

Karl Rahner Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens

Seit einigen Jahren wird in der katholischen Theologie ein Gespräch darüber geführt, ob es nicht heute kurze und neue Grundformeln geben müsse, in denen sich das christliche Glaubensbekenntnis in einer der gegenwärtigen kulturellen Situation entsprechenden Weise aussagt¹. Man weist darauf hin, daß das apostolische Glaubensbekenntnis, vor allem als Taufbekenntnis des erwachsenen Täuflings, eine solche Funktion gehabt hat, ja daß solche ganz kurzen Bekenntnisformulierungen schon im Neuen Testament gegeben sind². Man betont, daß so etwas nötig sei, weil auch unter Voraussetzung eines gründlichen und ausführlichen Religionsunterrichtes eine solche Zusammenfassung notwendig ist zur Bewahrung des im Katechumenenunterricht Gelernten, für eine deutliche Strukturierung der „Hierarchie der Wahrheiten“, ohne die die Fülle des christlichen Glaubens zu leicht amorph wird oder der Gläubige in seiner religiösen Praxis sehr leicht zu viel Wert auf bloß Sekundäres legt. Man sagt mit Recht, daß dem christlichen Laien, der kein Fachtheologe zu sein brauche, aber dennoch seinen Glauben in seiner nichtchristlichen Umwelt verantworten müsse, eine solch kurze, auf das Wesentliche orientierte Formulierung seines Glaubens und seines Bekenntnisses zu Gebote stehen müsse. Es ist auch aufgefallen, daß Paul VI. im „Jahr des Glaubens“ ein Glaubensbekenntnis des Volkes Gottes veröffentlicht hat³ — das freilich im ganzen zu ausführlich und schultheologisch ausgefallen ist, als daß es eine solche Kurzformel sein könnte —, das aber doch auch in seiner Weise das Bedürfnis eines solchen kurzen Glaubensbekenntnisses bezeugt.

¹ Der Verfasser darf dabei auf einen Versuch verweisen, den er selbst schon einmal früher vorgelegt hat; vgl. Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: *Schriften zur Theologie VIII*, Einsiedeln 1967, 153–164. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch: *P. Brunner, G. Friedrich, K. Lehmann, J. Ratzinger, Veraltetes Glaubensbekenntnis?* (Regensburg 1968), und *H. Schuster, Kurzformel des Glaubens und seiner Verkündigung*, in: *Reichenschaft des Glaubens* (hrsg. v. E. Hesse und H. Erharder), Wien 1969, 117–135; Bemühungen um eine „Kurzformel“ des Glaubens, in: *HerKorr* 23 (1969) 32–35.

² Eine Erörterung dieser neutestamentlichen Bekenntnisformeln findet sich bei *K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Reihe: *Quaestiones disputatae* Band 38, Freiburg ²1969.

³ AAS 60 (1968) 433–445.

Bei all diesen Überlegungen geht man natürlich von der Voraussetzung aus, daß das Apostolische Glaubensbekenntnis, so alt und ehrwürdig es ist, so wichtig der Umstand seines Gebrauches in allen christlichen Kirchen ist, so sehr es immer eine bleibend verpflichtende Glaubensnorm sein wird, dennoch heute nicht einfach die Funktion einer solchen Grundformel in genügender Weise ausüben kann, weil es eben doch zu wenig unmittelbar die heutige geistige Situation anruft⁴. Das zeigt sich vor allem anderen schon daran, daß die Existenz eines weltüberlegenen Gottes oder mindestens einmal der Sinn des Wortes Gott als selbstverständlich vorausgesetzt wird oder werden konnte, was in einem Zeitalter eines antimetaphysischen Pragmatismus und eines weltweiten Atheismus doch offenbar nicht mehr ohne weiteres möglich ist. Darum wird der Wunsch nach einer neuen oder nach neuen Grundformeln des Glaubens angemeldet⁵.

Wenn wir die Berechtigung eines solchen Wunsches einmal voraussetzen, so sind natürlich hinsichtlich dieses Postulates auch im voraus zur wirklichen Schaffung einer oder mehrerer solcher neuer Grundformeln noch viele Fragen offen, die geklärt werden müssen. Vielleicht lassen sich solche Fragen nur am konkreten Versuch der Schaffung dieser Formeln selber klären, vielleicht aber auch müßten solche Fragen schon vor der Schaffung dieser Grundformeln geklärt sein. Wie das Verhältnis auch sein mag, solche Fragen

⁴ Ein Versuch, die alten Formeln selbst neu zu interpretieren, liegt vor bei *G. Rein* (Hrsg.), *Das Glaubensbekenntnis. Aspekte für ein neues Verständnis*, Stuttgart 1967; programmatisch gemeint ist das Glaubensbekenntnis von *D. Sölle*, *Credo*, in: *Meditationen und Gebrauchstexte*, Berlin 1969, 24–25.

⁵ Das geistige Klima der Neuzeit zwang die Theologie ja immer wieder von neuem, das Christentum in seinem „Wesen“ darzustellen. Vgl. *C. H. Ratschow*, *Wesen des Christentums: RGG I* (1957) 1721–1729; *A. v. Harnack*, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1913; *G. Ebeling*, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Hamburg 1964; *R. Guardini*, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1938; *M. Schmaus*, *Vom Wesen des Christentums*, Westheim b. Augsburg 1949; *G. Söhngen*, *Die Einheit in der Theologie*, München 1952, bes. 288–304; *K. Adam*, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf ¹³1957; *K. Rahner*, *Christentum: LThK II* (1958) 1100–1115; *H. U. v. Balthasar*, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Reihe: *Christ heute* 1, Einsiedeln 1966; *ders.*, *Summa summarum: Spiritus creator*, Einsiedeln 1967, 322–444; *J. Ratzinger*, *Einführung in das Christentum*, München ²1969. Der Verfasser darf in diesem Zusammenhang auch auf eine größere Veröffentlichung aufmerksam machen, die er selbst zum Thema „Einführung in den Begriff des Christentums“ für die nächste Zeit vorbereitet.

müssen gesehen und gelöst werden. Einige dieser Fragen seien hier wenigstens angedeutet. Zunächst wäre natürlich die Frage zu nennen, ob heute solche Formulierungen begrifflich-doktrineller Art wirklich so wichtig sind oder ob in einem Zeitalter der Vorherrschaft der praktischen Vernunft vor der theoretischen, einer Allergie gerade im Bereich des Religiösen gegen begriffliche Reflexion, in einem Zeitalter eines Engagements zur Entscheidung und zur Tat im Vorrang zu einer kontemplativen Lebenshaltung, solche doktrinären Aussagen über das Wesen des Christentums gar nicht als dringlich empfunden werden und von daher vielleicht auch ein Versuch, neue Grundformeln zu schaffen, gar nicht wirklich gelingen kann. Setzen wir hier voraus, daß das Christentum, zumindest im Unterschied zu anderen Religionen, doch einer gewissen begrifflichen Aussage als Moment seines eigenen Wesens nicht entbehren kann, dann wird man der Meinung bleiben, daß auch in der heutigen Situation eine solche Grundformel kein antiquiertes Postulat ist, zumal ja gerade eine solche Grundformel durchaus verstanden werden kann als kritischer Widerstand gegen eine zu weitgehende begriffliche Ausformulierung und „Zerfaserung“ des im christlichen Glauben eigentlich Gemeinten.

Eine weitere Frage ist die, ob man im Ernst damit rechnen kann, daß für die ganze (wenigstens katholische) Christenheit eine einzige solche Grundformel geschaffen werden könne, ja vielleicht sogar eine, die wie das Apostolische Glaubensbekenntnis einen lehramtlichen Charakter hat und dadurch auch in der religiösen Praxis und in der Liturgie das Apostolische Glaubensbekenntnis ablösen könnte, oder ob so etwas von vornherein nicht mehr denkbar sei. Ich meine, diese Frage sei im Sinn der zweiten, negativen Alternative zu beantworten. Eine der ganzen Kirche, und zwar als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben⁶. In diesem Sinne wird das Apostolicum keinen Nachfolger haben und also in etwa bleiben.

Für die Unmöglichkeit einer solchen neuen einen und allgemeinen Grundformel des Glaubens darf man zunächst auf die Tatsache hinweisen, daß Versuche, einen überall gelten den gemeinsamen Weltkatechismus zu schaffen und amtlich einzuführen, gescheitert sind und auf einhelligen Widerstand der Prediger und theoretischen Katecheten gestoßen sind, obwohl es einmal einen tridentinischen Katechismus

⁶ Vgl. dazu *K. Rahner*, Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: *Concilium* 5 (1969) 462–471.

als amtlichen gegeben hat, auch wenn er sich als praktisch benutztes Schulbuch trotz seiner Vorzüge nie durchsetzte, und obwohl Gasparri unter Pius XII. einen Versuch machte, einen solchen neuen Weltkatechismus zu schaffen. Es ist immer wieder gegenüber solchen Versuchen mit Recht darauf hingewiesen worden, daß die konkrete Situation der Glaubenspredigt bei den einzelnen Völkern, in den verschiedenen Kulturen, sozialen Milieus und wegen der sehr verschiedenen Mentalitäten der Hörer zu verschieden sei, als daß man in sie überall mit demselben monotonen und uniformen Katechismus hineinsprechen könne. Dasselbe gilt dann aber gerade auch wegen ihrer Kürze von solchen Grundformeln.

Eine solche Grundformel soll ja gerade trotz ihrer Kürze nach Möglichkeit unmittelbar beim Hörer ohne viel Kommentar verständlich sein und „ankommen“ können. Bei der ungeheuren Verschiedenheit der Verständnishorizonte ist es aber dann ganz unmöglich, daß eine Grundformel mit den angedeuteten Eigenschaften überall in der Welt dieselbe sei. Schon im Neuen Testament zeigt sich zwischen den dort gegebenen Grundformeln eine große Verschiedenheit. Man denke nur an die unterschiedlichen Hoheitsprädikate, mit denen die Wirklichkeit Jesu und seine Heilsbedeutsamkeit für uns ausgesagt werden⁷. Zu diesem Satz von der Notwendigkeit *verschiedener* Grundformeln in der Kirche wegen der Verschiedenheit der Situation, in der das Evangelium verkündet werden muß, kommen heute noch andere Überlegungen hinzu. Die bisherige Überlegung hätte an sich gefordert, daß solche Grundformeln schon neu geschaffen worden wären in dem Augenblick, in dem das Christentum aus der hellenistisch-römischen und abendländischen homogenen Kulturwelt heraustrat und so an sich jene Kurzformeln des Glaubens, die für die abendländische Situation zutreffend waren, nicht bloß hätte exportieren dürfen. Man kann sich wohl diese Tatsache nur ganz erklären, wenn man das befremdliche Überlegenheitsgefühl des europäischen Kolonialismus und Imperialismus miteinkalkuliert. Im Augenblick nun, wo dieser theologische europäische Imperialismus nicht mehr seine Selbstverständlichkeit und Macht besitzt und das einst homogene Abendland selbst in einen sehr tiefgreifenden geistigen und kulturellen Pluralismus zerfällt, wird zunächst einmal deutlich, daß wir heute trotz der einen Kirche und desselben einen Bekenntnisses dieser Kirche nicht mehr mit ein und derselben homogenen Theologie rechnen können. Auch in der Theologie als der systematischen Reflexion auf den

Notwendigkeit
verschiedener
Grundformeln

⁷ Siehe auch F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen 1963.

christlichen Glauben von der Gesamtsituation und dem ganzen Selbstverständnis des Menschen her entsteht heute notwendig ein Pluralismus von Theologien, die einander zwar nicht widersprechen müssen, aber konkret vom Einzelnen und von einzelnen Gruppen nicht mehr adäquat in eine einzige Theologie hineinintegriert werden können. Der in der Weltkirche gegebene und als berechtigt anerkannte Pluralismus gleichberechtigter, nicht mehr von einer europäischen Mentalität bevormundeter Situationen des theologischen Denkens erzwingt einen nicht mehr überholbaren Pluralismus von Theologien. Nun ist es aber so, daß Bekenntnis und Theologie zwar verschiedene Größen sind, schon immer waren und in der Zukunft erst recht bleiben werden, es aber dennoch kein Bekenntnis gibt, das schlechterdings unabhängig von jedweder Theologie formuliert werden kann. Auch Glaubensformeln tragen die Signatur einer bestimmten Theologie an sich, so sehr, daß man schon im Neuen Testament trotz seiner Einheit als Offenbarung verschiedene Theologien beobachten kann. Gibt es daher heute unüberholbar verschiedene Theologien, so ist nicht zu erwarten, daß sich ein und dieselbe Grundformel für alle in der Kirche durchsetzen könnte.

Ein gewisses Anzeichen dafür ist vielleicht schon das Zweite Vatikanische Konzil. Es konnte zwar noch in einem gewissen eklektizistischen Ineinander von traditioneller neuscholastischer Theologie des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts und modernerer theologischer Tendenzen gemeinsam angenommene Lehrtexte herstellen, und dies ist auch geistespolitisch bei dem heutigen geistigen Pluralismus ein gar nicht selbstverständliches und daher bemerkenswertes Phänomen gewesen. Aber schon das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht den Versuch von neuen lehramtlichen Definitionen gemacht. Dies geschah doch wohl nicht allein aus mitleidvoller und verständnisvoller Toleranz gegenüber „Häretikern“, sondern wohl auch aus dem Empfinden heraus, daß ein längerer Lehrtext in einer positiven Aussage und mit einer homogenen theologischen Sprache, die für alle gleichmäßig verständlich wäre, heute nicht mehr so leicht erwartet werden kann – wenn auch dadurch die Ausübung der Vollmacht definitorischer Lehrentscheidungen nicht zum Erliegen kommt, sondern in negativen Anathemen bestehen bleiben kann, die auch früher schon die hervorragende Weise solcher lehramtlicher Definitionen waren.

Man wird somit sagen können, daß man nach vielen solchen Grundformeln wird streben dürfen. Diese können nicht nur verschieden sein entsprechend der Verschiedenheit der Nationen, der kulturellen und geschichtlichen Großräume, der Weltreligionen, die eine bestimmte Situation mitbestimmen,

sondern auch entsprechend dem gesellschaftlichen Niveau, dem Alter usw. derjenigen, an die eine solche Grundformel sich richtet.

Diese verschiedenen Grundformeln werden sich vor allem auch hinsichtlich dessen unterscheiden, was je darin als bekannt vorausgesetzt und was als unbekannt Neues gesagt wird. Denn die Verschiedenheit der Situation des Hörers, nach der sich die verschiedenen Grundformeln richten müssen, macht sich ja gerade in dem geltend, was dem Hörer in einer bestimmten Situation selbstverständlich ist und als Voraussetzung und Ausgangspunkt für das Verständnis dessen verwendet werden kann, was ihm *neu* gesagt werden soll. Wenn also eine solche Grundformel in einem anderen Milieu als dem, für das sie bestimmt ist, mehr oder weniger unverständlich erscheint, so spricht dieser Tatbestand nicht gegen eine solche Grundformel, sondern bedeutet gerade das Gegenteil.

Zu den grundsätzlich hinsichtlich solcher Grundformeln zu stellenden Fragen gehört natürlich auch die, was eigentlich in einer Grundformel ausgesagt und was weggelassen werden kann. Daß eine Grundformel keine Kurzfassung einer systematischen Dogmatik sein darf, ist wohl klar. Es kann nicht alles gleichzeitig ausgesagt werden, was das Glaubensbewußtsein der Kirche enthält. In keinem bisherigen Glaubensbekenntnis vor Trient war alles gesagt worden, was zum christlichen Glauben gehört. Die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten im Zweiten Vatikanischen Konzil sagt ja, daß nicht alles, was wahr ist, deswegen auch schon gleich bedeutsam sein müsse. Eine Grundformel müßte nur das enthalten, was von fundamentaler Bedeutung ist und wovonher an sich und grundsätzlich das Ganze des Glaubens erreicht werden kann. Wenn man dazu noch bedenkt, daß man wohl mit Recht zwischen einer objektiven und einer situativ-existentiellen Hierarchie der Wahrheiten unterscheiden kann und in einer Grundformel, die nur eine unter vielen sein will, das Schwergewicht auf die Aussage des situativ und existentiell richtigen und wirksamen Zugangs- und Ausgangspunktes für das Ganze des Glaubensinhaltes legen darf, dann wird deutlich, daß solche Grundformeln sehr verschieden sein können auch in ihrem Inhalt und daß dieser Inhalt zunächst mindestens einmal vor allem in dem bestehen soll, was für den betreffenden Hörer einen ersten, aber Erfolg bietenden Ausgangspunkt bedeutet für das Verständnis des ganzen christlichen Glaubens.

Eine weitere Frage wäre natürlich auch der rein quantitative Umfang einer solchen Grundformel. So lang wie das Glaubensbekenntnis Pauls VI. dürfte sie gewiß nicht sein. Aber es sind auch dann noch sehr erhebliche Unterschiede denk-

Inhalt und Umfang

bar, angefangen von einer Grundformel von ein paar Worten wie im Apostolischen Glaubensbekenntnis bis zu einer solchen von ein paar Seiten, ähnlich der, die ich vor ein paar Jahren einmal zu formulieren suchte⁸. Vermutlich müssen auch in dieser Hinsicht die möglichen Grundformeln einander gar nicht gleichen.

Damit eine solche Kurzformel wirklich ein christliches Bekenntnis sei, muß sie den Glauben an den geschichtlichen Jesus als unseren Herrn, den absoluten Heilbringer aussagen, bezogen sein auf diese geschichtliche Faktizität. Es kann so etwas wie anonymes Christentum geben, in dem Gnade, Vergebung der Sünden, Rechtfertigung und Heil sich ereignen, ohne daß der betreffende Mensch explizit in seinem Bewußtsein gegenständlicher Art auf das geschichtliche Ereignis Jesus von Nazareth bezogen ist⁹. Es kann auch sehr vieles über die zentralste christliche Glaubenswirklichkeit ausgesagt werden, ohne daß dies unmittelbar von Jesus Christus her gesehen wird. Dies gilt zumal, weil auch nicht jede explizite Beziehung zu dem geschichtlichen Jesus schon eine spezifische Glaubensrelation ist, weswegen sie selber in ihrer theologischen Eigenart nicht aus sich selbst heraus begründet werden kann, sondern dies vielmehr unter Umständen von durchaus anderen fundamentalen Glaubensaussagen her geleistet werden muß, die „quoad nos“ zunächst ohne ausdrückliche Beziehung zu Jesus Christus gemacht werden können, was z. B. für den ersten Artikel des Apostolicums zutrifft. Aber es ist selbstverständlich, daß auch eine bloße *Grundformel* eines expliziten Christentums die Beziehung des sonst Ausgesagten auf Christus oder die Beziehung Jesu auf dieses andere Ausgesagte und damit eine christologische Bekenntnisstruktur deutlich enthalten muß.

Es seien nun, um das bisher theoretisch Gesagte ein wenig zu konkretisieren und zu illustrieren, drei theologische Kurzformeln vorgetragen und in ihrem möglichen Verständnis erläutert. Warum es gerade drei Kurzformeln sind, läßt sich vielleicht besser am Schluß verständlich machen, weshalb diese Frage im Augenblick noch offen bleiben soll.

Diese drei Kurzformeln versuchen das Äußerste an Kürze zu leisten. Sie sind schon darum sehr „abstrakt“ formuliert; sie versuchen, das innerste Wesen der Heilsgeschichte, welches das Christentum ist und bleibt, kollektiv oder individuell kurz auszusagen. Diese damit gegebene abstrakte Formulie-

⁸ Vgl. Anm. 1.

⁹ Vgl. dazu auch K. Rahner, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Schriften zur Theologie IX, Einsiedeln 1969.

rung ist selbstverständlich nicht jedweden ohne weiteres zugänglich. Es ist darum selbstverständlich, daß diese Kurzformeln auch von sich her keine Verbindlichkeit für jedermann beanspruchen. Es ist ebenfalls notwendig zu betonen, daß diese Kurzformeln aus einem abendländischen Milieu heraus und auf eine solche europäische Situation hin formuliert sind. Darum machen sie schon von sich aus in keiner Weise den Anspruch, in gleicher Weise z. B. für die Kultur und geistesgeschichtliche Situation etwa Japans zuzutreffen. In dieser Hinsicht könnten sie nur als Aufforderung verstanden werden, etwas Ähnliches zu versuchen, was dann z. B. für die geistige Situation Japans oder anderswo geeignet wäre.

Die theologische Kurzformel

Die erste Kurzformel, die wir die *theologische* nennen können, soll lauten: Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existentiell und ursprünglich, nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existentiell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.

Wir kommentieren mit einigen Erwägungen diese erste theologisch genannte Kurzformel¹⁰. Sie enthält drei fundamentale Aussagen: Eine erste über das, was mit Gott gemeint ist. Das Verständnis Gottes (in Wesen und Existenz) wird nahezubringen gesucht, indem Gott als Woraufhin der menschlichen Transzendenz und gerade darin als das unumfaßbar bleibende Geheimnis bezeichnet wird.

Dabei wird betont, daß diese in der Transzendenz erfahrung implizierte Gotteserfahrung nicht zuerst und ursprünglich gegeben ist in einer theoretischen Reflexion, sondern in dem ursprünglichen Vollzug der alltäglichen Erkenntnis und Freiheit — diese Gotteserfahrung also einerseits unausweichlich ist, andererseits sehr anonym und vorbegrifflich geschehen

¹⁰ Als Kommentar dazu dürfen auch folgende Beiträge des Verf. gelten: Worte ins Schweigen, Innsbruck ¹⁰1967; Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln ⁵1967, 51–99; Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung: ebd. V, ³1968, 183–231; Kirche und Parusie Christi: ebd. VI, ²1968, 348–367; Christologie im Rahmen des modernen Selbst- und Weltverständnisses: ebd. IX, Einsiedeln 1970; Der dreifache Gott als transzendenter Ursprung der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 317–401; Inkarnation, in: *Sacramentum Mundi* II, Freiburg 1968, 824–840; Jesus Christus, ebd. 920–957.

kann. Der Mensch soll somit aufgefordert werden, diese in ihm auf jeden Fall gegebene Gotteserfahrung in sich reflektierend zu entdecken und begrifflich zu objektivieren. Diese erste theologische Kurzformel muß also nicht nur sagen, daß der Gott existiert, von dem (wie Thomas von Aquin noch meinte) klar sei, was er ist. Die Kurzformel will vielmehr auch dazu anleiten, wie man zu einem Verständnis dessen kommen kann, was mit Gott eigentlich gemeint ist.

Die zweite Aussage in dieser theologischen Kurzformel erklärt, daß dieser so dem Verständnis nahegebrachte Gott nicht bloß das ewig asymptotische Ziel des Menschen sei, sondern – und damit wird die erste entscheidende *christliche* Aussage gemacht – sich als er selber in Selbstmitteilung dem Menschen als dessen eigene Vollendung gibt, und zwar auch unter der Voraussetzung, daß der Mensch Sünder ist, also in vergebender Liebe. Diese Selbstmitteilung wird als existentiell und geschichtlich zugleich geschehend ausgesagt. Damit ist sowohl das (und zwar in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis der beiden Momente) umgriffen, was man in der üblichen theologischen Terminologie rechtfertigende Gnade (wenigstens als angebotene) nennt (existentielle Selbstmitteilung Gottes im „Heiligen Geist“), als auch was man Heils- und Offenbarungsgeschichte nennt, die nichts anderes ist als die geschichtliche und geschichtlich fortschreitende Objektivierung der dem Grund der Geschichte dauernd, zumindest als Angebot, eingestifteten gnadenhaften Selbstmitteilung Gottes. Mit einer solchen Aussage der zweifachen Selbstmitteilung Gottes an die Welt, also zweier heilsökonomischer „Sendungen“, der existentiellen des „Geistes“ und der geschichtlichen des „Logos“ (Sohnes), und bei Beachtung, daß das ursprüngliche, unumfaßbare Geheimnis Gottes als bleibendes („Vater“) schon genannt ist, ist zunächst auch schon die heilsökonomische Trinität genannt und damit auch schon die „immanente“, weil, wenn diese nicht wäre, jene keine wirkliche *Selbstmitteilung* Gottes wäre.

Die dritte Grundaussage besteht darin, daß diese geschichtliche Selbstmitteilung Gottes, die die gnadenhaft existentielle geschichtlich objektiviert und zu sich selbst vermittelt, ihren eschatologisch siegreichen Höhepunkt in Jesus von Nazareth hat. Auch wenn dies hier der Kürze wegen nicht näher dargelegt werden kann, soll doch gesagt werden: Wenn die geschichtliche Selbstmitteilung Gottes zu dem Höhepunkt kommt, in dem sie nicht bloß als an die Freiheit des Menschen (individuell und kollektiv) gerichtete und angebotene gegeben ist, sondern als in der Menschheit als ganzer irreversibel siegreich und definitiv angenommen ist, ohne daß

dadurch die Heilsgeschichte schon absolut beendet wäre, dann ist genau das gegeben, was man in der kirchlichen Dogmatik den Gottmenschen, die hypostatische Union (samt dem Tod und der Auferstehung dieses Gottmenschen nennt). Die dritte Aussage dieser Kurzformel bekennt somit, daß dieser eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes an die Welt sich konkret in der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth ereignet hat. Da dieses eschatologische Ereignis gar nicht gedacht werden kann, ohne seine geschichtliche Bleibendheit in der noch weitergehenden Heilsgeschichte mitzudenken, ist auch schon in dieser Kurzformel ein genügender Ansatz für die Theologie der Kirche gegeben. Denn diese läßt sich ja in ihrem letzten Wesen nur verstehen als das bleibende Sakrament der Heilstat Gottes in Christus für die Welt.

Die soziologische Kurzformel

Die zweite Kurzformel, die man vielleicht die *soziologische* nennen kann¹¹, lautet: Der Mensch kommt nur wirklich in echtem Selbstvollzug zu sich, wenn er sich radikal an den anderen wegwagt. Tut er dies, ergreift er (unthematisch oder explizit) das, was mit Gott als Horizont, Garant und Radikalität solcher Liebe gemeint ist, der sich in Selbstmitteilung (existentiell und geschichtlich) zum Raum der Möglichkeit solcher Liebe macht. Diese Liebe ist intim und gesellschaftlich gemeint und ist in der radikalen Einheit dieser beiden Momente Grund und Wesen der Kirche.

Man kann vielleicht auch hier drei Aussagen unterscheiden. Die erste besagt, daß der Mensch in derjenigen existentiellen Selbsttranszendenz, die im Akt der Nächstenliebe geschieht, mindestens implizit eine Gottese Erfahrung macht. Diese erste Aussage ist somit nur eine Spezifikation des ersten Teiles der theologischen Kurzformel. Sie konkretisiert, was in jener ersten Aussage der ersten Kurzformel davon gesagt wurde, daß der ursprüngliche Vollzug der menschlichen Transzendenz nicht in der theoretischen Reflexion, sondern in der konkreten praktischen Erkenntnis und Freiheit des „Alltags“ geschehe, was eben Mit- und Zwischenmenschlichkeit bedeutet. Diese erste Aussage der zweiten Kurzformel ist theologisch auch abgedeckt durch die Wahrheit von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, vorausgesetzt, daß man diese Wahrheit nicht auf die Binsenwahrheit reduziert, daß man Gott nicht gefallen könne, wenn man sein Gebot der Nächstenliebe mißachtet.

¹¹ Vgl. K. Rahner, Ich glaube an Jesus Christus, Einsiedeln 1968; ders., Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln ²1968, 277–298; ders., Das „Gebot“ der Liebe unter den anderen Geboten: ebd. V (³1968) 494–517.

Die zweite Aussage in dieser Grundformel besagt, daß Gott konkret gerade durch seine Selbstmitteilung die Möglichkeit derjenigen liebenden Zwischenmenschlichkeit schafft, die konkret die für uns mögliche und unsere Aufgabe ist. Diese zweite Aussage sagt also mit anderen Worten, daß die zwischenmenschliche Liebe (wo sie ihr eigenes letztes Wesen wirklich gewinnt) getragen ist durch die übernatürliche, eingegossene, rechtfertigende Gnade des Heiligen Geistes. Wenn man diese Selbstmitteilung Gottes in dem Sinne genauer versteht, in dem sie in der ersten theologischen Kurzformel näher differenziert wurde — also in der Einheit, dem Unterschied und dem gegenseitigen Bedingungsverhältnis von existentieller Selbstmitteilung Gottes in Gnade und geschichtlicher Selbstmitteilung Gottes mit ihrem Höhepunkt in der Inkarnation des göttlichen Logos —, dann enthält der Satz, Gott habe sich durch Selbstmitteilung zum Raum der Möglichkeit solch radikaler Zwischenmenschlichkeit gemacht, auch all das, was in der ersten Kurzformel und deren Auslegung über die Selbstmitteilung Gottes als Inbegriff des christlichen Glaubens gesagt worden ist. Wenn man auf Matth. 25 reflektiert, muß man gewiß nicht von vornherein bestreiten, daß in der radikalen praktisch realisierten Liebe zum Nächsten das ganze heilschaffende Verhältnis des Menschen zu Gott und zu Christus schon implizit gegeben ist. Sollte in dieser zweiten Aussage der soziologischen Kurzformel jemand eine explizitere Aussage der Beziehung des Menschen und seiner Nächstenliebe auf Jesus Christus vermissen, dann könnte ihm selbstverständlich ausdrücklich gesagt werden: Diese Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, die dessen Nächstenliebe trägt, hat ihren eschatologisch siegreichen geschichtlichen Höhepunkt in Jesus Christus, der darum in jedem anderen Menschen mindestens anonym geliebt wird.

Die dritte Aussage dieser zweiten Kurzformel sagt, daß eine solche Liebe, in der im Nächsten Gott und der Nächste in Gott geliebt wird, selbst eine Dimension existentieller Intimität *und* eine Dimension geschichtlicher Gesellschaftlichkeit hat, die gerade darin dem doppelten Aspekt der Selbstmitteilung Gottes entspricht. Wo diese Liebe, und zwar in der Einheit dieser beiden Aspekte, zu ihrem Höhepunkt kommt, ist tatsächlich das gegeben, was wir Kirche nennen. Denn das Eigentümliche an der Kirche im Unterschied von anderen gesellschaftlichen Gruppen besteht gerade in der eschatologisch unlöslichen Verbindung (nicht: Identität!) von Wahrheit—Geist—Liebe einerseits und geschichtlich institutioneller Erscheinung dieser Geistmitteilung als Wahrheit und Liebe andererseits.

Die futurologische
Kurzformel

Eine dritte Kurzformel¹², die man die *futurologische* nennen kann, sagt folgendes: Das Christentum ist die Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft, die sich als solche selbst in Selbstmitteilung geben will, diesen ihren Willen in Jesus Christus eschatologisch irreversibel festgelegt hat und Gott heißt.

Diese kürzeste Formel wandelt die Aussage über die Transzendentalität des Menschen aus der ersten Grundformel ab, indem sie diese Transzendentalität als Verwiesenheit auf Zukunft, als Zukünftigkeit interpretiert. Eine absolut unbegrenzte Transzendentalität bedeutet somit eo ipso eine Frage nach der absoluten Zukunft im Unterschied von indefinit hintereinander gereihten, endlichen und partiellen Zukunften. Von dieser Zukunft wird gesagt, daß sie nicht bloß der asymptotisch angezielte Zielpunkt der Geschichte ist, der diese Geschichte zwar in Bewegung hält, aber selbst nicht an sich selbst erreicht wird, sondern durch seine eigene Selbstmitteilung sich schenken will. Von dieser noch in geschichtlicher Verwirklichung befindlichen Selbstmitteilung der absoluten Zukunft wird das gesagt, was von der Selbstmitteilung Gottes schon in der ersten Kurzformel gesagt ist, daß diese Selbstmitteilung, die selbstverständlich auch immer „existentiell“ ist, einen geschichtlichen Aspekt hat und in diesem zu einer eschatologischen Irreversibilität in Jesus Christus gekommen ist.

Es braucht nicht noch einmal ausführlich dargelegt zu werden, daß in diesem Grundansatz einer göttlichen Selbstmitteilung an die Welt, die in Jesus Christus eschatologisch irreversibel siegreich geworden ist, das schon implizit gegeben ist, was die Trinitätslehre und Christologie expliziter aussagt. Auch daß in der Erfahrung unserer Verwiesenheit auf die absolute Zukunft, und zwar derart, daß diese sich als sie selbst unmittelbar geben will, Gott — und zwar der Gott der übernatürlichen Gnadenordnung erfahren wird, und somit als Geheimnis schlechthin, braucht wohl hier nicht mehr ausführlicher dargetan zu werden.

Das Christentum ist ja selbst, sofern es die Anbetung des einen und wahren Gottes ist — gegen alle Götzenbilder als die Verabsolutierung endlicher Mächte und Dimensionen des Menschen —, die Offenhaltung des Menschen für die absolute Zukunft, und insofern diese das absolute Geheimnis ist und bleibt, auch in der Vollendung dieser Selbstmit-

¹² Vgl. dazu K. Rahner, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: *Schriften zur Theologie VI*, Einsiedeln 1968, 77–88; *ders.*, *Fragment aus einer theologischen Besinnung auf den Begriff der Zukunft*: ebd. VIII (1967) 555–560; *ders.*, *Die Frage nach der Zukunft*: ebd. IX (1970).

teilung, ist das Christentum die Offenhaltung der Frage nach der absoluten Zukunft.

Diese drei Kurzformeln sind zunächst einmal gemeint als bloß denkbare, neben denen es auch andere solche Grundformeln geben kann, selbst dann noch, wenn solche Formeln auf einem ganz bestimmten Niveau von begrifflicher Abstraktheit gedacht werden. Dennoch ist es vielleicht keine bloß theologische Spielerei, wenn man diese drei Formeln in ihrem Nebeneinander und Ineinander als Spiegelungen und Konsequenzen des christlichen Trinitätsglaubens zu verstehen sucht bzw. als die drei Zugangswege der menschlichen Erfahrung interpretiert, auf denen zunächst ein Verständnis der heilsökonomischen Trinität und von da aus auch der immanenten erreicht wird¹³.

Die erste Formel spricht ja von Gott als dem unumfaßbaren Woraufhin der menschlichen Transzendenz. Wenn man mitbedenkt, daß dadurch das absolut ursprungslose „principium inprincipiatum“ aller denkbaren Wirklichkeit genannt wird, dann ist mit diesem unumgreifbaren ursprungslosen Woraufhin der menschlichen Transzendenz wirklich der „Vater“ der christlichen Trinitätslehre genannt. Wenn in der zweiten Kurzformel der sich in Jesus Christus als Mensch zum Raum radikaler Zwischenmenschlichkeit machende Gott der eigentliche Skopus dieser Grundformel ist, dann ist in ihr der menschgewordene Gott, der Sohn, genannt. Die in freiem geschichtlichem Walten sich mitteilende absolute Zukunft des Menschen, die Gott ist, ist aber in einer besonderen Weise der Geist Gottes, weil er als Liebe, Freiheit, immer überraschende Neuheit charakterisiert werden kann. Natürlich müßte diese Trias der genannten Kurzformeln noch genauer und deutlicher auf ihren trinitarischen Hintergrund hin bedacht werden, was hier nicht mehr möglich ist. Jedenfalls aber kann gesagt werden: wenn eine Kurzformel einerseits die Grundsubstanz der christlichen Glaubenswirklichkeit so aussprechen soll, daß ein möglichst verständlicher Zugang zu ihr von der existentiellen Erfahrung des Menschen her eröffnet wird, und wenn andererseits diese Grundsubstanz gewiß in der heilsökonomisch-trinitarischen Zuwendung Gottes zur Welt gefunden werden kann, dann ist es nicht von vornherein von der Hand zu weisen, daß es drei Grundtypen solcher Kurzformeln entsprechend dem tri-

¹³ Vgl. dazu K. Rahner, Bemerkungen zum dogmatischen Traktat „De Trinitate“, in: Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1967, 103–133; ders., Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte, in: *Mysterium Salutis* II, Einsiedeln 1967, 317–401; ders., Trinität und Trinitätstheologie, in: *Sacramentum Mundi* IV, Freiburg 1969.

nitarischen Dogma geben müsse. Dies schließt nicht aus, daß jeder dieser Grundtypen nochmals sehr differenziert werden kann, sowohl durch eine weitere Differenzierung und Akzentsetzung in seinem Inhalt, als auch durch die Rücksichtnahme auf die Verschiedenheit derer, für die eine solche Grundformel bestimmt ist.

Johannes
Neumann
Einheit des
Glaubens
in der Vielfalt
der Disziplinen

Die Kirche, als das neue Gottesvolk, wohnt in allen Völkern der Erde. Die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche *Lumen gentium* (= LG) stellt dementsprechend fest (Art. 13), daß alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen mit den übrigen im Hl. Geist in Gemeinschaft stehen. Im Prozeß dieser universalen Rezeption übernimmt die Kirche die guten Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der jeweiligen Völker. Diese Universalität und Weltweite zeichnen das Gottesvolk nicht nur aus, sie werden vielmehr als Gabe des Herrn selbst gedeutet: Unter der Leitung des Geistes strebt die Kirche kraftvoll und stetig danach, die Menschen mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen. „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken. So kommt es, daß das Gottesvolk nicht nur aus den verschiedenen Völkern sich versammelt, sondern auch in sich selbst aus verschiedenen Ordnungen verschmolzen wird“ (LG 13). Darum herrscht unter den Gliedern der Kirche eine rechtmäßige Vielfalt, nicht nur bezüglich der Ämter und Dienste, des Standes und der Lebensordnung, sondern gibt es auch zu Recht „Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben, unbeschadet des Primates der Kathedra Petri“ (LG 13).

Vielfalt auch hinsichtlich der rechtlichen, disziplinären Ordnung ist somit nach der Auffassung des II. Vatikanums in der einen Kirche nicht nur zu dulden, sondern gehört geradezu zu ihrem Wesen. Katholizität in diesem Verständnis meint sowohl *Fülle* in Einheit als auch *Verschiedenheit* in Einmütigkeit¹. Diese positive Sicht einer disziplinären Pluri-

¹ Vgl. A. Grillmeier, in: LThK – Das zweite vatikanische Konzil I 193 f: „Wir haben so eine Katholizität der Verschiedenheit und des Zusammenspiels verschiedener Ordnungen, wie sie nur der Geist Gottes aus seinem Volk herausdifferenzieren und wieder zusammenhalten kann. Dieses Zusammenspiel der Ordnungen ist erst die rechte Garantie dafür, daß der Geist des Dienens und der *Communio* alle Teilkirchen ... erfaßt. Es wird aber das Recht geschützt, Teilkirche zu sein...“