

Ein Ausblick: Der theologische Begriff des »Universale Sacramentum Salutis« – Ausdruck des Übergangs von der Christologie zur Ekklesiologie

Die vorangehenden Bände der hier vorgelegten Untersuchung wurden mit einem »Ausblick« abgeschlossen, der sich auf ein Gebiet bezog, das jenseits der Zuständigkeit des Philosophen liegt. Dieser Ausblick war jedesmal von der Hoffnung geleitet, daß philosophische Überlegungen auch der Theologie neue Perspektiven für die Behandlung ihrer Probleme aufschließen können.

Der Erste Band hat in seinem Zweiten Teil »Gotteswort im Menschenwort« unter sprachphilosophischen Gesichtspunkten die Eigenart des religiösen Wortes, die Bedeutung normativer Texte für religiöse Überlieferungsgemeinschaften und die Aufgaben ihrer sachgerechten Auslegung beschrieben. Dieser Band endete mit einem Ausblick auf die theologischen Begriffe von »Geist« und »Inspiration« (s. Band I, 429–435). Der Zweite Band »Philosophische Einübung in die Gotteslehre« behandelte unter transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten die Frage nach dem spezifischen Gegenstandsbezug des Sprechens von Gott, dem Verhältnis solchen Sprechens zur religiösen, aber auch zur profanen Erfahrung und die Frage nach Kriterien, die sich daraus für das Sprechen von Gott ergeben. Er endete mit einem Ausblick auf das theologische Programmwort »Credere Deum Deo et in Deum« (s. Band II, 413–426). Dieser Dritte Band der hier vorgelegten Untersuchung hat unter dem Titel »Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie« unter transzendentalphilosophischen und zugleich geschichtsphilosophischen Gesichtspunkten die Eigenart und Funktion religiöser Überlieferungen, ihrer Institutionalisierung und ihrer Organe beschrieben und auch die Verkündigung von Jesus als dem Christus in diesen Zusammenhang eingeordnet. Auch er soll mit einem Ausblick auf die Verwendung eines theologischen Begriffs abgeschlossen werden: des Begriffs »Universale Sacramentum Salutis«.

Dieser Begriff kann, wie sogleich zu zeigen sein wird, als ein »Christus-Titel« verstanden werden, der die besondere Sendung des

Christus in der Geschichte anzeigt. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen hat ihn zur Bezeichnung der Kirche verwendet. In beiderlei Verwendungen ist dieser Begriff, unter religionsphilosophischen Gesichtspunkten, aus zwei Gründen von Interesse: Einerseits beschreibt er den Ort, den der Christus (und sekundär auch die Kirche) in der Geschichte Gottes mit den Menschen einnimmt, näherhin in der Geschichte der »Ekklesia Israel«. Das »Heilszeichen« zeigt die Krisis dieser Geschichte an und zugleich den Weg, der zu ihrer Überwindung führt. Andererseits enthält dieser Begriff die theologische Antwort auf die Frage: Auf welche Weise kann die unverwechselbar historische Identität einer Person (in diesem Falle des Christus) und die Partikularität einer konkreten historischen Überlieferungsgemeinschaft (in diesem Falle der Kirche) mit dem Anspruch auf universale Bedeutung zusammengedacht werden? Auch in diesem Falle besteht die Absicht darin, zu prüfen, ob eine philosophische »Einübung« Perspektiven aufschließen kann, die auch der Theologie dazu dienen können, Klarheit über ihre eigenen Aufgaben zu gewinnen.

1. Die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zunächst seien die entsprechenden Äußerungen des Konzils in Erinnerung gerufen. Das Dokument, das die Feier der Liturgie betrifft, die Konstitution »Sacrosanctum Concilium«, nennt die Kirche das »Sacramentum *Unitatis*« und meint damit zunächst die Einheit der Kirche selbst, die in der Feier der Liturgie »sichtbar gemacht« und zugleich »wirksam vollzogen« wird¹. Die Konstitution »Lumen Gentium«, in der das Selbstverständnis der Kirche dargelegt werden soll, nennt diese das »Universale Sacramentum *Salutis*« und versteht dieses als eine Gestalt eschatologischer Antizipation. Die Kirche *setzt* nicht nur »bis zum Ende der Zeiten« wirksame Zeichen des kommenden Heils aller Menschen, sondern *ist* selber ein solches antizipatorisches und zugleich wirksames Zeichen, obgleich sie »in all ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt an sich trägt, die vergeht«, sodaß sie »selbst zu der Schöpfung gehört, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet«. Die Zeichen, die die Kirche setzt, und das Zeichen, das sie selber ist, zeigen das herbei-

¹ Sacrosanctum Concilium nr. 26.

gekommene Ende der Zeiten an. Denn »das Ende der Zeit ist bereits zu uns gekommen, und die Erneuerung der Welt ist unwiderruflich schon begründet und wird in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorweggenommen«².

Die Universalität des von Gott für alle Menschen gewirkten Heils ist auch der Grund für die Universalität des Dienstes, den die Kirche allen Menschen schuldet. Das »Sacramentum Salutis« ist deshalb zugleich »Signum Unitatis«, wobei mit »Einheit« an dieser Stelle nicht nur die Einheit der Kirche gemeint ist, sondern die Einheit der Menschheit. »Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit der ganzen Menschheit«³. Sie kann jedoch ihren Dienst an der Menschheit nur dadurch leisten, daß sie dieser das schon gewirkte, aber noch nicht offenbar gewordene Heil in der jeweiligen Gegenwart wirksam bezeugt. Dies geschieht in der Setzung wirksamer Zeichen dieses Heils im Gottesdienst, aber auch in allen Bereichen profanen Wirkens. Davon spricht die Konstitution »Gaudium et Spes«, die das Verhältnis der Kirche zur »Welt von heute« beschreibt. Und wiederum wird ausgeführt, daß alle *signa rememorativa, demonstrativa et prognostica* dieses Heils, die die Kirche *setzt*, darin begründet sind, daß sie selber ein solches wirksames Zeichen des schon gewirkten, für die Zukunft erhofften und gegenwärtig wirksamen Heilswirkens Gottes *ist*. »Alles, was das Volk Gottes in dieser Zeit seiner irdischen Pilgerschaft der Menschenfamilie an Gutem mitteilen kann, kommt letztlich daher, daß die Kirche das »Universale Sacramentum Salutis« ist, welches das Geheimnis der Liebe Gottes zu den Menschen zugleich offenbart und verwirklicht«⁴.

2. Vom »Signum Veritatis« zum eschatologischen »Sacramentum Salutis«

Um nun zu untersuchen, was eine Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie dazu beitragen kann, diese theologischen Aussagen verständlich zu machen, aber auch Kriterien zu ihrer Beurteilung bereitzustellen, ist zunächst an früher erreichte Ergeb-

² Lumen Gentium nr. 48.

³ Lumen Gentium nr. 1.

⁴ Gaudium et spes 45.

nisse der hier vorgelegten Untersuchung zu erinnern, die die Bedeutung historischer Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen und die spezielle Bedeutung religiöser Überlieferungsgemeinschaft im Besonderen betrafen.

a) *Überlieferungsgemeinschaften im Allgemeinen als
»Zeichen der Wahrheit«*

Überlieferungsgemeinschaften, so wurde an früherer Stelle gesagt, haben eine transzendente Funktion, weil jene »Forma Mentis«, die notwendig ist, wenn subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung transformiert werden sollen, nicht vom Individuum allein in der Kürze seiner Lebenszeit erworben werden kann. Die »Forma Mentis« ist vielmehr das Ergebnis einer »Formatio«, eines Vorgangs, der die Generationen übergreift und deswegen eine jeweils konkrete Überlieferungsgemeinschaft erfordert. Das ausgezeichnete Beispiel dafür ist die Sprache, die das Anschauen und Denken der Individuen prägt und immer die konkrete Sprache einer konkreten, die Generationen überdauernden Sprachgemeinschaft ist (vgl. Band I, 251 ff., 1. Teilerg. 270 ff. und 2. Teilerg. S. 320 ff.). Schon bei dieser Betrachtung entsteht das Problem, wie sich die Partikularität der jeweils konkreten Überlieferungsgemeinschaft und mit ihr die historische Bedingtheit der Anschauungs- und Denkformen, die sich in derartigen Überlieferungen ausbilden, zur Universalität des Geltungsanspruchs verhält, den jede Erfahrung (im Unterschied vom bloß subjektiven Erleben) erheben kann.

Denn der Prozeß der *Formatio Mentis* verläuft in unterschiedlichen Überlieferungen auf unterschiedliche Weise, und aus diesem Prozeß geht jeweils eine bestimmte Form des Anschauens und Denkens hervor, durch die die Angehörigen der verschiedenen Überlieferungsgemeinschaften sich voneinander unterscheiden. Dies wiederum hat zur Folge, daß jede Überlieferungsgemeinschaft auf je besondere Weise zu einer Schule der Erfahrung wird und ihre Mitglieder zu besonderen Weisen der Erfahrung befähigt, die den Mitgliedern anderer Überlieferungsgemeinschaften nicht unmittelbar zugänglich sind. Andererseits schließt der Geltungsanspruch der Erfahrungen, die auf solche Weise gewonnen werden, die Überzeugung ein, einen Anspruch des Wirklichen beantwortet und durch diese Antwort zur Sprache gebracht zu haben, der sich nicht nur an bestimmte Menschen unter bestimmten historischen Bedingungen

richtet, sondern an alle Menschen zu allen Zeiten. Das kommt in der alten Verstandesregel zum Ausdruck »Semel verum, semper verum«, »Was sich einmal in einer objektiv gültigen Erfahrung als wahr erwiesen hat, ist immer und für alle wahr«, d. h. stellt einen Maßstab auf, an dem sich die subjektiven Ansichten und Absichten aller Menschen aller Zeiten zu bewähren haben. Soll dieser Widerspruch nicht zu einem Skeptizismus führen, der den Anspruch auf Wahrheit insgesamt für eine Illusion erklärt, dann muß es möglich sein, auch solche Zeugnisse der Erfahrung, die sich in den Dokumenten jeweils fremder Überlieferungen finden, in das jeweils eigene Selbst- und Weltverständnis aufzunehmen und so einen Prozeß in Gang zu bringen, dessen Ziel in einem besonderen Vernunftpostulat zum Ausdruck kommt: »Jede der geschichtlich entstandenen Bewußtseinsformen und jede der ihnen entsprechenden Weisen, wie das Wirkliche dem Bewußtsein mit dem Anspruch auf Maßgeblichkeit begegnet, darf als Antizipationsgestalt eines kommenden allumfassenden Orientierungssystems begriffen werden, das eine allumfassende Kommunikationsgemeinschaft möglich macht. Diese stellt das gemeinsame Ziel aller »Sondergeschichten« von Kulturen und Gruppen dar. In jeder Begegnung zwischen Mitgliedern unterschiedlicher Erzähl- und Überlieferungsgemeinschaften wird diese kommende universale Kommunikationsgemeinschaft antizipatorisch präsent«⁵.

Denn »jede gelingende Begegnung zwischen Menschen, deren Anschauen und Denken durch eine je unterschiedlich verlaufende Geschichte je spezifisch geprägt ist, bezeugt die intendierte Identität der »je größeren« Wahrheit«, deren Erkenntnis wir uns, solange die Geschichte währt, auf je unterschiedliche Weise zur Aufgabe setzen und die wir in dialogischer Perspektivität auf je vorläufige Weise erfassen. So sind wir bei jenem Dialog mit der Wirklichkeit, der »Erfahrung« heißt, von der Hoffnung geleitet, daß wir in jedem Akt der Erfahrung und insbesondere in jedem Akt der Begegnung diese Zukunft antizipieren«, uns also ihr nicht nur annähern, sondern sie wirksam vorwegnehmen. »Sofern diese Hoffnung nötig ist, wenn Erfahrung möglich sein soll, bildet sie den Inhalt eines theoretischen Vernunftglaubens, dessen Berechtigung nicht theoretisch zu beweisen, wohl aber durch jeden Schritt gelingender Erfahrung zu bezeugen ist«⁶.

⁵ Erfahrung als Dialog 685.

⁶ Erfahrung als Dialog 646, vgl. in diesem Werk Band I, 137 ff. und Band II, 25 ff.

Will man diesen transzendentalphilosophischen Befund in einer Sprache ausdrücken, der die Vergleichbarkeit mit der theologischen Aussage des Konzils deutlich macht, ohne die Differenzen einzuebnen, dann könnte man so formulieren: Jede historische Überlieferungsgemeinschaft ist durch das Zeugnis, das sie den Angehörigen anderer Überlieferungsgemeinschaften gibt, ein »Universale Signum Veritatis« – kein »Zeichen des Heils«, das wäre ein spezifisch theologischer Begriff, der die Differenz der Kirche von anderen Überlieferungsgemeinschaften zum Ausdruck bringen soll, aber ein Signum demonstrativum et prognosticum für die Einheit der *Wahrheit*, die für alle Menschen gilt. Und sie ist deswegen auch ein »universelles Zeichen«, das für alle Menschen etwas gegenwärtig anzeigt, was das Ziel ihrer gemeinsamen Hoffnung bildet. Dabei handelt es sich näherhin, auch in ganz profanen Zusammenhängen, um ein »wirksames Zeichen«, sofern es die, die es wahrzunehmen bereit sind, zu einer »Umgestaltung zur Neuheit des Denkens« befähigt, kraft welcher auch für sie die Begegnung mit dem, was ihnen ursprünglich fremd war, zum Teil ihrer eigenen Geschichte werden kann.

Das schließt freilich für jede Überlieferungsgemeinschaft, die solche wirksamen Zeichen der Wahrheit setzt und selber ein solches Zeichen ist, die Verpflichtung ein, zu einem Dialog mit den Mitgliedern anderer Überlieferungsgemeinschaften bereit zu sein. Dann wird sie auch im Zeugnis der Anderen die Antwort erkennen, die diese auf einen so nur von ihnen erfahrenen Anspruch des Wirklichen gegeben haben, und im Echo dieser Antwort die Wahrheit zu entdecken, die auch sie unter ihren Anspruch stellt. In diesem Sinne – und nicht in dem herablassenden Sinne, in welchem zuweilen von dem »Körnchen Wahrheit« gesprochen wird, das auch im größten Irrtum noch enthalten ist – kann auch die Aussage des Konzils gelesen werden, die ihr Verhältnis zu fremden religiösen Überlieferungsgemeinschaften betrifft: »Die Kirche lehnt nichts von all dem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist« und erkennt auch in jenen »Vorschriften und Lehren, die in manchem von dem abweichen, was sie selbst für wahr hält und lehrt, (...) einen Strahl jener Wahrheit, die alle Menschen erleuchtet«⁷. Denn dieser »Strahl« der einen und universellen Wahrheit hat in den Angehörigen fremder religiöser Überlieferungsgemeinschaften eine spezifische Forma Mentis er-

⁷ So in der Erklärung »Nostra aetate«, die das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen betrifft, nr. 4.

zeugt, kraft derer sie auch auf das Zeugnis des christlichen Glaubens eine Antwort geben können, die sich von derjenigen unterscheidet, die die Christen bisher auf die ihnen bezeugte Wahrheit gegeben haben. »So wird in jedem Volk die Fähigkeit, die Botschaft Christi auf eigene Weise auszusagen, entwickelt und zugleich der lebhaftere Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenen Kulturen gefördert«⁸.

b) *Religiöse Überlieferungsgemeinschaften als
»Zeichen des Heils«*

Insoweit gilt für die Partikularität der christlichen Überlieferungsgemeinschaft und die Universalität des von ihr vertretenen Wahrheitsanspruchs alles, was zu dieser Frage von jeder konkreten historischen Überlieferungsgemeinschaft gesagt werden muß. Anders freilich stellt das Verhältnis von Partikularität und Universalität sich dar, wenn man nicht das Verhältnis zwischen Überlieferungsgemeinschaften in Allgemeinen, sondern das Verhältnis zwischen spezifisch religiösen Überlieferungsgemeinschaften ins Auge faßt. Das Moment der antizipatorischen Präsenz der Wahrheit, das zu jeder Erfahrung gehört, weil jede Erfahrung (im Unterschied zu einer bloßen Theorie) nicht nur eine »Annäherung« an die Wahrheit darstellt, sondern eine Weise ihrer Gegenwart, gewinnt in den normativen Zeugnissen, die in religiösen Überlieferungsgemeinschaften weitergegeben werden, eine besondere Gestalt.

Denn zur Eigenart der religiösen Erfahrung gehört es, daß für den, der sie macht, das Ganze seiner Existenz, ja seine gesamte Erfahrungswelt, in der Begegnung mit dem Heiligen in eine Krise gerät. Deren Ausgang ist nicht durch ein Gesetz der Notwendigkeit gesichert, sondern verweist in seiner Kontingenz auf die »numinose Freiheit« des Heiligen (vgl. Band II, 169 ff.). Von der Entscheidung (dem »Nutum«) dieser Freiheit hängt es ab, ob in der Stunde, in der das Heilige gegenwärtig erfahrbar wird, die Welt sich aus ihren Ursprüngen erneuert, oder ob sie unter der Übermacht des Heiligen an ihr Ende gerät. Darum ist die angemessene Auslegung der religiösen Erfahrung die »Archaíología«, die davon berichtet, wie das Heilige »im Anfang« die Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein der Welt gefällt hat, verbunden mit der Ansage der Stunde, in der diese Ent-

⁸ Gaudium et spes nr. 44.

scheidung in neuer Erscheinungsgestalt abbildhaft wiederkehrt (vgl. Band II, 63 ff., 146 ff. u. 158 ff.). Auf solche Weise wird dasjenige Objekt der profanen Erfahrung, die in eine religiöse Erfahrung »transfiguriert« worden ist, und zugleich das Subjekt, das diese Erfahrung gemacht hat, zu einen »Bild«, d.h. zu einer erfahrbaren Erscheinungs- und Gegenwartsgestalt für das freie »Ja« des Heiligen, das im Anfang gesprochen wurde und in der Stunde der religiösen Erfahrung neu und erneuernd wirksam wird (s. o. 414 f. vgl. Band II, 179).

Drückt man diesen Sachverhalt in theologischer Sprache aus, dann kann man das so verstandene »Bild« ein »Signum Salutis« nennen, sofern man darunter nicht nur ein Mittel anschaulicher Information versteht, sondern ein wirksames »Signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum«. Die im Lichte der religiösen Erfahrung gedeutete Welt und das erfahrende Subjekt selbst werden zum »Signum rememorativum« der Ursprünge, zum wirksamen »Signum demonstrativum« für die neue und erneuernde Gegenwart des Heiligen, zugleich aber zum »Signum prognosticum« einer Vollendung, in welcher das Heilige sein »Ja ohne Nein« zur Welt und zum menschlichen Leben sprechen wird. Das Moment antizipatorischer Präsenz, das zu jeder Erfahrung gehört, gewinnt im Zusammenhang der spezifisch religiösen Erfahrung den Charakter der »eschatologischen Antizipation« einer Vollendung, in der jene *Complexio oppositorum*, die bis dorthin die Welt und das Leben des Menschen bestimmt, überwunden und das »Heil« des Menschen und der Welt seine eindeutige End-Gestalt finden wird⁹ (vgl. Band II, 177 ff.). Dieses Zeichen des Heils kann »universal« heißen, weil es dieses Heil als die Zukunft der Welt im Ganzen und darum aller Menschen in dieser Welt wirksam bezeugt.

Wenn nun der, der Erfahrungen dieser Art gemacht hat, sie anderen bezeugt, macht er auch sie fähig, die Zeichen des kommenden Heils in ihrer Erfahrungswelt zu entziffern. Und die Überlieferungsgemeinschaft, die dieses Zeugnis weitergibt, wird zur »Schule der Erfahrung«, die die Überlieferungsgenossen dazu anleitet, im Lichte dieses Zeugnisses auch ihre eigenen Erlebnisse in Inhalte religiöser Erfahrung zu transformieren und im Lichte der so möglich werden den Erfahrungen auch das überlieferte Zeugnis neu zu begreifen (vgl. Band I, 197 ff. u. 1. Teilerg. S. 270 ff. u. Band II, 46 ff. u. 133 ff.). Dadurch gewinnen die Überlieferungsgenossen eine *Forma Mentis*,

⁹ Vgl. Erfahrung als Dialog S. 750 f.

durch die sie fähig werden, die Wahrheit der Überlieferung auf eigenverantwortliche Weise zu bezeugen.

Sofern weiterhin – was keineswegs immer geschieht – diese Überlieferungsgemeinschaft ihr Zeugnis auch an fremde Hörer weitergibt und diese einlädt, sich die Begegnung mit der ihr zunächst fremden Überlieferung als einen Teil ihrer eigenen Geschichte anzueignen (s. Band I, S. 269), wird auch sie selbst in ihrer durch die Weitergabe des Zeugnisses geprägten Geschichte zu dem, was zuvor nur der »erste Zeuge« gewesen ist: zum »Bild« für die heilschaffende Zuwendung des Heiligen und seinen Anspruch. Und in diesem Sinne kann auch sie »für die Völker« ein »Universale Signum Salutis« genannt werden.

c) Die Ekklesia Israel als Heilszeichen für die Völker

Es ist deutlich, daß alles, was soeben über die spezifisch religiöse Erfahrung, über ihren Zeugen und über die religiöse Überlieferungsgemeinschaft gesagt worden ist, auch auf die »Ekklesia tou Kyriou« zutrifft, sei es in ihrer Gestalt als »Ekklesia Israel«, sei es in ihrer Gestalt als christliche Kirche. Und doch ist damit das unverwechselbare Proprium der christlichen Kirche noch nicht in den Blick gerückt und deshalb auch der theologische Inhalt der Konzils-Aussagen über das »Universale Sacramentum Salutis« noch nicht getroffen. Hier nämlich gewinnt zunächst das Moment der Partikularität eine besondere Bedeutung; und deshalb ist auch der Anspruch auf Universalität der von der Kirche verkündeten Heilsbotschaft von besonderer Art.

In den hier vorgetragenen Überlegungen zur Ekklesia Israel ist deutlich geworden: Die Partikularität dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft beruht, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, auf einer »Erwählung« aus einer Welt, die dem wahren Gott entfremdet und im Dienst an »falschen Götzen« befangen ist. Und diese Erwählung hatte die besondere Gestalt eines »Vorübergangs«, durch den der Gott, der »alle Götter Ägyptens richtete«, die »Häuser der Hebräer« verschont hat. Kraft dieser Erwählung ist die Partikularität der »Ekklesia des Herrn« nicht bloß ein weiterer Beispielsfall für jene Partikularität, die jeder besonderen Überlieferungsgemeinschaft zukommt; sie gründet in einem Akt der freien göttlichen Erhaltungsgnade, die sich am Anfang der Geschichte Israels, aber auch immer wieder im weiteren Verlauf dieser Geschichte, einen »Rest für ein großes Entrinnen« aufgespart hat (s. o. S. 136 ff., 142 ff. u. 268 f.).

Und wenn diese partikuläre Überlieferungsgemeinschaft für ihre Botschaft universale Bedeutung beanspruchen kann, dann deswegen, weil auch »die Völker«, kraft des mit Noah geschlossenen Bundes, durch die göttliche Erhaltungsgnade vor einer neuen Sintflut bewahrt geblieben sind – nicht um bis zum Ende der Tage im Dienst an fremden Götzen zu verharren, sondern um für jenen Tag aufgespart zu bleiben, an dem die partikuläre Ekklesia Israel »zum Segen für alle Sippen des Erdbodens« werden wird.

In diesem Sinne kann von der Ekklesia Israel gesagt werden: Ihre bloße Fortexistenz über alle Zeiten der Verfolgung und Zerstreuung hinweg ist ein »Zeichen«, das auch den Völkern anzeigt, daß ihre Erhaltung durch die Geschichte hindurch ein Ziel hat: das Ziel, zuletzt an der Erwählung Israels Anteil zu gewinnen. In diesem Sinne ist die Erhaltung der Ekklesia Israel, wie sie bei der Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft besonders deutlich geworden ist, ein »Zeichen, das Gott unter den Völkern aufgerichtet hat«¹⁰. Insbesondere der Heilskönig aus der »Wurzel Jesse« ist »aufgestellt als ein Zeichen für die Völker. Ihn werden die Völker verehren; und sein Grab wird herrlich sein«¹¹. Die fortexistierende Ekklesia Israel selbst ist, unter ihrem »neuen David«, ein »Signum Universale Salutis«, das, wenn man sich theologischer Sprache bedienen will, auch ein »Sacramentum« (Mysterium) genannt werden kann, weil in ihm der Heilsplan Gottes, das »Mysterium« im ursprünglichen Sinne des Wortes, sein Signum demonstrativum et prognosticum findet.

Auf solche Weise wird die Ekklesia Israel in den glücklichen Stunden ihrer Geschichte, vor allem in der Stunde der Heimkehr aus der Babylonischen Gefangenschaft, zum *offenkundigen* Zeichen des göttlichen Heilsratschlusses: Durch die Erhaltung Israels durch alle Phasen der Bedrängnis und der Zerstreuung hindurch wird zugleich offenbargemacht, daß auch die Völker, durch den mit Noah geschlossenen Bund, durch alle Phasen der Sünde und des Gerichts hindurch für ein kommendes Heil aufgespart sind. In den Phasen neuer Bedrängnis dagegen ist die gleiche Ekklesia Israel ein *verborgenes* Zeichen des gleichen göttlichen Heilsratschlusses: Erst am Ende der Tage werden die »Könige der Völker« in der Rückschau erkennen, daß es die »Krankheiten« der ganzen Welt waren, die immer wieder auf die Schultern dieses Volkes gelegt worden sind. Im Lichte

¹⁰ Jes 11,12.

¹¹ Jes 11,10.

jahrhundertelanger Erfahrungen dieser Art kann gesagt werden: Die Erscheinungen der Judenfeindlichkeit in der Geschichte können immer wieder als Symptome der Krisen gedeutet werden, in die »die Völker« geraten sind und die sie zu ihrer eigenen fiktiven Entlastung auf dieses Volk »externalisiert« haben. Daß darin ein göttlicher Heilsratschluß (Mysterion) am Werke war, der auf eine nicht mehr fiktive, sondern reale Entlastung der Völker abzielte, ist zunächst noch nicht offenbar. Der »Leidende Gottesknecht« ist insofern das verborgene Heilszeichen und auch in diesem Sinne das »Mysterium« des allumfassenden Heils.

d) *Der Christus als »Lumen Gentium« –
Der Lobgesang des Simeon als Programm
einer entstehenden Christologie*

Damit dieses verborgene Heilszeichen zum offenbaren Heilszeichen werden kann, sodaß die »Könige sehen, was ihnen niemand gesagt hat«¹² (vgl. S. 207 f.), muß ein besonderes »Licht« aufleuchten, das »den Schleier wegnimmt von den Völkern«: jenes »Lumen ad revelationem gentium«, das Simeon in der von Lukas überlieferten Kindheitsgeschichte Jesu in dem Kind aufleuchten sieht, das von seinen Eltern in den Tempel gebracht wird¹³. Die Ansage der Stunde, in der dieses »Lumen Gentium« aufleuchtet, wird so zur eschatologischen Zeitansage. Erst mit diesem Aufleuchten kommt die Geschichte Israels in ihre Fülle. Denn jetzt erst wird auch über dem »leidenden Gottesknecht« die Herrlichkeit Gottes aufleuchten, sodaß das verborgene Zeichen des Heils, das die Ekklesia Israel in ihrem stellvertretenden Leiden für die Völker ist, zum offenbaren Heilszeichen wird, das auch die Völker die »Herrlichkeit des Volkes Israel« erfahren läßt¹⁴.

So wird das Auftreten des Christus selbst zum entscheidenden Zeichen des allumfassenden göttlichen Heilsratschlusses, von dem nur in der Weise einer »eschatologischen Zeit-Ansage« angemessen gesprochen werden kann. Freilich ist auch der Christus selber zunächst ein verborgenes Zeichen, weil die Herrlichkeit Gottes an ihm und durch ihn »sub contrario«, in der diesem Bedeutungsgehalt ent-

¹² Jes. 52,15.

¹³ Luk 2, 29–34.

¹⁴ Luk 2, 2,32.

gegengesetzten Erscheinungsgestalt, aufleuchtet: Er wird zu jenem besonderen »leidenden Gottesknecht«, der die »Krankheit der Völker« nicht nur stellvertretend durchleidet, sondern damit auch »heilt« (s. o. S. 225 ff.). Weil ihm dies nicht unmittelbar angesehen werden kann, darum ist er ein »Zeichen, das widersprüchliche Reden hervorruft« (Semeion antilegomenon). Diese widersprüchlichen Reden trennen nicht nur die Glaubenden von den Ungläubigen, sondern lassen auch für die, die an Jesus glauben (und exemplarisch für seine Mutter selbst) »mitten durch die eigene Seele hindurchgehen das Schwert«¹⁵. Die von Lukas überlieferte, allem Anschein nach aber vor-lukanische Kindheitsgeschichte bringt dies an späterer Stelle programmatisch in der Frage der Mutter zum Ausdruck: »Kind, warum hast du uns das getan?«¹⁶. Auf solche Weise macht das »Licht, das die Verschleierung wegnimmt von den Völkern«, zugleich offenbar, welche »hin und herlaufenden Gedanken« (inneren »Dialoge«) auf sonst verborgene Weise das Herz jedes Einzelnen erfüllen. Das »Lumen ad revelationem gentium« ist zugleich dazu bestimmt, »daß entschleiert werden, heraus aus den Herzen der Vielen, ihre hin- und herlaufenden Gedanken«¹⁷. In all diesen Hinsichten erweist der Lobgesang des Simeon sich als das Programm einer im Entstehen befindlichen Christologie¹⁸.

Das »Lumen ad revelationem gentium« ist so zugleich das entscheidende Zeichen dafür, daß der Heilsratschluß (Mysterion) Gottes, der den gesamten Weltlauf bestimmt, in die Phase seiner abschließenden Realisierung eingetreten ist, wenn auch zunächst noch auf verborgene Weise. Das Aufleuchten dieses »Lichts« ist in diesem doppelten Sinne, als Zeichen des »Mysterion« Gottes und als zunächst noch verborgenes Zeichen, das »Universale Sacramentum (mysterion) Salutis«.

Und wenn diese Bezeichnung sekundär auch auf die Gemeinschaft der Glaubenden angewandt wird, ist diese ekklesiologische Verwendung des Begriffs in seiner ursprünglichen christologischen Verwendung begründet. Nicht zufällig beginnt eines derjenigen Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem von der Kirche

¹⁵ Luk 2,35.

¹⁶ Luk 2,48.

¹⁷ Luk 2,34.

¹⁸ Zur Exegese des Simeon-Liedes vgl. R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung*, Freiburg 1982, 88–91.

als »Universale Sacramentum« gesprochen wird, mit dem christologischen Titel »Lumen gentium«. (Dabei muß freilich kritisch angemerkt werden: Das Konzilsdokument erwähnt das Lied des Simeon nicht, aus dem dieser Christus-Titel entnommen ist, und es läßt vor allem den innigen Bezug nicht erkennen, der die Christus-Anrede »Lumen ad revelationem gentium« mit der zweiten verbindet: »Gloria plebis suae Israel«.)

e) Von der Christologie zur Ekklesiologie

Prädikate, die ursprünglich die besondere Sendung des Christus bezeichnen, können nur dann auf die christliche Überlieferungsgemeinschaft übertragen werden, wenn der Christus selber als das einzige »Organ« dieser Überlieferung gilt: ihr einziger König, Prophet, Priester und Lehrer, alle anderen Diener an der Überlieferung aber »in persona Christi« sprechen und handeln (s. o. S. 400 ff.). Die Bewährungsprobe für deren Wirken aber besteht darin, daß sie die Überlieferungsgenossen auch in Zeiten, in denen Gottes Heilswirken sich auf schmerzliche Weise verbirgt (eine »Tatsache« ist, »die sich den Blicken entzieht«), zu jenem »Feststehen im Erhofften« fähig machen, das »Glaube« heißt¹⁹. Durch diese Hoffnung wird jene besondere Art von Erfahrung möglich, durch die die Glaubenden im notleidenden Bruder den leidenden Christus erkennen, zugleich aber in ihrem Dienst am Bruder zum »Bild« werden, in dem dieser die wirksame Gegenwart des heilschaffenden Christus entdecken kann (s. o. S. 417 ff.). In diesem Sinne kann dann auch die Kirche wirksame »Zeichen des universalen Heils« setzen und selber zum »Universale Sacramentum Salutis« transfiguriert werden.

Es ist daher konsequent, wenn die Konstitution »Gaudium et spes« den Dienst an der »Menschenfamilie«, den »das Volk Gottes in dieser Zeit seiner irdischen Pilgerschaft« leistet, als das entscheidende Zeichen des Heils versteht, das die Glaubenden zu geben haben, und daß sie diese Aufgabe darin begründet sieht, daß die Gemeinschaft der Glaubenden, vor allem Handeln, schon ihrem Sein nach das »Universale Sacramentum Salutis« ist²⁰. Nur weil dieses Heil von Gott schon gewirkt ist, kann die Kirche es in dieser Weltzeit wirksam bezeugen, obgleich sie selbst »noch zu dieser Weltzeit ge-

¹⁹ Hebr. 11,1.

²⁰ Gaudium et spes 45.

hört« und »die Gestalt dieser Welt an sich trägt, die vergeht«²¹. Ihr tätiges Zeugnis hat daher den Charakter der eschatologischen Antizipation, die nur dadurch möglich ist, daß »das Ende der Zeit bereits zu uns gekommen« ist und »die Erneuerung der Welt [...] in dieser Weltzeit in gewisser Weise wirklich vorweggenommen« wird (ibid).

Daraus ist zugleich ein Kriterium für die Praxis und für das Selbstverständnis der Kirche zu gewinnen: Nur in dem Maße, in welchem das *Wirken* der Kirche diesen Charakter der eschatologischen Antizipation deutlich hervortreten läßt, kann sie auch für ihr *Sein* beanspruchen, ein *signum rememorativum, demonstrativum et prognosticum* jenes Heils zu sein, das von Gott schon gewirkt ist, am Ende der Tage offenbar werden wird und inmitten der Zeit den Menschen je gegenwärtig zugesagt werden will. Von der Eindeutigkeit aber, mit der in allem Tun und Sprechen der Kirche dieser Charakter der eschatologischen Antizipation hervortritt, hängt es ab, ob die Universalität des Dienstes, den sie allen Menschen anbietet, auf einer illusionären Vorstellung von der »Menschenfamilie« beruht, die deren tatsächliche Zerrissenheit romantisch überspielt, oder ob auch diese Einheit als eschatologische Hoffnung verstanden wird, die die Kirche durch ihre »maskenfreie Bruderliebe« (anhypókritos philadelphía) schon heute auf wirksame Weise vorwegnimmt (vgl. o. S. 405 ff.). Sie kann, mit dem Konzil gesprochen, in dieser zerrissenen Menschheit zum »Sacramentum Unitatis« werden²², weil sie, auch inmitten einer heillosen Zeit, das wirksame Gegenwartszeichen des universalen Heils ist, das »Universale Sacramentum Salutis«²³.

3. Partikularität und Universalität – die zwei Seiten eines heilsgeschichtlichen Auftrages

Aus den soeben vorgetragenen Überlegungen wird deutlich, wie die Frage nach dem Verhältnis von Partikularität und Universalität, die sich für jede Überlieferungsgemeinschaft und vor allem für religiöse Überlieferungsgemeinschaften stellt, durch eine Ekklesiologie der christlichen Kirche auf spezifische Weise aufgeworfen und beantwortet wird.

²¹ Lumen Gentium 48.

²² Sacrosanctum Concilium nr. 26, vgl. nr. 1.

²³ Lumen Gentium 58 und Gaudium et spes 45.

Die *Partikularität* der Ekklesia Israel, so hat sich gezeigt, beruht, ihrem eigenen Selbstverständnis nach, auf einer freien göttlichen Erwählung. Durch sie wird das »erwählte Volk« aus einer Menschheit, die im Dienst an fremden Göttern befangen ist, zu Gottes »Sondergut« gemacht. Die allgemeine Gott-Entfremdung der Welt bildet so den dunklen Hintergrund, vor dem die Eigenart dieser besonderen Überlieferungsgemeinschaft gesehen werden muß. Daraus ergibt sich die Pflicht, ein Volk zu sein, »das nicht ist wie die anderen Völker«. Das gilt auch für die Ekklesia des »Neuen Bundes«. Auch an sie und nicht nur an die Ekklesia Israel richtet sich deswegen die Mahnung, »sich nicht mitprägen zu lassen ins Schema dieser Weltzeit«²⁴. In Zeiten, in denen die christliche Gemeinde zur »Mehrheitsreligion« ihres Kulturkreises geworden war, bestand die Gefahr, daß diese Mahnung für überholt gehalten wurde, als hätte sie nur für eine vergangene Zeit des »finsternen Heidentums« gegolten. Dann wird der Wille zur Partikularität auch von manchen Christen für den Ausdruck einer »Weltfeindlichkeit« gehalten, die mit der »Weltoffenheit« der christlichen Botschaft unvereinbar sei. Im Sinne des Apostels dagegen gilt seine Mahnung so lange, bis der universale Heilswille Gottes seine eschatologische Vollendung finden wird. Bis dahin bleibt die Fähigkeit der Ekklesia Israel, in »dieser Welt« als eine Minderheit zu leben, auch für die christliche Kirche ein maßgeblich bleibendes Vorbild: Wer sich nicht als minderheitsfähig bewährt, kann der göttlichen Erwählung nicht gerecht werden, inmitten »dieser« Welt ein Zeichen der »kommenden« zu sein. Und ebenso lange bleibt die Bereitschaft, »sich mitprägen zu lassen ins Schema dieser Weltzeit« der Ursprung der Versuchung, »zurückzufallen in die alte Torheit«, in der die Völker befangen sind²⁵.

Eine philosophische Einübung in die Theologie kann nun zeigen, daß diese besondere Form der *Partikularität* nicht bloß die besonderen Inhalte religiöser Überzeugungen betrifft, sondern die Form des Anschauens und Denkens als ganze. Denn Überlieferungsgemeinschaften erzeugen in den Überlieferungsgenossen eine »Forma Mentis«, und bestimmte, unter den »Völkern« weit verbreitete religiöse Überlieferungsinhalte können eine »Deformatio Mentis« herbeiführen, durch die die Fähigkeit zur Erfahrung fragmentarisch wird. Was religiös als »Dienst an fremden Götzen« beschrieben wird,

²⁴ Röm 12,2.

²⁵ Ps 85,8.

läßt sich philosophisch als Folge einer solchen *Deformatio* des Anschauens und Denkens verstehen, die sich in bestimmten Überlieferungsgemeinschaften stabilisiert hat. Es hat sich gezeigt, daß dies für bestimmte »Archaiologien« und ihre kultische Vergegenwärtigung zutrifft, z. B. für Mythen von Götterkrieg und Göttersieg oder von einem »im Anfang« geschehenen lebenspendenden Tod einer Gottheit. Wer dieser *Deformatio* verfällt, hält es für geboten, der Befreiung aus diesem Zustand einen »frommen Widerstand« entgegenzusetzen (s. o. Band II, 191 ff.). Dieser Widerstand kann dann nur durch ein Ereignis überwunden werden, das der Betroffene nicht selbst herbeiführen kann und in dem er, wenn es eintritt, den Ausdruck einer göttlichen Freiheit sehen muß (s. o. S. 95 ff. u. 107 ff., vgl. Band II, 74 f. u. 157 f.).

Die *Universalität* der Heilsbotschaft dagegen, wie sie in der »Ekklesia tou Kyriou« verstanden wird, erschöpft sich nicht darin, daß diese Überlieferungsgemeinschaft ebenso wie jede andere eine Schule der Erfahrung ist, und daß jede Erfahrung, wenn sie gemacht und gesichert ist, eine objektive Geltung »für alle« beanspruchen kann. Diese besondere Art von Universalität beruht vielmehr darauf, daß die bezeugten Ereignisse (von der Herausführung Israels aus Ägypten bis zur Auferweckung des Christus) »Heilszeichen« sind, die die Welt für eine Zukunft offenhalten, die alle Menschen betrifft: Die besondere Erhaltungsgnade, der diese besondere Überlieferungsgemeinschaft ihren Fortbestand durch die Zeiten verdankt, ist darauf ausgerichtet, die allgemeine Erhaltungsgnade, die allen Menschen durch den Bund mit Noah zugesprochen worden ist, in ihre Fülle zu bringen. Der Welt wirksam zu bezeugen, daß diese Zukunft ihr offensteht, ist die Aufgabe jenes »Universale Signum Salutis«, das für die Völker aufgerichtet ist. In der Aufgabe, der so verstandenen Universalität des göttlichen Heilswillens zu dienen, kommt die Ekklesia Israel mit der Kirche des Neuen Bundes überein.

Eine philosophische Einübung in die Ekklesiologie kann nun zeigen, daß der Anspruch auf objektive Geltung, den jede Erfahrung erhebt, angesichts der Partikularität und historischen Variabilität aller menschlichen Formen des Anschauens und Denkens vom historischen Skeptizismus bedroht ist; sie kann vor diesem nur dann bewahrt werden, wenn dieser Anspruch sich auf eine Hoffnung gründet, deren Berechtigung philosophisch postuliert werden muß, wenn Erfahrung möglich sein soll, die aber nur durch das Zeugnis religiöser Erfahrung dem Menschen wirksam zugesprochen werden

kann. Darum sind derartige Zeugnisse, zugleich mit ihrem spezifisch religiösen Inhalt und über ihn hinaus, von allgemeiner, transzendentaler Bedeutung für die menschliche Erfahrungsfähigkeit überhaupt.

Welche Erfahrungen es sind, deren Bezeugung den Hörern der religiösen Botschaft ein »Feststehen im Erhofften« möglich machen, läßt sich philosophisch nicht aus Gründen apriori deduzieren. Wohl aber läßt sich philosophisch zeigen, daß angesichts eines Zustands der Welt, der die Menschen bei Strafe des Nicht-Überlebens nötigt, sich »in ihr Schema mitprägen zu lassen«, der Zuspruch der Hoffnung nur durch Berufung auf ein »Zeichen« möglich ist, in welchem das verheißene Heil »sub contrario«, in der seinem Bedeutungsgehalt entgegengesetzten Erscheinungsform, anzitipt wird. Das gilt für den »leidenden Gottesknecht«, von dem der Prophet spricht, nicht weniger als für den gekreuzigten Gottessohn, von dem die christliche Verkündigung spricht. Das »Heilszeichen« wird deswegen notwendigerweise ein »Semeion antilegómenon« sein, ein Zeichen, bei dessen Auslegung die Menschen in den inneren Widerstreit ihrer »hin- und herlaufenden Gedanken« geraten. Ob die Menschen dabei, um es noch einmal mit den Worten des Simeon-Liedes zu sagen, angesichts dieses inneren Widerstreits endgültig »zu Fall kommen« oder »wieder aufstehen«, hängt nicht von ihrer interpretatorischen Meisterschaft ab, sondern von einem an ihnen geschehenden kontingenten Ereignis, in dem sie, wenn es eintritt, den Ausdruck einer göttlichen Freiheit erkennen.

Die christliche Botschaft aber sagt ihren Hörern zu, daß dieser Akt der göttlichen Freiheit in Christi Tod und Auferweckung geschehen sei. Erst der Eine, der als der »leidende Gottesknecht« die Gottferne der ganzen Welt nicht nur stellvertretend durchlitten, sondern in seinem Sterben und Auferstehen überwunden hat, macht deutlich, daß das Heil, für das alle Völker seit dem Bund mit Noah aufgespart geblieben sind, schon gewirkt ist. Erst das Heilszeichen, das in Christus aufgerichtet ist, verleiht, nach christlichem Verständnis, auch dem Heilszeichen, das die leidende Ekklesia Israel ist, seine volle Eindeutigkeit. Die Völker hatten dieses Leiden Israels für ein Zeichen seiner Verwerfung durch Gott gehalten. »Wir aber hielten ihn für den, den Gott geschlagen hat«²⁶. Erst im Lichte des Zeichens, das Christus ist, wird auch die Geschichte Israels, unter Einschluß aller erfahrenen Bedrängnisse, als Zeichen seiner Erwählung offenbar, die

²⁶ Jes 53,4.

in dem »erwählten Sohn«, seinem Leiden und seiner Auferweckung in ihre Fülle gelangt ist.

Ein solcher Akt der göttlichen Freiheit läßt sich nicht aus Gründen seiner Notwendigkeit philosophisch deduzieren; wohl aber kann die Philosophie, wenn sie die Ansage eines solchen Ereignisses zur Kenntnis nimmt, ihrerseits daraus lernen, daß der philosophische Begriff, der der Geschichte der Vernunft in ihrem Durchgang durch ihre Krise gerecht werden will, ein dialektischer Begriff sein muß, und daß er dabei nicht nur einer Dialektik des sich in einer Geschichte entfaltenden Wesens Gottes und der Menschen, sondern vor allem der spezifischen Dialektik der Freiheit Rechnung tragen muß. Philosophische Versuche, aus der Theologia Crucis Impulse für ein in diesem Sinne dialektisches Selbstverständnis der Vernunft zu gewinnen, machen deutlich, daß die Botschaft vom Kreuz gerade in ihrer unverwechselbaren Partikularität insofern universale Bedeutung hat, als sie den Menschen an die Dialektik seiner Freiheit erinnert, die aus keinem Gesetz der Notwendigkeit hergeleitet werden kann (s.o. S. 363 ff.).

Freilich erschöpft sich jene Universalität, die die christliche Botschaft für die von ihr verkündete Wahrheit in Anspruch nimmt, nicht darin, allgemein philosophische Überlegungen zur Dialektik der Freiheit und zur Geschichte der Vernunft angeregt zu haben. Sie schärft nicht nur den Blick für das Verhältnis von Freiheit, Vernunft und Geschichte, das zum Wesen des Menschen gehört, sondern spricht ihren Hörern eine Hoffnung zu, die nur sie ihnen zu vermitteln vermag. Aber wenn die Philosophie einmal zu jener dialektischen Form des Denkens gefunden hat, die diesem allgemeinen Verhältnis von Freiheit, Vernunft und Geschichte entspricht, kann sie zugleich ein Kriterium aufstellen, an dem auch diese besondere Botschaft sich bewähren muß. Der Anspruch dieser Botschaft auf universelle Geltung muß sich dadurch als berechtigt erweisen, daß sie, über ihren spezifisch religiösen Inhalt hinaus, alle menschliche Erfahrung in einen neuen Kontext stellt: in den Kontext einer Geschichte, in der alle Erfahrungen aller Menschen einen neuen Ort und damit einen neuen Stellenwert und eine neue Bedeutung gewinnen. Das »Licht«, dessen Aufleuchten sie ansagt, muß zugleich ein neues »Lesen im Buche der Welt« möglich machen, das auch in allen Erfahrungen der »Ferne« Gottes und seines »verborgenen Angesichts« die »Vestigia Salutis« wiederentdeckt. Nur so kann das »Verbum externum«, das der Hörer sich nicht selber sagen könnte, von einem »Heil« spre-

chen, dessen Zeichen der Hörer nicht abseits von seiner eigenen Geschichte, sondern inmitten ihrer, in der Vielfalt seiner eigenen Erfahrungen, aufzufinden vermag.

Das »Universale Sacramentum Salutis«, das die Kirche bezeugt und das sie in ihrem Dienst an Gottes Wort und Heilstat selber ist, bewährt seine erleuchtende Kraft darin, daß es keinen Bereich menschlicher Erfahrung gibt, der nicht auch seinerseits in ein solches »Zeichen des Heils« transfiguriert werden könnte. Nur so werden die Hörer der Botschaft zu eigenverantwortlichen Zeugen ihrer Wahrheit. Das gilt nicht nur für immer neue Generationen der Glaubenden, sondern auch für die Angehörigen bisher fremder Überlieferungsgemeinschaften. Die Universalität des »Sacramentum Salutis« bewährt sich dadurch, daß es auch diejenigen, die bisher »Fremde« waren, zu einer eigenen Antwort auf die Botschaft befähigt, zu einer Antwort, die nur sie aufgrund ihrer besonderen, in ihrer Geschichte herausgebildeten *Forma Mentis* zu geben vermögen²⁷. So wird, nach den Worten des Konzils, das »Sacramentum Salutis« zugleich zum »Sacramentum Unitatis«, und zwar nicht nur mit Bezug auf die Einheit der Kirche, sondern auch mit Bezug auf die Einheit der »Menschenfamilie«. Und als antizipatorisch wirksames Zeichen dieser Einheit bewährt das Zeichen des Heils, das die Kirche in ihrer partikulären Unverwechselbarkeit gibt, zugleich die Universalität seiner Geltung.

Eine philosophische Theorie, die die Erfahrung als einen Dialog mit der Wirklichkeit versteht und Überlieferungsgemeinschaften als Schulen dieser Erfahrung begreift, kann, so hat sich gezeigt, auch einen Beitrag zum Verständnis des Dialogs zwischen unterschiedlichen Überlieferungsgemeinschaften leisten und so zu einem Verständnis dessen beitragen, welche Rolle in diesem Dialog die *Ekklesia Israel* und die Kirche des Neuen Bundes für sich in Anspruch nehmen: die Rolle eines antizipatorischen Zeichens jener Vollendung, auf die hin alle Partialgeschichten partikulärer Überlieferungsgemeinschaften auf dem Wege sind. Das philosophische Postulat, das alle Partialgeschichten von diesem gemeinsamen Ziele her deutet (Erfahrung als Dialog 685, vgl. o. S. 466). und die christliche Verkündigung, die den Auseinanderfall dieser Partialgeschichten als eine Folge der Sünde, die wiedererlangte Einheit der Menschenfamilie als eine göttliche Gnaden-Zusage versteht, legen sich gegenseitig aus.

²⁷ Vgl. *Gaudium et Spes* nr. 44.

Und so gilt auch für die hier versuchte Philosophische Einübung in die Christologie und Ekklesiologie, was an früherer Stelle (Band II, 420) von der Philosophischen Einübung in die Gotteslehre gesagt worden ist: Auch sie ist ein Beispiel für den hermeneutischen Dienst, den die Zeugnisse des Glaubens und eine weiterentwickelte Transzendentalphilosophie sich gegenseitig leisten können.

Anhang

