

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

19. Jahrgang

1968

Heft 1

Ausgegrenzt und eingewiesen

Überlegungen zu einer Standortbestimmung der Kirche

Von Eugen B i s e r, Heidelberg

Universitäts-
Bibliothek
München

Die Signatur des Problems

Eine Standortbestimmung der Kirche gehört zu den vordringlichsten Aufgaben heutiger Theologie. Ihre Notwendigkeit ergibt sich schon daraus, daß das theologische Leitthema immer noch, man könnte in gewisser Hinsicht sogar sagen, jetzt erst recht das *ekklesiologische* ist. Aus dem ›Erwachen der Kirche in den Seelen‹, das R o m a n o G u a r d i n i zu Beginn der – auch in dieser Hinsicht ›goldenen‹ – Zwanzigerjahre registrierte¹⁾, wurde inzwischen (mit *Ecclesiam suam*, der in ihrem ekklesiologischen Ertrag noch längst nicht hinreichend gewürdigten Antrittszyklika P a u l s VI., gesprochen) ein wenn auch noch so anfängliches ›Erwachen der Kirche zu sich selbst‹²⁾. Mit dem Grad des Selbstbewußtseins wächst, im großen wie im kleinen, die Verantwortung. Indem das Wissen befreit, bindet es auch. Was bei der mittelalterlichen und, auf Teilgebieten auch bei der neuzeitlichen Kirche dem Zwang der Zeitverhältnisse und der soziologischen Situation angelastet werden konnte, fällt heute, im Urteil der Außenstehenden wie der Gläubigen, auf die immer mehr als Subjekt gewürdigte Kirche selbst zurück. Weil sie deutlicher als in jenen Vorzeiten weiß, *wer* sie ist, muß sie sich auch mehr als bisher darüber klar werden, *was* ihr verwehrt und geboten ist, was sie sich und ihrer Stellung in der Welt schuldet. Unreflektierte Reaktionen, wie sie ihr geschichtliches Verhalten so oft bestimmten, sind durch den gegenwärtigen Stand ihrer Entwicklung von innen her überholt und ebenso unzulässig wie die unkontrollierten Ausbrüche eines Heranwachsenden für den gereiften Menschen.

Die problemgeschichtlichen Umstände brachten es mit sich, daß es bei der Frage nach dem Verhältnis der Kirche zur Welt, ihrem fortschreitenden Selbstverständnis zum Trotz, weithin bei bloßen Reaktionen blieb, die als Re-aktionen die Wahrheit auf je entgegengesetzte Weise verfehlten. Darauf deutet schon die Einfachheit der Alternative hin, deren Glieder sich wie Ja und Nein gegenüberstehen und damit ein Modell ergeben, das nicht von Ferne der Komplexität geschichtlicher Verhältnisse entspricht. Auf der einen Seite kam es zu jener optimistischen *Zusage an die Welt*, der die Geschichte dadurch widersprach, daß der theokratische Universalismus, das immerwährende Wunschziel des Engagements, je und je in Cäsaropapismus und Staatskirchentum, also in schmäbliche Abhängigkeit, umschlug. Nicht bes-

¹⁾ R. G u a r d i n i, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1955, 19.

²⁾ Siehe dazu meinen Beitrag *Integration der Wahrheit. Überlegungen zum Wahrheitsverständnis der theologischen Glaubensbegründung*, in: *Miscellanea Fuldensia*, Festgabe f. A. Bolte, Fulda 1966, 77–95.

ser stand es indessen mit der Antithese, der *spiritualistischen Weltverneinung*. Sie erwies sich als ebenso problematisch, da sie sich mit heterogenen Tendenzen verbündete und so zu geschichtlicher Wirkmächtigkeit gelangte. Es sei nur daran erinnert, daß die von einem unterströmigen Jansenismus geprägte Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts, zusammen mit einer ausgesprochen retrospektiven Theologie, dem von der Kirche so heftig bekämpften Laizismus praktisch in die Hand arbeitete und in der Wechselwirkung mit ihm zu der noch längst nicht überwundenen Entfremdung von Glaube und moderner Kultur führte. Jedenfalls hätte die *Säkularisierung* sämtlicher Daseinsbezüge schwerlich so rasch um sich greifen können, wenn sie nicht von innerkirchlichen Bestrebungen, wenn auch unabsichtlich, begünstigt worden wäre.

Diese seltsame Ambivalenz der Auswirkungen bestärkt den Eindruck, daß es sich bei dem Gegeneinander von Engagement und Emigration um *keine reinen Antithesen* handelt. Weder liegt der Zusage ohne weiteres jene Verwechslung von Frömmigkeit und Machtwille zugrunde, die Dostojewskij mit dem Blick auf Rom, aber aus der Erfahrung der ostkirchlichen Situation, in der Legende vom Großinquisitor anprangerte³⁾, noch geschieht die radikale Scheidung von Kirche und Welt fraglos im Geist des Evangeliums. So viel sich an kurzschlüssiger Theologie und kurzatmiger Glaubenspraxis in die These von der Weltlichkeit des Christentums auch immer eingeschlichen haben mochte, hat sie ihrer Antithese doch den unbestreitbaren Vorzug voraus, daß sie das Weltgeschehen nicht einfach sich selbst überläßt, sondern die christliche Mitverantwortung an ihm ins Bewußtsein ruft. Umgekehrt ist die Befürwortung eines Rückzugs auf das Spirituelle, von seinen praktischen Folgen ganz abgesehen, nicht frei von Bedenklichkeiten. Es verhält sich mit dieser Position ja keineswegs so, als leite sie sich fraglos aus christlichen Prämissen her. Viel zwingender ließe sich seine Herkunft aus der Weltverneinung der asiatischen, zumal der buddhistischen Denkweise erweisen⁴⁾. Nicht minder bedenklich stimmt die Beobachtung, daß sich der scheinbar von echter Glaubensstärke eingegebene Gedanke allzu oft mit ressentimentbehafteter Welt-scheu verschwisterte. Die Unfähigkeit, mit dem Gang der wissenschaftlichen, technischen und nicht zuletzt auch ästhetischen Entwicklung Schritt zu halten, wurde in die Tugend der Weltenthaltung umgefälscht, Schwäche für Reinheit ausgegeben. So kam es, daß sich unter dem Kennwort »Weltentsagung« im Endeffekt die schwachen und kleinen Geister zusammenscharten, die durch die Summierung ihrer Schwachheit dann aber doch, und das war das Verhängnisvolle dieses Vorgangs, die öffentliche Meinung in der Kirche, ja in der Christenheit bestimmten. Das Programm der Abkehr führte geradewegs zum Ghettodenken der Jahrhundertwende. Im einen wie im anderen Fall mischten sich somit Wahrheit und Irrtum und dies jedesmal so, daß dieses schillernde Gemisch eine starke Faszination ausübte, die These der Entweltlichung auf die Kirche von gestern, die Gegenthese in steigendem Maß auf die Kirche von heute.

Die Frage nach der Herkunft

Probleme lösen, heißt fürs erste, ihre Herkunft bedenken. Im vorliegenden Fall ist, wie schon die Namen Universalismus und Cäsaropapismus erkennen lassen, die Problemgeschichte besonders ausgedehnt. Sie reicht sogar noch über die Kon-

³⁾ R. G u a r d i n i, *Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk*, München 1947, 113–128.

⁴⁾ Die früheste Spur derartiger Einflüsse hat sich im Jakobusbrief (3, 6) erhalten, wo von dem in Brand gesteckten »Kreislauf des Werdens« die Rede ist.

fliktsituation der zu Weltgeltung gelangten frühen Kirche auf ihre verborgenen Anfänge zurück. Einen Hinweis darauf ergibt schon die auffällige Entsprechung von Gegenwart und Frühgeschichte der Kirche, wie sie beispielsweise in dem Schlagwort von der »konstantinischen Gefangenschaft« zum Ausdruck kommt. Mehr noch als von dem damit angesprochenen ersten Versuch einer Identifikation gilt sie jedoch für deren Gegenteil, der spiritualistischen Trennung von Kirche und Welt. Geistesgeschichtlich gesehen lebt im modernen Spiritualismus lediglich der rigoristische Standpunkt wieder auf, dessen streitbarster Wortführer Tertullian von Karthago war. Wie nach ihm Cyprian⁵⁾ macht er sich die unerbittlich trennende Aussage des Zweiten Korintherbriefs zueigen, die, nach dem neuesten Stand der Forschung, eher im Geist der Gemeinde von Qumran als im Sinn des Kontextes⁶⁾, zur Emigration aus dem Weltbereich aufruft (6, 14 ff), nicht ohne die gegenteilige Praxis frevelhafter Verquickung von Licht und Finsternis, Glaube und Unglaube zu bezichtigen⁷⁾. An Radikalität wird diese Stelle höchstens noch durch den gleichsinnigen Passus aus *De praescriptione haereticorum* überboten: »Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid Academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis? . . . Viderint qui Stoicum et Platonicum et dialecticum christianum protulerunt! Nobis curiositate opus non est, post Christum Iesum, nec inquisitione, post Evangelium«⁸⁾. Es ist, wie diese Schlußwendung deutlich macht, eine Radikalität, die bei allem Eifer ein gewisses Ressentiment nicht verbergen kann. Man könnte in diesem Zusammenhang auf die Stimmungsnähe zur Gnosis hinweisen, deren unvermutete Aktualität, vor allem für das Existenzverständnis seit Pascal, Hans Jonas nachgewiesen hat⁹⁾. Doch führt eine sehr viel deutlichere Spur noch weiter zurück zum vermutlichen Ursprung des in dem Tertullianwort durchbrechenden Ressentiments. Und der liegt, wenn irgendwo, in jener traumatischen Fixierung des christlichen Bewußtseins, welche die *Parusieverzögerung* nach sich zog¹⁰⁾.

Tatsächlich läßt sich, um hier einzusetzen, das Pathos des bisweilen an Verweltlichung grenzenden Weltendienstes nicht besser als damit erklären, daß mit dem Ausbleiben der Wiederkunft Christi nichts anderes als die Welt zu bleiben schien. Hier allein gab es dieser Auffassung zufolge noch ein Feld der Betätigung und Bewährung. Hier mußte, mehr als irgendwo sonst, die Sache Christi entschieden werden. Und weil in dieser Welt nun einmal Veränderungen nur auf politischem Weg herbeizuführen sind, ergab sich der Bund von Kirche und Krone wie von selbst. Auf keinen Fall wäre dieses der Botschaft des Evangeliums denkbar fernliegende Bündnis so rasch und unangefochten zustande gekommen — das Konstantinische Reich bedurfte dazu kaum eines Jahrhunderts, nachdem zuvor schon Armenien, noch während der diokletianischen Verfolgung, das Christentum als Staatsreligion übernommen hatte¹¹⁾ —, wenn nicht diese ideelle Bereitschaft dafür bestanden hätte. Mit umgekehrtem Vorzeichen gilt das auch für das Programm der Absonderung

⁵⁾ 59. Brief (an Cornelius).

⁶⁾ Vgl. das in meiner Schrift *Glaubensvollzug* (Kriterien, 8), Einsiedeln 1967, zum Thema Dialog mit dem Unglauben (83–100) Gesagte.

⁷⁾ *De pudicitia*, c. 15. Ungeachtet ihrer montanistischen Tendenz bringt die Stelle Tertullians prinzipielle Position in der thematischen Frage zum Ausdruck.

⁸⁾ VII, 9–12.

⁹⁾ H. Jonas, *Gnosis, Existentialismus und Nihilismus*, in: *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1963, 5–25.

¹⁰⁾ Dazu E. Grässer, *Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte*, Berlin 1957.

¹¹⁾ Vgl. C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums I*, München 1954, 589 ff.

und Emigration. Mit dem Ausbleiben der Parusie schien sich der Inhalt der christlichen Hoffnung mehr und mehr ins Jenseits zu verlagern. Dort galt es, mit dem Philipperbrief (3, 20) gesprochen, das wahre Gemeinwesen (πολιτευμα) des Christen zu suchen; dorthin hatte er sich mit seiner ganzen spirituellen Kraft auszurichten. Über diesem Fernziel versank das Nahliegende, die Welt mit ihrem Anspruch und Anerbieten, ins Wesenlose. Als das ›Tal der Tränen‹ war sie im mittelalterlichen Sinn des Wortes das ›Elend‹ eines noch nicht an seiner Heimstätte angelangten Daseins, bestenfalls Durchgang, keinesfalls aber Selbstwert, bei dem es sich zu verweilen lohnte.

Damit hatte sich eine Antithetik ausgeformt, die ihrer ganzen Anlage nach zur Synthese, zumindest aber zur dialektischen Verspannung der beiden Gegenpole drängte. Und diese Fortbildung war um so mehr zu erwarten, als das altchristliche Ringen um die Parusieverzögerung einen Terminus in den Vordergrund spielte, der sich wie kein anderer als Mittelbegriff anbot: den Begriff ›Reich Gottes‹. Um nur den bekanntesten Beleg dafür anzuführen, so beginnt der Zweite Petrusbrief, der sich in der Folge thematisch mit den ›Spöttern‹ über das Ausbleiben der ›verheißenen Ankunft‹ auseinandersetzt (3, 3–15), mit der Versicherung: »So wird euch zum Eingang in das ewige Reich unseres Heilands Jesus Christus voll und ganz verholfen werden« (1, 11)¹². Doch kam es gerade nicht zu der zu erwartenden Vermittlung, sondern zur Ausbildung der beiden eingangs erwähnten Lebensformen, die sich mehr oder minder eindeutig auf je eine der beiden Antithesen zurückführen lassen. Motive der Mystik und Apokalyptik führten einerseits, nicht selten im Bund mit dualistisch-gnostischen Vorstellungen, wie sie etwa in Qumran umgingen, zu jener spiritualistischen Absage an die Welt, die in ihrer esoterischen Zuspitzung sogar dem Missionsgedanken den Boden entzog, indem sie die Frage des Heils auf eine absolute Vorentscheidung des göttlichen Willens zurückschob. Geschärft durch die Leiderfahrung der Verfolgungszeit, durch das Ressentiment der jahrhundertlang politisch, sozial und zuletzt, unter Julian Apostata, auch kulturell Geächteten, aber auch durch den Pessimismus und Weltekel, der gegen Ende des Zeitalters in wachsendem Maße um sich griff¹³), wurde diese Haltung auf dem Umweg über die monastische Spiritualität bald zur allgemein herrschenden. Die Einstellung dem Profanbereich gegenüber war vorwiegend passiv-distanziert; offene Konfliktsituationen, wie sie etwa Tertullians aggressive Tendenzschrift *De corona* (von 211) heraufführte, bilden die seltene Ausnahme. Dem von früh auf erhobenen Vorwurf der Untätigkeit, der in seinen größten Formen auf den einer parasitären Lebensweise hinauslief, war leicht zu entgegnen: gerade die Abkehr von der Welt mit ihren Verstrickungen und Verführungen machte frei für die wesentlichste aller Aufgaben: für das *vacare Deo*. Als die vermeintlich Unnützen waren die Christen in Wahrheit, indem sie sich rein und frei hielten, das eigentlich stabilisierende Moment der Gesellschaft und darum – mit dem berühmten Vergleich des Diognetbriefs gesprochen – das für die Welt, was für den Leib die Seele ist (c. 6). Mochten ihnen die andern auf jedem nur erdenklichen Gebiet der Weltgestaltung den Rang ablaufen; ohne sie wäre die Welt mit ihren Werkleuten längst dem Zorngericht Gottes verfallen. Der esoterische Zug, der in diesem Bild zutage tritt, ist mehr als eine bloße Begleiterscheinung. Er weist vielmehr wie ähnliche

¹²) Näheres zu dieser Stelle bei R. S c h n a c k e n b u r g, *Gottes Herrschaft und Reich*, Freiburg 1959, 229.

¹³) Eindrucksvollste Dokumente dessen sind das Mausoleum der Galla Placidia und, als dessen literarisches Gegenstück, die *Consolatio Philosophiae* des B o e t h i u s.

Momente, unter denen an erster Stelle der seit der Patristik hervortretende Antiintellektualismus genannt sei, auf die latente Problematik der Haltung hin. Das mit der Abkehr von der Welt erreichte *vacare Deo* führte, wie der Ausdruck schon als solcher zu verstehen gibt, in ein Vakuum. Der Raum der auf dem Weg der Abscheidung gewonnenen Freiheit erwies sich, mit sonstigen Aktionsräumen verglichen, auf eine unerwartete Weise als leer. Mit dem Rückzug aus der Öffentlichkeit fiel zwar die oft unerträglich schwere Last der politischen, sozialen und kulturellen Mitbeteiligung des Christen dahin, gleichzeitig aber auch die, wie sich nun herausstellte, für sein Christsein konstitutive Möglichkeit, sich im Umgang mit der Welt zu bewähren und im Akt dieser Bewährung zu verwirklichen. Die scheinbar reine Antithese war dieser wesentlicheren Einsicht zufolge in dieser Reinheit gar nicht realisierbar, weil sie unaufhebbar an ihren Gegenpol gebunden blieb. Dem befürchteten Verlust der Freiheit im Engagement stand, als kaum erfreulichere Alternative, der Gewinn eines bloßen Hohlraums gegenüber, einer Freiheit, wenn nicht ohne Wofür, so doch ohne Woran und Wodurch.

Kein Wunder, wenn dieser Esoterik gegenüber schon früh der Gedanke des christlichen Engagements an Boden gewann. Verhalten zunächst, aber noch während der Verfolgungszeit, in dem bezeichnenderweise von Eusebius überlieferten Wort des Melito von Sardes, daß ein friedliches Verhältnis von Kirche und Staat im Interesse beider anzustreben sei¹⁴⁾, offen sodann in der von Eusebius selbst begründeten ›Reichstheologie‹, die sich bestürzender als in allen theoretischen Erwägungen in der Überhöhung der Kaisergestalt dokumentiert: »Auf ein Zeichen hin, das die Ankunft des Kaisers ankündigte«, heißt es in der Schilderung des Konzils von Nizäa, «erhoben sich alle, und nun trat er selbst mitten in die Versammlung wie ein Engel Gottes vom Himmel, leuchtend in seinem glänzenden Gewand wie das Licht, strahlend in der feurigen Glut des Purpurs und geschmückt mit dem Glanz von Gold und Edelstein«¹⁵⁾. Es ist der Glanz des Numinosen, in welchem Eusebius seinen kaiserlichen Gönner erblickt. Hintergrund dessen ist, wie auf dem von Otto von Freising markierten Höhepunkt dieser Lehrentwicklung¹⁶⁾ deutlich wird, die Überzeugung von der kirchenpolitischen Realisierbarkeit des Gottesreichs¹⁷⁾, eine Überzeugung, die ihrerseits die Aufhebung der augustiniischen Unterscheidung der beiden sich unversöhnlich durchkreuzenden Reiche zugrundelag. Indessen herrschte hier, im Feld der Antithese, weniger die Logik der spekulativen Vernunft als vielmehr die der geschichtlichen Tatsachen. Unter ihrem unwiderstehlichen Zwang mußte die Westkirche auf dem Höhepunkt ihrer Machtentfaltung, unter den Pontifikaten Innozenz' III. und Bonifaz' VIII., erfahren, was sich der Ostkirche schon von ihren ersten Anfängen her als schmerzliche Lehre aufgedrängt hatte, daß nämlich aller kirchenpolitischer Universalismus unvermeidlich in sein Gegenteil, den staatskirchlichen Cäsaropapismus, hinauslief, weil Macht üben letztlich ihr verfallen heißt. Es war dies, grundsätzlich verstanden, die Erfahrung, daß sich die Antithese des Engagements so wenig wie ihr spiritualistisches Gegenteil durchhalten läßt. Genau genommen machte die Westkirche dieselbe Erfahrung sogar nochmals und jetzt im umgekehrten Sinn, als ihr machtpolitisches Engagement mit dem Verlust des Kirchenstaats ein gewaltsames Ende nahm. Wurde dieser Vor-

¹⁴⁾ Eusebius von Cäsarea, Kirchengeschichte V, 24, 7 ff.

¹⁵⁾ Vita Constantini 3, 10.

¹⁶⁾ Vgl. W. K a e g i, *Chronica mundi* (Christ heute, III-6), Einsiedeln-Köln 1954, 7-29.

¹⁷⁾ Bezeichnenderweise bricht hier, im Extrem, aufs neue der Mittelbegriff einer möglichen Synthese durch.

gang, wie die unmittelbaren Reaktionen erkennen lassen, zunächst als eine den Grundbestand tangierende Katastrophe empfunden, so setzte sich, vermittelt durch Lehräußerungen wie die ausgewogene Enzyklika *Quas primas*, die nur noch den Anspruch auf religiöse und moralische Weltgestaltung geltend machte, mehr und mehr die Einsicht durch, daß der Kirche mit ihrer Verdrängung aus dem Feld der Machtpolitik durchaus nichts Wesenswidriges und schon gar nichts nach Art einer Katastrophe widerfahren war, sondern weit eher die – wenngleich gewaltsame – Befreiung von einer längst überfälligen Hypothek. Zur Vollständigkeit dieser Einsicht gehört freilich auch die Erfahrung, die sich im Gefolge der französischen und sozialistischen Revolutionen einstellte, also die Erfahrung mit der radikalen Trennung von Kirche und Staat. Auf ihrem Boden zeigte sich, daß mit dem Wegfall der politischen Implikationen nicht nur die Befreiung von einem oft unerträglich harten Joch erreicht, sondern auch eine wichtige Brücke abgebrochen war. Im Gegenzug zum mittelalterlichen Übergriff des päpstlichen Machtwillens auf den Profanbereich, konstituierte sich jetzt eine Profanität, die darauf ausging, die Kirche ins Ghetto eines willkürlich ausgesparten Reservates abzudrängen. Die scheinbare Konsequenz der Trennung erwies sich faktisch als ein Herd von Inkonssequenzen. Nicht nur, daß sie mit der Fiktion einer autonomen Welt arbeitet, die sich weder wissenschaftlich noch philosophisch aufrechterhalten läßt; sie führte auch auf Seiten der Kirche zu Verhaltensweisen, die ihre Isolation eher zu kompensieren als wirklich zu bewältigen scheinen. Der schwächliche Rückzug auf einen spirituellen Binnenraum, der mehr und mehr die Fühlung mit dem Weltgeschehen verliert und anachronistisch hinter dem faktischen Stand der Verhältnisse zurückbleibt, ist dafür nicht minder symptomatisch als die neuerdings überhandnehmende Tendenz, die eingetretene Entwicklung nachträglich, und oft mit fragwürdigen theologischen Mitteln, zu sanktionieren.

Als doppelte Negation schließt dieser Befund, so ergebnislos er sich im einzelnen darstellt, ein kaum zu unterschätzendes Positivum ein. Es besagt, auf die Ausgangsfrage bezogen, daß der Standort der Kirche weder mit der These von ihrer Weltbezogenheit noch mit deren spiritualistischer Gegenthese zulänglich bestimmt werden konnte, sondern nur dialektisch, also durch den Versuch einer Verklammerung der beiden gegensätzlichen Standpunkte. Der Gedanke ihres Weltinnesseins wurde bis zur Verkenning ihres pneumatischen Charakters falsch, wenn er sich nicht mit der Gegenvorstellung von ihrer konstitutiven Unweltlichkeit verknüpfte. Und im gleichen Maß verflüchtigte sich das Bild der auf ihre geistliche Funktion eingegrenzten Kirche zur Utopie, solange ihm als Gegengewicht das Motiv ihrer Weltverantwortung fehlte. Die dialektische Verklammerung der beiden Positionen lag somit auf der Hand; zu deutlich hatte die Logik der Vernunft und der Geschichte die immer wieder versuchten Teillösungen widerlegt. Den Standort der Kirche bestimmen hieß, das war für einen jeden, der nur sehen wolle, klar, scheinbar Widerstreitendes zusammendenken. Dazu reichte nur die neutestamentliche Formel hin: *In der Welt, aber nicht von der Welt*. Daß diese Erkenntnis gleichwohl nicht voll, am wenigsten in der Theologie, zum Zug kam, hängt wohl in erster Linie damit zusammen, daß die zur Rede stehende Dialektik immer nur abstrakt, nicht jedoch, wie es ihr doch allein angemessen wäre, *konkret*, von ihrem Sachgrund her, gedacht wurde. Eine nur abstrakt gefaßte Dialektik aber bricht, wie die denkerische Erfahrung lehrt, kaum daß sie in Blick gebracht wurde, auch schon wieder in ihre Elemente auseinander. Davon ist der Stand der Frage im theologischen Gespräch der Gegenwart stärker, als man vermuten möchte, bestimmt.

Der aktuelle Stand der Frage

Es bestätigt die Aktualität der heutigen Theologie, daß sie bei aller Energie, die sie auf die Klärung von Methodenfragen und Grundlagenforschungen verwendet, aufs ganze gesehen doch das eigentlich zeitgerechte Thema *Kirche* umkreist. Und es dokumentiert, wie dem unverzüglich hinzuzufügen ist, gleichzeitig ihre Unzeitgemäßheit, daß sie die beiden Ansätze einer Standortbestimmung noch immer nicht dialektisch verknüpfen lernte. Dabei zeichnet sich freilich numerisch gesehen eine starke Einseitigkeit ab. Während die ›Spiritualistische‹ Position kaum noch erklärte Verfechter findet, wächst die Zahl der Befürworter eines wenn auch unpolitischen Engagements beständig. Mehr noch: in diesem Punkt bildet sich seit dem zweiten Weltkrieg so etwas wie ein Konsens der Theologen heraus, in welchem Sprecher der unterschiedlichsten Richtungen übereinkommen. Hier, in der Gegenposition, begegnen sich, um nur die wichtigsten Namen zu nennen, die Anhänger Teilhards de Chardin mit den Vertretern der Rahner-Schule, die Nachfolger Dietrich Bonhoeffers mit den Wortführern der neuerdings in den angelsächsischen Ländern um sich greifenden ›Theologie nach dem Tod Gottes‹, aber auch so profilierte Einzelgänger wie Paul Tillich und Friedrich Gogarten, wobei sich die Fragestellung bei den protestantischen Autoren ihrem Ansatz entsprechend nicht unerheblich modifiziert. Doch geht es bei ihrer individualisierten, auf das Weltverhältnis des einzelnen Christen zielenden Frage¹⁸⁾ grundsätzlich genommen um dasselbe Problem. Verschieden wie die Provenienz ist die jeweilige Argumentation. Dabei lassen sich aufs ganze gesehen zwei Hauptformen, eine ›positive‹ und eine ›negative‹ unterscheiden. Positiv argumentiert die Teilhard- und Rahner-Schule, diese, indem sie den Weltbezug der Kirche aus den freisetzenden Akten der Schöpfung und Inkarnation herleitet, jene, indem sie den Weltprozeß als solchen christozentrisch, als Heil also, interpretiert. Bei aller Fragwürdigkeit verdient diese These insofern besondere Beachtung, als sie wie keine andere den *eschatologischen* Grundzug des Problems freilegt. Für sie macht die Geschichte nicht nur verständig, sondern selig, da sie in linearer Konsequenz einem theomorphen Zustand entgegenführt. Die Zukunft ist schon als solche Heils-Zeit, die ungeachtet aller Rückschläge schließlich die Vollendung aller Dinge heraufführt. Im Grunde bedarf es darum nur einer Tugend, der historischen Geduld, die den langen Atem hat, das Ende der Zeiten abzuwarten. Denn dieses Ende ist der Anfang des Gottesreichs, das hier auf das *τέλος* der Geschichte zurückgenommen und damit historisch gedacht wird. Der Zusammenhang mit dem Problem der Parusieverzögerung springt in die Augen. Das ausgebliebene Eschaton wird zu einer Funktion der Geschichte, die damit ihrerseits soteriologische Bedeutung gewinnt. Geschichtlich existieren heißt fortan, sich Gott anverwandeln; Gott suchen dagegen, sich dem Gang der Geschichte anheimgeben.

Anders und im Effekt doch gleichsinnig verfährt die negative Argumentation. Ihr Ausgangspunkt liegt weder im Dogmatischen noch im Geschichtstheologischen, sondern im Weltgeschehen selbst, näherhin im Prozeß der ›Entzauberung‹ des Daseins. Anders als seinem traditionellen Verständnis bedeutet dieser Prozeß hier primär das Zu-sich-selbst-kommen, die Weltwerdung der Welt. Der Bruch mit der ›Über-Welt‹, der ›Tod Gottes‹ also, erscheint von daher als ein unumgängliches

¹⁸⁾ Eine Ausnahme macht das Bändchen *Konversion zur Welt* von H. J. Schultz, das nach dem Untertitel ›Gesichtspunkte für die Kirche von morgen‹ (Stundenbücher, 42, Hamburg 1964) aufzeigen will.

und darum in seiner Negativität aufgehobenes Moment. Gott mußte, mit dieser ›nachchristlichen‹ Theologie gesprochen, ›sterben‹, wenn die Welt ihrer selbst bewußt und mächtig werden sollte. Sein Tod bewirkte die Auferstehung der Welt in ihre volle Weltlichkeit. Unschwer ist auch im Grund dieses Gedankengangs das dogmatische Muster, jetzt der Erlösungsvorstellung, zu erkennen. Nur bewirkt der göttliche ›Opfertod‹ hier die Erlösung *zur Welt*, nicht *von der Welt*. In der Konsequenz dessen liegt das Postulat einer neuen Verkündigung, einer neuen Spiritualität und eines Ethos. Ein Ethos, das in immer neuen Anläufen die ›Konversion zur Welt‹ vollzieht, einer Verkündigung, die anstatt sakral von der Welt zu reden weltlich von Gott sprechen lernt, und einer neuen Spiritualität, die den Dunstkreis des Weihrauchs mit der nüchternen Atmosphäre der wissenschaftlich und technisch bestimmten Arbeitswelt vertauscht¹⁹).

So vieles an dieser Konzeption als begriffliche Reaktion auf eine in sich selbst verschlossene, von Weltscheu ungetriebene und undurchsichtigen Erhebungen nachhängende Frömmigkeit erscheint, muß sie als solche doch schwerste Bedenken erregen. Einmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der ostentative Optimismus dieser Weltfrömmigkeit nicht so sehr Ausdruck der Zuversicht als vielmehr einer uneingestanden Angst und Sorge ist. Mit dialektischem Geschick scheint hier eine Entwicklung theologisch legitimiert zu werden, die sich nicht mehr aufhalten, geschweige denn rückgängig machen läßt. Zum ändern – und darin besteht der schwerste Einwand – ist nicht abzusehen, wie von hier aus das Entscheidend- und Unterscheidend-Christliche aufrecht erhalten werden kann. Nicht der Differenz, nicht dem Entweder-Oder wird das Wort geredet, sondern der Anpassung und Anverwandlung. Wo bleibt da noch das Salz, das die Erde zu würzen hat, wo das Schwert, das Mark und Bein durchtrennt, wo die eindringliche Warnung des Römerbriefs: »Macht euch nicht dieser Welt gleichförmig, gestaltet euch vielmehr um durch die Erneuerung eures Geistes« (12, 2)? Nicht umsonst taucht im Vokabular dieser ›weltlichen‹ Theologie der Begriff des ›anonymen‹, seiner selbst kaum bewußten Christen, der im Unterschied zu den erklärten Trägern ›dieses Namens‹ (Apg 3, 16) keine sichtbaren Kriterien seines Christseins aufweist²⁰). Fraglos ist damit ein wichtiger Terminus eingeführt, da in der gegenwärtigen Epoche des Abfalls und der Entfremdung vom Christentum in steigendem Maß mit unbekanntem oder kaum beachtetem Formen eines fragmentarischen, uneingestandenem und wohl auch unbewußten Glaubens zu rechnen ist und damit mit einem ständig wachsenden *Vorfeld der formierten Gläubigkeit*. Es heißt dann aber doch die Fehlform zur Norm erheben, wenn daraus gefolgert wird, daß das Kennzeichen der ›kommenden Kirche‹ möglicherweise darin bestehe, »nicht erkannt werden zu können«²¹). Was ununterscheidbar und unkenntlich geworden ist, steht nach aller Lebens- und Glaubenserfahrung im Begriff, vollends und unwiderruflich unterzugehen.

Die dezidierte Gegenposition wird im Vergleich dazu nur von wenigen, in ihrer Minorität aber doch die *pars sanior* repräsentierenden Theologen gehalten, am entschiedensten von Hans Urs von Balthasar. Seine mit zunehmen-

¹⁹) Außer auf das soeben erwähnte Bändchen von H. J. Schult z spielt diese Bemerkung auf zwei weitere Schriften desselben Autors an: *Weltlich von Gott reden* (Calwer Hefte, 63), Stuttgart 1963 und *Jenseits des Weihrauchs. Versuche einer Theologie im Alltag*, Olten-Freiburg 1966. Aufschlußreich ist der Vergleich mit dem themengleichen Beitrag von G. Ebeling, *Weltliches Reden von Gott*, in: *Universitas* 15 (1966) 6–31.

²⁰) Vgl. K. Rahn er, *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln-Köln 1965, 545–554.

²¹) H. J. Schult z, *Konversion zur Welt*, 102.

der Heftigkeit geführte Argumentation hat seinen Gegnern den entscheidenden Vorsprung voraus, nicht nur ungleich besser biblisch und dogmatisch fundiert, sondern darüberhinaus auch in umfassender Kenntnis der Einwände und Gegenstellungen entworfen zu sein. Er weiß, um nur einige Motive herauszugreifen, nur zu gut, daß die Stunde einer vordem ungeahnten Weltföhlung der Kirche gekommen ist, die Stunde der stürzenden Mauern, der geschleiften Bastionen und damit eines bestürzenden Haut an Haut von Glaube und Unglaube, einer nie dagewesenen Koexistenz von Heilig und Profan²²). Er weiß auch, wie wenige sonst, um die Verborgenheit Gottes in dieser Welt und Zeit, nur daß ihm deutlicher als den modernen Sprechern einer *theologia negativa* die Ambivalenz der Prädikate ›nah‹ und ›fern‹ bewußt ist, sobald sie auf das menschliche Gottesverhältnis angewandt werden. Auch die viel beklagte ›Abwesenheit‹ Gottes ist ein Modus seiner Präsenz, der nach dem Zeugnis der Mystik den Beter nicht weniger machtvoll an den Entbehrten binden kann als das Erlebnis seiner überwältigenden Nähe²³). Und er entwickelt sein Verständnis von Glaube, Heil, Kirche, wie schon der Buchtitel *Verbum caro* zu verstehen gibt²⁴), ebenso entschieden wie die Rahnerschule aus dem Geheimnis der Menschwerdung, für ihn nicht nur das Prinzip der Theologie, sondern des christlichen Denkens überhaupt, weil sich in der Inkarnation des Wortes Faktizität und Universalität auf eine überbegriffliche, den Begriffshorizont ins Unabsehbare ausweitende Weise verknüpfen. Bei aller Übereinstimmung im einzelnen zieht Balthasar jedoch radikal andere Konsequenzen. Wie sich die christliche Kategorie von der weltbezogenen Denkweise unterscheidet und von daher zu immer neuen Unterscheidungen nötigt, kann das, was sie erschließt, nur auf dem Weg der Abscheidung von der selbstherrlichen Weltlichkeit erreicht und angeeignet werden. Die Aufgabe der *Heiligung* gilt heute wie eh und je. Wohl Dialog, aber keine Kompromisse; ungeheuchelte Bruderliebe, aber keine Fraternalisierung. Darum ist es mit der weltläufigen ›Aktion‹ nicht getan, so sehr es auf die recht verstandene Praxis ankommt. Aber noch mehr bedarf die Welt, gerade heute, der *vita contemplativa*, weil sich gerade die Probleme der Praxis, das Friedensproblem an ihrer Spitze, nur dem Beschaulichen lösen. Alles liegt darum an der Ausformung einer zeitgerechten Spiritualität, weil nur sie die christliche Lebensform in ihrer Unverwechselbarkeit trägt und bewahrt.

Unterwegs zur Synthese

Der aktuelle Stand der Frage ist indessen nicht so sehr durch den aufgewiesenen Gegensatz als vielmehr durch den *Ausnahmefall* gekennzeichnet, daß das theologische Gespräch eindeutig durch die lehramtlichen Äußerungen der Kirche überholt ist. Während die Diskussion noch weitgehend im Zeichen der alten Antithese steht, hat die Kirche selbst mit der zum Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlichten Pastoralconstitution *Gaudium et spes* ein Dokument der Synthese vorgelegt. Es ist ebenso sehr ein Zeugnis der Weltverantwortung wie der Weltkritik. Der *Weltverantwortung*, sofern es sich um eine umfassende Analyse der bestehenden Verhältnisse bemüht und seine Adressaten mit allem Nachdruck zur aktiven Beschäftigung mit den anstehenden politischen, sozialen und kulturellen Weltproblemen ermutigt. Aber auch der *Weltkritik*, sofern es sich vom herr-

²²) H. U. von Balthasar, *Schleifung der Bastionen* (Christ heute, II-9), Einsiedeln-Köln 1952, 79 f.

²³) Ders., *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Wien-München 1956, 151.

²⁴) Ders., *Verbum caro, Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln-Köln 1960.

schenden Entwicklungstrend betont distanziert und gegenüber der zunehmenden Versachlichung des Menschen die Vermenschlichung der Sachen und zumal der sie hervorbringenden Technik fordert. Denn das Ziel liegt, daran läßt die Konstitution keinen Zweifel, nicht in der Dimension des Welthaften: »Unterwegs zum himmlischen Gemeinwesen, müssen die Christen suchen und sinnen, was droben ist« (§ 57). Doch bewirkt dies eine fruchtbare, horizonterweiternde und darum verbindende, nicht trennende Distanz. Erst die Weltüberschreitung hilft ermessen, worin das Werk der Weltgestaltung gipfeln muß: in einer Humanisierung aller Lebensbereiche, die ihrerseits die Integration des Menschseins durch die Impulse der Weisheit zur Voraussetzung hat (§ 15). In der Konsequenz dessen nennt die Konstitution als einzigen Ausweg aus der die Welt in ihrem Fortbestand bedrohenden Krise den *Frieden*, für den sich alle verfügbaren Kräfte verwenden müssen (§§ 77 ff). Mit dieser Wegweisung bezeichnet sie etwas zugleich ganz Jenseitiges und Diesseitiges, ohne das die Welt nicht auskommen und das sie doch aus eigener Kraft nicht erreichen kann. Doch gerade so dokumentiert der Konzilstext aufs neue, wie sehr er dem Geist der Synthese verschrieben ist. Mit seinem Aufruf zum Weltfrieden zieht er die Summe aus allem was er zuvor, im zeitanalytischen und sozial-ethischen Corpus der Konstitution, an Zustimmung und Kritik geäußert hatte. So sehr die Konstitution aber auch um die Dialektik im Weltverhältnis der Kirche weiß, ist diese doch mehr praktisch als spekulativ, von ihrem Formalgrund her, erfaßt. Insofern ist der Theologie die Aufgabe, die Weltbezogenheit und Weltenthabenheit der Kirche zusammenzudenken durch das Konzilsdokument nicht abgenommen, sondern nur um so dringlicher vor Augen gestellt. Denn die Praxis bedarf der nachfolgenden Theorie, weil sie sich erst in deren Licht ihrer Sache ganz versichert weiß.

Um dieser Aufgabe nachzukommen, muß die Spekulation über die Faktizität der Kirche hinausfragen und dort ansetzen, wo das *Faktum zum Mysterium* wird. Dieser Ansatz ist ihr weder in thematischer noch historischer Hinsicht neu. Thematisch gesehen ergibt er sich, zumindest indirekt, aus dem Zusammenhang der anti-thetischen Bestimmungsversuche mit dem Problem der Parusieverzögerung. Dem liegt als Wahrheitsmoment die Tatsache zugrunde, daß die Kirche bei aller Gegenwartigkeit zuletzt doch eine *eschatologische* Größe ist. Ihr Hier und Jetzt ist nur von ihrer Zukunft her zu verstehen: denn sie ist ihrem faktischen Sein, mehr als Fakten sonst, immer schon voraus. Sie ist, indem sie kommt und kommt, indem sie ist. Darum artikuliert sich ihr mystisches Sein nie wesentlicher als im Sehnsuchtsruf der apokalyptischen Braut, die mit ihrem »Komm!« den Herrn und Vollender aller Geschichte herbeifließt (Apk 21, 17). Das aber ist, in personaler Sprache angesprochen, was als Sachaussage *Reich Gottes* heißt. Die Zukunft der Kirche ist das Gottesreich. Darin wurzelt die Dialektik ihres Verhältnisses zur faktisch bestehenden Ordnung der Dinge.

Auch in ideengeschichtlicher Hinsicht ist damit nichts Neues eingeführt, wenn man sich nur vergegenwärtigt, mit welchem Nachdruck bereits die romantische Theologie, vorab die – unter dem Eindruck der pietistischen Reich-Gottes-Lehre stehende²⁵⁾ – Katholische Tübinger Schule auf die Beziehung von Kirche und Gottesreich abhob²⁶⁾. Außer Drey, Hirscher und Schanz sind in diesem

²⁵⁾ Vgl. R. Schneider, *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*, Würzburg-Aumühle 1938.

²⁶⁾ J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964, 191–379.

Zusammenhang aber auch noch die Namen von Friedrich Pilgram und Martin Deutinger zu nennen, und sie sogar mit besonderer Betonung. Pilgram, der dem spirituellen Kirchenverständnis der Tübinger einen, wie er sich ausdrückt, ›politischen‹ Begriff von der Kirche entgegensetzt und ›Kirche‹ von daher als die sichtbare Region des auch noch die jenseitigen Bereiche umgreifenden Gottesreichs versteht²⁷⁾. Deutinger, dessen Predigtfolge *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes* als eine Art Abgesang der romantischen Reich-Gottes-Theologie gelten kann²⁸⁾. Freilich kann der Begriff des Gottesreichs, den diese Tradition entwickelte, von ihr nicht unbesehen übernommen werden. Dafür ist er, wie gerade auch seine Explikation durch Deutinger zeigt, viel zu eng an die augustinsche Geschichtstheologie angelehnt und, trotz des biblischen Titels, zu wenig vom Geist des Neuen Testaments erfüllt. Er bedarf somit vor allem einer exegetischen Berichtigung, wenn er die zur Rede stehende Dialektik zuverlässig begründen soll.

Der biblische Formalgrund

Der in Aussicht genommene Begründungsversuch muß sich nicht nur bewähren, sondern gleichzeitig auch nach außen und innen rechtfertigen. Nach außen, weil die Vokabel ›Reich Gottes‹ so wenig wie der ihr korrespondierende Ausdruck ›Gotteskindschaft‹ noch selbst-verständlich oder auch nur unmiß-verständlich ist. Vor allem aber nach innen, weil der Terminus βασιλεία τοῦ θεοῦ in den neutestamentlichen Schriften durchaus keine feststehende Größe ist, sondern eine deutliche Sinnentwicklung zum Ekklesiologischen (in der Apostelgeschichte und den Gefangenschaftsbriefen), Spirituellen (in den frühen Paulusbriefen und den Pastoralbriefen) und Eschatologischen (vor allem in der Apokalypse) hin durchläuft. Doch kann diese Rechtfertigung, die nur auf dem Umweg über sorgfältige begriffsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen erfolgen könnte, auf sich beruhen bleiben, wenn es nur gelingt, den heuristischen Ansatz als solchen glaubhaft zu machen. Wenn sich der Reich-Gottes-Gedanke erst einmal als Schlüssel zu der vorgefundenen Problematik erwies, kam damit nämlich auch schon seine genuine Eindeutigkeit und – wenigstens prinzipielle – Verständlichkeit zum Vorschein.

Die Kirche ist nicht das Reich Gottes; ihre Verwechslung mit ihm gehört vielmehr zu den folgenschwersten, in ihren Auswirkungen bis heute noch nicht vollständig überwundenen Irrtümern der Kirchengeschichte. Noch weniger steht die Kirche jedoch im Widerspruch zu dem von Jesus angesagten und heraufgeführten Gottesreich; sie ihm entgegensetzen, ist darum nicht weniger verhängnisvoll, auch wenn diese Polarisierung seriöser erfolgt als in der sarkastischen Bemerkung Loisy: »Jesus verkündete das Reich, und es kam die Kirche«²⁹⁾. Zwischen Kirche und Gottesreich besteht das Verhältnis der Identität in der Nichtidentität. Die Kirche ist der zeitgeschichtliche Anbruch des Gottesreichs, das Reich das endgeschichtliche Erfüllungsziel der Kirche. Doch was versteht Jesus unter ›Reich Gottes‹? Man sollte meinen, daß sich diese Frage durch eine Zusammenschau der einschlägigen Logien ohne weiteres beantworten lasse. Dieses naheliegende Ver-

²⁷⁾ F. Pilgram, *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht* (Deutsche Klassiker d. kath. Theologie aus neuerer Zeit, hrsg. v. H. Getzeny, III), Mainz 1931, § 49 ff.

²⁸⁾ Vgl. L. Bopp, *Erlösung nach Martin Deutingers Betrachtungen über das Reich Gottes nach Johannes*, Bonn 1947.

²⁹⁾ A. Loisy, *Evangelium und Kirche*, München-Kirchheim 1904, 112 f.

fahren erweist sich jedoch, auch ungeachtet der Bedeutungsentwicklung im Ganzen der neutestamentlichen Texte, als undurchführbar. Was Jesus über das von ihm proklamierte Gottesreich ansagt, ist zu keinem ›Gesamtbild‹ zu vereinbaren; es sprengt den Horizont einer begrifflichen Wesensbestimmung. Denn das Reich Gottes ist nach der synoptischen Überlieferung zugleich nah (Mk 1, 13) und fern (Mt 25, 34), gegenwärtig (Lk 11, 20) und künftig (Mt 6, 10), verborgen (Lk 17, 21) und offenbar (Lk 10, 23 f), übermächtig (Mt 11, 12) und machtvoll bezeugt (Lk 10, 8 f). Weder läßt es sich in das Koordinatensystem von Raum und Zeit einordnen, noch in seiner Signatur eindeutig bestimmen. Kein Begriff reicht hin, sein Geheimnis – Matthäus spricht ausdrücklich von dem *μυστήριον* des Reichs (13, 11) – zu fassen. Es dem Verständnis nahezubringen, bedarf es einer eigenen, von Jesus eigens zu diesem Zweck geschaffenen Sprache, der Sprache der *Gleichnisse*. Denn die neutestamentlichen Gleichnisse sind, auch wenn dieser Bezug nicht – wie bei Matthäus fast durchweg – thematisch zum Ausdruck kommt, *Gleichnisse vom Gottesreich*. Nicht als ob durch die Gleichnisse nun doch, etwa in bildhafter Sprache, gesagt würde, was das Reich Gottes ›ist‹. Wohl aber setzen sie, mit Ernst Fuchs gesprochen, ein *Sprachgeschehen* in Gang, das den Hörer der Gleichnisreden wesentlichler als alles lehrhafte Reden ›informiert‹. Wer ein Gleichnis hört, sieht sich nämlich einem widersprüchlichen Prozeß ausgesetzt, der ihn zugleich entwurzelt und einbürgert. Fürs erste sieht er sich an den Richtpunkten seiner Weltorientierung irre gemacht, wenn er vernimmt, wie der gerissene Betrüger (im Gleichnis vom betrügerischen Verwalter) gelobt, der sorgfältige Hüter des fremden Eigentums (im Talentengleichnis) dagegen gerügt wird, wenn die zuletzt Eingestellten (im Gleichnis von den Weinbergarbeitern) bevorzugt behandelt werden und die Landstreicher (im Gastmahlgleichnis) die Plätze der Erstgeladenen einnehmen, wenn der unfruchtbare Feigenbaum besondere Pflege erfährt und der Hirt um des einen verlorenen Tieres willen das Schicksal der ganzen Herde aufs Spiel setzt. Und es ist nicht nur das vertraute Orientierungssystem, dem der Hörer dieser Geschichten entfremdet wird, sondern mit ihm zusammen auch das Worin seiner Orientierung, die *Welt*. Dennoch bewirkt dieser Entzug kein haltloses Schweben und Taumeln. Vielmehr gewinnt, wer ihn erleidet, gleichzeitig auf eine neue, jetzt aber ganz unweltliche Weise Boden. Entwurzelung und Einwurzelung gehen bruchlos ineinander über. An die Stelle der welthaft strukturierten Ordnung tritt eine vordem unbekannte Zuordnung, die sich nicht zu einem Kosmos schließt und den von ihr Umgriffenen doch wesentlicher als jede ›Welt‹ beheimatet: das Reich Gottes. Wenn davon auch nur der Ausdruck selbst auch nur ein einziges Mal, im Zuspruch des Richters an die Geretteten (im Gleichnis vom Weltgericht) formell verwendet wird, steht das Reich doch im Blick sämtlicher Texte, die den Tatbestand des Gleichnisses erfüllen. Um sein Kommen geht es, wenn von der Übermacht des Unscheinbaren, von der Größe des Geringfügigen, vom Wundergang des Alltäglichen die Rede ist; um seinen Wert, wenn der Einsatz des Schatzgräbers und des Perlenhändlers geschildert wird; um seine Frucht, wenn wir von der Tat des Barmherzigen (im Gleichnis vom barmherzigen Samariter) und der Rückkehr des Gescheiterten (im Gleichnis vom verlorenen Sohn) erfahren. Wenn sich daraus auch kein Ganzes nach Art einer Charakteristik ergibt, so doch die Föhlung einer Wirklichkeit, die das Weltwesen mit seinem Glanz und Elend übergreift und als das letzte Um-willen alles Seins und Werdens empfunden wird. Das ist zugleich weniger und mehr als der erwartete Begriff vom Gottesreich. Weniger, weil die Frage nach seinem Wesen offenblieb; aber zugleich unverhältnismäßig mehr, weil die Gleichnisse vergegenwärtigen, was sie umschreiben. Sie bewirken, soweit Worte

dies vermögen, die Einbürgerung des Hörers in das von ihnen proklamierte Reich. Damit bringen sie aber auch schon das Thema ›Reich Gottes‹ in einer Weise zur Sprache, die alle Bedenken und Einwände verstummen läßt.

Elemente einer Ortsbestimmung

Was folgt daraus für die Ortsbestimmung der Kirche? Prinzipiell gesehen nichts anderes, als was die neutestamentliche Formel von der gleichzeitigen Weltverwiesenheit und Weltentrücktheit des Christen besagt. Doch ist es nunmehr im Unterschied zum bisher Gesagten möglich, diese Bestimmung auch zu begründen und damit gerade in ihrer Dialektik einsichtig zu machen. Als zeitgeschichtliche Anbahnung des *Gottesreichs* ist die Kirche wesenhaft von der Welt *unterschieden* und dem Weltgeschehen mit seinen Hervorbringungen immer schon *voraus*. Als *zeitgeschichtlicher* Vorgriff auf das kommende Reich ist sie aber gleichzeitig auch aufs tiefste an die Welt *verwiesen* und dem, was sich welthaft ausformt, vielfältig verhaftet. Dieser Deutungsversuch widerspricht durchaus nicht dem Wink des Zweiten Vatikanischen Konzils, die ›Doppelnatur‹ der Kirche, das für sie typische Ineins von ›Weltlich‹ und ›Geistlich‹, »in Analogie zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes« zu denken³⁰). Vielmehr scheinen sich die beiden Erklärungen nach Art von komplementären Aspekten zu ergänzen. Die dogmatische Sicht verhilft, wie schon der enge Zusammenhang von *Lumen gentium* mit dem Dekret über die kirchliche Missionstätigkeit lehrt³¹), zum besseren Verständnis der missionarischen Aufgabe, die sich der Kirche von ihrer göttlichen Sendung her stellt. Das Problem ihres Weltbezugs selbst dürfte sich dagegen eher aus ihrem Verhältnis zum Gottesreich klären, zumal hier wie dort gleiche oder doch wenigstens vergleichbare Kategorien ins Spiel kommen. Dafür müßte freilich aufs neue und zeitgemäß-modifizierte Weise dem – im weitesten und wesentlichsten Sinn des Wortes – *soziologischen* Charakter der Kirche Rechnung getragen werden, wie ihn Friedrich Pilgram im Auge hatte, wenn er von ihrer ›politischen‹ Verfassung sprach³²). Denn in dieser ihrer ›Sozialstruktur‹ leitet sich die Kirche, allen gegenteiligen Theoremen zum Trotz, gerade nicht von innerweltlichen Ordnungsformen, sondern von der Gemeinschaftsgestalt des Gottesreiches her. Zwar gibt Jesu Botschaft vom Reich, von Andeutungen abgesehen, darüber keine Aufschlüsse; doch reicht die von ihr erweckte Vorstellung eines auf freie Zugehörigkeit gegründeten, von der Liebe durchwalteten und in Gott zentrierten Gemeinwesens hin, den essentiellen Unterschied zu jeder natürlichen Sozietät zu markieren. Eingelassen in das Kraftfeld der menschlichen Gesellschaft, hat die Kirche ihr Ordnungsgesetz doch nicht in ihr, sondern in der endzeitlichen Gottesstadt, der sie nach der Ekklesiologie des Hebräerbriefs unablässig entgegengeht. Von daher erhält das von *Lumen gentium* (im 7. Kapitel) akzentuierte Motiv der *pilgernden Kirche*, sofern es nur in seinem spezifischen Sinn begriffen wird, besonderes Gewicht. Denn ›pilgern‹ besagt soviel wie: die Kirche geht zugleich *von sich weg* und *auf sich zu*. Von sich weg, sofern sie auf ihrem Weg durch die Geschichte, wie dies die beiden Konzilspäpste sogar den

³⁰) *Lumen gentium*, § 8.

³¹) Vgl. den einleitenden Rückverweis des Missionsdekrets auf *Lumen gentium*, § 48.

³²) Für den vorliegenden Zusammenhang ist außer Pilgrams Hauptwerk, *Physiologie der Kirche*, Mainz 1860, auch seine Spätschrift, *Neue Grundlagen der Wissenschaft vom Staate*, Berlin 1870, von Bedeutung.

politischen und sozialen Bewegungen zugutehalten³³), über Unzulänglichkeiten und Fehlformen hinauswächst; auf sich zu, sofern sie mit der Annäherung an das Gottesreich ihrem höchsten Werdeziel nahekommt. Die Mittelbarkeit des Verhältnisses von Kirche und Gottesreich bringt es mit sich, daß aber auch die Umkehrung dieser Bestimmung gilt. Und so gewendet besagt sie: je größer die Nähe des Gottesreichs, desto weniger bleibt von der Kirche, die als heilsgeschichtliches Provisorium darauf angelegt ist, im End- und Ewig-Gültigen aufzugehen. Mit jedem ihrer Schritte über dies faktische Gewordensein hinaus kommt die Kirche aber auch stets wesentlicher zu sich, weil sie im Akt dieser Überschreitung die immer vollkommene Freiheit ihres Selbstseins erlangt. Aus diesen gegensinnigen Sichten bricht sich schließlich noch eine dritte, umgreifende Erkenntnis Bahn, der zufolge der Bewegung der Kirche die Entgegenkunft des Reiches antwortet. Je bewußter die Kirche ihrem Ziel entgegenght, desto machtvoller leuchtet dieses auf über Welt und Zeit. Was keiner noch so gut gemeinten Aktion gelingt, vollbringt die Kirche durch ihre Pilgerschaft. Sie hebt den Unterschied der Äonen auf und verhilft dem, was kommen soll, zu unmittelbarer, wenngleich verhüllter Gegenwart.

Behält am Ende also der spiritualistische Standpunkt Recht? Bleibt als Weg der Verwirklichung doch nur die Emigration? Die Antwort lautet: Ja und Nein; nur der Form, nicht der Sache nach! Seiner Aktstruktur nach ist der von der Kirche geforderte Schritt tatsächlich ein Akt der *Abscheidung* und der *Entzweiung*. Die Warnung des Römerbriefs vor jedem selbstvergessenen Konformismus (12, 2) heißt ja, ins Positive übersetzt: Quae sursum sunt sapite, non quae super terram (Kol 3, 2). Das Anderssein ist der Weg zur Selbstwerdung. Daran läßt das große Entweder-Oder Jesu, akzentuiert durch sein Wort vom Feuerbrand, den er auf die Erde warf (Lk 12, 49), und durch seinen wiederholten Aufruf zur Kreuzesnachfolge, keinen Zweifel. Ebenso unzweifelhaft ist aber auch, daß der geforderte Akt der Abscheidung nicht auch die Bande der Liebe betrifft. Im Gegenteil: als die von der Welt ausgegrenzte ist die Kirche nur umso mehr an die Welt verwiesen. So ist es ihr, unmißverständlich und unausweichlich, durch die Entgegenkunft des Reiches vorgezeichnet. Die Welt überschreitend muß sie lernen, wesentlicher bei der Zurückgelassenen zu sein, als sie es zuvor, in der Verflechtung des Engagements, jemals vermochte. Hier berührt sich der Gedankengang mit dem vom Zweiten Vatikanum, vor allem im Missionsdekret, entwickelten Kirchenverständnis, das die Weltverantwortung der Kirche aus dem Mysterium der trinitarischen Sendungen, vor allem aus dem Sendungscharakter der Menschwerdung, herleitet. Nur wird die missionarische Aufgabe in einem Fall aus dem Geheimnis ihrer Herkunft, im andern aus dem Akt ihrer Selbstverwirklichung erklärt. Das aber heißt konkret: Bei aller Hinordnung auf das Kommende darf die Kirche so wenig ihre Weltaufgabe aus dem Auge verlieren, wie sie bei deren Lösung vergessen darf, daß ihr innerster Zweck in der Anbahnung des Gottesreichs besteht. Was sich im politischen, sozialen, wissenschaftlichen und kulturellen Bereich ereignet, kann ihr so wenig gleichgültig sein wie der Mensch, der formend und geformt im Zentrum dieses Geschehens steht. Und es würde, mit der Enzyklika *Quas primas* Pius' XI. gesprochen, schmählich irren, wer ihr Mitspracherecht bei der Regelung der bürgerlichen Angelegenheiten bestreiten wollte³⁴). Doch sollte es, wie dem unverzüglich hinzuzufügen ist, unter Christen auch keinen Zweifel darüber geben, daß der von der

³³) Vgl. *Pacem in terris* (§ 159) und die ausdrückliche Bezugnahme P a u l s VI. auf diese viel diskutierte Stelle (*Ecclesiam suam*, § 97).

³⁴) DS 3679.

Kirche geforderte Beitrag niemals auf der Linie der immanenten Weltgestaltung, des Politischen oder Kulturellen also, liegen kann. Was sie der Welt schuldet, ergibt sich aus dem, was sie als zeitgeschichtliche Darstellung des Gottesreiches *ist*. Der sich zusehends versachlichenden Welt gegenüber muß sie, um dies mit wenigen Hinweisen zu verdeutlichen, das Ziel einer *Rehumanisierung aller Lebensbereiche* und der sich immer stärker aufsplitternden Wissenschaft den Spiegel der *Weisheit* vor Augen halten, wie dies die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bereits mit allem Nachdruck forderte³⁵). Im Blick auf das endzeitliche Friedensreich darf sie vor allem aber nicht aufhören, der durch die Waffentechnik heraufbeschworenen Gefahr gegenüber die *Botschaft des wahren, gottentstammten Friedens* auszurichten. Damit verhilft sie dem welthaft existierenden Menschen nicht nur zu dem, was er aus eigener Kraft nicht erreichen und doch auch nicht entbehren kann; sie gibt ihm zugleich auch den schönsten Beweis ihrer überweltlichen Herkunft und Sendung. Denn mit der Befürwortung einer aus Weisheit und Frieden gegründeten *humanitas* schafft sie jenen Raum des freien Aufatmens, in dem zu leben sich überhaupt erst lohnt, den *Raum der Hoffnung*. Nie erweist sie sich gleichzeitig so irdisch und himmlisch, so weltbezogen und weltentrückt wie in diesem Dienst. Mehr noch; jetzt wird einsichtig, daß sie ihren Platz auf der Grenzscheide der Äonen, an der Kreuzung von Immanenz und Transzendenz, haben mußte, wenn sie wirklich sein wollte, was sie ihrer innersten Bestimmung zufolge ist: das Zeichen der Hoffnung inmitten der Welt.

Freilich wird es – und darin behält Balthasar aufs neue Recht – eines *noch stärkeren disengagements* bedürfen, wenn die Konzentration auf diese Aufgabe voll gelingen soll. Immer noch wirkt dem eine – genauer besehen sogar zweifache – geschichtliche Hypothek entgegen. Fürs erste liegen die Zeiten noch nicht allzu weit zurück, in denen sich die Kirche nur auf einer machtpolitischen Basis – man vergegenwärtige sich nur die ersten Reaktionen auf den Verlust des Kirchenstaats – zur Bewältigung ihres geistlichen Auftrags befähigt fühlte. Zum andern ist noch immer mit Nachwirkungen jener geistigen Situation zu rechnen, in der die christliche Botschaft in einem mehr oder minder wissenschaftsfreien Raum verkündigt wurde und darum nur dann auf hinreichend verständliche Weise verkündigt werden konnte, wenn der Hörer, zusammen mit der Kunde von seinem *Heil*, auch eine Deutung des *Seins* und damit eine Art ›provisorisches Weltbild‹ erhielt. Von daher mußte es geradezu zu Konflikten mit der aufstrebenden Wissenschaft kommen. Sie dokumentieren indessen nicht, wie es in der Retrospektive den Anschein hat und insbesondere bei der Diskussion des Falles Galilei durchklingt, den immer wieder versuchten Übergriff der Kirche auf Bereiche außerhalb ihrer Zuständigkeit, sondern den ihr gewaltsam abverlangten und darum auch nur widerwillig hingenommenen Verzicht auf einen Beitrag, der ehemals unzertrennlich mit dem pastoralen Dienst am Menschen verknüpft schien. Noch schwerer mußte der Verzicht auf den direkten politischen Einfluß fallen, zumal er mit den unbestreitbaren Kompetenzen der Kirche im Bereich des sozialen Lebens unvereinbar schien³⁶). Um so mehr muß die Entflechtung, die bereits auf der ganzen Linie in Gang kam, mit allen Mitteln gefördert werden. Denn in den Fragen der profanen Lebensordnung und Weltorientierung, der Politik und der Forschung also, ist die Kirche so wenig wie ihr Stifter und Herr ›zum Erbschlichter‹ eingesetzt (Lk 12,

³⁵) *Gaudium et spes*, § 15.

³⁶) Vgl. dazu die Sozialenzykliken von Leo XIII. bis Johannes XXIII. und, für die dogmatische Rechtfertigung des Anspruchs, die Enzyklika *Quas primas* Pius' XI.

14). Nicht das, was Vernunft und freier Wille von sich aus zu leisten vermögen, ist ihre Domäne, sondern das unabsehbare Feld dessen, was über die natürlichen Kräfte hinausgeht und doch für ihr fruchtbares Wirken unerlässlich ist. Hier liegt ihr unabdingbarer Weltauftrag. Ihm muß sie genügen, ohne ihr endzeitliches Ziel aus dem Auge zu verlieren, so wie sie umgekehrt aus der Erwartung des Kommenden die Kraft schöpfen muß, in ihrem Dienst an der Welt nicht zu ermüden.

Zweifellos bleibt diese Auskunft hinter den theoretischen Ansprüchen der Ausgangsfrage zurück. Aber es liegt im Charakter der geschichtlichen Stunde wie auch im Wesen der Sache, daß die Frage nach dem Standort der Kirche eher praktisch als theoretisch beantwortet werden kann. Und es ist schon viel gewonnen, wenn es die Theologie als eine ihrer vordringlichsten Aufgaben begreift, den Standort zwischen der vergehenden Welt und dem kommenden Gottesreich, den die Kirche der Gegenwart mit wachsender Bewußtheit einnimmt, als solchen anzusprechen und in seiner vollen Komplexität zu bestimmen.