

Wolfgang Beinert

Die alleinseligmachende Kirche

Oder: Wer kann gerettet werden?

Der alte Satz, daß außerhalb der Kirche kein Heil sei – „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ – wurde schon von den Päpsten des 19. Jahrhunderts nicht mehr in der Ausschließlichkeit verstanden wie etwa von Papst Bonifaz VIII. in der Bulle „*Unam Sanctam*“ von 1302¹. Die Frage, wie er genau zu interpretieren ist, mußte notwendig beim Begriff der Kirche ansetzen.

Für das exklusive Verständnis des Extra-Satzes war die Kirche im Grund eine einschichtige Wirklichkeit, die soziologisch genau umschreibbar war, auch wenn ihre Vertreter natürlich nicht in Abrede stellten, daß diese wesentlich geistlich bestimmt ist². In der Argumentation trat allerdings das soziologische Moment ungebührlich in den Vordergrund bis zur mehr oder weniger völligen Abschattung des geistlichen. Aber damit wurde sie dem Traditionsbefund nicht mehr gerecht. Er war stets von dem Umstand ausgegangen, daß Kirche eine vieldimensionale Realität ist: man kann „drinnen“ und zugleich „draußen“ sein. Das ist logisch nur sinnvoll, wenn es verschiedene Schichten des Phänomens Kirche gibt. Das Problem war freilich, daß damit die Gefahr auftauchte, die einzelnen Dimensionen der einen Realität zu separaten Wirklichkeiten zu erklären. Die Debatte mit den Reformatoren über die „sichtbare“ und die „unsichtbare“ Kirche hatte diese Gefahr nur zu deutlich markiert und die katholische Tendenz verstärkt, die sichtbare Dimension überzubetonen. Das hatte die rigorose Interpretation gestärkt, aber zugleich ihre Unzulänglichkeit entlarvt.

Das offizielle Lehramt begnügte sich zunächst damit, beide Modelle der Auslegung für legitim zu erklären. Das Erste Vatikanum hatte eine Vorlage auf dem Tisch – die freilich aus den bekannten Gründen nie verabschiedet wurde –, wonach der kirchliche Absolutheitsanspruch feierlich dogmatisiert werden sollte. Wer selig werden will, so der Entwurf, muß Mitglied der Kirche sein; und diese Notwendigkeit ist sachlich vorgegeben (*de necessitate medii*), nicht nur positiv angeordnet (*de necessitate praecepti*). Es gibt nur ein Heil „in der Kirche und durch die Kirche“³. Hier macht sich schon ansatzhaft das Wissen um die Vielschichtigkeit des Kirchenbegriffs bemerkbar – es kann auch eine Heilsvermittlung nur *durch* die Kirche geben und nicht mehr *in* ihr. Das ist, so heißt es dann ausdrücklich, dort der Fall, wo jemand nicht Glied der Kirche ohne eigene Schuld ist.

Als *Pius XII.* 1943 die Kirchenenzyklika „*Mystici Corporis*“ publizierte, präziserte er die Lehre dahingehend, daß die Menschen, die zwar nicht zur sichtbaren Gemeinschaft Kirche gehören, aber in Glauben und Liebe nach der Rechtfertigung streben, „in einer Art unbewußten Verlangens und Begehrens“ auf den geheimnisvollen Leib der Kirche zugeordnet seien (DS 3821). Es gibt demnach eine Stufung der Gliedschaft, je nachdem die die Kirche ausmachenden Momente – Gnade, Glaube, Liebe, Sakramente, Gemeinschaft mit den Bischöfen und dem Papst – das Leben eines Menschen bestimmen.

Diese Lehre auszubauen ergab sich wenige Jahre darauf Gelegenheit: 1949 propagierte der amerikanische Jesuit *Leonard Feeney* nochmals die rigoristische Interpretation. Danach bleibt allen Nichtkatholiken außer den Katechumenen der Weg in den Himmel verschlossen. Brieflich drohte er den Mitgliedern des US-Kongresses die Verdammnis an, so sie nicht sofort zur römischen Kirche konvertierten. Die Votum-Lehre denunzierte er als bloßen pastoralen Opportunismus, der den Heils- und Missionsanspruch der Kirche gegenstandslos werden lasse. Die amtliche Kirche geht, übrigens nicht gerade sehr feinfühlig, sofort gegen Feeney vor – er wird suspendiert, mit Publikationsverbot belegt und aus seinem Orden entlassen⁵. Im gleichen Jahr 1949 bekommt der zuständige Bischof von Boston, Kardinal Cushing, ein Schreiben des damaligen Hl. Offiziums, das allerdings vorerst nicht veröffentlicht wird. Ein Jahr darauf warnt Pius XII. in der Enzyklika „*Humani Generis*“ davor, den Sinn des Extra-Satzes so aufzuweichen, daß er zu einer „leeren Formel“ werde⁶.

Erst 1953, nach der Exkommunikation Feeneys, wird das Schreiben „*Suprema haec*“ der Glaubensbehörde publiziert – aber nicht etwa im offiziellen Organ „*Acta Apostolicae Sedis*“, sondern in der „*American Ecclesiastical Review*“. Inzwischen ist der Text in die Sammlung von Denzinger-Schönmetzer aufgenommen⁷. Er hält an der Votum-Lehre fest, präzisiert sie aber dahin, daß nicht, wie bei den Taufbewerbern, ein ausdrückliches Verlangen nach der Kirchengliedschaft erforderlich sei, sondern auch ein „*votum implicitum*“, ein einschlußweises Begehren, genüge; es setze freilich die Glaubensgnade schon voraus. Dem entspricht, daß die Heilsnotwendigkeit der Kirche zwar „*de necessitate medi*“ sei, doch daß diese nicht absolut, sondern relativ zu verstehen sei, also praktisch auch ersetzbar ist – eben bei Vorliegen des *Votum implicitum*.

Die damit erstrebte Synthese der beiden Interpretationsmodelle konnte nicht befriedigen. Einmal schien sie letztlich doch den Extra-Satz zu einer „leeren Formel“ zu machen: Wie bleibt denn bei einem einschlußweisen Begehren noch die Notwendigkeit der sichtbaren Kirchengemeinschaft zum Heil gewahrt, also das Anliegen der exklusiven These? Zum andern blieb es offen, ob und wo es eigentlich einen Unterschied zwischen einem nichtrömischen Christen und einem Ungetauften gibt – Marcel Lefebvre wird später von Protestanten und Animisten undifferenziert sprechen, wie gesehen. Ungeklärt bleibt auch, worin die wirkliche

Heilsdifferenz zwischen einem Katholiken und einem Nichtkatholiken liegt. Denn die Kirchengliedschaft an sich bedeutet so wenig Heilssicherheit wie die Nichtgliedschaft an sich das Unheil impliziert. In seiner 1961 (also vor dem Zweiten Vatikanum) abgeschlossenen Dissertation „Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre“ faßt Wolfgang Dietzfelbinger den diesbezüglichen Fragestand treffend mit den Worten zusammen:

„Wie ist der Zusammenhang zwischen Heilssicherheit und kirchlicher Gliedschaft? Im günstigsten Fall so, daß die auch vorher schon vorhandenen Heilsaussichten durch den Eintritt in die römische Kirche die Möglichkeit bekommen, sich graduell enorm zu steigern, ohne daß sie jedoch einen absoluten Gipfel erreichen könnten. Der Unterschied der Heilmöglichkeiten in- und außerhalb der Kirche ist rein quantitativ, nicht qualitativ. Und in einem minder günstigen Fall würde es sich etwa darum handeln, zwischen einem bloßen ‚Standesamtskatholiken‘, dessen geistliche Aktivität sich auf das Zahlen der Kirchensteuer beschränkt, und einem ehrlich überzeugten, frommen evangelischen Christen die Heilsaussichten abzuwägen.“⁸

Die Problematik forderte natürlich die Theologen heraus. Es entstand eine Palette von Theorien und Interpretationsversuchen, die in diesem Zusammenhang nicht vorgestellt werden kann und braucht⁹. Am bekanntesten ist die These von *Karl Rahner* geworden, die etwa seit 1962 vorgetragen und immer weiter differenziert wurde¹⁰. Ausgehend vom allgemeinen Heilswillen Gottes kommt sie zum Schluß, daß jeder Mensch, der das unfehlbar an ihn ergehende Gnadenangebot Gottes für seine Person frei übernimmt, auch dann gerettet wird, wenn er nie etwas von Christus und seinem Heilsevangelium vernommen hat: Er ist eben ein „anonymer Christ“. Diese Auffassung löste eine heftige Diskussion aus, in der es zu vielen Mißverständnissen kam¹¹. Auch darauf brauchen wir an dieser Stelle nicht näher einzugehen. Inzwischen war nämlich das *Zweite Vatikanische Konzil* einberufen worden. Es hat in unserem Problem einen Perspektivwechsel veranlaßt, der aus der geschilderten Dilemmasituation prinzipiell herausgeführt hat.

Die Heilsbedeutung der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Grundintention der Kirchenversammlung war das theologische wie pastorale Aggiornamento, das heißt eine traditionsgerechte Übersetzung der kirchlichen Lehre und Lebensform in die Gegenwart. Bei diesem Geschäft der Vermittlung muß die Frage nach dem Heil und der Heilmöglichkeit eine außerordentliche Rolle spielen. Tatsächlich kommt sie auch in fast allen Dokumenten mehr oder weniger ausdrücklich zur Sprache; in besonderer Weise sind zu nennen die Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“, die Dekrete über den Ökumenismus („*Unitatis redintegratio*“) und die Missionstätigkeit der Kirche („*Ad gentes*“), die beiden Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen („*Nostra aetate*“) und die Religionsfreiheit („*Dignitatis humanae*“) sowie „*Gaudium et spes*“, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der

Welt von heute. Die theologische Grundlegung geschieht von der Natur der Sache her in der Konstitution über die Kirche. Ihr widmen wir daher unsere besondere Aufmerksamkeit.

Wie die ganze Tradition grundsätzlich, die des vorausgegangenen Jahrhunderts ausdrücklich sieht auch die vatikanische Versammlung die Spannung zwischen der vom allgemeinen Heilswillen Gottes nahegelegten komprehensiven und der aus dem Heilsanspruch Christi resultierenden exklusiven Interpretation der Heilsbedeutung der Kirche. So wird in Kapitel 1, der theologischen Grundlegung von „Lumen gentium“, gelehrt, daß Christus prinzipiell zum Erlöser der ganzen Menschheit und damit zum Haupt des allumfassenden Volkes Gottes geworden ist¹². *Grundsätzlich*: dennoch ist die Erlösung und damit das eigentliche Ziel der Christustat, das Reich Gottes, nicht vollendet. Die Kirche ist also wesentlich Weggemeinschaft, nicht Zielgemeinschaft: sie ist Gemeinde der Erlösten auf der Wanderung zum Reich Gottes¹³. Genau darin aber liegt ihre geschichtliche Notwendigkeit. Das Gottesvolk der Kirche ist, so „Lumen gentium“, „obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfaßt und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde ... in alle Welt gesandt“¹⁴.

Damit ist bereits die bloße Nebeneinanderordnung der beiden historischen Interpretationsmuster des Absolutheitsanspruchs der Kirche überwunden. Das tritt ganz deutlich zutage im Kapitel 2 über das Volk Gottes, das die theologischen Schlußfolgerungen aus Kapitel 1 zieht. Bedeutsam sind für uns die Nummern 14–17. Sie folgen auf die Darlegung über die Katholizität der Kirche (Nr. 13), die als gnadenhafte „Eigenschaft der Weltweite“ beschrieben wird, in der die katholische Kirche „mit Tatkraft und Stetigkeit danach“ strebt, „die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes“¹⁵ – der universalistisch-komprehensive Akzent ist nicht zu überhören.

In Nr. 14, 1 wird zunächst einmal, „gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition“, gelehrt, „daß diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei“. Dies aber nicht aus sich und dank eigener Leistung, sondern wegen der Art, in der Christus seine alleinige Heilsmittlerschaft vergegenwärtigt: Er hat sie an Glaube und Taufe gebunden und damit an die Kirche, in die man im Glauben durch die Taufe eintritt. Dann heißt es – und man beachte den Konjunktiv: „darum *könnten* jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollen“¹⁶. Christus ist also der absolute Heilmittler; er hat die Kirche in diese Mittelung einbezogen; also ist die Kirche heilsnotwendig für alle Menschen, die das klar erkennen. Anders ausgedrückt:

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche ist an die subjektive Schuldfähigkeit der Menschen gekoppelt. Bis dahin bewegt sich die Konstitution in den seit Pius IX. gewohnten Geleisen.

Neu dagegen ist die Weise, wie die beiden Interpretationen zueinander vermittelt werden. Es geschieht durch den Begriff „*allumfassendes Heilssakrament*“ („*universale salutis sacramentum*“), der LG 48, 2 zu lesen ist, in Varianten auch LG 1 und 9, 3. Damit wird in der neuzeitlichen Theologie eine ursprünglich auf die sieben Heilszeichen des Konzils von Trient beschränkte, dann auf Christus ausgeweitete Begrifflichkeit auf die Kirche angewendet: Sakrament ist demnach eine „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“¹⁷. Gemeint ist dieses: Die Kirche ist zunächst eine gesellschaftlich verfaßte Wirklichkeit. Damit ist das Anliegen der exklusiven These aufgefangen. Die Einsicht, die die komprehensivere Interpretation leitete, wird eingebracht, wenn gesagt wird, die soziologisch-empirische Kirche sei „in Christus ... Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹⁸. Zwischen *Heil* und *Kirche* gibt es mithin eine innige Verbindung, aber keine Identität. Das Zeichen ist nichts ohne das Bezeichnete, aber es ist dieses nicht schlechthin; das Werkzeug kann nicht vom Werk getrennt werden, ist es aber mitnichten.

Die Kirche ist also, anders formuliert, Organismus, aber als Organismus Organ Christi. Wie also Christus heilsnotwendig ist, ist es auch seine Kirche – aber ganz von ihm her und auf ihn hin, also in sekundärer Weise: sie ist biblisch sein Leib. Wo immer also das Christusheil anwesend ist, ist auch die Kirche anwesend, weil man Christus nicht ohne seinen Leib haben kann.

Das bezieht sich wohlgemerkt auch auf die institutionelle Komponente von Kirche. Das Konzil läßt keinen Zweifel daran, wo man diese Institution zu suchen hat: Die „einzige Kirche Christi, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“. Da wird also kein schlichtes Identitätsurteil ausgesprochen: Die so definierte Gemeinschaft *ist* nicht die Kirche Christi, sondern *verwirklicht* sie nur. Daraus folgt: „das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“¹⁹. Der Prozeß der Reich-Gottes-Werdung, von dem in Kapitel 1 die Rede war, vollzieht sich also in der Zuordnung jener Elemente der Kirchlichkeit auf die katholische Einheit hin.

Wurde bei Pius XII. (und übrigens auch in den Entwürfen zu „*Lumen gentium*“)²⁰ die Menschheit einfach in zwei Klassen geteilt – die Katholiken und die Menschen mit dem einschlußweisen Votum –, so ermöglicht die Theologie von „*Lumen gentium*“ eine differenziertere Sicht der Wirklichkeit. Sie läßt sich am *Modell der konzentrischen Kreise* illustrieren. Der innerste Kreis besteht aus den Vollmitgliedern, also den römischen Katholiken, und zwar näherhin jenen, die

„den Geist Christi haben“. Wie die Akten zeigen²¹, sind das jene, die im Stand der heiligmachenden Gnade leben. Die Sünder gehören zwar auch zur Kirche, aber in minderer Form: ihrer wartet ein strengeres Gericht als jener, die schuldlos der Kirche nicht zugehört haben²². Damit ist die alte Einsicht eingebracht, daß Kirchengliedschaft und Heilsgewißheit nicht in eins fallen. Alle anderen Menschen stehen in einem abgestuften Verhältnis zur Kirche. Es wird durch die ekklesialen Elemente bestimmt, die sie mit der römisch-katholischen Gemeinschaft verbinden²³. Jene Elemente sind nicht nur individueller, sondern auch sozialer Natur: die Konfession oder Religion eines Menschen ist ebenfalls heilsrelevant²⁴, aber nicht absolut entscheidend:

„Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“²⁵

Wie das geschieht und vor allem, welche Rolle die Kirche dabei näherhin spielt, wird nicht gesagt. Jedenfalls decken sich – und das war ja seit der Verurteilung von Quesnel schon klar – Gnade und Kirche nicht ohne weiteres. Das Heil ist nicht an die Institution gebunden, es bezieht sie jedoch ein.

Damit hat sich schlußendlich das Verständnis von der Heilsnotwendigkeit der Kirche entscheidend geläutert. Das exklusive Interpretationsmodell ist nicht mehr aufrechtzuerhalten. „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ – das ist keine Angabe darüber, wer gerettet und wer verloren ist; der eschatologische Ausgang des Lebens hängt in keinem Fall ausschließlich von dem Verhältnis zur Institution Kirche ab – man kann in ihr verdammt werden und außerhalb ihrer das Heil geschenkt bekommen. Der Grundsatz ist, mit anderen Worten, kein Personprinzip. Er gibt aber sehr wohl an, wie und wodurch gerettet werden, die das Heil verlangen: durch Christus, der niemals ohne Kirche am Werk ist. In diesem Sinn ist die Kirche in der Tat notwendiges Mittel des Heils und allein seligmachend.

Damit ist die geltende kirchliche Lehre hinreichend dargelegt. Sie läßt allerdings Raum für eine Reihe weitergehender Fragen, die von ihr nicht geklärt sind, aber der Klärung bedürfen. So kann man kritisieren, daß im Modell der Zuordnung die Unterschiede der Religionen zueinander und zum Christentum verdeckt werden, also dessen Absolutheitsanspruch relativiert wird. Man kann Unbehagen empfinden an der Selbstverständlichkeit, mit der sich die institutionelle Kirche in „*Lumen gentium*“ und vor allem in „*Nostra aetate*“ in den Mittelpunkt stellt und alles von ihrer Warte unbefangen betrachtet: So scheint immer nur das bei den anderen geschätzt zu werden, was je schon im eigenen Raum vorhanden ist – aber entspricht dies jener Dialogbereitschaft, die das Konzil in anderen Dokumenten als kirchliche Eigenschaft vertreten hat?²⁶ Vor allem aber darf nach näherer Klärung der Frage geforscht werden, wie und in welcher Weise die Kirche tatsächlich

heilschaffend wirksam auch und eben dort ist, wo sie augenscheinlich gar nicht präsent ist. Das Verdienst des Zweiten Vatikanums auf dem Hintergrund der Geschichte des Extra-Axioms besteht darin, daß diese Frage nunmehr angstfrei gestellt werden kann. Von ihrer Beantwortung hängt keines Menschen Geschick mehr ab: das kann Gottes Gnade beherzt anvertraut werden. Für die theologische Klärung und damit für das Verstehen der Barmherzigkeit Gottes bleibt sie wichtig. So wenden wir uns der Frage zu.

Heil durch die Kirche

Die theologische Antwort hängt von einer Analyse der Begriffe ab, mit denen die Heilsrelevanz der Kirche artikuliert wird; das sind die Termini Heil, Kirche und Absolutheitsanspruch. Was bedeuten sie?

1. Heil

Das Heil ist der entscheidende Begriff. Wie erwähnt, ist damit eines Subjekts abstrichlose Vollkommenheit, seine integrale Ganzheit gemeint. Sie besteht nach christlichem Glauben in der Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott. Er ist die Vollendung von Mensch und Welt. Diese Antwort bedarf der Erläuterung.

Die christliche Trinitätslehre zeigt, daß Gottes Wesen Gemeinschaft in Liebe ist; er ist die Liebe in Vollendung schlechthin (1 Joh 4, 8). Daraus aber ergibt sich: Was immer Gott tut oder ins Werk setzt, geschieht aus Liebe und um der Liebe willen. Diese Liebe aber lebt als trinitarische Gemeinschaft. Sie ist Beweggrund und Ziel des göttlichen Willens in allen seinen Akten.

Liebe ist dann auch der Beweggrund und das Ziel jener Akte, die außertrinitarisch gerichtet sind, also der Schöpfung. Diese findet somit ihre Vollendung in der Aufnahme in Gottes dreieine Liebe: Das und nichts anderes ist ihr Heil, das und nichts anderes ist auch die Intention des Schöpfungshandelns Gottes. Es wird von seinem *universalen Heilswillen* getragen.

Die entscheidende Botschaft der Liebe besteht darin, daß sie nicht nur die quantitative, sondern auch die qualitative Universalität verkündet. Gottes Heilswille bleibt auch dann bestehen, wenn die Geschöpfe sich ihm versagen und somit der eigenen Sinnerfüllung. Gott bleibt seiner Liebe unbeirrbar treu.

Diese Treue zeigt sich in der Geschichte, die gerade dadurch zur Heilsgeschichte wird. Im Neuen Testament wird deren Zentrum benannt: Das konkrete Heil in der konkreten Geschichte ergeht darin und dadurch, daß Gottes Logos Mensch wird und die Schuldenlast der Menschheit übernimmt durch sein Leben und Tun, vor allem und unüberbietbar durch seinen Tod am Kreuz²⁷. Jesus Christus wirkt so die Versöhnung Gottes mit der sündigen Schöpfung, daß er sie in Person ist. In ihm sind Gott und Mensch in die denkbar innigste Gemeinschaft

genommen. Die trinitarische Liebe Gottes ist also in unendlich vollkommener Weise mit einer Kreatur in Liebe verbunden: so ist Jesus Christus das Heil. Er wird damit für die Geschichte und alle in ihr Handelnden der absolut Heilsnotwendige. Es ist also zu sagen: Christus ist allein seligmachend; außer ihm gibt es kein Heil; gerettet wird nur, wer mit ihm verbunden ist.

Damit aber verlagert sich die Heilsproblematik auf die Frage: Wie kommt man in den allein heilschaffenden Kontakt mit Christus? Darauf sagt das Neue Testament nun nicht, wie die Problemgeschichte nahezulegen scheint: durch die Kirche. Es sagt vielmehr: durch den Heiligen Geist! Das heilsentscheidende Kreuzesgeschehen mündet in die Auferstehung, die bereits pneumatisch zu sehen ist (vgl. Röm 8, 11). Sie hat ihrerseits die Folge, daß Christus, nach den Synoptikern bisher der einzige Geistträger, das Pneuma mitteilt – nach Johannes den Aposteln am Ostertag selber, nach Lukas grundsätzlich allen am Pfingsttag²⁸. Erst dadurch tritt das Volk des Neuen Bundes, das sich Christus am Kreuz gewonnen hat, in die Öffentlichkeit der Geschichte; dadurch wird es auch geschichtsmächtig. In diesem Sinn hat man Pfingsten als Geburtstag der Kirche bezeichnet.

Die Kirche ist also ganz und gar Kirche Jesu Christi und ihm aufgrund der Kreuzestat aufs innigste zugeordnet als Leib und Braut, aber sie ist es durch den Geist, im Geist und als Werk des Geistes. Die Väter des Konzils von Konstantinopel 381 haben darum die ekklesiologischen Aussagen in den dritten, den pneumatologischen Artikel ihres und unseres Glaubensbekenntnisses gesetzt.

Wer also wissen will, wer oder was die Kirche sei, kann nicht von der Pneumatologie absehen. Genau dies ist aber lange Zeit in der Theologiegeschichte geschehen; das hatte seine schlimmen Folgen – auch für unser Problem. Was aber ergibt sich unter dem geistlichen Aspekt für die Kirche? Die Theologie hat das Wirken des Geistes in der Geschichte auf die Begriffe Liebe und Gabe gebracht. Das ist im Grund ein und dasselbe. Was der Geist gibt, wenn er sich in die Geschichte hineinbegibt, ist die in Christus konkret gewordene Liebe Gottes, also die Gnade, die den Sünder zum Heil führt. Sein Tun ist also Mitteilung (*communicatio*) und Teilgabe (*communio*) des Heils. Dann aber ist die Kirche Jesu Christi als der geistgewirkte Leib ihres Herrn *Communio* und *Communicatio* jener Liebe Gottes, die das Heil ist. So ist sie Werk des Pneumas und als solches notwendig Bestandteil des Heilsprozesses in der Geschichte: sie ist Werk des Geistes als sein Werkzeug. In diesem Sinn ist sie heilsnotwendig „*necessitate mediū*“, ohne doch schon das Heil zu sein. Ihre Intervention ist immer nachgeordnet.

2. Kirche

Wir stehen schon bei der Analyse des zweiten Begriffs. Sie darf sich weder vom Optimismus der Anhänger der rigorosen Interpretation noch vom Pessimismus vieler aus denen leiten lassen, die sie bestreiten. Die Kirche ist weder ideale Gemeinschaft der Vollkommenen noch eine Bande hoffnungslos krimineller Men-

schen. Mit der Tradition der Alten Kirche hat man realistisch vorzugehen: Kirche ist, so sagte sie, eine keusche Hure (*casta meretrix*)²⁹; „*simul iusta et peccatrix*“, „zugleich gerecht und sündig“, respondierten die Reformatoren³⁰; „zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig“, resümierte das Zweite Vatikanum³¹.

In der Terminologie einer pneumatischen Ekklesiologie läßt sich sagen: Die Kirche ist Gemeinschaft und Mitteilung der heilschaffenden Liebe Gottes immer nur im gleichzeitigen Modus der Vorgabe und der Aufgabe. Die *Vorgabe* liegt darin, daß sie bleibend als Werk des Geistes Christi die Heilsgemeinschaft ist. In der Realisierung bleibt sie allerdings auch stets hinter diesem Anspruch zurück, sofern sich ihre Glieder als Sünder dem Geist nicht werkzeuglich zur Verfügung stellen. Sie muß also werden, was sie ist: Heilsgemeinschaft und Heilsmittelung. Das ist ihre *Aufgabe*. Heil und Heilsrealisation durch die Kirche sind also nicht dasselbe, aber beide sollen sich in ihr annähern. Die Liebe bleibt das Ziel der Kirche³².

Dann aber ist der Heilsanspruch der Kirche nicht nur (Christus und seinem Geist) nachgeordnet, sondern auch relativ: Er bezieht sich auf ihre Vorgabe, nicht unbedingt auf deren Verwirklichung. Die hier zur Erscheinung gebrachte Dialektik ist in der Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche durch das Zweite Vatikanum eingefangen: Wenn die Kirche das universale Sakrament des Heils ist, dann ist sie nicht das Heil, wohl aber ereignet sich durch sie das Heil. Zwischen Heil und Kirche existiert eine Differenz.

Die traditionellen Reflexionen brachten den nämlichen Sachverhalt zur Sprache, wenn sie auf die bleibende *Heilungsgewißheit* der Kirchenglieder hinwiesen oder sich Gedanken darüber machten, wann man wirklich von der Verkündigung des Evangeliums in einer Region reden könne. Uns ist heute klarer denn je, daß eine objektive (was immer das genau heißt) Darlegung der Glaubenslehre nicht ausreicht. Vielmehr ist entscheidend wichtig, daß die Plausibilitätsstrukturen des Glaubens dem Hörer deutlich werden. Es treibt ihn nicht um, „das“ Heil gepredigt zu bekommen, wohl aber, wenn er erkennt: Christ werden ist mein Heil! Der innere Grund: Die in der Glaubensverkündigung zu vermittelnde Wahrheit ist keine schlichte Sachwahrheit, die angibt, wie etwas sich verhält, sondern eine existentielle Wahrheit. Ihr Inhalt ist der Sinn des Lebens der Person, ihr letzter Garant der personale dreieine Gott in der personalen Vermittlung Jesu Christi und des Hl. Geistes. Die Wahrheitsfrage wird dann nicht entschieden durch Lehrsätze und deren Vergleich mit anderen Lehrsätzen, sondern durch die Deutung der Wirklichkeit als Heil, das heißt als das, was mich auf Tod und Leben betrifft. Nur wenn es gelingt, auch die Kirche als Komponente dieses Heils transparent werden zu lassen, kann sie als universales Sakrament „empfangen“ werden.

Dabei genügt es nicht, das ein für alle Male zu absolvieren. Weil der Glaube immer angefochten bleibt, kann eine solche Einsicht in die Heilsnotwendigkeit der konkreten Kirche auch wieder verlorengehen. Die Schuld muß dann nicht un-

bedingt beim einzelnen liegen, der angefochten wird; sie kann auch Lebens- und Verfahrensweisen von Kirchengliedern anzulasten sein, die dadurch den Zusammenhang von Kirche und Heil verdunkeln. Wer also die Kirchenmitgliedschaft aufgibt, muß deswegen nicht zwangsläufig sein Heil aufs Spiel setzen. Das Extra-Axiom wird auf diese Weise zur kritischen Anfrage an die Institution Kirche selber.

Aus der Differenz zwischen Heil und Kirche kann nun auch das Verhältnis zwischen dieser und anderen religiösen Gemeinschaften bestimmt werden. Zum ersten gilt: Weil die Sünde ein offenbar universales Faktum ist, kann es auch außerhalb der Kirche keine Vollgestalt der Liebe geben; weder bei anderen Menschen noch bei anderen Institutionen. Keine Religion und Konfession kann also einen sachlich begründeten Konkurrenzanspruch auf die absolute Heilsvermittlung erheben. Ebenso aber gilt: Weil Liebe und Kirche nicht identisch sind, kann es auch außerhalb der soziologisch verfaßten Kirche die effektive Verwirklichung heilschaffender Liebe geben. In diesem Sinn ist es durchaus denkbar, daß andere Religionen und andere christliche Kirchen und Kirchengemeinschaften ein Heilsangebot in der Geschichte anbieten, das der katholischen Kirche auf der Ebene der Institution und damit tatsächlich abgeht. Das Ökumenismusdekret sagt über sie: „Der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle und Wahrheit herleitet.“³³

Hier wird das Kriterium im Tun des Hl. Geistes nicht in der materialen „Katholizität“ einer solchen Gemeinschaft gesehen. Die Zuordnung zur Catholica ist also nicht so mißzuverstehen, als sei eine Kirche bloß die unvollkommene Ausgabe der „eigentlichen“, sprich: der römischen Kirche, vielmehr soll nur gesagt werden, daß dieser die ganze Fülle anvertraut ist, nicht aber, wie sie ihrer Treuhänderschaft gerecht wird. Sie tut es offenkundig nicht immer optimal. Warum hätte sonst der Geist sich anderer Gemeinschaften als „Mittel des Heils“ bedienen müssen?

Danach ist die römisch-katholische Kirche aus der Treue zum Hl. Geist gehalten, in Dialog und Lebensaustausch die Heilsgaben der anderen für sich real fruchtbar zu machen und so zur katholischen Fülle wirklich zu gelangen³⁴. Der Ökumenismus ist somit für sie nicht Verrat des eigenen Anspruchs, sondern dessen Geltendmachung. Die Kluft zwischen Vorgabe und Aufgabe kann sich so schließen.

Der innerste Grund liegt im Wesen von Liebe selber. Lieben heißt nach einer alten Definition auch, den anderen anders sein lassen, das heißt seine Werthaftigkeit anerkennen. Gerade das Anderssein der anderen Konfessionen und Religionen ist, wenn der Geist sich ihrer bedient, nicht nur Mangel, sondern auch Erfüllung.

3. Absolutheitsanspruch der Kirche

Damit aber stehen wir schon beim dritten Begriff, der zu erörtern ist: Wie ist genau der Absolutheitsanspruch der katholischen Kirche zu verstehen? Wir wissen bereits: nachgeordnet und relativ ist er. Was aber, so ist ergänzend zu fragen, ergibt sich daraus für seine Verwirklichung? Heilsvermittlung ist Vermittlung von Liebe zu Liebe. Wenn aber Liebe immer auch die Wahrung des Andersseins des anderen bedeutet, dann ergibt sich, daß das Heil nur in Freiheit gewirkt werden kann. Für den einzelnen bedeutet das, daß er nur in freier Entscheidung den Glauben der Kirche übernehmen darf und kann. Die Sinnspitze dieses Glaubens ist die Liebe zu Gott; sie ist nur in Freiheit möglich, so daß diese inneres Moment kirchlichen Glaubens wird. Intoleranz der Kirche ist also nicht ein inneres Moment der Kirche, sondern Widerspruch zu ihrem Anspruch.

Die hier postulierte Freiheit darf nicht nur der einzelne als Individuum, sondern (gegebenenfalls) auch als Angehöriger einer Religionsgemeinschaft beanspruchen, in der er die Suche nach dem Lebenssinn und also seinem Heil unternimmt. Damit aber schließt der Absolutheitsanspruch der Kirche die Anerkennung der Religionsfreiheit ein.

Mit alledem ist nicht entschieden über Wert und Unwert, Wahrheit und Irrtum einer religiösen Gemeinschaft, sondern nur über „die Würde der menschlichen Person“, von der die vatikanische Erklärung über die Religionsfreiheit bekanntlich ausgeht³⁵. So kann auch das Argument nicht stechen, wenn man den Absolutheitsanspruch der Kirche nicht rigoros interpretiere, räume man dem Irrtum, ja dem Bösen Rechte ein. Weil zudem die kirchliche Verkündigung nicht abstrakte, sondern existentielle Wahrheit anzusagen hat, wendet sie sich unmittelbar nicht an ein (falsches oder böses) System, sondern allenfalls an irrende und sündige Menschen – und das ist so, ob sie sich an ihre Glieder oder an die Außenstehenden richtet.

Nun stehen aber, wie wir sahen, alle Menschen bleibend unter der Treue der Liebe Gottes, also unter *seinem* Heilsanspruch. Er will ihr Heil in freier Zusage seinerseits, als freie Zusage ihrerseits und er will es damit also angesichts einer Situation, die die Möglichkeit der Verweigerung dieser Zusage durch den Menschen – die Möglichkeit der Sünde – einschließt. Weil aber auch die Kirchenglieder Sünder bleiben, besteht von Gott her keine prinzipielle Scheidelinie zwischen den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche, sondern allein zwischen Heiligkeit und Sünde, Heilsannahme und Heilsverweigerung. So existiert eine entscheidende Solidarität des Irrtums und der Bosheit zwischen Kirchengliedern und Kirchennichtmitgliedern, die allein durch die universale Gnade Gottes durchbrochen werden kann – innerhalb wie außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft!

Jetzt wird immer deutlicher, daß und wie der Mensch durch die Kirche gerettet wird, ohne zugleich Mitglied der Institution Kirche sein zu müssen. Absolut heilsnotwendig für den Menschen ist die Liebe Gottes und zu Gott. In der ver-

faßten Kirche Jesu Christi wird beides geschichtlich greifbar: Sie ist Frucht seiner Erlösungstat und zugleich die Gemeinschaft derer, die sie in liebendem Glauben annehmen. So ist sie die namentliche Anwesenheit des Heiles.

Weil aber heilsentscheidend die Liebe Gottes und zu Gott ist, ist jeder auf dem Weg des Heils, der sich von Gottes Liebe treffen läßt und in Liebe antwortet. Wie die Gerichtsrede Mt 25 zeigt, geschieht dies nicht unbedingt, ja man ist versucht zu sagen: nicht einmal normalerweise durch innerkirchliche Aktivitäten, sondern immer durch die Liebe des Menschen zu den Menschen, vor allem zu den Geringsten. In ihnen liebt man Christus, in Christus Gott. Der Grund liegt in der Mehrschichtigkeit der irdischen Wirklichkeit. Sofern sie geschaffene Wirklichkeit ist, besitzt sie eine transzendente Dimension. Sie ist nicht empirisch exakt zu definieren, aber erschließt sich unserer Lebenserfahrung. Dann ist aber auch grundsätzlich kein Gebiet der irdischen Wirklichkeit denkbar, auf dem, innerhalb dessen nicht die Liebe verwirklicht und das Humanum gefördert werden kann. Wenn und wo immer solches geschieht – in Religion oder Moral, in Kunst oder Wissenschaft, in Recht oder Wirtschaft, in Politik oder Pädagogik –, hebt der dynamische Prozeß des Heiles an – nicht wegen der immanenten Leistung des Liebenden, sondern dank der sie ermöglichenden Liebe Gottes.

Das ist keine Theorie, sondern kann historisch verifiziert werden. Die traditionelle Skepsis kirchlicher Kreise gegenüber dem Phänomen der Säkularisierung hat nur allzuoft übersehen lassen, daß durch es viele Konsequenzen aus der Botschaft des Evangeliums erst realisiert worden sind, so die Menschenrechte und die Emanzipation unterdrückter Mitmenschen.

Weil aber auch in der verfaßten Kirche nichts anderes geschehen soll und dank der Gnade Gottes auch schon, wie fragmentarisch immer, geschieht, ist humanes Handeln immer bereits durch die Signatur der Kirche Christi gekennzeichnet. Die Kirche hat das heute erkannt, wenn sie die Menschenrechtsbewegung etwa als Fleisch von ihrem Fleisch ansieht und sich für die Religions-, die Gewissens- und Pressefreiheit einsetzt. Wo immer also human gehandelt wird, geschieht das ähnlich „in“ ihr, wie sich das inhumane Handeln des Sünders immer „außerhalb“ ihrer vollzieht. Und so wie im letzten Fall die volle Kirchenzugehörigkeit eines Katholiken desavouiert wird, so wird im ersten Fall die Nichtzugehörigkeit des Nichtkatholiken wenigstens so genichtet, daß sie nicht mehr als absolut angesehen werden kann. Weil freilich die Kirche als verfaßte Gemeinschaft die Liebe Gottes in Christus durch den Geist namhaft machen soll, drängt jede Liebe auf die volle Gliedschaft in dieser Gemeinschaft und entfaltet sich voll und ganz nur mittels ihrer.

Da das aber für den Sünder in der Kirche nicht minder gilt wie den Gerechten außerhalb ihrer, stehen beide prinzipiell in der gleichen Situation: Sie sind je auf ihre Weise immer nur in Bewegung im Blick auf den Zielpunkt der vollen Gottesgemeinschaft. Entscheidend für diese, für das Heil also, ist das Maß des ernstesten

und ehrlichen Heilsverlangens. In ihm, also mit anderen Worten in der Liebe zu Gott aus der Gnade Gottes, besteht je und je die Teilhabe an der *Communio* und *Communicatio* des Heils.

Wer kann also gerettet werden?

Die langen und nicht immer leichten Reflexionen ermöglichen immerhin eine schlichte Antwort am Schluß.

1. Zumindestens seit Ostern gibt es in der Welt kein Heil ohne den Geist Jesu Christi, der in der Kirche am Werk ist.

2. Wer also immer gerettet wird und das Heil erlangt, erlangt es als ekklesiales Heil.

3. Das bedeutet nicht, daß die namentliche Zugehörigkeit zur kirchlichen Institution (Mitgliedschaft) heilserforderlich ist.

4. Vielmehr erlangen alle die das ekklesial geprägte Heil, die in der Christusgnade stehen und mit ihr wirken, weil in keinem anderen Namen Heil ist, dieser „Name“ aber in der Kirche verkündet wird.

5. Aufgrund des universalen Heilswillens Gottes ist davon auszugehen, daß jeder Mensch diese Gnade angeboten bekommt und sich vor ihr frei entscheiden kann.

6. Weil aber das Wirken mit der Gnade einen Prozeß darstellt, dessen Endziel nicht die Kirche, sondern das Heil, biblisch: das Reich Gottes, ist, werden in ihm nicht nur die Potenzen des einzelnen als einzelnen, sondern auch als Gemeinschaftswesen eingeschaltet. In diesem Sinn können auch andere Kirchengemeinschaften, andere Religionen, ja alle kreatürlichen Gegebenheiten heilsförderlich sein.

7. Ein solcher Prozeß kann sich nur im Raum der Freiheit vollziehen. Der Heildienst der Kirche wird also überall dort ins Gegenteil verkehrt, wo er beeinträchtigt wird: Innerkirchliche Oppressionen sind unter dem Horizont des Heils ebenso pervers wie Intoleranz und Zwang nach außen. Die Gewährung von Toleranz und Religionsfreiheit, die Aufnahme des ökumenischen Dialogs und die Teilhabe an den Sorgen und Problemen der „Welt“ sind also innere Momente an der Verwirklichung des kirchlichen Absolutheitsanspruchs. Ohne sie kann er gar nicht aufrechterhalten werden.

8. Unbeschadet davon hat die Kirche gelegen und ungelegen die Wahrheit des Heils zu verkünden. Die Gewährung der Freiheit ist auch ein Anspruch, den sie selber erheben muß. Aber die Wahrheit, um die es geht, ist existentielle Wahrheit. Sie kann als Wahrheit über das unendliche Geheimnis immer nur bruchstückhaft erfaßt und als Wahrheit innerhalb der Geschichte immer nur mit Mängeln ausgesprochen werden; das gilt selbst dort noch, wo diese Wahrheit mit definitori-

schem Anspruch verkündet wird. Sie bleibt also immer unvollkommen und somit vervollkommnungsfähig nach Inhalt wie Ausdruck. Die Geschichte des Satzes „*Extra Ecclesiam nulla salus*“ ist das beste Beispiel dafür. Die theologische Erkenntnislehre hat das mit der These festgehalten, daß auch das Dogma nur „*articulus*“, also Teilwahrheit innerhalb einer großen Gesamtwahrheit ist³⁶. Was aber für die Kirche wegen ihrer unaufhebbaren Einbindung in die Geschichte gilt, gilt auch für alle anderen Menschen und Gemeinschaften innerhalb der Geschichte: Auch ihnen ist Wahrheitserkenntnis möglich; und auch sie wird immer nur fragmentarisch im doppelten Sinn sein.

9. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit des Dialogs für die Kirche. Andere Kirchen und Religionen bedürfen der Wahrheit, die die Kirche ansagt; die Kirche hat der Wahrheit nachzuspüren, die der Geist Gottes in sie gelegt hat, als er sie als Mittel des Heils in Anspruch genommen hat: Die Kirche muß sich auch durch die Religionen kritisieren lassen³⁷. Andernfalls wird die Frage nach dem verfehlten Heil zur Anfrage an die mögliche Schuld der Kirche.

10. Das Heil haben wir auf Erden immer nur als Angeld und also in der Weise der Hoffnung. Die Vollgestalt wird erreicht durch die Fülle der Liebe, wie sie uns geschenkt worden ist in der Stiftung der Kirche: Seligmachen heißt dann für diese nichts anderes als die immer vollkommenere Verwirklichung der Katholizität, das heißt die Mittelung der Gnade in ganzer Fülle an die Schöpfung in all ihrer Vielfalt. Diese Namhaftmachung des Heiles Gottes ist der innere und bleibende Sinn ihrer Sendung an die Welt und für die Welt.

ANMERKUNGEN

¹ Zu dieser Entwicklung s. W. Beinert in dieser Zschr. 208 (1990) 75–85.

² F. Ricken, „*Ecclesia ... universale salutis sacramentum*“. Theol. Erwägungen zur Lehre der Dogm. Konst. „*De Ecclesia*“ über die Kirchenzugehörigkeit, in: Schol 40 (1965) 356–358, zeigt dies an Hand der Bellarminischen Ekklesiologie deutlich.

³ Mansi 51, 541 f. Wesentl. Teile auch NR 368 f.

⁴ Y. Congar, *Heilige Kirche* (Stuttgart 1966) 443 f.

⁵ Die ausführlichste Darstellung: C. G. Clarke, *The Loyolas and the Cabots* (Boston 1950); vgl. auch G. Montesi, Skandal in Boston, in: WW 6 (1951) 233–236; W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach röm.-kath. Lehre* (Göttingen 1962) 109–113; F. Hartl, *Außerhalb der Kirche kein Heil? Die Stellungnahme des Hl. Offiziums zur Feeney-Affäre*, in: PhTh 54 (1979) 418–425.

⁶ D 2319; in DS ist der Passus ausgelassen.

⁷ DS 3866–3873; NR 370 f. (in Auszug).

⁸ W. Dietzfelbinger, a. a. O. (A. 5) 125. Zum Problem des Austritts wegen Kirchensteuerverweigerung vgl. B. Prietshofer, *Zur Frage der Rechtsfolgen eines Kirchenaustritts aus finanziellen Gründen*, in: *Recht als Heildienst* (FS M. Kaiser) (Paderborn 1989) 187–199.

⁹ Neben Dietzfelbinger vgl. U. Valeske, *Votum Ecclesiae* (München 1962).

¹⁰ Bis 1964 zusammenfassend: K. Riesenhuber, *Der anonyme Christ nach K. Rahner*, in: ZkTh 86 (1964) 286–303; danach K. Rahner, *Schriften z. Theol.* Bd. 6, 545–554; 8, 187–212; 329–354; 9, 498–515; 10, 531–546.

¹¹ Zur Auseinandersetzung vgl. *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, hrsg. v. E. Klinger (Freiburg

1976); H. Pissarek-Hudelst, *Universal Heilsoptimismus – Denkanstoß f. d. Religionsunterricht?*, in: *Glaube im Prozeß* (FS K. Rahner) (Freiburg 1984) 713–740.

¹² LG 5, 1; 9, 2; 13, 1. ¹³ LG, 8, 2f. ¹⁴ LG 9, 2. ¹⁵ LG 13, 2. ¹⁶ LG 14, 1.

¹⁷ DS 1639; NR 571. ¹⁸ LG 1. ¹⁹ LG 8, 2.

²⁰ F. Ricken, a.a.O. (A. 1) 373–375 hat alle Entwürfe zu LG untersucht. ²¹ Ebd. 375, A. 117. ²² LG 14, 2.

²³ Einen gewissen Widerhall hat die Lehre von LG im CIC (1983) gefunden. Nach c. 204 § 1 wird man durch die Taufe in die Kirche Christi aufgenommen. Diese Kirche ist aber nicht mit der röm.-kath. Kirche voll deckungsgleich, sondern „subsistit“ in ihr (c. 204 § 2). Nach c. 205 wird die Vollgliedschaft nach den Kriterien des Bellarminischen Kirchenbegriffs definiert: Sichtbare Einheit in Bekenntnis, Sakramenten und Leitung. Nach c. 1117 gilt die Eheschließungsform nicht für jene, die „durch einen formalen Akt“ von der Kirche „abgefallen“ sind. Somit hat eine Kirchnaustrittserklärung kirchl. Rechtswirkungen, obwohl sie doch theologisch gar nicht möglich ist (c. 849). Eine Lockerung der Kirchengliedschaft resultiert auch aus kirchl. Strafen (c. 96). Vgl. P. Krämer, *Die Zugehörigkeit zur Kirche*, in: *HkKR* 162–171; K. Walf, in: *Wb. d. Christentums* (Gütersloh 1998) 626f.

²⁴ UR 3, 3; 4 bzw. LG 17. ²⁵ LG 16. ²⁶ Vgl. v. a. GS 40; 85; 90; 92; AG 16, 41.

²⁷ Die ma. Theologie betrachtete unter diesem Aspekt die „Mysteria vitae Christi“. Vgl. A. Grillmeier, R. Schulte, C. Schütz, *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christl. Existenz* (Aschaffenburg 1984).

²⁸ H. Berkhof, *Theologie des Hl. Geistes* (Neukirchen-Vluyn 2 1988) 21 kommentiert das bibl. Zeugnis sehr schön: „Zuerst erschafft (der Hl. Geist) den Einen; dann schließt er die Vielen in dem Einen zusammen. Der Geist ruht auf Jesus, und der Geist geht von Jesus aus.“

²⁹ H. U. v. Balthasar, *Sponsa Verbi* (Einsiedeln 1960) 203–305.³⁰ Vgl. *Apol.* CA 7, 20f. (BSELK 238).³¹ LG 8, 2.

³² Vgl. den Duktus der paul. Charismenlehre 1 Kor 12–14: Das Ziel aller kirchlichen Gnadenbegabungen und zugleich deren Kriterium und Zusammenfassung ist die Liebe (1 Kor 13). Auf die Liebe als Ziel der Kirche hat auch Paul VI. hingewiesen: „Animadvertere potius cupimus, Concilii nostri religionem in primis fuisse caritatem“ (Schlußanspr. 4. Sitzungsperiode 7. 12. 1965).

³³ UR 3, 3. Der Text bekommt Relief, weil Pius XII. in „*Mystici Corporis*“ noch die Ansicht vertreten hatte, die von der röm.-kath. Kirche Getrennten könnten „nicht in diesem einen Leib und aus seinem eigenen göttlichen Geist leben“ (AAS 35, 1943, 203).

³⁴ Als Dialogregel kann gelten: „Jeder muß bereit sein, sich vom Partner betreffen zu lassen und auch zu lernen, sofern da etwas ‚Wahres und Heiliges‘ (DH 2) aufleuchtet. Es könnte ja etwas sein, was in der eigenen, auch in der christl. religiösen Tradition nicht so entwickelt ist wie in einer fremden. Und jeder der Partner muß auch bereit sein, die Zweifel und die kritischen Fragen von seinem Partner her ernst zu nehmen und diese mit ihm zusammen brüderlich zu prüfen“ (B. Welte in: *CGmG* 26, Freiburg 1980, 76).

³⁵ DH 1.

³⁶ Vgl. W. Beinert, *Dogmatik studieren. Einführung in dogm. Denken und Arbeiten* (Regensburg 1985) 15–38.

³⁷ H. Waldenfels, *Das Christentum im Streit der Religionen um die Wahrheit*, in: *HFTh* 2 (Freiburg 1985) 241–265, macht hierzu sehr konkrete Angaben.