von ihren Ämtern und Vollmachten, also von der Kirche als Heilsanstalt und Heilsvermittlung. Aber das alles ist doch eingefasst und unterfangen durch ein grundlegenderes Kirchenverständnis, das die Kirche als das von Gottes Gnade zusammengeführte Volk Gottes sieht und die Kirche als Ergebnis der Gnade Gottes, als Heilsfrucht versteht. Wenn die Kirche als Leib Christi, als Volk Gottes erscheint, als „wanderndes Gottesvolk“ verstanden wird, das selbst noch sein Ziel durch die Geschichte sucht, wenn die Kirche sich selbst begreift als eine Wirklichkeit, die die Gestalt dieses Äons noch an sich trägt (Nr. 48), sich selbst dahinein aufzuheben begeht, wo das Reich Gottes „alles in allem“ und nicht mehr Kirche ist, wenn alle Träger hierarchischer Vollmacht mindestens ebensosehr gesehen werden als die, die sind, *weil Kirche ist*, denn als die, die die Kirche bilden, *dann* ist gewiß eine einseitige Sicht der Kirche als autoritativer Heilsanstalt überwunden, die Kirche erscheint dann nicht zuerst als die, die an uns handelt, sondern als die, *die wir alle sind*, weil uns die Gnade Gottes getroffen und zur Einheit verbunden hat.

Noch auf viele neue Züge im Bild der Kirche könnte verwiesen werden. Nur ein paar wenige seien eben noch genannt. Mehr als in der kirchenamtlichen Ekklesiologie von früher erscheint die Kirche jetzt als die sündige Kirche der Sünder, die sich dauernd zu ihrem Herrn bekehren muß, wenn man auch nicht sagen kann, daß dieses Thema einer Ekklesiologie das ganze ihm zukommende Gewicht erhalten habe. Die Kirche erscheint als die Kommunion des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (Nr. 8; 64; 65), als Kirche der Trinität (Nr. 4). Sie ist nicht nur die Kirche hierarchischer Vollmachten und der Sakramente, sondern auch die Kirche der freien Charismen (Nr. 12), die Kirche des Martyriums (Nr. 42), das übrigens auch in der nichtkatholischen Christenheit unbefangen als gegeben gesehen wird. Die Kirche empfindet sich als die Kirche der Armen und Bedrängten (Nr. 8; 41); sie überwindet in der Kirchenkonstitution viel deutlicher als bisher das von der Patristik und dem Mittelalter her unterschwellig nur zu oft gegebene Mißverständnis, als sei durch die Unterscheidung von Klerus und Laienschaft oder von Ordensstand und Laientum schon ohne weiteres eine Verschiedenheit der Nähe des Menschen zu Gott, seiner Gottesliebe und Nächstenliebe und so seiner Heiligkeit gegeben. Die Kirche weiß sich als die Kirche in der eschatologischen Phase der Heilsgeschichte, in der für den Glauben das Drama des Dialoges zwischen Gott und Mensch von Gott schon unwiderruflich zum Heil des Menschen entschieden ist (Nr. 48); sie weiß sich aber gerade so als die, die die Gestalt dieses Äons

noch an sich trägt und selber noch zu jener Schöpfung gehört, die seufzend die Offenbarung der Herrlichkeit der Kinder Gottes erwartet. Sie ist also nicht die bleibende Heilsanstalt, die den einzelnen Heilsempfängern das zukünftige Reich Gottes und ihr ewiges Leben vermittelt, um selbst hier zu bleiben, sondern die Pilgerin, die selber durch die Geschichte auf jene Ewigkeit hin wandert, in der sie als solchermaßen autoritative und sakramentale Heilsanstalt nicht mehr sein wird (Nr. 48).

Wir haben nur wenige Züge im neuen Bild der Kirche hervorheben können. Es soll damit auch nicht gesagt werden, daß andere uns von früher her vertrautere Züge in diesem Bild nicht mehr gültig seien oder keine Bedeutung mehr hätten. Es ist auch selbstverständlich, daß die existentielle Realisierung dieser neuen Züge im Bild der Kirche noch eine lange Erziehung erfordert, bis diese in der Kirchenfrömmigkeit des Einzelnen und in der Praxis der Kirche wirklich ganz lebendig in Erscheinung treten. Aber der Anfang einer solchen neuen Kirchenfrömmigkeit ist doch gemacht. Es wird nun alles darauf ankommen, daß der Buchstabe dieser konziliaren Ekklesiologie wirklich Geist und Leben wird.

Vom Geheimnis christlicher Spiritualität: Einheit und Vielfalt

Josef Sudbrack SJ, München

Kontroversen innerhalb der Theologie sind – besonders wenn es um die persönlichen Fragen der Spiritualität geht – nicht immer eine erfreuliche Sache; aber sie haben das Gute an sich (oder sollten es wenigstens haben), daß sie zu vertiefter Besinnung nötigen. Der Historiker kann leicht zeigen, daß manche, uns heute selbstverständlich scheinende christliche Lebenshaltung oft über Jahrhunderte von erbitterten Kontroversen begleitet war oder sogar aus „unversöhnlichen“ Parteiungen als deren letztliche „Versöhnung“ erwachsen ist. Das Zweite Vatikanische Konzil liefert in vielen seiner Ergebnisse ein Zeugnis für dieses geschichtliche Gesetz. So wäre z. B. das Wagnis des Dialogs mit nicht-katholischen oder sogar außerkristlichen Weltanschauungen nicht möglich ohne den lange Zeit unterirdisch schwelenden und um 1900 offen ausgebrochenen Konflikt zwischen einem liberalen, anscheinend alle Unterschiede der Religionen einebnen