

keit, des schrittweisen Sterbens. Er ist aber auch der Weg Jesu, der im Stall begann und am Kreuz in jene äußerste Armut führte, die uns „heute noch“ mit ihm im Paradies sein läßt.

Was also soll geschehen? Die Frage des heutigen Abends bleibt gestellt, sie bleibt als Stachel, und es wäre schlimm, wenn wir uns darüber beruhigen könnten. Aber so wenig es hier Patentlösungen gibt, so wenig überhaupt selbstgefertigte Lösung: es gibt Erlösung. Die Frage, die wir Menschen offen lassen müssen, ist von Gott bereits beantwortet: seine Freude ist unter uns „erschienen“. Paulus nennt sie: „Gottes Güte und Menschenliebe“ (Tit 3, 4). Ihr Zeichen: „ein Kind, in Windeln gewickelt und in einer Krippe liegend“ (Lk 2, 12). Der Weg dorthin: suchender, aufbrechender Glaube, der mitten in der Nacht, vielleicht in der Wüste, in der Frage und in der Feier erfahren darf, daß „kein Platz für Traurigkeit“ mehr ist, weil „der Geburtstag des Lebens“ angebrochen ist (Leo der Große).

Das allerdings müßte dann geschehen: daß einer dem anderen weiter sagt, was er unterwegs erfahren hat, was Engel und Stern den Hirten und Magiern be-deuteten. Geschehen müßte, daß wir uns wie sie auftun für die „sehr große Freude“, die uns – in aller Verhüllung dieser Zeit – kommt von unserem Gott.

## Kirche für die anderen

Medard Kehl SJ, Frankfurt/Main

Vor einigen Wochen hatte ich Gelegenheit, an der Primizfeier eines Mitbruders in einer sog. „gut katholischen“ Pfarrei teilzunehmen. Beim Einzug wurde das bekannte Kirchenlied gesungen: „Ein Haus voll Glorie schauet“, dessen erste Strophe mit dem schönen Vers endet: „O laß ini Hause Dein uns all geborgen sein!“ An der Begeisterung, mit der alt und jung dieses Lied sangen und mit der es auch sonst weithin in katholischen Kirchen gesungen wird, läßt sich deutlich ablesen, daß hier keineswegs ein vergangenes Kirchenbild kultiviert wird. „Kirche für die Gläubigen“, Kirche als Heimat und bergender Raum für glaubende Menschen – das ist und bleibt eine entscheidende, jederzeit gültige Erfahrung des Christen von seiner Kirche. Daneben hat sich aber in den letzten Jahren, vor

allem seit dem II. Vatikanischen Konzil, eine Sicht der Kirche herausgebildet, die stärker ihren missionarischen Charakter betont, die die Gefahren einer gleichsam einseitig „zentripetal“ orientierten Kirchlichkeit durch das Korrektiv eines „zentrifugalen“ Kirchenbildes beheben möchte. „Kirche für die anderen“ – so lässt sich etwas schlagwortartig diese Dimension gegenwärtiger Kirchenerfahrung umschreiben. Wir wollen in unserem Beitrag nur diesen Aspekt der Kirche darstellen, der natürlich – um nicht selbst wieder einseitig zu werden – der bleibenden Rückbindung an die mehr institutionelle Dimension der Kirche bedarf, an ihre innerkirchlich geformte Identität: etwa durch die gottesdienstliche Verkündigung, durch das gemeinsame Glaubensbekenntnis, durch die Feier der Sakramente, durch die hierarchische Struktur, durch die Diakonie in der Gemeinde und vieles andere<sup>1</sup>.

Was ist mit diesem programmatischen Wort „Kirche für die anderen“ gemeint? Da ihm – wie jedem Modewort – eine gewisse Unschärfe und Mehrdeutigkeit eignet, sei zunächst kurz geklärt, was wir *nicht* darunter verstehen.

Das Wort soll nicht zu einem elitären Kirchenverständnis verleiten, zu einem Kirchenverständnis, das sich primär auf ein Überlegenheitsgefühl der Kirche, auf die Unterscheidung oder sogar Trennung der Kirche von „den anderen“ stützt, etwa von den Menschen in „anderen“ Kulturen, Religionen, Weltanschauungen, politischen Überzeugungen, oder auch von Menschen in „anderen“, innerhalb der Kirche wenig repräsentierten gesellschaftlichen Situationen, etwa der Armut, der Unfreiheit, der Ungerechtigkeit, der Hoffnungslosigkeit (z. B. in der Dritten Welt), oder einfach hin von den Menschen, die sich aus irgendwelchen Gründen nicht zu den kirchlich integrierten Christen zählen. Bei dem Wort: „Kirche für die anderen“ liegt leicht das Vorstellungsmodell nahe: hier die Kirche als Gebende, als Fürsorgende, als Betreuende (gleichsam als „Betreuungskirche“, die sich herablassend den Menschen zuwendet) – dort die anderen als Empfangende, als Objekt der Fürsorge und Betreuung. Dieses Modell ist jedoch abzulehnen. Denn damit wird im Grunde nur das überkommene, einseitige innerkirchliche Modell des Verhältnisses von Amt und Gemeinde über die kirchlichen Grenzen hinaus projiziert: das Amt galt lange als das einzige aktive Subjekt der Heilsvermittlung (in Wort und Sakrament) – das Volk primär als passives Objekt dieser Heilssorge. Die Gefahr

<sup>1</sup> Der Verfasser hat diese institutionelle Dimension der Kirche in einer längeren Monographie bearbeitet, so daß sich im Rahmen des vorliegenden Beitrags eine eingehendere Behandlung dieser Fragen wohl erübrigert. Vgl. M. Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*. Frankfurt 1976.

dieser Projektion besteht sicher auch heute noch in unserer Gesellschaft, wo die Kirche zwar mit Recht auf die differenzierten Bedürfnisse der Menschen eingeht und ihre speziellen Dienste anbietet (z. B. in Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Kranken-, Alten-, Gefangenens-, Militär-, Polizei-Seelsorge usw.), wo es ihr aber z. T. immer noch wenig gelingt, auf die wirklichen Fragen der Menschen hinzuhören, sich davon in ihrem eigenen Selbstverständnis betreffen und verändern zu lassen. Nur wo das genügend geschähe, wären die Voraussetzungen geschaffen, die Menschen selbst zu aktivieren, sie aus jener Konsumhaltung herauszubringen, die sich zwar mehr oder weniger bereitwillig den spirituellen „Service“ anbieten läßt, aber kaum zur eigenen Verantwortung für die Kirche und zur Teilnahme an der Sendung der Kirche bereit ist<sup>2</sup>.

Die Mängel dieses Kirchenverständnisses sind offenkundig. Deswegen soll hier in drei Schritten ein Modell von „Kirche für die anderen“ vorgestellt werden, das die Beziehungen der Kirche zu den „anderen“ (sei es im Gespräch mit anderen Religionen, mit anderen Weltanschauungen, sei es in der Mission, sei es in der Seelsorge gegenüber Nicht-kirchlich-Integrierten usw.) überzeugender und – im Sinn des Johannesevangeliums – „fruchtbringender“ gestalten kann.

### 1. Schritt: Die bleibende heilsgeschichtliche Grundlage: „Kirche mit den anderen“

Der erste Schritt eines angemessenen Beziehungsmodells besteht darin, daß man das Anderssein, das Fremdsein des anderen relativiert. Aber nicht, indem man ihn als „immer schon irgendwie“ dazugehörend vereinahmt, sondern indem man eine entscheidende, allen Differenzierungen zugrundeliegende gemeinsame heilsgeschichtliche Situation als bleibendes Fundament jeder Beziehung hervorhebt. Eine solche Relativierung gerade des weltanschaulichen, sozialen, rassischen, nationalen Andersseins des anderen bedingt natürlich zugleich auch eine Relativierung des Eigenen, eine Selbstrelativierung der eigenen geschichtlichen Gestalt. Dieser Prozeß der wechselseitigen Relativierung wird der Kirche von der kultursoziologischen Situation heute sowieso dringend nahegelegt. Denn kultursoziologisch gesehen gibt es heute das Phänomen einer sehr intensiven und beschleunigten „kulturellen Zirkulation“, also der Begegnung mit anderen Kulturen, Religionen, sozialen und wirtschaftlichen Systemen, Weltanschauungen usw. Einige Schlagworte verdeutlichen das Gemeinte: Gast-

<sup>2</sup> Den hier entstehenden Aufgaben der Kirche bzw. der Gemeinden widmet sich der Beschuß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik: „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“, vgl. u. a. 1. 3.

arbeiter, „Gehirnflucht“ (brain-drain: Abwanderung von Wissenschaftlern, Abwerbung von Technikern), Flüchtlinge im Gefolge politischer Umwälzungen, Tourismus, Kommunikations- und Informationsmittel. Wir leben bereits mit aller Selbstverständlichkeit in einer pluralistischen Gesellschaft, in der die verschiedensten Lebensstile, sittliche und weltanschauliche Grundüberzeugungen nebeneinander und miteinander existieren. Das wechselseitige Anderssein, das Fremdsein wird dadurch zu einer umfassenden Erfahrungskategorie. Allerdings bringt das nicht nur und meist nicht einmal primär Bewußtseins- und Horizontweiterung, Kontaktfreudigkeit, Integration mit sich, sondern anfänglich mehr Verunsicherung, Verlegenheit, Angst. Diese gegenwärtige Situation wird nur dann menschlich bestanden, also ohne Ressentiments, Aggressionen, Fremdenhaß, Verweigerung der Begegnung, wenn diese *gemeinsame* Grundsituation des Einanderfremdseins, also des gegenseitigen Andersseins und von daher besonders der Notwendigkeit des Sichverändernlasses anerkannt wird. Es ist die primäre Bereitschaft, auf den andern zu hören, an einer Gemeinschaft mit ihm interessiert zu sein, von ihm zu lernen, sich von ihm etwas geben zu lassen, sich von ihm verändern, ja auch verwunden zu lassen, sich also von ihm her seinen Standort immer neu bestimmen zu lassen. Es ist die Toleranz des Dialogs, die das wechselseitige Anderssein nicht nur erträgt, ohne unsicher, ängstlich und aggressiv zu werden, sondern die auch zur schöpferischen Selbstveränderung befreit.

Die Kirche sollte dementsprechend sowohl in ihrer missionarischen Begegnung mit Andersgläubigen und Ungläubigen als auch generell mit Menschen außerhalb der Kirche nicht gleich mit einem (mißverständlichen) „Absolutheitsanspruch“ oder einer exklusiven Heilmittlerschaft („beati possidentes“) auftreten, sondern grundlegend ihre Relativität durch Relationalität anerkennen; also in der Beziehung zu den *anderen* zunächst das *Veränderbare*, Relative, Nicht-Endgültige ihrer eigenen Sprache, Glaubenssätze, Strukturen, Symbole bejahen<sup>3</sup>.

Im Neuen Testament wird diese Relativierung der eigenen und der anderen sozialen-rassischen-nationalen-religiösen Unterschiede durch das Christusgeschehen theologisch gedeutet. Es seien hier nur zwei Gesichtspunkte genannt:

- a) In der Theologie des Epheserbriefes wird den Heiden, also allen nicht-jüdischen Völkern (und das sind im biblischen Verständnis „die

---

<sup>3</sup> Vgl. dazu das ausgezeichnete Buch von J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975, S. 171–185.

anderen“ schlechthin!), als das Befreende der frohen Botschaft zugerufen: „Ihr, die ihr ausgeschlossen wart vom Bürgerrecht Israels und fremd dem Bund der Verheißung . . . , ihr einstmais Fernen seid in Christus Jesus nahegekommen durch Christi Blut . . . Er kam, um Euch den Fernen wie auch den Nahen den Frieden kundzutun . . . So seid Ihr denn nicht mehr Fremde und Beisassen, sondern Vollbürger mit den Heiligen und seid Hausgenossen Gottes . . .“ (Eph 2, 12. 13. 17. 19). Die Unterschiede zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen werden zwar nicht belanglos – der heilsgeschichtliche Unterschied zwischen Juden und Heiden bleibt –, aber sie werden sekundär, eben relativ zu dem „*einen* neuen Menschen“, zu dem Christus die getrennten Völker umgeschaffen und dadurch mit Gott und miteinander versöhnt hat (Eph 2, 15). Es ist die Liebe Gottes, die sich in Christus gerade den Heiden, den Fremden, den Recht- und Heimatlosen mitgeteilt hat, die in ihrer Universalität alle anderen menschlichen Unterschiede relativiert.

b) Diese durch die Liebe Gottes geschenkte gemeinsame Grundsituation der „Vollbürgerschaft“ und „Hausgenossenschaft“ bei Gott hebt jedoch – unter dem Gesichtspunkt der eschatologischen Hoffnung betrachtet – das Fremdsein der Gläubigen, ihr Anderssein gegenüber den „anderen“ in der Welt nicht auf. Sie sind „Pilger und Fremdlinge“ (1 Pt 1, 1; 1 Pt 1, 17; 1 Pt 2, 11), „Fremdlinge und Gäste auf Erden“ (Hb 11, 13), die ihre „Heimstatt im Himmel“ haben (Phil 3, 20). Sie unterscheiden sich damit von denen, die sich hier festgemacht haben, die nicht mehr unterwegs sind auf eine eschatologische Verheißung hin, deren „Ende Verderben, deren Gott der Bauch, deren Sinnen Irdisches“ ist (Phil 3, 19). Dieser Unterschied wird nicht relativiert, er allein zählt letztlich, ähnlich wie im AT der zwischen den auf Gott hoffenden und wartenden Anawim und den bereits alles besitzenden Mächtigen, Satten und Reichen. Das lebendige Bewußtsein *dieser „Fremdheit“*, welche ja gerade nicht an eine bestimmte kulturelle, soziale oder weltanschauliche Andersheit gebunden ist oder mit ihr identifiziert werden darf, kann die Christen auch heute in eine grundlegende gemeinsame heilsgeschichtliche Situation mit all denen stellen, die ebenfalls (gleich, wie sie sich selbst formell bezeichnen) vor Gott „unterwegs“ sind, die auf ihn und seine Liebe restlos angewiesen sind, die arm sind, die hoffen auf endgültige Gerechtigkeit und Versöhnung und Frieden, die sich deswegen nicht abfinden wollen mit dem Zustand dieser Welt und die ihrer Hoffnung jetzt schon eine anfanghafte, wenn auch immer fragmentarische Gestalt geben wollen. Dieses Bewußtsein der gemeinsamen Pilgerschaft und Fremdheit, der eigenen Bedürftigkeit, des nicht endgültig am Ziel Angekommenseins lässt die Kirche in Bewegung, auf dem Weg, in sie selbst verändernden Beziehungen zu den „anderen“ bleiben. Darin ist

sie wirklich das „Volk der Seligpreisungen“ (Taizé). Als „pilgernde Kirche“ ist sie eben primär Kirche *mit* den anderen, die ebenfalls in ihrem Dasein hier unterwegs, in der „Fremde“ sind, sei es allein schon auf Grund der Gebrochenheit der gemeinsamen „condition humaine“ oder auf Grund einer religiösen und weltanschaulichen Überzeugung oder auf Grund bestimmter geschichtlicher und sozialer, „entfremdender“ Bedingtheiten. Nur als eine solche „Kirche mit den anderen“ kann sie auch „Kirche für die anderen“ werden. Damit kommen wir zum 2. Schritt unseres Modells einer Beziehung zwischen Kirche und „den anderen“.

## 2. Schritt: Die christliche Konkretisierung: „Kirche für die anderen“

Relativierung durch hörende, empfangende, verändernde Begegnung mit anderen bedeutet keineswegs Nivellierung des *Eigenen*. Sie vergißt durchaus nicht das Wort der Apostelgeschichte: „Wir können unmöglich schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben!“ (Apg 4, 20). Sie endet nicht in einem gestaltlosen *Relativismus*, in dem man sich auf dem dürftigen Konsens des kleinsten gemeinsamen Nenners trifft und alles Unterscheidende als störend wegläßt. Ein solcher Relativismus, der etwa alle verschiedenen Überzeugungen auf das gemeinsame „Humanum“ oder auf den Frieden oder die Liebe reduziert, hat zum einen keine verändernde Wirkkraft, weil er zu pauschal, zu allgemein, zu beliebig ist – was ist das gemeinsame „Humanum“ oder der Friede oder die Liebe? –, und zweitens hat er auch keine Legitimation – von welcher Position, mit welchem Recht wird das „Humanum“ bestimmt und die Differenzen als unwichtig beiseitegeschoben? –. Sicher ist die Erkenntnis und Anerkennung des grundlegend Gemeinsamen in aller Andersheit der entscheidende erste Schritt. Aber genauso wichtig ist der nächste Schritt, der die eigene *konkrete* Gestalt (in all ihrer Veränderbarkeit und Vorläufigkeit) in das Gespräch einbringt, und zwar mit Überzeugung und Entschiedenheit. Toleranz und Entschiedenheit sind keine Gegensätze, weil jedes Gespräch von Gemeinsamkeit *und* Unterschiedenheit, von Allgemeinem *und* Konkretem lebt und – wenn es die Wirklichkeit beeinflussen, verändern will – eben *konkrete* Wege sucht.

Das Eigentümliche einer geschichtlichen Identität (z. B. einer Person oder einer Gemeinschaft wie etwa der Kirche), durch das sie sich vom Relativismus absetzt, liegt eben darin, daß sie sich nur in der Dialektik von unverfügbar Vorgegebenem und jeweils neuer Selbstdarstellung in neuen Erfahrungen und neuen Beziehungen vollzieht. So gilt für die Kirche: Einerseits ist sie vom Christusereignis her vorgegeben als Gemeinschaft der an Christus und die in ihm erschienene Liebe Gottes Glau-

benden. Ihre Botschaft und ihr Glaube stehen für sie – wenn sie mit sich identisch bleiben will – nicht zur Disposition, die sie einfach zum Verhandlungsobjekt im Dialog mit der Möglichkeit des Aufgebens machen könnte. Anderseits ist dieselbe Kirche mit ihrer Botschaft und ihrem Glauben doch von Anfang an immer nur in einer bestimmten geschichtlichen Selbstdarstellung gegeben, und sie bewahrt ihre Identität ja gerade nicht in einem versteinerten, archivarischen Behüten des Ursprungs, sondern nur im Hineingehen in die jeweilige geschichtliche Veränderung, die durchaus auch ihre Substanz, ihr Wesen, ihr Selbst betrifft (– die Unterscheidung von Substanz und Akzidenz, von Gehalt und Form hilft da nicht viel weiter –). In einer solchen geschichtlichen Identität bewahrt jedenfalls das Spezifische, das Eigene und Unterscheidende sein volles Recht.

Dennoch: als „Kirche für die anderen“ möchte die Kirche ja mehr sein: sie möchte in der Begegnung mit den anderen ihr „Eigenes“ nicht nur als *eine* konkrete, sinnvolle Gestalt menschlichen Daseins in der Welt unter anderen einbringen, sondern als die alle Menschen universal angehende, endgültige und zu höchst sinngebende Möglichkeit anbieten – eben als „Religion der absoluten Sinnerfüllung“ (J. Heinrichs).

Wie lässt sich aber ein solcher einzigartiger Anspruch „in Toleranz und Entschiedenheit“ zugleich, also *im Gespräch* vertreten? Es sollen hier drei Momente dieses christlichen „Absolutheitsanspruches“ herausgearbeitet werden, die jene im ersten Schritt unseres Modells geforderte wechselseitige Relativierung nicht wieder aufheben, sondern eher bestärken.

a) Das Eigene und Einzigartige, was die Kirche im Gespräch *mit* den anderen einbringt und wodurch sie erst zur Kirche *für* die anderen werden kann, lässt sich in der Person und im Namen Jesus Christus zusammenfassen. Diese Person und ihre Geschichte werden von der Kirche als das alle Menschen umgreifende, niemanden ausschließende, jeden einzelnen und die menschliche Gemeinschaft im ganzen zutiefst erfüllende und heilende Heil verkündet. Allerdings – das wäre das erste Moment – nicht als ein stets vorhandener und weiterzureichender Schatz, sondern zu jeder Zeit neu und anders; denn die Frage und die unstillbare Sehnsucht des Menschen nach Heil, nach Sinn, nach endgültiger Erfüllung stellt sich immer wieder neu und anders. Diese *Frage* der Menschen nach Heil als mit sich identische und doch immer wieder andere kann nur im Gespräch mit ihnen, im Hinhören und Eingehen auf ihre wirklichen Leiden vernommen werden. Als Kirche mit den anderen müssen die Christen zuerst die Fragen der Menschen und die oft so heil-lose Situation miterlebt, miterlitten, mit darin gestanden haben, um von da aus die Botschaft ihrer Hoffnung als immer identische und doch immer ganz andere Antwort anzubieten. Erst von der real erfahrenen Frage her wird die Antwort zur wirk-

lichen Antwort und nicht zur Schablone<sup>4</sup>. Erst in der Relation auf die jeweilige Frage konstituiert sich die Antwort des Glaubens, die als solche eben nicht in ungeschichtlicher Gleichgültigkeit parat steht und gleichsam immer abrufbereit vorliegt. Als Antwort konstituiert und erweist sich das christliche Sinnangebot eben nur dann, wenn in der Toleranz des Gesprächs das Fragen der Menschen ertragen und das Leiden der Menschen erlitten wird. „Im Strom der Zeit rettet man Ertrinkende nicht von nur eingebildeten Ufern der Ewigkeit her, sondern nur, indem man selbst tapfer mitten im Strom schwimmt“ (K. Rahner).

b) Entscheidend ist jedoch dabei: Keine Frage nach Heil, gleich in welcher Form, kann dabei überhört werden, kein Leiden, gleich in welcher Form, übergangen werden, wofür Christus nicht im Letzten die heilende Antwort sein könnte. Erst darin erweist sich die christliche Botschaft als „*universales*“ Sinnangebot. Aber nicht in dem Sinn, daß auf jede einzelne Frage gleich eine voll zudeckende, immer schon parate und befriedigende Antwort gegeben werden kann. Vielmehr versteht sich die christliche Antwort auf die Heilsfrage des Menschen als das Wecken einer umfassenden Hoffnung, die den Menschen im Ganzen, in all seinen Dimensionen (als Individuum und in Gesellschaft, in seiner leiblich-materiellen und geistig-personalen Wirklichkeit, in seinem Leben und seinem Sterben, in seiner Aktivität und seiner Passivität, für sich selbst und für die anderen) auf eine letzte Sinnerfüllung hin ausrichtet. Darin liegt die wesentliche Verheißungs- und Zukunftsstruktur der christlichen Botschaft: sie nimmt die Frage, die Sehnsucht, das Suchen nicht weg, sondern gibt ihm die Form einer Hoffnung gegen alle Hoffnung, einer Zuversicht, die nicht mehr zuschanden werden kann: „Wenn Gott für uns ist, wer könnte gegen uns sein?“ (Rö 8, 31). Die Universalität des christlichen Sinnangebotes ist primär eine Universalität der Hoffnung, welche ihre volle Verifizierung eben von der Zukunft des Reiches Gottes und der Auferstehung der Toten erwartet, welche aber auch jetzt schon die reale Kraft dieser Hoffnung als „Leiden am Wirklichen und als Leidenschaft für das Mögliche“ erfährt (Kierkegaard). Als solche „Universalität der Hoffnung“ kann die christliche Heilsbotschaft eben auch in keiner innerweltlichen Vermittlungsgestalt – auch nicht in denen der Kirche! – schlechthin „absolut“ (im Sinne von: umfassend und erschöpfend) dargestellt werden.

c) Worin liegt der Grund dieser universalen Hoffnung? Woher legitimiert es sich, daß Jesus Christus als das universale Heil verkündet werden kann, als das *alle* Menschen umschließende wie auch *alle* anderen menschlichen Sinnangebote übertreffende, sie endgültig und unüberbietbar erfüllende

<sup>4</sup> Vgl. dazu J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, S. 292 ff.

Heil? Schließt ein solcher Anspruch nicht doch zutiefst einen Dialog mit anderen möglichen Sinnangeboten aus? Ist das nicht doch Ideologie? Für den Glauben liegt der Grund darin, daß in Jesus Christus die unendliche Sinnfülle Gottes sich selbst den Menschen zur freien Annahme mitgeteilt hat; daß über diese personale Selbstgabe des umfassend Guten, des liebenden Gottes da, wo sie – erstens – vom Menschen angenommen und in seinem ganzen Lebensvollzug bejaht, realisiert wird – als Befähigung zu einer grundsätzlich unbegrenzten Liebe, die niemanden, auch den Fernsten und den Feind nicht ausschließt –, und wo sie – zweitens – in der erhofften Auferstehung ihre bleibend-gültige, die ganze menschliche Wirklichkeit integrierende Vollendung empfängt, daß darüber hinaus nichts an Sinnerfüllung für jeden Einzelnen und die menschliche Gemeinschaft im Ganzen erwartet werden kann. Daß dieser Glaube gerade keine dialogfeindliche, intolerante Ideologie ist, die das im ersten Punkt Gesagte wieder aufhebt, muß sich daran erweisen, daß das Christentum diese Einzigartigkeit und Universalität Christi als „*Einschließlichkeit*“ in bezug auf den positiven Gehalt jeder anderen Sinndeutung darstellt, daß es dialogisch-offen dafür ist, in allen anderen Angeboten, sofern sie Positives beinhalten, sich selbst (oder besser: Jesus Christus) zu finden, daß es gelehrt auf dem Wege zur größeren Selbsterkenntnis im anderen bleiben kann. Durch solche Offenheit für alle Wahrheit und jeden Sinn unterscheidet es sich von der *Ideologie*, die man als die ‚grundsätzliche Verschließung vor dem ‚Gesamt‘ der Wirklichkeit, die Verabsolutierung eines Teilespektes‘ (K. Rahner) verstehen kann<sup>5</sup>.

Diese Offenheit zur universalen Integration ist der Kirche deswegen möglich, weil ihr eigenstes eine Person, Jesus Christus, ist, nicht eine Heilslehre, nicht eine Dogmatik, ein Ritus, eine Institution o. ä. Und diese Person kann (vom Wesen personaler Wirklichkeit her, aber auch vom Besonderen gerade dieser Person als der geschichtlichen Selbstmitteilung der alles umfassenden Liebe Gottes her) niemals in kirchlichen Formen und Worten erschöpfend dargestellt und vermittelt werden; sie sprengt von sich her immer alle menschlich-institutionellen Fixierungen. Ja, sie wählt sogar zu ihrer je neuen geschichtlichen Selbstdarstellung und Vergegenwärtigung auch den „ganz anderen“, den Fremden, den Heimatlosen, den nicht als kirchlichen Menschen, als Christen immer schon klar Identifizierten (vgl. Mt 25!). Die Person Jesu Christi wird deswegen auch von der Kirche nicht nur im ausdrücklichen, formellen „Herr-Herr-Bekenntnis“

---

<sup>5</sup> J. Heinrichs, *Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen*, in: E. Klinger (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976, S. 49.

vermittelt, sondern umfassender und grundlegender noch im einfachen selbstlosen Tun der Nächstenliebe.

Allen diesen drei „relativierenden“ Momenten innerhalb des christlichen Heilsangebotes gemeinsam ist die Schranke, welche verbietet, die personale „Absolutheit“ und Einzigartigkeit Jesu Christi als der endgültigen Selbstmitteilung der unendlichen Sinnfülle und Liebe Gottes einfach univok auf die Kirche und die kirchliche Form der Vermittlung dieser Heilsbotschaft zu übertragen. Die Kirche als institutionelle Gestalt dieser Vermittlung (mit Sakramenten, Verkündigung, Glaubensbekenntnis, Dogmen usw.) kann nicht jene „Absolutheit“ beanspruchen, die nur dem personalen Gott in seiner Selbstoffenbarung in Christus zukommt. Insofern die Kirche in ihrem Glauben, Hoffen und Lieben ganz auf Christus bezogen ist und diese Bezogenheit auch in ihrer konkreten Gestalt darstellt, nimmt sie zwar in analoger Weise an der Einzigartigkeit Christi teil: sie ist als das vermittelnde „Sakrament“ des Heils die innergeschichtlich nicht einfach mehr abzulösende und durch etwas völlig anderes ersetzbare Gestalt der Präsenz Christi und seines Heils in der Welt. Aber als solche ist sie eben nicht schlechthin „allumfassend“, nicht „absolut“ unveränderlich, sondern den Relativierungen der Geschichte ausgesetzt.

Wenn die Kirche in dieser Weise ihr Eigenes und Einzigartiges, also Jesus Christus, in Toleranz und Entschiedenheit allen Menschen anbietet, dann kann sie wirklich – in der fundamentalen Haltung einer demütigen, pilgernden „Kirche mit den anderen“ – zu einer dienenden und heilenden „Kirche für die anderen“ werden. Dann ist sie im wahren Sinn „katholische und apostolische Kirche“.

Auf eine Frage, die heute in diesem Zusammenhang oft gestellt wird, wollen wir noch kurz eingehen: Warum muß es überhaupt die ausdrücklich bekennende, die „Herr-Herr“-sagende und ihn anrufende, ihn verkündigende und verehrende Gemeinde geben? Warum kann „Kirche für die anderen“ sich nicht – nach Mt 25, 31 ff – mit der selbstlos und namenlos dienenden Liebe zu den Armen, den Geringsten seiner Brüder begnügen? Warum soll sie Jesus Christus, sein Evangelium, seine sakramentalen Heilszeichen ausdrücklich „den anderen“ verkünden (sei es im Gespräch mit den anderen Religionen und Weltanschauungen, sei es in der Verkündigung an die Nicht-Glaubenden, sei es im Einsatz für die Notleidenden in der Welt), und zwar gerade als das universale und unüberbietbare Heilsangebot?

J. Ratzinger hat einmal eine sehr schöne Antwort auf diese Frage gegeben<sup>6</sup>. Nach ihm gibt es in der Schrift zwei sich ergänzende Aussagen: Die *eine* behauptet eindeutig: die Liebe allein genügt (vgl. die Frage des

<sup>6</sup> Das neue Volk Gottes, a.a.O. 353 ff.

Gesetzeslehrers nach dem größten Gebot Mt 22, 35 ff; das Gerichtsgleichnis Mt 25, 31 ff; dann Jo 15: Die Verherrlichung des Vaters durch das Fruchtbringen der Jünger in der Liebe; 1 Ko 13: das Hohelied der Liebe; der 1. Jo-Brief usw.). Wer liebt, ist im Heil, ist in Jesus Christus geborgen und gerettet, gleich wie er sich selbst bezeichnet. Jedoch: wer liebt wirklich? Wer liebt mit der Selbstlosigkeit Jesu Christi, die allein das Heil bedeutet? Sind nicht alle „Menschen Sünder und der Herrlichkeit Gottes verlustig gegangen“ (Rö 3, 23)? Wessen Liebe ist denn so frei von Egoismus und Eigennutz, daß sie wirklich (für andere und für sich selbst) „heilend“ sein könnte? Aus dieser Frage ergibt sich die zweite Aussage der Schrift: der Glaube an Jesus Christus allein macht gerecht und bringt den Menschen ins Heil (vgl. Rö 3, 21 ff; vgl. den symbolischen Charakter der Wunderheilungen Jesu: Dein Glaube hat dich gesund gemacht!). Glaube wird hier verstanden als Anerkennung der eigenen Hilflosigkeit, zu lieben und gerecht zu sein, als Bereitschaft, sich diese Liebe und diese Gerechtigkeit ganz und gar von Gott schenken zu lassen. Die „Armen im Geiste“, also die solcherart Glaubenden, Sich-Beschenkenlassenden – sie werden selig gepriesen. Und das Geschenk an diese „Armen“, das sie erst zur heilenden Liebe befähigt, ist Jesus Christus: darin läßt sich die nachösterliche Glaubenserfahrung von Geschichte, Tod und Auferstehung Jesu und das Bekenntnis der Gemeinde zu ihm als ihrem Kyrios zusammenfassen (vgl. 1 Joh 4, 10: „Darauf beruht die Liebe: nicht als hätten wir Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt und hat seinen Sohn gesandt als Sühnopfer für unsere Sünden“). Vgl. auch die Rechtfertigungslehre des Römerbriefes!). Der Sinn des *ausdrücklichen* Glaubensbekenntnisses, der ausdrücklichen Verkündigung des Evangeliums „an die anderen“, des Vollzugs der Sakramente, ja des ganzen geformten („institutionellen“) kirchlichen Lebens besteht eigentlich nur darin, diesen Gnadencharakter der Liebe (daß also unsere ganze Nächstenliebe, insofern sie diesen Namen überhaupt verdient, reines Geschenk der Liebe Gottes in Jesus Christus ist) nicht nur bewußt zu halten, sondern ihn auch existentiell zu vermitteln, die Menschen also in das Geschehen der schenkenden Liebe Gottes (in Kreuz und Auferstehung Jesu) hineinzunehmen und zu wirklich liebenden Menschen umzuwandeln.

### 3. Schritt: Die eschatologische Aufhebung: „Kirche unter den anderen“

Wir haben in den beiden bisher dargelegten Schritten unseres Modells einer möglichen Beziehung der Kirche zu „den anderen“ gezeigt, wie sie als Kirche *mit* den anderen zugleich eine Kirche *für* die anderen sein kann, wie also gerade die Selbstrelativierung in der Begegnung zugleich

das Eigene und Einzigartige ihrer Botschaft zur Geltung bringen kann. In einem dritten Schritt soll nun noch die Frage gestellt werden: Worauf zielt dieses Beziehungsgefüge, das Miteinander und Füreinander? Was ist der Sinn des „Für-die-anderen-Seins“ der Kirche?

a) Um diese Frage nicht falsch zu verstehen, muß zunächst sehr deutlich betont werden, daß das Gespräch mit den anderen und der Dienst für die anderen bereits in sich selbst sinnvoll sind und nicht erst dadurch, daß sie auf einen außerhalb ihrer selbst liegenden Zweck bezogen werden. Die Liebe sucht den anderen um seiner selbst willen, ohne ihn in einer bestimmten Absicht auf einen bestimmten Zweck hinzulenken; sie handelt um des anderen willen und ist deswegen als Geschehen in sich selbst höchst sinnvoll – ähnlich wie das Spiel, das Fest, das Gespräch –: „bonum est communicativum sui“ – das Gute teilt sich verschwenderisch mit, ohne Absicht. Als „Kirche für die anderen“ sollen die Christen ja gerade die ganz und gar zwecklose, aber in sich sinnvolle und sinngabeende Liebe Gottes vermitteln, der sich den Menschen um ihrer selbst willen mitgeteilt und sie dadurch geheilt hat. So ist z. B. auch der Dialog mit anderen Weltanschauungen und Religionen bereits eine in sich sinnvolle, eben diese Liebe darstellende Angelegenheit, die zwar verschiedene Stufen der Intensität und der Annäherung kennt, aber als solche innergeschichtlich nicht unbedingt aufzuheben ist, etwa in eine Einheit, in der das Anderssein und Fremdsein ganz aufgelöst oder gut verwaltet, domestiziert wäre. Das schließt natürlich nicht aus, daß man sich gemeinsame Ziele über den Dialog hinaus steckt, die allen Menschen in den verschiedenen Kulturen und Religionen zugute kommen, z. B. Fragen der Friedensforschung, der Erziehung, der individuellen und politischen Ethik, der Beziehung zwischen reichen und armen Völkern usw.

Entscheidend ist eben, daß bei all dem die Kirche als Institution (was nicht einfach identisch ist mit ihrem Wesen als „Leib Christi“, der nach dem Epheserbrief eine universale, den ganzen Kosmos einbeziehende Tendenz hat) nicht sich selbst und ihre Ausbreitung, die Mehrung ihres Mitgliederbestandes und die Festigung ihrer Position in der Welt als heimlichen oder offenen Zweck ihres „Seins für die anderen“ verfolgt. Der sogenannte „Ekklesiozentrismus“ sieht sich heute, besonders im Bereich der Mission (und analog in anderen Bereichen auch), heftiger Kritik ausgesetzt: Mission darf nicht die institutionalisierte „Kirchwerdung der Welt“ beabsichtigen, sie darf nicht zuerst die „plantatio ecclesiae“, die „Selbstfortpflanzung“ der (meist westlich geprägten) Kirche in allen anderen Ländern der Welt sein. „Als ob das Wohl *der* Kirche wichtiger wäre als das Heil *durch* die Kirche; als ob die Kirche eine Rivalin der Welt wäre, als ob Mission den Zweck hätte, Kirche um ihrer selbst willen auszubreiten, Menschen in

die Kirche zu führen und sie dabei aus ihrer bisherigen Gemeinschaft herauszubrechen, zu isolieren. Eine solche Ekklesiozentrik darf es nicht geben, wenn Kirche in der Welt erstehen soll“<sup>7</sup>.

Dies einmal vorausgesetzt, kann man die Funktionalität der Kirche zur „Welt“ hin jedoch nicht zu einem reinen Funktionalismus absinken lassen, der das Eigene und Spezifische ihrer Botschaft grundsätzlich und nur in der wortlosen Solidarität mit der Welt aufgehen läßt und nun umgekehrt die „Weltwerdung der Kirche“ propagiert. Damit wird man weder der Sendung durch den auferstandenen Herrn gerecht, noch ist damit den Menschen gedient, für die die Kirche dasein soll. Denn eine solche Theorie unterstellt, „daß Christen sozusagen einfach sind, ohne daß man sich den Kopf darüber zerbricht, woher sie kommen. Über die christliche Weltverantwortung weiß man eine Menge zu sagen, noch viel mehr darüber, daß die Kirche diese ihre Verantwortung fast immer vernachlässigt. Wenig oder nichts indessen ist darüber zu erfahren, wieso und ob überhaupt es dazu kommen könne, daß es Kirche gibt, da der Mission ja die Sammlung und Mehrung der Christen keinesfalls aufgetragen sein soll“<sup>8</sup>. Nun, dies scheint sicher zu sein: Wo die Kirche ganz selbstlos und absichtslos bei den Menschen, bei *ihren Fragen* und *ihren Leiden* ist, wo sie ihrer universalen Sendung treu bleibt, da beginnt sie auch immer neu als Gemeinschaft der Glaubenden, der Hoffenden, der Liebenden zu leben und zu wachsen, da schließen sich ihr immer wieder Menschen an, die diesen Dienst mittragen wollen. Wahrscheinlich hat sie im Quantitativen da mehr *Erfolg*, wo sie direkt als Hauptziel ihrer Sendung die Konstituierung von Kirche anstrebt; aber qualitativ scheint der andere, „selbstlose“ Weg „fruchtbarer“ zu sein, da er der Weg Christi selbst ist, der den Seinen zwar das *Fruchtbringen*, aber nicht das Erfolgreichsein aufgetragen hat.

b) Wenn die Kirche als Kirche „für die anderen“ auch keine selbstbezogene Absicht oder einen eigennützigen Zweck gegenüber „den anderen“ verfolgen darf, muß sie aber doch eine *Hoffnung* für die anderen und für sich haben, auf die hin sich die gemeinsame Pilgerschaft, das Unterwegssein in der Fremde bewegt. Wir dürfen die Vollendung dieses Weges einmal unter dem Bild des großen Gastmahls betrachten (Lk 14, 15–24): Am Ende steht die umfassende Mahlgemeinschaft Gottes, zu der alle eingeladen sind und bei der sich vornehmlich die Armen und Krüppel, die Blinden und Lahmen, die Zaungäste und die von den Landstraßen versammeln. Gerade die endgültige Vollendung offenbart die Vorliebe Gottes für die Fremden, für die Heimat- und Heilosen in der Welt. Sie erfahren am

<sup>7</sup> W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*, Freiburg 1974, S. 83.

<sup>8</sup> H. W. Gensichen, *Glaube für die Welt*, Gütersloh 1971, S. 137.

stärksten und am beglückendsten die völlig ungeschuldete, überraschende Gnade der Einladung Gottes, sie folgen ihr auch am bereitwilligsten. Aus ihnen besteht die Gemeinde des Reiches Gottes, auf sie hin wird sich die Kirche überschreiten müssen. Dann gibt es nicht mehr die (innergeschichtlich nicht aufzuhebenden) Unterschiede zwischen Kirche und „den anderen“, zwischen Kirche und Welt, zwischen Christen und Nichtchristen usw. Dann ist die Kirche mit ihrem Dienst für die anderen, mit ihrer Verkündigung der Frohen Botschaft, mit ihren Sakramenten und Strukturen ans Ziel gelangt und damit überflüssig geworden. Als solche löst sie sich ununter-scheidbar auf *unter die anderen*, sowohl unter die, die der Einladung Got-tes gefolgt sind, als auch (leider) unter die, die sie ausgeschlagen haben. Diese Unterscheidung zählt am Ende allein, und sie geht mitten durch die Kirche und durch die Welt hindurch.

Die Kirche kann diese Unterscheidung des endzeitlichen Gastgebers nicht einfach undialektisch schon selbst in der Geschichte vollziehen; aber sie kann sie in ihrer Gestalt doch – so gut es als Gemeinschaft der Sünder mög-lich ist – schon vorwegnehmend darstellen (als „Sakrament des Heils“). Sie kann darauf sehen, ob sie auch in ihrem „Phaenotyp“ mehr die Gemein-schaft derer ist, die mit dem Kaufen von Landgütern und Ochsen und mit Hochzeiten (und Beerdigungen) beschäftigt sind, oder die Gemeinschaft derer, die mit den Armen und Fremden unterwegs sind, die in der Nach-folge Christi als „wanderndes Gottesvolk“ wirklich „außerhalb des Lagers“ zu ihm „hinausgehen und seine Schmach mit ihm tragen“, weil sie hier „keine bleibende Stätte haben, sondern die künftige suchen“ (Hb 13, 13 f.). Gerade als *eucharistische* Gemeinschaft, die ja das ewige Gastmahl Gottes schon zeichenhaft-vorwegnehmend feiert, muß sie etwas von dem christo-logischen Charakter dieses Mahles, von der grenzenlosen Offenheit und Großzügigkeit der Einladung Gottes, von der Relativität aller innerge-schichtlichen Unterscheidungen sichtbar machen. Sie ist – nach dem Ideal-bild der Apostelgeschichte – eben innergeschichtlich bereits die *Koinonia*, die in der Lehre der Apostel, in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brot-brechen, im Gebet, im Teilen des Besitzes, im Lobpreis Gottes, im Jubel und in der Einfalt des Herzens untereinander lebt (Apg 2, 42 f.), die ge-rade als solche „bei allem Volk beliebt ist“ und „täglich vom Herrn ver-mehrt wird“. Wenn die Kirche einen solchen eschatologischen Stil zu leben versucht, eben als offene, keinen ausschließende, im Gegenteil: die Men-schen anziehende, sie mit einer unüberwindlichen Hoffnung erfüllende „eucharistische Gemeinschaft der Sendung“, dann wird sie wirklich ihrem Anspruch, Sakrament der Einheit und des Heils für die Welt zu sein, ge-recht. Denn dann ist sie bereits ein vorweggenommenes Modell des end-zeitlichen, von Gott selbst in seinem Reich inszenierten Gastmahls.