

dem Stichwort «ordo» bei *A. Blaise-H. Chirat*, *Dict. latin-français des auteurs chrétiens* (1954), 584.

³³ Darauf hat in den Gesprächen von Konstanz mit besonderem Nachdruck H. Küng hingewiesen. Vgl. auch dessen Ausführungen in: *Strukturen der Kirche* (1962).

³⁴ H. Dombois in: *Begegnung der Christen* (Karrer-Festschrift, siehe Anm. 19), 395: «Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann.» Vgl. auch *H. Dombois*, *Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes*, in: *Die Katholizität der Kirche*, hrsg. Stählin-Asmussen (1957).

³⁵ So ist die Beweisführung aufgebaut in den *Controversiae Robert Bellarmins II 1, 1 ff.* Die Abfolge der Kapitelüberschriften lautet: 1. Welche Regierungsform die beste sei? 2. Beweis des ersten Satzes, daß die einfache Monarchie den Vorzug vor der einfachen Aristokratie und Demokratie habe... 4. Daß nach Wegnahme aller Neben-

umstände die reine Monarchie schlechtweg und einfach den Vorzug habe.

³⁶ Nach Ausweis des von Lécuyer gesammelten Materials (siehe Anm. 13) ist noch im 5. Jahrhundert neben dem universalen Gebrauch des Begriffs «collegium» häufig ein partikulärer Gebrauch anzutreffen. Ich greife zwei aus den von L. vorgelegten Texten heraus: Caelestinus I., Ep. 4 Pl 50, 435 c – 436 a: «Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem... et vestro cum audiendum collegio delegamus.» Felix II., Ep. 3, 2 (ed. *E. Schwartz*, *Publizistische Sammlungen zum Acaianischen Schisma*, München 1934, p. 75, lin. 23–25): «Ad quam rem de collegio nostro fratres et coepiscopos nostros Vitalem et Misennum... ordinatione direximus.» Nach Lécuyer dürfte «collegium nostrum» hier die Römische Synode bezeichnen.

³⁷ Siehe die in Anm. 8 genannte Untersuchung von W. de Vries.

³⁸ Vgl. dazu die wichtigen Ausführungen von *J. Hamer*, *Les conférences épiscopales exercice de la collégialité*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 95 (1963), 966–969.

E. Schillebeeckx OP

Kirche und Menschheit

Problemstellung

Unsere Zeit ist sich, mehr als früher, bewußt geworden, daß das Heil innerhalb der einen Wirklichkeit vollzogen wird, welche die unsere ist, *unsere irdische Lebenswelt*. Überall wird eine Reaktion gegen eine weltfremde Religiosität spürbar. Man hatte das Christentum als eine Wirklichkeit *neben* und *über* unserem Leben als Menschen in dieser Welt, in Leiden und Freuden, in Tätigkeit und Besinnung, in Furcht und Hoffnung angesehen. Viele betrachteten «das praktizierende Christentum» als einen Überbau über dem normal-menschlichen Leben in dieser Welt, und dieses Leben wurde nicht selten für das in sich selbst indifferente Material christlicher Tugendübung gehalten: Es blieb in seiner spezifischen Bedeutung dem Christentum fremd. Man glaubte, das wirklich religiöse Leben werde nur innerhalb des Kirchengebäudes, in einigen Gebeten zu Hause, also am Rand des weltlichen Lebens vollzogen. Aufgrund dieser Lebenshaltung erweckten manche Christen den Eindruck, ihr Christentum sei eine Art ideologischer Überbau, ein besonderer Raum, in dem man von Veröhnung und Erlösung, Kreuz und Auferstehung

spricht, während das irdische Leben außerhalb steht und die innerweltliche, menschliche Lebensproblematik nicht jene Beachtung findet, die sie bei denen, die sich nicht gläubig nennen, erfährt, und zwar zum Besten der Menschheit.

Mit einer gewissen starken Gefühlsbetontheit beginnt man nun einzusehen, daß das Gläubig-sein nicht ein ideologischer Überbau über unsere menschlichen und weltlichen Beziehungen ist, die auch ohne das Christentum das wären, was sie tatsächlich sind, und somit vom Glauben nicht berührt würden. Die Reaktion gegen den Ghetto-Katholizismus und das Ghetto-Christentum ist deshalb auch bei katholischen und reformatorischen Christen eine der Komponenten des heutigen Denkens und Fühlens. Der Dienst an der einwerdenden Welt, die ethische Verpflichtung gegenüber der ganzen Welt und insbesondere gegenüber den Entwicklungsländern, welche die vorgeschobene Stellung des Westens dem westlichen Menschen auferlegt, der Entwurf eines dynamischen Zukunftprojektes für die Ordnung einer menschenwürdigen irdischen Gesellschaft: dies alles sieht auch der heutige religiöse Mensch als die konkrete Gestalt an, in der er seiner Religiosität

Form, und seinem Christ-sein Gestalt geben will.

Mit diesem neuen religiösen Lebensgefühl verbindet sich eine Reaktion gegen ein besonderes religiöses Vokabularium. Man will das Religiöse mit «profanen» Worten ausdrücken, die aus tiefmenschlichen Lebenswirklichkeiten genommen sind, und man bevorzugt offensichtlich nicht mehr das Ausdrücklich-Christliche und das Ausdrücklich-Kirchliche, sondern das Christentum, das inkognito, aber heilswirksam in unseren menschlichen und weltlichen Lebensbeziehungen zugegen ist.

Dieses aktuelle Phänomen hat jedoch eine Kehrseite. Viele Gläubige wissen mit der Realität «Kirche» nichts mehr anzufangen. Soziologische Untersuchungen lenken die Aufmerksamkeit darauf, daß ein gewisser Glaube an Gott als den Grund alles Daseins, ja sogar der Glaube an den Menschen Jesus, der durch sein Leben gezeigt hat, was die Liebe Gottes zu den Menschen bedeutet, tatsächlich noch im Leben früher praktizierender, jetzt aber unkirchlicher Menschen vorhanden ist; daß aber diese gerade dem Phänomen «Kirche» in ihrem Glauben keinen Platz mehr zu geben vermögen. Die Kirche können sie nur dann bejahen – und zwar begeistert bejahen – wenn «Kirche» letztlich nichts anderes bedeutete als die *Begründung von Gemeinschaft* unter den Menschen, das heißt als jene besondere Gestalt, welche die Mitmenschlichkeit in dieser Welt aufbauen soll. Man spricht von einem Christentum ohne Kirchlichkeit, in dem die Mitmenschlichkeit, die Bruderschaft unter den Menschen, als die eigentliche «Kirche» erscheint.

Das Anliegen dieses Aufsatzes geht deshalb in *zwei Richtungen*: Wir suchen nach der *Verkirchlichungstendenz* in der Welt oder der Menschheit und nach der *heiligenden Säkularisierungstendenz* in der Kirche Christi. Einerseits ist ja die Mitmenschlichkeit in Christus sicherlich der Kern des Phänomens Kirche – Thomas nennt die heiligmachende Gnade eine «*gratia fraterna*», eine Bruderschaft begründende Gnade –; andererseits können wir als Gläubige nicht umhin, der Kirche als Gemeinschaft *sui iuris* – besser: «*iuris Christi*» – einen Platz einzuräumen, wodurch eine gewisse Distanz zwischen «Kirche» und «Menschheit» geschaffen wird. Es gibt Grenzen zwischen der Kirche und der Menschheit, und doch sind diese Grenzen verfließend. Wir wollen nun untersuchen, was diese Feststellung in sich schließt, und zwar in Liebe zu den «unkirchlich» werdenden Menschen und im Glauben an die Kirche, wie Christus sie gestiftet hat.

I. Einheit der Menschheit und Gemeinschaft der Geheiligten

Wie sehr die Menschheit auch ein biologisches Substrat hat – die Einheit der Menschheit kann, anthropologisch gesehen, formal nicht in einer eventuellen biologischen Einheit des Menschengeschlechtes, sondern muß naturgemäß in der Einheit einer *Personengemeinschaft* liegen, in einer «*communio*». Eine solche spezifisch menschliche Einheit kann nur aus dem «appel des valeurs», der Gemeinschaft begründenden Kraft wahrhaft menschlicher Lebenswerte aufgebaut werden. Das bedeutet nichts anderes, als daß die spezifisch menschliche Einheit ihren Ursprung in der Einheit von Berufung und Lebensbestimmung hat. Für diese eine Berufung ist die «*communio*» unter allen Menschen der Menschheit immanente Ausdruck. Die Einheit der Menschheit ist deshalb ihrem Wesen nach nicht eine bloße Gegebenheit, sondern ein zu realisierender Auftrag.

Aus der Offenbarung wissen wir, daß dieser Auftrag faktisch die Antwort auf einen Gnadenakt Gottes ist. Die von Gott gewollte «*koinonia*» oder Gemeinschaft unter allen Menschen ist ein Geschenk Gottes: Durch die absolute Selbstmitteilung Gottes an die Menschen offenbart Gott sich als ihren höchsten Lebenswert, und darin offenbart er zugleich, was die Menschen selbst sind, nämlich «*Volk Gottes*». Die Begnadung der Menschheit ist zugleich die göttliche Einsetzung der Menschheit zum «*Volk Gottes*». Die «*communio*» unter allen Menschen ist die unserer Weltgeschichte immanente Resonanz der transzendenten «*communio*» mit dem lebendigen Gott: Die von Gott gewollte Einheit der Menschheit ist deshalb nichts Geringeres als die «*communio sanctorum*», die Gemeinschaft der geheiligten Menschen.

Aber nicht nur die *Tatsache* dieser Gemeinschaft ist eine ungeschuldete Gabe. Auch die *Art und Weise*, wie sie zustande kommt, geht auf einen souverän freien Akt Gottes zurück. Aus der ganzen alt- und neutestamentlichen Heilsgeschichte geht hervor, daß, wie sehr altorientalische Lebensauffassungen dabei auch eine Rolle spielen, Gott die Einheit des Menschengeschlechtes nicht um gemeinschaftsbegründender, «abstrakter» fundamentaler Lebenswerte willen realisieren will. Er will die Menschheit zu einer heiligen Personengemeinschaft aufgrund von Werten versammeln, die prototypisch in lebendigen Personen inkarniert sind: Immer wieder wird «einer von uns» zum auserkorenen

Heilsmedium in der Konstituierung «der großen Sammlung» der Menschen aus der Zerstreung, im Volk Gottes¹. Die ungeschuldete Art und Weise, in der Gott eine Gemeinschaft unter den Menschen begründet, ist die der «repräsentativen Mittlerschaft»: um eines Menschen willen, der frei von Gott dazu berufen wird, wird vielen Heil (oder Unheil) zuteil. Die stellvertretende Funktion jeweils eines Menschen (oder einer begrenzten Kollektivität: Adams, Noes, Moses', Abrahams, der zwölf Stammväter, «Israels», des «Königs», des «Menschensohnes», des «Knechtes Jahwes», Jesu) ist für Heil oder Unheil im Alten oder Neuen Testament wesentlich.

Diese Form von Gemeinschaftsgründung durch *Mittlerschaft* schließt in sich, daß Auserwählung und universale Sendung in der Bibel aufeinander zuwachsen. Wenn auch nur allmählich und zögernd, so wurde Israel sich seiner Auserwählung als exemplarisch für alle Völker, seiner Auserwählung im Dienst an der ganzen Menschheit, doch bewußt. Die Gesamtheit der konkreten geschichtlichen Menschheit hat nach alttestamentlicher Auffassung ihr Dasein dem erlösenden Bund Jahwes mit Noe nach der Sintflut zu verdanken; gerade in diesem Zusammenhang wird ein Verzeichnis aller (nach antiker Auffassung) bestehender Völker angelegt (Gen 10)². Außerdem werden in Abraham «alle Völker gesegnet» (Gen 12,3; 18,18; 22,18). Die Auserwählung Abrahams ist zugleich die göttliche Bestätigung des universalen Heils. Der Gedanke der Mittlerschaft zeigt uns, daß die Menschen aufeinander angewiesen sind und daß Gott beim Bringen seines transzendenten Heils diese Struktur der Mitmenschlichkeit wahren will: *Durch Menschen will er den Menschen das Heil bringen*. Die Vorstellung von «dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern» (Röm 8,29: prototypische religiöse Mitmenschlichkeit) und von «dem erstgeborenen Sohn Gottes» (Ex 4,22), in der sowohl die göttliche Auserwählung als auch der Dienst an den Mitmenschen zusammengefaßt werden, wird sozusagen im ganzen Alten Testament vorbereitet und legt den fundamentalen Gedanken nahe, daß das Heil durch einen brüderlichen Dienst von Mensch zu Mensch aufgrund der Auserwählung Gottes geschenkt wird. Israel selbst, das Volk Gottes, ist in seiner Auserwählung «der erstgeborene Sohn Gottes» (ebd.), anfangs personifiziert in der repräsentativen Gestalt des Königs, der deshalb eponymisch «Sohn Gottes» genannt wird (z. B. Sam 7,14; Ps 2,7), schließlich personifiziert in der Gestalt des kom-

menden Messias und Menschensohnes, des «Gottessohnes» schlechthin. Jesus ist nicht nur Mensch, «einer von uns», er ist repräsentativ «Israel, der Sohn Gottes», aber dann auf eine unvergleichlich tiefere Weise: der Sohn des Vaters auf eine einzigartig transzendente Weise und dennoch «Mitmensch»; «aus dem Volk genommen» (Hebr 5,1), «aus dem Weibe geboren» (Gal 4,4). Auserwählung oder «Sohn Gottes» und brüderlicher Dienst an den Menschen, Diener Gottes und der Menschen, erhalten in Christus ihren höchsten Exponenten. In Jesus Christus wird damit die «große Sammlung» aller Menschen um Gott – *ἡ ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ* (1 Kor 11,22; 15,9) – zu einer gegenseitigen «communio» der Menschen um Christus, zu einer «Kirche Christi» – *αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Χριστοῦ* (Röm 16,16). Die verstreute Menschheit ist in Christus zu einer versammelten Menschheit geworden (Eph 2,15), gegründet auf den «eschatologischen Menschen³», den «eschatos Adam» (1 Kor 15,45). Dieser ist ein «lebendigmachender Geist» (ebd.): nicht nur Mensch, sondern ein Mensch, der den Mitmenschen «das Leben gibt».

Die Menschheit erwarb somit das Heil *durch den brüderlichen Dienst* «eines von uns», Jesu Christi des auserwählten Gottes, des Sohnes des Vaters. Dieses Christusereignis, vollzogen in unserer irdischen Geschichte und in weltlichen und menschlichen Beziehungen, hat diese Geschichte real beeinflußt. Die grundsätzliche, aber real neue Einheit oder Gemeinschaftsbildung der Menschheit gründet im universalen Heilswillen Gottes. Aber dieser ist nicht eine bloß übergeschichtliche Wirklichkeit. Gottes Heilswille hat sich geschichtlich sichtbar manifestiert in der sogenannten «objektiven Erlösung», das heißt in dem persönlichen Leben des geschichtlich unter uns erscheinenden, repräsentativen Menschen Jesus, des Sohnes Gottes. In einem Menschen, dem «homo principalis», wie Irenäus sagt⁴, das heißt in dem Menschen, der am Ursprung der neuen Menschheit steht, die er damit zu einer Gemeinschaft zusammenführt – in ihm ist die Menschheit durch das Leiden hindurch schon in die Herrlichkeit beim Vater aufgestiegen. Dadurch hat die Geschichte Israels, selbst ein Bestandteil der universalen Menschengeschichte und in diese eingebettet, eine neue Bedeutung erhalten. Denn die menschliche Geschichte selbst – wo immer auch sie sich vollzieht – hat auf diese Weise beim Vater Gnade gefunden, sie ist im Eschaton, in Jesus Christus selbst, vom Vater schon endgültig anerkannt: durch die väterliche Einsetzung des erniedrigten

Jesus zum verherrlichten Christus, «zum Sohn Gottes in Kraft» (Röm 1,4) zur Rechten des Vaters. Christus ist somit «das Alpha und das Omega» der menschlichen Geschichte insgesamt (Apk 1,8; 21,6; 22,13). Dies ist er nicht nur als der überzeitliche und überirdische, ausschließlich transzendente Sinn unserer Menschheitsgeschichte. Der verherrlichte Mensch Jesus Christus ist ja eine geschichtliche Menschlichkeit, die in die Vollendung eingegangen ist; das heißt in einem realen Punkt unserer Menschheitsgeschichte, nämlich in Jesus, ist diese Geschichte selbst schon endgültig vollendet, im Modus der Vollendung dauerhaft gemacht bis in Ewigkeit. In seiner repräsentativen Funktion für Israel, und so für die ganze Menschheit, ist Jesus das *prototypische Moment unserer Menschheitsgeschichte* und dieses Moment ist schon in die Herrlichkeit eingegangen. Deshalb ist der Herr, wenn auch in einer für uns trans-empirischen Dimension, doch der unserer Geschichte *immanente* Endsinn. So kann jede Geschichte von Menschen, wo diese auch, sogar in sogenannter Profanität, vollzogen wird, nur vom eschatologischen Menschen, von Jesus Christus aus verstanden werden.

2. Dialektische Spannung zwischen «Menschheit» und Kirche

Christus hat der Menschheit prinzipiell, aber real (das heißt eine in unserer Menschheitsgeschichte interiorisierte) neue religiöse Sinngebung verliehen. Doch es besteht eine gewisse Distanz zwischen dieser grundsätzlich versammelten Menschheit und der tatsächlichen, öffentlichen Manifestation dieser in Christus erneuerten Menschheit. Exponent dieser Spannung und Distanz ist «die Kirche Christi». Denn gerade in der Kirche erhält, dank der freien Bejahung der Rechtfertigungsgnade, der gläubigen Annahme des Evangeliums oder des Wortes Gottes und dank des Zutritts zur kirchlichen Taufe im Namen der Dreieinigkeit, diese neue Sinngebung einen geschichtlich sichtbaren, öffentlichen, konkret Gemeinschaft begründenden Charakter. Im Zutritt zu dieser Kirche wird die triumphierende Gnade Christi zu einer offenkundigen, geschichtlich erkennbaren Tatsache⁵. Das hat zur Folge, daß von der Himmelfahrt Christi bis zu seiner Wiederkunft ein gewisser Unterschied und eine dialektische Spannung zwischen der *Kirche* und der (prinzipiell, aber real erlösten) *Menschheit* besteht.

In einer Reihe von immer wieder nuancierenden Artikeln hat der katholische Bibelexegat A. Vögtle

deutlich aufgezeigt, daß zumindest in der öffentlichen Verkündigung Jesu nirgends die Absicht sichtbar wird, eine Gruppe von Auserkorenen aus Israel abzusondern, um sie zu einer besonderen Gemeinschaft zu konstituieren⁶. Offensichtlich wollte Jesus in seiner öffentlichen Verkündigung der Gottesherrschaft und in seinem Aufruf zur Buße nicht nur einen Rest, sondern ganz Israel sammeln und zum neuen Israel, zum eschatologischen Volk *Gottes* machen. Eine Sektenbildung war Jesus völlig fremd. Radikal verfolgt Jesus den heilsgeschichtlichen Weg, wie Paulus diesen später nachzeichnen wird: Das Heil wird zuerst Israel angeboten und dann nach Gottes Absicht mittels Israel der ganzen Welt. Jesu Berufung «der Zwölf» aus der Gruppe der Jünger, die ihm folgen, erweist sich deutlich als eine Gleichnishandlung, die von seinen Zeitgenossen nicht mißverstanden werden konnte⁷: In diesen Zwölf werden die zwölf Stammväter Israels dargestellt – ein weiterer Beweis dafür, daß Jesus ganz Israel für das Reich der Himmel gewinnen wollte. Tatsächlich jedoch bekennt sich nicht ganz Israel zur Verkündigung Jesu. Im Gegenteil, der Widerstand gegen sein Auftreten wird immer größer. Vor allem aufgrund dieses massiv werdenden Widerstandes interpretiert Jesus, als er seinen Tod als ein gewalttätiges Geschehen auf sich zukommen sieht, innerhalb des begrenzten Jüngerkreises den Sinn dieses Sterbens und enthüllt es im Lichte der deuterо-isaianischen Prophetie: Es ist der von Gott zubereitete Sühnetod «für die vielen» (das heißt für alle). Nicht eher, das heißt eben im Zusammenhang mit seinem Tod und seiner Auferstehung⁸, sollte Jesus innerhalb dieses Jüngerkreises von «der Kirche, die er auf den Felsen (Petrus) bauen wird» (Mt 16,18–19; siehe Jo 21,15–17), sprechen. Darin liegt beschlossen, daß das gerettete «Volk Gottes» nach Jesu Tod und Auferstehung zu einer «*Ecclesia Christi*» wird, zu einer geschichtlich sichtbaren Sammlung von Menschen um Christus, in einer sichtbaren Gemeinschaft mit dem Felsen unter den zwölf Aposteln. Diese Situation gibt der Jesusgemeinde eine besondere kirchlich-soziale Struktur, die als solche nicht mit der sozialen Struktur einer weltlichen Gesellschaft zusammenfällt.

Wir sehen deshalb, daß Jesus einerseits in seiner öffentlichen Verkündigung nie von einer Kirche mit organisatorischen Formen spricht und als einzige Bedingung für das Eingehen in das Reich Gottes die gehorsame Annahme seiner Heilsbotschaft stellt, hier und jetzt, das heißt im *kairos* des aktuellen Augenblicks; andererseits, daß er erst im Licht sei-

nes Todes als Sühnetodes für alle Menschen von seiner kirche-begründenden Tätigkeit spricht, die er als «post-paschales» Geschehen darstellt («Ich werde meine Kirche bauen»). Die Schrift stellt deshalb einen deutlichen Zusammenhang zwischen dem messianischen Leiden (dem Weggang Jesu) und der postpaschalen Wirklichkeit der Kirche her: Diese ist das «Volk Gottes» mit einer besonderen Qualifizierung, das der Geist durch Jesu Tod und Auferstehung zum *σῶμα Χριστοῦ* zum «Leib des Herrn», gemacht hat. Auf Erden wird dieser Leib als Kirche auf Petrus, den Felsen, gebaut. Die Umkehr zu Gott, dem Vater – das «vertikale» Thema der öffentlichen Verkündigung Jesu – wird, im Licht des den Aposteln anvertrauten Sinnes seines Sühnetodes, nach Ostern und Pfingsten zu einem auch «horizontalen» Thema des Aufbaus einer Gemeinschaft um den Felsen; es wird also deutlich zum Thema einer zur kirchlichen Bruderschaft erlösten Menschheit, das heißt mit andern Worten: zur Kirche als Gemeinschaft mit eigenen Initiationsriten, eigenem Kult, vor allem der eucharistischen Tischgemeinschaft, einer Gemeinschaft, die von einem Amt der Dienstbarkeit geleitet und begleitet wird. Tod und Verherrlichung Jesu, des Christus, haben somit den Zutritt zu dieser Bruderschaft der sakramentalen, geschichtlich sichtbaren Kirche zur Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes gemacht⁹. Die «communio» der Gläubigen, die um ihren Bischof (in Gemeinschaft mit dem Fels), versammelt ist, ist das Heil: Kirche Christi. Gerade in dieser *κοινωνία* muß die absolute Selbstmitteilung des Vaters durch den Sohn im Heiligen Geist eine geschichtlich sichtbare Realisierung erhalten, die ein wirkliches Zeichen für die Berufung der ganzen Menschheit ist. So ist die Kirche nicht nur eine Gnadengemeinschaft mit Christus, Frucht der Erlösung, sondern zugleich ein Heilsinstitut, dem die Schlüssel zum Eintritt in das Reich Gottes anvertraut sind. Im Gegensatz zu Jesu «Wehe über die Schriftgelehrten und Pharisäer», die den Zugang zum Reich der Himmel versperren (Mt 13,23), gibt Christus Petrus die Schlüssel, die den Zugang zum Himmelreich aufschließen.

3. *Fundament dieser dialektischen Spannung*

In all dem kommt deutlich die Distanz zum Ausdruck zwischen der «Menschheit», die grundsätzlich und geschichtlich real durch Christus erlöst, und der Jesusgemeinde, die auf den Felsen gebaut ist, also dem Kircheninstitut oder dem sogenannten

«praktizierenden Christentum». Um diesen Unterschied zu verstehen, müssen wir uns zuerst auf den Zusammenhang besinnen, den die Schrift zwischen dem messianischen Sterben oder Weggang Jesu und der *nur* post-paschalen und somit *neuen* Wirklichkeit der Kirche herstellt, die neu ist auch gegenüber der allgemeinen Wirklichkeit «Volk Gottes». Von uns aus gesehen, bedeutet Jesu Tod seine Verwerfung durch die Menschheit, durch den Sanhedrin als Vertreter Israels, durch das Heidentum in der Person der fliehenden Apostel und des den Herrn verleugnenden Petrus. In seinem Sterben steht Jesus wirklich einsam und allein da, geschlagen von der «Sünde der Welt», einzig und allein in Hingabe an den Vater im Dienst an seinen Mitmenschen. Was also die Veröhnung brachte, bewirkt zugleich eine empirische Abwesenheit Jesu, mit anderen Worten: die «Abwesenheit» der Gnadenquelle. Von uns aus gesehen ist durch diesen Tod Jesu der Bruch im Gnadenbund endgültig: Die Menschheit hat «das Kommen des Reiches Gottes» in diese Welt in der Person Christi aus dieser Welt verbannt und so aus der «communio» der Menschen ausgestoßen.

Gewiß, jeder Tod bedeutet naturgemäß eine leibliche Abwesenheit, den Abbruch der zwischenmenschlichen Beziehungen mit dem Toten. Aber hier geht es um den Tod dessen, der allein Rettung bringen konnte. Von uns aus gesehen ist diese Entfernung des Gnadenmenschen Christus deshalb unwiderruflich. Denn daß Christus dank seiner Auferstehung wieder Lebensbeziehungen mit uns anknüpft, ist wahrhaftig nicht uns selbst zuzuschreiben, nicht einmal der Menschheit Jesu als solcher. Erst wenn wir den Ernst des Todes Jesu verstanden haben, können wir die fundamentale Heilsbedeutung der Auferstehung voll und ganz würdigen, die aufgrund des gebrachten Opfers die Geistessendung und den Aufbau der Kirche ermöglichte. In der Auferstehung Jesu – der Gnade des Vaters – triumphiert die Erlösung. Aber dieser Triumph impliziert, daß das Heil fortan in Jesus Christus liegt, der für uns jetzt empirisch abwesend ist. Mit Recht können wir daraus schließen, daß die vollendete Gestalt unserer erbsündlichen Lage «die Situation eines *nur sakramental zu behebenden Mangels* an übernatürlicher Gnade ist, in welcher der Mensch sich seit und aufgrund der Tatsache befindet, daß der Bundesbruch mit Gott in der Verwerfung Christi dauerhaft geworden ist¹⁰»; diesen Weggang bringt Jesus selbst in Zusammenhang mit dem Kommen des Geistes und dem Aufbau seiner Kir-

che. In seiner vom Heiligen Geist bewohnten Kirche, seinem Leibe, will er als Quelle aller Gnade unter uns bleiben. Dadurch wird für uns «dieser Leib», die Kirche, zur Bedingung oder besser zur inkarnatorischen Gestalt unseres wiederhergestellten Umgangs mit Christus und unseres Eintritts in das Reich Gottes. Die Abwesenheit Jesu aus der «communio» der Menschengemeinschaft wird dank der Auferstehung wieder behoben: in der Kirche, seinem Leib auf Erden.

Die Folge dieser Tatsachen ist nicht weniger wichtig und wird von Thomas eindrucksvoll formuliert: «Von Christus aus gelangt die Gnade nicht auf dem Wege über die menschliche Natur zu uns, sondern nur durch ein *persönliches Einwirken* Christi selbst¹¹.» Modern ausgedrückt heißt das: Nicht die Mitmenschlichkeit in und aus sich selbst ist Quelle der Christusgnade, sondern die Mitmenschlichkeit mit Christus, der jedoch seit seinem Tod aus unserem empirischen Horizont verschwunden ist, aber post-paschal kraft des Geistes Gottes unter uns gegenwärtig bleiben will in seinem Leib, der Kirche. Als «Leib des Herrn» schafft die Kirche den lebendigen Zusammenhang mit Christus: *horizontal* mit dem *geschichtlichen* Jesus, der auferstanden und den Aposteln erschienen ist, *vertikal* mit dem *verherrlichten* Herrn, und zwar durch den der ganzen Kirchengemeinschaft, dem Amt, dem kirchlichen Wort und Sakrament innewohnenden Geist. Dank dieser Mitmenschlichkeit Christi erhält aber die allgemeine Mitmenschlichkeit eine vertiefte Bedeutung und beginnen die Grenzen zwischen Menschheit und Kirche zu verfließen.

4. Das Verfließen der Grenzen zwischen Kirche und Menschheit

Aus unseren Darlegungen ging hervor, daß es in der Heilsgeschichte um *einen* Bund mit einer *zweifachen* «dispositio» geht. Durch Tod und Auferstehung Christi wurde ja im Heilsplan eine absolute neue Situation geschaffen. Deshalb müssen wir weiter suchen nach der Beziehung zwischen dem universalen «Volk Gottes», das koextensiv mit der Menschheit ist, und der Kirche, in der das «Volk Gottes» zum *Leib des Herrn* gemacht ist. Was der himmlische Christus tut, tut er in seiner Ganzheit, das heißt in und mit seinem Leib, der Kirche. Was also die Kirche *als* Kirche tut, tut auch der verherrlichte Christus gemeinsam mit dem Geist Gottes, der auch sein Geist ist. Was *christlich* ist, ist deshalb auch *kirchlich*, und zwar in einem unverbrüchlichen

organischen Lebenszusammenhang. Denn wie sehr auch Jesus, der Herr, seinem Leib (der Kirche) transzendent ist, seine Transzendenz erstreckt sich genauso weit wie seine Immanenz in der Kirche, denn er ist der Kirche transzendent durch Interiorität (in der Kirche), das heißt: Sein Übersteigen der Grenzen seines Leibes, der Kirche, ist ja gerade ungeschuldete Selbstschenkung *in* der Kirche an *alle* auch (noch) nicht-kirchlichen Menschen. Damit ist gesagt, daß der Herr in unserer Welt auch in den Menschen wirksam ist, die geschichtlich noch nicht mit der «Kirche Christi» konfrontiert wurden, wie auch, daß diese Wirksamkeit gleichzeitig eine Wirksamkeit seines Leibes, der Kirche, ist. Jede, wenn auch anonyme Verbundenheit mit Christus ist deshalb *ipso facto* eine gleichstarke Verbundenheit mit der Kirche. Damit ist die Kirche die Rettungsmöglichkeit auch für jene Menschenwelt, die sie in ihrer geschichtlichen, besonderen Erscheinungsform noch nicht wahrgenommen und erfahren hat.

In dieser Perspektive erhält der *Abstand*, der faktisch zwischen *Kirche* und *Menschheit* besteht, doch eine *abgeschwächte* Bedeutung: Die Kirche ist auch dort wirksam anwesend, wo sie in ihrer adäquat-kirchlichen Erscheinung noch nicht gegenwärtig ist. Kirche und Menschheit können deshalb nicht ohne weiteres einander als Kirche und Nicht-Kirche gegenübergestellt werden. Es gibt übrigens viel Nicht-Kirche im Leben der Kirchlichen; es gibt viel «Kirche» im Leben der Menschheit insgesamt. Kirche ist zwar, strenggenommen, die Menschheit, soweit sie unter dem Einfluß Christi steht, dies als solches in Glaube und Taufe bejaht und dabei ihren «Unglauben» an der eucharistischen Tischgemeinschaft labt und nährt. Vielleicht tun wir aber besser daran, die anonyme Anwesenheit der Kirche in der anonym-christlichen Menschheit nicht selbst «Kirche» zu nennen. Man könnte diese Situation eine «Vor-Kirche» nennen, aber auch dagegen lassen sich mancherlei Einwände vorbringen. Die Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes ist ja das heilswirksame Offenbarwerden, die explizit-christliche Objektivierung dessen, was der Herr in der ganzen Menschheit bewirkt: die *κoinωνία* der Menschen untereinander durch ihr Gottesbekenntnis und ihre Taufe in Christus, als wirksames Zeichen der Berufung auch der (noch) nicht-kirchlichen Menschen. Aber andererseits ist das anonyme Christentum, das wir doch als eine Wirklichkeit zu akzeptieren haben, nicht zuletzt wegen des hoffnungsvollen Vertrauens auf die triumphierende

Erlösungsgnade Christi («ego vici mundum!»), wesensgemäß eine Anonymität, die innerlich nach ihrer *angemessenen* sakramentalen Sichtbarkeit verlangt. Eben weil, wegen des Zusammenhangs zwischen dem Fortgang Christi und der post-paschalen Kirche als dem Leib des Herrn kraft des Geistes Gottes, die weltweite Gnadenwirksamkeit Christi ein Wirken *in* der Kirche und *durch* die Kirche ist, ist die Gnade selbst Kirche begründend. Das bedeutet, daß überall dort, wo sie als Gnade wirkt (und das ist koextensiv mit der ganzen Menschheit und infolgedessen der Mitmenschlichkeit), etwas von dem «*corpus mysticum*» auf eine verhüllte Weise sichtbar realisiert wird. Weil die Gnade in bestimmten geschichtlichen Gestalten, nämlich der Kirche, eben als Gnade Christi *sichtbar* erscheint, bezeugt diese Sichtbarkeit: wo immer diese Gnade wirksam ist – und das ist überall, wo Menschengeschichte realisiert wird – strebt sie auch innerlich nach ihrer eigenen geschichtlichen Sichtbarwerdung, das heißt nach Kirchlichkeit. Im Leben der Menschheit liegt offensichtlich ein Verkirchlichungsprozeß. Außerhalb der Grenzen der konkreten «*eigentlichen*» Kirche wird sich diese Gnade – da nur anonym mit Christus und seiner Kirche verbunden – mittels verschiedener menschlicher Sinngebungen ausdrücken, bald in bunten religiösen Formen, bald in sogenannten «*säkularen*» Institutionen, die in ihrer expliziten Gestalt nicht andeuten und wiedergeben können, was man *eigentlich will*. Daß man den tiefsten Sinn, der im bewegten Leben der Menschheit latent vorhanden ist, nicht in seiner *eigentlichen* Bedeutung erfaßt, bedeutet nicht, daß der Unterschied zwischen «*Menschheit*» und Kirche nur ein Unterschied zwischen «*nicht ausdrücklichem*» und «*ausdrücklichem*» Wissen ist. Denn nur im Selbst-Ausdruck kommt der Mensch ganz zu sich selbst. Das anonym Erfahrene bleibt zerbrechlich, wenn es sich nicht authentisch *auszudrücken* weiß (und das ist mehr als nur eine Frage der «*Erkenntnis*»!). Ohne die von Gott in Christus selbst gegebene kirchliche Gestalt und ohne den kirchlichen Ausdruck dieses tiefsten Lebenskerns in Christus bleibt dieses anonyme Christentum ein «*Licht unter dem Scheffel*», eine flackernde Flamme, die bei jedem Luftzug erlöschen kann. Das eigentlich kirchliche Lebensmilieu – in dem das Wort Gottes von der Vergebung erklingt, in dem die Taufe gespendet, die Eucharistie gefeiert und geglaubt wird, daß nichts uns vom Herrn trennen und es für den Menschen keine absolute Einsamkeit geben kann,

seit Gott-bei-uns ist – dieses kirchliche Lebensmilieu (das die Gläubigen mit *sind*) ist lebensnotwendig für den heilsamen Durchbruch dessen, was die Gnade im Leben der Menschen anonym vollzieht. Aber diese besondere Zeichen- und Enthüllungsbedeutung der Kirche erfordert deshalb auch, daß sie sich immer wieder an der biblischen Authentizität erneuert und sich in Formen zeigt, aus denen diese Authentizität uns klar und unbefangen entgegentritt.

Deshalb befindet sich, dank des Christusereignisses, in der lebenden Menschheit sozusagen ein eingebauter Kompaß, der auf die Kirche weist. Ihre missionarische Tätigkeit ist nur dessen Gegenbewegung: Dieses «*Hinweisen auf die Kirche*» oder das Kirchenbedürfnis der konkreten Menschheit wie die Tatsache, daß die Kirche dieser Menschheit gegenübertritt, sind *beides* die sichtbaren Gestalten des *einen* wirksamen Heiles, das der Herr im Pneuma Gottes ist. In beiden sucht Jesus, der Christus, seine messianische Gemeinde auf, die er sich am Kreuz erworben hat, um sie sich selbst als die makellose, eschatologische Braut zum Ruhme des Vaters zu bereiten. Die Inkognito-«*Kirche*», Werk des Geistes Christi und seines mit ihm lebendig verbundenen Leibes, der Kirche, will durch den Geist wirklich als «*der Leib des Herrn*» erscheinen, durch die Taufe eingegliedert in seinen Tod und seine Auferstehung, als sichtbares Zeichen des «*eschatologischen Menschen*», Jesus Christus, und deshalb zugleich als sichtbares Zeichen dessen, was das menschliche Leben konkret ist, vor allem ein schmerzlich tiefes Leiden, ein Dasein zum Tode, mit der unauslöschlichen Hoffnung, daß dies nicht das *letzte* Wort über die Menschheit ist. In der *ἀνωσις* und *ὑπνωσις* Christi, in seiner Erniedrigung und Erhöhung, ist unser Lebensschicksal vorgezeichnet. Das bleibende Ringen um das Leben in der Menschheit, die gegen alle Hoffnung hofft, ist das anonyme Echo dieses Sachverhaltes: Darin ist mehr vorhanden als nur «*Säkularität*», auch wenn man es vielleicht bloß säkular ausdrückt.

Die Grenzen zwischen Kirche und «*Menschheit*» verfließen nicht nur in Richtung der Kirche, sondern auch in Richtung der «*Menschheit*» und der Welt. Der heutige Desakralisierungs- und Säkularisierungs-Prozeß weist darauf hin, daß das, was früher als kirchliche Besonderheit erfahren wurde (zum Beispiel die Hilfe für Minderbemittelte, karitative Werke usw.), jetzt, in der Art innerweltlicher Fürsorgemaßnahmen, «*desakralisiert*» und eine Errungenschaft der allgemeinen Humanität geworden

ist. Was früher als «Kirchlichkeit» (im präzisen Sinne) in Erscheinung trat, hat heute vielfach schon eine eigene «weltliche» Gestalt der Menschen im Leben angenommen. Diese «Osmose» der Kirche zur Welt hin kennt auf Erden keinen Endpunkt, weil der «alte» und der «neue Äon» auf dieser Welt zusammen bestehen bleiben: Das *Zusammenfallen* der «Gemeinschaft der Menschen» mit der «Gemeinschaft der Heiligen» in eindeutige Sichtbarkeit ist deshalb nur ein himmlisches, nicht ein irdisches Geschehen. Das Verfließen der Grenzen zwischen Kirche und Menschheit kann daher auch auf Erden die dialektische Spannung zwischen beiden nie ganz aufheben, obwohl diese Spannung die Dynamik der Verkirchlichungstendenz der Welt und der «Säkularisierungstendenz» der Kirche nicht zerstört. Aber das ist eine *heilige* Säkularisierung: aus der transzendenten Gemeinschaft mit Gott in Christus. Wer das vergessen sollte, würde auf die Dauer die Kirche in ein Institut wie zum Beispiel die UNO oder die UNESCO auflösen!

Paulus hat dies alles, im Rahmen seines antiken Weltbildes, auf seine Art schon ausgedrückt. Durch seinen Tod und seine Verherrlichung hat Christus «das All» erfüllt, das heißt alles, was «im Himmel und auf Erden ist», «das Sichtbare und das Unsichtbare» (Eph 1,10; auch Kol 1,16–20), also alle geschaffene Wirklichkeit. Und mit Recht konnte der Bibelexegete H. Schlier den Epheserbrief unter diesem Aspekt wie folgt kommentieren: «Es gibt kein Gebiet des Daseins, das nicht auch Gebiet der Kirche wäre. Die Kirche ist grundsätzlich ausgerichtet auf das All, sie hat ihre Grenzen nur im All; es gibt keine Verwirklichung der Herrschaft Christi ohne die Kirche und außerhalb ihrer, keine ‚Erfüllung‘ ohne die Kirche und außerhalb ihrer. Die Weise, wie das All zu Christus hinwächst, ist die Weise, wie die Kirche wächst; es gibt freilich Gebiete, die sich der Erfüllung durch die Kirche widersetzen, weil sie endgültig von sich erfüllt sind¹².» Paulus sagt es deutlich: «Alles hat Gott ihm (Christus) zu Füßen gelegt und hat ihn der Kirche zum alles überragenden Haupt gegeben – ihr, die sein Leib ist, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt» (Eph 1,22–23). Die Vollendung der ganzen Existenz und aller Wirklichkeit geschieht durch die Kirche¹³. Eschatologisch fallen Kirche und Menschheit deshalb voll und ganz zusammen.

5. Einheit von Schöpfung, Erlösung und «Aufbau der Kirche»

Das Aufeinanderzuwachsen von Menschheit und Kirche wie die unverkennbare Grenze, die zwischen beiden aufgrund von Christi postpaschalen «Bau der Kirche auf den Felsen» bestehen bleibt¹⁴, führen uns zur Erhellung einer dogmatischen Glaubenseinsicht, in der Schöpfung und Begnadung, Erlösung und Aufbau der Kirche in der großartigen Einheit des Bundes Gottes mit der Menschheit zusammen gesehen werden.

Die Gnade ist die absolute Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott Vater, Sohn und Heiligem Geist. Daß schon in der vorchristlichen Zeit die Gnade nicht anders als trinitarisch sein konnte, wissen wir ausdrücklich nur aus dem geschichtlichen Christumysterium. Dieses Mysterium enthüllt uns das Geheimnis jeder Begnadung, nämlich als eine Gemeinschaft mit dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Der fundamentale Aspekt alles Gnadenlebens wird erst in Christus explizit. Das weist schon auf den innigen Zusammenhang zwischen der Gnade und Christus. Denn daß der trinitarische Charakter jeder Begnadung *vor* dem Erscheinen Christi implizit und anonym blieb, läßt uns die Frage stellen, ob diese trinitarische Anonymität nicht daher kam, daß das Menschsein von Anfang an eine Ausrichtung auf Christus besaß, eine Ausrichtung, die wesensgemäß implizit blieb. Denn eine Analyse des wesentlich trinitarischen Charakters der Begnadung oder Selbstmitteilung Gottes sowie der Tatsache, daß dieser Charakter erst in Christus deutlich geoffenbart ist, zeigt, daß die ursprüngliche Begnadung und somit die göttliche Einsetzung der Menschheit zum «Volk Gottes» aufgrund der Erschaffung des Menschen in *Ausrichtung auf Christus* erfolgte. «Adam» ist in einer (impliziten) Ausrichtung auf Christus *geschaffen* und gerade deshalb und darin *begnadet*¹⁵. Das heißt: Das konkrete Menschsein selbst ist eine messianische Prophetie vom «kommenden Christus», und der Auftrag, eine wirkliche «communio» unter den Menschen zu bilden, als wesentliche Aufgabe einer *Personengemeinschaft*, ist eine Prophetie vom kommenden «mystischen Leib», der Kirche Christi.

So kommen wir auf einem anderen, vielleicht radikaleren Weg zu einer wenigstens materiell gleichen Aussage wie K. Rahner, der die Menschheit selbst insgesamt das (treue oder untreue) «Volk Gottes» nennt und die Gliedschaft an diesem Gottesvolk als

mitkonstitutiv für unser konkretes Menschsein bezeichnet¹⁶. Konkret ist jede freie menschliche Handlung somit heil- oder unheil-stiftend. Aber die Art und Weise, wie wir zu dieser Einsicht gekommen sind, scheint mir gleichzeitig die objektiv neue Situation, in der sich die Menschheit seit Tod und Auferstehung Christi befindet, klarer zu erhellen. Durch diese objektiv neue Situation wird ja ersichtlich, daß das Heil *nicht* im «Volk Gottes» als *solchem* gegeben ist, sondern *insofern* dieses zum «Leib Christi» gemacht ist. Das impliziert, daß zumindest das *treue* «Volk Gottes» (seit der geschichtlichen Erscheinung des Christus-Mysteriums) durch die alleinseligmachende Kraft Christi in seinem Leib, der Kirche, zu einem «desiderium Ecclesiae» gemacht wird. Der Grund für diese Tatsache dürfte wohl aus der ganzen vorausgehenden Darlegung deutlich geworden sein, aber wir wollen ihn hier noch etwas erhellen.

Durch die Erschaffung auf Christus hin, in der die Begnadung des Menschen mitgegeben ist, trägt die ganze Menschheit die «Kirchlichkeit» als angenommene oder verweigernde Gnade anonym *in sich selbst*. Deshalb können wir sagen: Religiosität vollzieht sich immer in und an einem Gottesvolk, mag es auch das noch undifferenzierte Gottesvolk der *Menschheit* sein, mag es *Israel* sein – in dem die messianische Gestalt der Menschlichkeit sich schon deutlicher zu verdichten begann – mag es in seinen scharf gezeichneten Zügen das von Christus erlöste und zur *Kirche* konstituierte Gottesvolk sein¹⁷. Die menschliche Gemeinschaft als personale ist, sofern sie in innerer Ausrichtung auf Christus geschaffen ist, der Vor-Entwurf der Kirche selbst. Aber: *nur* Vor-Entwurf, denn das geschichtliche Erscheinen Jesu und sein geschichtlicher Ausschluß aus unserer Menschengemeinschaft hat eine völlig neue Situation geschaffen, seit Christus als Auferstandener seine Kirche aufbaut und diese auch sichtbar mitten unter die Menschheit gestellt hat als eine Gemeinschaft mit eigenen sakramentalen Gemeinschaftsstrukturen, mit einem Amt und dem Dienst des Wortes. Ebendieses absolut neue Heilsfaktum *relativiert* die allgemeine Realität des Gottesvolkes als koextensiv mit der ganzen Menschheit, nimmt aber andererseits dadurch diese Wirklichkeit in eine neue Dimension auf und macht aus ihrer impliziten Annahme ein objektives «votum Ecclesiae». Die anonym-christliche Menschheit, grundsätzlich real schon Gottesvolk dank der *Erschaffung in Christus*, wird erst durch seinen Tod und seine Auferstehung und die post-paschale

Frucht dieser Erlösung, nämlich die Kirche, zu einem wirklichen «votum Ecclesiae», und zwar kraft der universalen Gnadenwirksamkeit Christi *in der Kirche* zum Besten der ganzen Menschheit¹⁸. Deshalb ist die Kirche Christi nicht so sehr die letzte innere Entwicklungsphase des in sichtbarer Gestalt immer deutlicher in Erscheinung tretenden Gottesvolkes (wenn dieser Aspekt auch nicht geleugnet werden soll); vielmehr ist es so, daß die konkret-geschichtliche Erlösungstat Christi mit ihrer post-paschalen Frucht, der Kirche, die Realität des auf Christus hin geschaffenen Gottesvolkes *rekapituliert* und damit zum «votum Ecclesiae» *macht*. So können wir sagen: «Extra ecclesiam nulla salus», außerhalb Christi und außerhalb seines Leibes kein Heil. Gleichzeitig müssen wir sagen, daß hier auf Erden die Kirche selbst noch nicht vollkommen das ist, was sie werden muß. Origenes hat dies sehr scharf formuliert, indem er sagt: «ὁ κόσμος τοῦ κόσμου ἢ ἐκκλησία», die tatsächlich vollkommen zur *Ordnung* (zu Friede und «communio») gebrachte Menschenwelt selbst ist die Kirche¹⁹. Die Prinzipien und den Anfang dieses eschatologischen Friedens trägt die Kirche in sich kraft der Tatsache, daß sie, Frucht der Erlösung, als «Leib des Herrn», in der Welt steht in dem und durch den der verherrlichte Christus seine weltweite Wirksamkeit im Geist vollzieht. Die Kirche ist somit, als Zeichen für die ganze Welt, in unserer Menschengeschichte der Vorbote des eschatologischen Heils. Darauf gründet sich ihre Missionspflicht wie die ständige Forderung, ihre geschichtlich gewachsenen Strukturen täglich an den biblischen Quellen neu zu orientieren, vor allem in einer Zeit, in der das Welt- und Menschenbild sich grundlegend wandeln.

6. «Kirche» in der realisierbaren Gestalt der Mitmenschlichkeit

Das Verfließen der trotzdem bleibenden Grenzen zwischen Kirche und «Menschheit» können wir auch aus der inneren Struktur der Kirche selbst einsichtig machen. In der einen Kirche Christi gibt es ja, wenn auch nicht als Gegensatz, einen gewissen Unterschied zwischen *zwei dialektischen Aspekten*: Die Kirche als Lebensgemeinschaft, die durch den Geist Gottes gelenkt wird, der im *apostolischen Amt* des strukturierten Weltepiskopats wirksam ist, und dieselbe Kirche, sofern sie durch denselben Geist geleitet wird, der ebenso im *Gewissen jedes einzelnen Christen* wirksam ist. Auch diese letztere

Wirksamkeit des Geistes (also die Tätigkeit der Christen) ist Kirche aufbauend, und zwar größtenteils gerade in und an der Welt und den gewöhnlichen, alltäglichen Dingen, im gleichen Lebensraum also, in dem die (noch) nicht ausdrücklich dieser Kirchengemeinschaft beigetretenen Menschen leben. Auch hier hat der Aufbau der Kirche einen gewissen verhüllten Charakter. Weil also der Heilige Geist, wenn auch nicht-amtlich, so doch nicht weniger real im Gewissen jedes einzelnen Christen wirkt, gibt es mitten in dieser irdischen, sogenannten profanen Welt – dort, wo die amtliche Kirche nicht zugegen ist – wirklich einen Aufbau der Kirche durch die Christen selbst. Eine tatsächliche, wenn auch noch verhülltere Manifestation dieser selben Wirklichkeit ist die Entwicklung der noch anonym-christlichen Welt auf die Kirche hin, doch diese Manifestation können wir als solche erst im Licht Christi und der sichtbaren Kirche erkennen.

Wollen wir die Charakteristika finden, die in der Menschheit auf eine wirkliche Inkognito-Kirche hinweisen (die durch das, was sie selbst ist, nach der kirchlichen Epiphanie ihrer selbst sehnsüchtig Ausschau hält), so werden wir diese nicht so sehr in der allgemeinen *Mitmenschlichkeit als solcher* suchen müssen, sondern in der besonderen *Qualifizierung* dieser Brüderlichkeit. Diese besondere Qualifizierung wurde von Jesus selbst ausgesprochen: Die helfende Liebe, die sich auf die *μικροί*, die Kleinen, und die *ἐλάχιστοι*, die Geringsten unter den Menschen, erstreckt, denn diese nennt Jesus «meine Brüder» (Mk 25,31–46). Nach dieser Liebe werden Kirchliche und Nicht-Kirchliche in der Endzeit gerichtet (Mk 25,35–45). «Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan habt, habt ihr mir getan» (Mt 25,40): «Ich war hungrig, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich war durstig, und ihr habt mir zu trinken gereicht; ich war fremd, und ihr habt mich beherbergt» (Mt 25,35–36): «Was ihr auch nur einem von den Geringsten nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan» (Mt 25,45). Modern ausgedrückt, könnte das bedeuten: Euer Versäumnis gegenüber den Entwicklungsländern ist ein Versäumnis gegenüber Christus selbst, ein Verstoß gegen das authentische Christentum; eure Hilfe für die Entwicklungsländer, nicht aus politischen Motiven, sondern aus Beweggründen wahrer Mitmenschlichkeit, ist authentisches Christentum. Die Preisgabe seiner selbst bis zum letzten war die messianische Tat, durch die Christus seine Kirche gestiftet hat. Wo Menschen dieser

Fußspur folgen, ohne Wissen vielleicht, von wem sie stammt, begründen sie in Christus Gemeinschaft und Kirche. Deshalb lehrt uns das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter – und zwar mit einer gewissen *Spitze* gegen die «in der Kirche» Befindlichen – daß jeder, der dem ersten besten Menschen, der sich in Not befindet, helfend gegenübertritt, der *überreichlich* mit dem Luxus verschwenderischer Liebe hilft, wirklich «*koinonia*» stiftet, das heißt diesen Menschen zum Nächsten und Mitbruder macht. Die Inkognito-Kirche begründende Tätigkeit überschreitet damit die Grenzen der offiziellen Kirche, das heißt der Kirche als einer soziologisch situierten, geschichtlich-sichtbaren Gestalt der Gemeinschaft derer, die Christus bekennen und an der eucharistischen Tischgemeinschaft teilhaben. Sie überschreitet diese Grenzen sogar so, daß diese überreiche Liebe – wie sehr sie auch in den Heiligen der Kirche deutlich sichtbar wird – *geschichtlich* per se nicht vorzugsweise und allein von den praktizierenden Christen verwirklicht wird! Und doch wird erst dort wahrhaft Kirche begründet, wo die Liebe den Mitmenschen zum Bruder macht. Die Kirche begründende Liebestätigkeit ist ja der Wesenskern der Kirche selbst. Eben um diesen Kern zu sichern, hat Christus in seiner Kirche ein offizielles Amt gegründet, dem er auf eine besondere Weise beisteht, um sein Volk in der einen Gemeinschaft der Liebe und Hoffnung, gegründet auf den einen Glauben in Christus, zu bewahren. Es geht in der Kirche jedoch letztlich nicht um diese Hierarchie, sondern um das Volk Gottes und deshalb um die Kirche begründende Liebestätigkeit, für welche die Hierarchie – wenn auch im Modus einer christlichen Autorität – eine dienende Funktion hat. Kirche-Gründung außerhalb der sichtbaren Jesusgemeinde liegt also vor allem in der unabdingbaren Hingabe an den Mitmenschen in selbstloser Liebe. Konkret ist der Mitmensch ein Angebot der Huld Gottes, ein sakramentales Zeichen seines Heilswillens. Aber das ist der Mitmensch nur aufgrund seines Geschaffenseins in Christus, also um Christi willen, des konstitutiven Zeichens des Gnadenwillens Gottes. Durch die *volle* sakramentale Gestalt der Mitmenschlichkeit Christi wird diese *allgemeine* Sakramentalität der Mitmenschlichkeit nicht zunichte gemacht oder sozusagen nur auf «die formalen Strukturen» der sichtbaren Kirche übertragen. Im Gegenteil: Gerade durch die geschichtliche Erscheinung *des* Menschen, Jesu Christi, des Sohnes Gottes, kann im jetzt schon erschienenen Christus und um seinetwil-

len die sakramentale Gnadenkraft der Mitmenschlichkeit erst in ihrer vollen Bedeutung verwirklicht werden. Die allgemeine Sakramentalität der Mitmenschlichkeit wird in der Gemeinschaft, die wir die Kirche nennen, nur *konkretisiert*. Und die sieben Sakramente, die Verkündigung, der Kult, die Leitung der Hierarchie sind nur die höchsten Kristallisationspunkte dieses Einsatzes der Kirche für den Mitmenschen. Daraus geht hervor, daß die Kirche erst dann als tatsächlich lockendes und einladendes Zeichen unter den Menschen in Erscheinung treten wird, wenn die *Menschenliebe* der Kirchlichen konkret und *geschichtlich* (hier und jetzt in dieser Welt-situation) sichtbar wird und nicht beschränkt bleibt auf jene einzelnen Höhepunkte, in denen Christus seine Gnade auf eine konzentrierte Weise gegenwärtig setzt. Deshalb ist gerade während des Zweiten Vatikanischen Konzils aus den Konzilsbetrachtungen über die Kirche das Verlangen erwachsen, diese Reflexion auf eine Betrachtung über die aktive Gegenwart der Kirchlichen in der Welt auszudehnen. Das Schema, beziehungsweise demnächst die Konstitution «Über die Kirche» ruft innerlich nach dem «Schema 17»!

Aus all diesen Gründen können wir die Bedeutung der Kirche für die nicht-kirchliche Menschheit nicht in eine «stellvertretende Funktion» verlegen, welche die nicht-kirchliche Menschheit von dieser überströmenden Liebe dispensieren und sie durch «Substitution», das heißt dank des Überflusses an Liebe, der zumindest in der Kirche Christi vorhanden ist, retten würde. Stellvertretung und Mittlerschaft bedeuten in einer authentisch-christlichen Perspektive nie Substitution, sondern eine *prototypische Realität*, die aus ihrem Überfluß mitteilt, *so daß* auch die anderen wirklich befähigt werden, *selbst* kraft der erhaltenen Gnade nachzuvollziehen, was im Prototyp vor-gelebt wird. In diesem Sinne lebt die Kirche selbst in der Kraft des Geistes Christi zum Besten der ganzen Menschheit. Aber hier gilt dann in gleichem Maße, daß diese ekklesiale Gnadenwirkung Christi in der ganzen Menschheit auch selbst eine sichtbare Gestalt erhalten muß, vor allem in der missionarischen Tätigkeit der Kirche. Und dies bedeutet außerdem, daß in der geschichtlichen Konfrontierung der Kirche mit der Menschheit die Kirchlichen selbst diese überreiche Liebe, diese Preisgabe des eigenen Lebens zugunsten der andern, tatsächlich prototypisch und exemplarisch vor-leben müssen!

7. Weltliche und sakrale Realisierung der kirchlichen Heiligkeit

Die Problemstellung, von der dieser Aufsatz ausging, hat durch die vorausgehenden Darlegungen hoffentlich eine gewisse Antwort erhalten: Es ist in der ganzen Menschheit deutlich ein *Verkirchlichungsprozeß* im Gange wie in der Kirche ein Prozeß *heiliger* «Säkularisierung». Innerhalb unantastbarer Grenzen – die durch das Wort, das Sakrament und das Amt, alles dienende Funktionen, gezogen sind – verfließen die Grenzen zwischen Kirche und Menschheit. In der ausdrücklichen Begegnung mit Christus in seiner Kirche wird uns die völlig realisierbare Gestalt unseres Christseins objektiv angeboten. Diese Kirche muß deshalb ein wirklich bewohnbares Haus sein, und ihr Auftrag besteht darin, dies in jeder Zeit immer wieder anders zu verwirklichen. Vollendete Religiosität hat eine explizit-christliche und kirchliche Lebensgestalt. Und gerade dadurch hat das Christsein einen besonderen sakralen Raum, der von der innerweltlichen Geschichte und Kultur unterschieden ist, mag es auch noch so sehr mit den Sorgen und Aufgaben des Alltags und unserer innerweltlichen Tätigkeit verstrickt sein. Es hat einen Raum, in dem wir beten und allein mit Gott in Christus zusammen sind. Rein anthropologisch ist die Stille ein Moment des Sprechens oder des sozialen Umgangs; auf dieser Ebene hat sie an und für sich eigentlich keinen Sinn, sie ist nur eine Funktion der Mitmenschlichkeit: Stille ist nötig, um den zwischenmenschlichen Kontakt menschlich zu machen und zu erhalten, ihn zu humanisieren. Stille personalisiert das Sprechen, sonst wäre ein Dialog unmöglich. Aber in einer Offenbarungsreligion hat die Stille mit Gott einen *Wert für sich* und nicht nur als Funktion unseres Umgangs mit den Mitmenschen: Eben weil Gott *Gott* ist. Das einfache «nichtstuende» Zusammensein mit Gott als dem Geliebten verkennen, heißt den Kern des Christentums aushöhlen. Gewiß, selbst in dieses Zusammensein dringt unser ganzes Leben in dieser Welt der Menschen und Dinge ein, wesentlich und nicht nur als Zerstreuung im Gebet. Wir können nicht einmal Gott sagen, daß wir ihn lieben oder zumindest immer etwas mehr danach verlangen, ihn zu lieben, außer mit Worten, Begriffen und Bildern, die wir aus unserer irdischen Menschenwelt gewinnen. Außerdem ist dieses Zusammensein kein Individualismus, denn unser Gebet wäre unaufrichtig, kein Gebet, wenn wir nicht beteten: «Vater *unser*...» und wenn wir

das Reich Gottes und den Mitmenschen gerade in diesem Gebet vergäßen. Christsein ist nicht nur Zusammensein mit Gott in der erlebbaren Gestalt Christi in seiner Kirche, es ist auch *Zusammenwirken* mit dem lebendigen Gott, «mit dem Vater, der immer wirksam ist» (Joh 5,17), sowohl in der Kirche wie in der Welt. Religiöse Lebenshaltung ist primär persönlicher Umgang mit Gott, aber mit dem lebendigen Gott, dem Schöpfer der Menschen und Dinge, die er uns zur Vermenschlichung anbietet. Deshalb ist die Lebensbeziehung zum Mitmenschen und zur Welt nicht nur kultureller, sondern ihrem Wesen nach auch religiöser Art. Die «Agape» umfaßt Gott und Mensch. Die Gottesliebe kann und darf nicht von der Liebe zu den Menschen getrennt werden. Christliche Nächstenliebe heißt, daß *wir*, Gott und ich gemeinsam, *meinen* Mitmenschen lieben. Wo Gott in der natürlichen Menschenliebe der schweigend anwesende transzendente Dritte ist, ist meine Caritas zum Mitmenschen nicht weniger *Liebe*, aber eine Menschenliebe in gelebter Liebesgemeinschaft mit Gott. Deshalb liebt der Christ den Mitmenschen mit derselben Liebe, mit der er Gott liebt, und mit derselben Liebe, mit der er und sein Mitmensch von Gott geliebt werden. Nur bei Christus lernt man, *was* «Menschsein für die anderen» eigentlich bedeutet (wenn auch die weltlichen und humanen Erfahrungen uns lehren, *wie* wir in bestimmten Situationen die Mitmenschlichkeit konkret verwirklichen müssen). Und wie sehr auch Kirchlichkeit die ausdrückliche Form der Verwirklichung unserer Religion und Christlichkeit ist, unser christliches Dasein läuft in der konkreten Geschichte ab, im alltäglichen Leben; es verwirklicht sich in und an der Welt und unseren Mitmenschen. Die Wahrhaftigkeit unseres persönlichen Umgangs mit Gott, unserer Christlichkeit und Kirchlichkeit wird deshalb stets an der Authentizität unserer Mitmenschlichkeit oder unserer wirklichen Menschenliebe geprüft werden müssen. Der Ursprung dieser christlichen Nächstenliebe liegt jedoch darin, daß wir uns die besonderen, von Christus selbst gestifteten Vollzugsformen des Umgangs mit Gott persönlich aneignen: im Hören auf das Wort Gottes, im Umgang mit der Schrift, in der Mitfeier der sakramentalen Liturgie der Kirche. Es gibt deshalb in unserer Welt ein *sakrales* wie ein *weltliches* Lebensmilieu des authentischen Christentums. In allem, was der Mensch tut, realisiert er, in Offenheit oder Verslossenheit, Heil oder Unheil. Wir müssen nicht nur in der Kirche, im Gebet, in den Sakramenten,

beim Lesen der Schrift, mit anderen Worten in den «sakralen» Gestalten der Religion bei Gott sein, sondern ebenso in unseren weltlichen und menschlichen Beziehungen, in den Aufgaben unseres Alltags. Dann können wir ruhig sagen, daß verschiedene Typen des Christseins möglich sind: Manche werden ihren innigen Umgang mit Gott vor allem in sakraler Gestalt vollziehen und dadurch auf besondere Weise zum Ausdruck bringen, daß die Kirche «nicht von dieser Welt» ist; andere ihr Christentum vor allem in und an der Welt verwirklichen: in «weltlicher Heiligkeit», um auszudrücken, daß der christliche Glaube kein ideologischer Überbau über dem menschlichen Leben ist. Aber das sind Akzente des *einen* christlichen Lebens, das gerade durch Transzendenz in dieser Welt immanent ist. Denn auch für den Christen selbst gilt, was wir über das allgemeine Verhältnis zwischen «Menschheit» und Kirche gesagt haben: Die Inkognito-Christlichkeit in der profanen Welt findet ihre Kraftquelle in der ausdrücklichen Christlichkeit der aktiven Teilnahme am Leben des Wortes und des Sakramentes der «Kirche Christi».

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen (Belgien), 1934 Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Studierte am Kolleg Le Saulchoir und an der Sorbonne (Paris). Doktor und Magister der Theologie. Von 1943–1957 Professor am dominikanischen Studium in Löwen (Belgien). Seit 1958 Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen (Niederlande). Schrieb außer vielen Artikeln einige auch im Ausland sehr bekannte Werke, darunter: «De sakramentele heilseconomie» (Die sakramentale Heilsökonomie) 1952; «Maria, moeder van de verlossing» (1954) (englische Übersetzung: *Mary, Mother of the Redemption*, London 1964); und besonders: «Christus, sacrament van de Godsontmoeting» (1958) (deutsche Übersetzung: «Christus, Sakrament der Gottbegegnung, Mainz 1963) und «Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie, volume I. (1964), deutsche Ausgabe in Vorbereitung. Er ist Berater des holländischen Episkopats beim zweiten Vatikanischen Konzil.

¹ Siehe z.B. Scharbert, *Heilmittel im Alten Testament und im Alten Orient* (Quaest. Disp. 23–24), Freiburg i.Br. 1964.

² Siehe G. von Rad, *Das erste Buch Mose* (Das Alte Testament Deutsch 2), Göttingen 1949, 119ff.

³ Siehe u.a. E. Peterson, *Die Kirche*, in: *Theologische Traktate*, München 1951, S. 409–428.

⁴ Adv. Haereses V, 21,1: PG 7, 1179: «principalis» («archaios») bedeutet in «Adv. Haereses»: an der Spitze stehen von und steht im Zusammenhang mit der «Rekapitulationstheorie» des Irenäus: Christus steht am neuen Beginn von allem.

⁵ Siehe u.a. K. Rahner, *Kirche und Parusie Christi*, in: *Catholica* 17 (1963), 113–128.

⁶ A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung* (Freiburger Universitätsreden, N.F., 27), Freiburg i.Br. 1958, 15 ff. (5–20); *Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen*, in: *Actes du Congrès international catholique des sciences bibliques à Bruxelles 1959*, 892–906; *Jesus und die Kirche*, in: *Begegnung der Christen* (hrsg. Roesle-Cullmann), Frankfurt a.M. 1960, 54–82; *Der Einzelne und die Gemeinschaft in der Stufenfolge der Christusoffenbarung*, in: *Sentire Ecclesiam* (hrsg. Daniélou und Vorigrümmler), Freiburg i.Br. 1961, 50–91; siehe auch: *Die Adam-Christus-Typologie und der Menschensohn*, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* (1951), 209–228 (siehe auch unter Anm. 7).

⁷ Siehe A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu*, loc. cit., S. 15; F. Braun, *Neues Licht auf die Kirche*, Einsiedeln 1946, S. 71; A. Fridrichsen, *Messias und Kirche*, in: Ein Buch von der Kirche, Göttingen 1951, S. 33; siehe K. Renstorf, *dódeka*, in: ThWNT, Teil 2, 321–328.

⁸ Siehe A. Vögtle, *Messiasbekenntnis und Petrusverheißung*, in: *Biblische Zeitschrift*, N.F. 1 (1957), 252–272 und 2 (1958), 85–103, in dem der Zusammenhang zwischen dem Messiasbekenntnis des Petrus in Cäsaräa und der «Ecclesia»-Verheißung Christi sekundär genannt wird, d.h. ein «Arrangement» des Matthäus oder der Matthäus-Tradition.

⁹ Mk 10, 35–40 und Mt 20, 20–23; Mk 14, 25; siehe Lk 22, 16 und 18.

¹⁰ P. Schoonenberg, *Natuur en zonden-val*, in: *Tijdschr. v. Theol.* 2 (1962), 199–200; siehe auch E. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung*, Mainz 1960, p. 50–56.

¹¹ S.Th. III, q. 8, a. 5, ad 1.

¹² *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1956, S. 169.

¹³ Scharf kommentiert Schlier auch hier Paulus: «(Die Kirche) ist das Pleroma Christi, und das heißt: 1) der von ihm erfüllte Raum. Sie ist die erfüllte und erfüllende Fülle dessen, der das All erfüllt hat und erfüllt. In ihre Fülle als in seine Fülle wird das All hineingenommen und so selbst zur Fülle, d.h. zur Kirche» (a.a.O., S. 170).

¹⁴ Später werden in dieser Zeitschrift die Gedanken dieses Artikels weiter ausgeführt und auf das Problem der Kirchengliedschaft im Zusammenhang mit dem Pluralismus der christlichen Kirchengemeinschaften ausgedehnt.

¹⁵ Ausführlich habe ich dies zu entwickeln versucht in: *Die Heiligung des Namens Gottes durch die Menschenliebe Jesu des Christus*, in: *Gott in Welt* (Festgabe für K. Rahner), Freiburg 1964, vor allem 73–90.

¹⁶ *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII., «Mystici Corporis»*, in: *Schr. z. Theol.* 2, Einsiedeln 1955, S. 7–94.

¹⁷ E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott*. Eine Antwort an John A. T. Robinson, Mainz 1964, 78–79.

¹⁸ Man beachte: Wir sagen nicht, daß alle nicht-kirchlichen Menschen per se anonym-christlich sind (wie wir übrigens auch nicht behaupten, daß alle Kirchenmitglieder authentische Christen sind); wir sagen nur, daß die anonyme Christlichkeit eine reale Möglichkeit ist und, in Anbetracht der überreichen Gnadenkraft, bei «vielen» eine Realität (ohne jedoch eine Aussage über die Zahl machen zu wollen oder zu können). Wohl kennen wir die tatsächliche Ambiguität der menschlichen Freiheit, eine Möglichkeit zum Guten und zum Bösen. Aber unser Vertrauen auf Gott ist größer als die Ambiguität unserer menschlichen Freiheit!

¹⁹ Siehe A. Auer, *Kirche und Welt*, in: *Mysterium der Kirche* II, Salzburg 1962, 492–493.

Michael Novak

Freiheit und Vielfalt der Formen

EINE AMERIKANISCHE STIMME

Auf welche neuen Formen hin sollte sich die Kirche entwickeln, um in den vollen Strom des menschlichen Lebens einzumünden? Die gegenwärtige Struktur der römisch-katholischen Kirche scheint zu univoque, zu begrenzt, zu einförmig. Die Kirche muß, um menschlicher zu sein, katholischer werden. Die Katholiken müssen lernen, auf das Konkrete, das Einzelne, das Verschiedenartige mehr Wert zu legen, mit einem Wort, auf die Man-

nigfaltigkeit innerhalb der Kirche. Eine Einheit des Geistes läßt sich angesichts der modernen Kommunikationsmittel leichter verwirklichen. Eine Vielfalt im Geistigen jedoch aufrechtzuerhalten, gerade innerhalb ein und desselben Glaubens, das erfordert Verständnis und Behutsamkeit.

1. Differenzierung und personale Freiheit

Natürlich gibt es bereits eine große Vielfalt unter den Katholiken. Katholiken in England und