

DIE KIRCHEN DER WELT · BAND XX

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

DIE KIRCHEN DER WELT

BAND XX

Herausgeber

D. HANS HEINRICH HARMS
D. DR. HANFRIED KRÜGER
DR. GÜNTER WAGNER
D. DR. HANS-HEINRICH WOLF

DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE KIRCHE

Herausgegeben von
WERNER LÖSER SJ



EVANGELISCHES VERLAGSWERK FRANKFURT/M.

**YVES M.-J. CONGAR O. P.
in Dankbarkeit zugeeignet**

**Dem Band ist eine Karte „Verbreitung der Katholiken auf der Erde“
beigefügt, siehe Umschlagseite 3.**

ISBN 3-7715-0206-3

**© 1986 by Evangelisches Verlagswerk GmbH, Frankfurt/M.
Druck: J. F. Steinkopf Druck+Buch GmbH, Stuttgart
Bindearbeiten: Ernst Riethmüller & Co., Stuttgart**

INHALT

Vorwort	7
-------------------	---

I. KIRCHE – MYSTERIUM UND INSTITUTION

Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils. <i>Wolfgang Beinert</i>	11
Katholizität und Romanität – das wechselvolle Miteinander zweier Dimensionen der Kirche im Wandel der Zeiten. <i>Yves Congar O. P.</i>	47
Apostolische Kirche. <i>Werner Löser SJ</i>	88
Katholische Spiritualität. <i>Franz-Josef Steinmetz SJ</i>	97

II. WELTKIRCHE HEUTE

Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus. <i>David A. Seeber</i> .	115
Die römisch-katholische Kirche in den verschiedenen Regionen der Welt	138
Nordafrika und Naher Osten. <i>Johannes Madey</i>	138
Schwarzafrika. <i>Polycarp Chuma Ibebuike</i>	157
Indischer Subkontinent. <i>Bischof Valerian d'Souza</i>	191
Südöstliches und fernöstliches Asien. <i>Fritz Kollbrunner</i> . . .	215
Australien und Ozeanien. <i>Reiner Jaspers M. S. C.</i>	233
Vereinigte Staaten von Amerika und Kanada. <i>James Hennesey SJ</i>	246
Lateinamerika. <i>Andrés Mendoza</i>	261
Europa. <i>Ivo Fürer</i>	292

III. KIRCHE IN DER ÖKUMENE

Das Einheits- und Ökumenismusverständnis der römisch-katholischen Kirche. <i>Werner Löser SJ</i>	331
Die Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen. <i>Hans-Joachim Schulz</i>	346
Die Beziehungen zu den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. <i>Aloys Klein</i>	384
Die katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen. <i>Basil Meeking</i>	415
Die Begegnung mit außerchristlichen Kulturen und Religionen. <i>Georg Evers</i>	434

VORWORT

Die römisch-katholische Kirche in der Reihe „Die Kirchen der Welt“ vorzustellen ist kein unproblematisches Unterfangen. Gehorsam gegenüber Gottes Willen möchte auch diese Kirche sein. Und genau darum meint sie, sich nicht als ein Planet unter vielen, die um Christus als die Sonne kreisen und von ihm das Licht empfangen, verstehen zu dürfen. (Dieses Bild stammt von E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*, Göttingen 1983, 696.) Die inzwischen berühmt gewordene Formulierung aus dem II. Vatikanischen Konzil, daß die Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche „subsistiere“, will zwar der Tatsache Rechnung tragen, daß sich auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche Elemente wahrer Kirchlichkeit finden, aber doch gleichzeitig auch zum Ausdruck bringen, daß die wahre Kirche Christi in einzigartiger Weise in der unter dem Papst geeinten Kirche zur Erscheinung kommt. Wie verträgt es sich mit diesem Anspruch, daß diese Kirche in einem zwanzigsten Band einer kirchenkundlichen Reihe vorgestellt wird? Eine doppelte Antwort kann gegeben werden. Zum einen hat die Einordnung dieses Bandes in diese Reihe nicht zur Folge, daß der genannte Anspruch nicht zur Sprache kommt, – was freilich in einer differenzierten Weise zu geschehen hat. Zum anderen steht die römisch-katholische Kirche in einem vielfältigen und wechselseitig gleichberechtigten Dialog mit anderen Kirchen und Gemeinschaften (das Ökumenismusdekret des letzten Konzils empfiehlt diesen Dialog „par cum pari“, vgl. UR Nr. 9). Dieser Band möge als ein Beitrag zu diesem Dialog verstanden werden.

In achtzehn Beiträgen wird ein Bild der römisch-katholischen Kirche dargeboten. Daß diese Beiträge von verschiedenen Autoren geschrieben wurden und deren Stil und Perspektive in ihnen unverkennbar zum Tragen kommen, ist bei diesem Band von Vorteil; denn darin reflektiert sich noch am ehesten die nicht systematisierbare Vielgestaltigkeit der Erscheinungsweisen und Lebensäußerungen dieser Kirche. Ohnehin war es nicht einfach, deren Breite und Fülle einigermaßen in den Blick zu bekommen und sachgerecht geordnet vorzuführen. Kirchengeschichtliche und die aktuelle kirchliche Gegenwart betreffende Darlegungen nehmen einen breiten Raum ein. Aber auch theologisch grundsätzliche Erörterungen fehlen nicht. Zum Teil stand bei den kirchentheologischen Aufsätzen die Lehre von den Attributen der Kirche im Hintergrund (Einheit: der Beitrag über das Einheits- und Ökumenismusverständnis; Heiligkeit: der Beitrag über die Spiritualität; Katholizität: der Beitrag über Katholizität und Romanität; schließlich Apostolizität: der Beitrag über die apostolische Kirche).

Für die Frage nach „Grundprinzipien des Katholischen“, die im vorliegenden Band nicht ausdrücklich behandelt wird, sei auf einige Veröffentlichungen hingewiesen, die in den letzten Jahren abgefaßt worden sind und das Spektrum der heute möglichen Antworten seitens der katholischen Theologie in etwa abdecken: Heinz Schürmann, Auf der Suche nach dem ‚Evangelisch-Katholischen‘. Zum Thema ‚Frühkatholizismus‘ (in: P. G. Müller/W. Stenger [Hrsg.], *Kontinuität und Einheit* = FS F. Mußner, Freiburg 1981, 340–375); Heinrich Schlier, *Das bleibend Katholische. Ein Versuch über ein Prinzip des Katholischen* (in: Ders., *Das Ende der Zeit = Exegetische Aufsätze und Vorträge III*, Freiburg 1971, 297–320); Hans Urs von Balthasar, *Anspruch auf Katholizität* (in: Ders., *Pneuma und Institution = Skizzen zur Theologie IV*, Einsiedeln 1974, 61–116). In diesen Texten sind die bekannten Auffassungen J. A. Möhlers, E. Przywaras, H. de Lubacs u. a. aufgegriffen und weitergeführt.

Einem der Autoren sei ausdrücklich und von Herzen gedankt: Yves M.-J. Congar O. P. Er hat sich den großen Text über die Katholizität und die Romanität der Kirche im Herbst 1984 mit letzter Energie abgerungen, bevor ihn die Krankheit, die ihn schon lange plagte, noch mehr an der Arbeit hinderte. Y. Congar hat Jahrzehnte hindurch unermüdlich über die Kirche nachgedacht und gesprochen und geschrieben. Die Reihe der einschlägigen Bücher und Aufsätze ist lang. Gleichzeitig hat Y. Congar sich schon früh und dann immer wieder neu für die Vertiefung der Einheit zwischen den christlichen Kirchen eingesetzt. Als Zeichen der Anerkennung und Dankbarkeit sei ihm deshalb dieser Band gewidmet.

Heinz-Gerhard Justenhoven hat durch seine verlässliche und geschickte Mitarbeit in nicht geringem Maße dazu beigetragen, daß dieser Band in der vorliegenden Form erscheinen kann. Ihm sei aufrichtig gedankt.

Gedankt sei schließlich dem „Verband der Diözesen Deutschlands“, der die diesem Band beiliegende Karte „Verbreitung der Katholiken auf der Erde“ zur Verfügung gestellt sowie einen namhaften Druckkostenzuschuß gegeben hat.

Die Abkürzungen richten sich in der Regel nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie, hrsg. von S. Schwertner, Berlin 1976. Für die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils finden sich die Abkürzungen am Beginn des Beitrages von W. Beinert verzeichnet.

Werner Löser SJ

I.

Kirche – Mysterium und Institution

DAS BILD VON DER KIRCHE NACH DEN DOKUMENTEN DES II. VATIKANISCHEN KONZILS

WOLFGANG BEINERT, Regensburg

1. Rahmenbedingungen

1.1 Das Konzil der Kirche über die Kirche

Das II. Vatikanische Konzil ist nach Intention, Verlauf und Dokumenten die bisher umfassendste Reflexion der römisch-katholischen Kirche über sich selbst. Das Thema Kirche ist sein Schlüssel- und Leitmotiv.¹ Die Besinnung vollzog sich in drei Schritten. Der erste war eine Schau nach innen, auf das eigene Wesen und die daraus folgenden Aufgaben. Der zweite bestand in einer Betrachtung der religiösen Umwelt, in der das Verhältnis zu den christlichen Konfessionen und den Religionen geklärt werden sollte. An dritter Stelle folgte der Blick nach draußen, auf die irdischen Wirklichkeiten, in denen die Kirche lebt. Die 16 Texte des Konzilscorpus spiegeln die Gesamt- und Teilthematik:

1. Die *Selbstbesinnung* der Kirche geschieht vor allem in der *dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (LG)* vom 21. 11. 1964. Sie wird begründet oder entfaltet durch die dogmatische Konstitution über die göttliche *Offenbarung (DV)*, die auf den Lebensgrund der Glaubensgemeinschaft reflektiert, durch die *Liturgiekonstitution (SC)*, die sie als betende Gemeinschaft zeigt, und durch Texte, die den einzelnen Gruppen in der Kirche gewidmet sind. Dazu gehören das Dekret über die *Hirtenaufgabe der Bischöfe (CD)*, die beiden Dekrete über die *Ausbildung (DT)* und über *Dienst und Leben der Priester (PO)*, das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des *Ordenslebens (PC)*, das Dekret über das *Laienapostolat (AA)* und die Erklärung über die *christliche Erziehung (GE)*. Eine gewisse Sonderstellung nimmt das Dekret über die katholischen *Ostkirchen (OE)* ein: Es befaßt sich mit einem besonderen Ritus innerhalb der römisch-katholischen Kirche, weist aber zugleich auf die Tatsache der Spaltung der einen Kirche hin.

2. Die *Umschau* der Kirche in die religiöse Welt geschieht hinsichtlich der anderen Verwirklichungen des Christentums im Dekret über den *Ökumenismus (UR)*, hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen in den kurzen, aber hochbedeutsamen Erklärungen über die *Religionsfreiheit (DH)* und die *nichtchristlichen Religionen (NA)*, in etwa auch durch das Dekret über die *Missionstätigkeit (AG)* der Kirche, die zugleich eine ihrer wesentlichen Funktionen ist.

3. Die *Weltsicht* der Kirche klärt sich im Dekret über die sozialen *Kommunikationsmittel* (JM) und vor allem durch die *pastorale Konstitution* „*Gaudium et spes*“ (GS) über die Kirche in der Welt von heute.

Vom Inhalt wie von der (bisherigen) Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte her sind nicht alle diese Texte gleich bedeutsam. Dennoch muß man der Feststellung *Karl Rabners* zustimmen: „Das II. Vatikanische Konzil ist in einem ersten Ansatz, der sich erst tastend selber zu finden sucht, der erste amtliche Vollzug der Kirche als Weltkirche.“² Ein detailgenaues und umfassendes Bild der konziliaren Ekklesiologie läßt sich darum nur aus der Lektüre und Zusammenschau aller Verlautbarungen gewinnen. Es kann an dieser Stelle nicht nachgezeichnet werden. Von der Absicht dieses Buches und dem verfügbaren Raum her lassen sich nur die wesentlichen Linien des konziliaren Gemäldes von der Kirche nachzeichnen. Daher beschränken wir uns hauptsächlich auf die Konstitution „*Lumen gentium*“. An wichtigen Punkten ziehen wir auch die Aussagen der übrigen Texte heran.³

1.2 Die geschichtliche Größe Kirche

1.21 Die Vorgeschichte der konziliaren Ekklesiologie

Beinahe zwei Jahrtausende christlicher Geschichte sind vergangen, bis es zur eingehenden Selbstbeschäftigung der Kirche gekommen ist. Der Umstand bedarf der Erklärung. Vom Neuen Testament an ist uns eine fast unübersehbare Menge von Schriften überkommen, die sich mit unserer Thematik befassen.⁴ Es sei für das Altertum nur an *Augustinus* erinnert; für das Mittelalter kann die Tatsache namhaft gemacht werden, daß der bei jeder Bibelexegese entscheidende „allegorische Sinn“ nichts anderes als die christologisch-ekklesiologische Textinterpretation war. Gleichwohl vergingen rund anderthalb Jahrtausende, ehe die Theologen zu einer *systematischen* Betrachtung über die Kirche vordrangen. Bis dahin war diese eine selbstverständliche Gegebenheit, der natürliche Raum, in dem die Glaubenden sich bewegten, das Fundament, auf dem sie das Gebäude ihres Lebens errichteten. Sie war die brüderliche Gemeinschaft, die alle Christen umschloß.⁵ Das Entscheidende für sie war die personale Beziehung zu Gott, die durch Christus im Heiligen Geist als Glauben in Liebe geknüpft wird, nicht aber ein Lehrsystem.

Nähere Überlegungen standen allenfalls an, wenn einzelne Gruppen innerhalb der Glaubensgemeinschaft, die spätestens seit Beginn des zweiten Jahrtausends als mit der erfahrenen „Welt“ identisch empfunden

wurde, miteinander Konflikte austragen. Geschichtlich wirksam wurde vornehmlich der Kampf um die Abgrenzung von *Sacerdotium* und *Imperium*. Sie war in erster Linie ein Problem der Institutionen und daher juristisch zu vollziehen. So geschah die erste ausdrückliche ekklesiologische Reflexion in der Kanonistik im Rahmen einer Institutionenlehre. Die Kirche begriff sich zunehmend als eigenständige, hierarchisch gegliederte, dem Staat mindestens ebenbürtige Gesellschaft (*societas perfecta*). Beide waren deutlich unterschieden und nahmen eine unterschiedliche Entwicklung. Für den Christen, der zugleich Staatsbürger war, entstanden dadurch Probleme.

Ekklesiologisch wurden sie in drei Richtungen relevant. Die *kurialistische Richtung* sieht im römischen Papst den Inbegriff der Kirche und zentriert darum die gesamte kirchliche Wirklichkeit auf ihn. Der Erweis der Kirchentreue des Christen wird die Papsttreue. Die *konziliaristische Richtung* sucht seiner Eigenständigkeit Rechnung zu tragen und proklamiert das Konzil (als Repräsentanz aller Gläubigen) zum ekklesiologischen Bezugspunkt. Dem daraus resultierenden Streit sucht die *spiritualistische Richtung* zu entkommen, indem sie das Wesen der Kirche in der unsichtbaren, vom Heiligen Geist getragenen Gemeinschaft aller lebendigen Glieder des Leibes Christi sieht. Vom Spätmittelalter an bleiben alle drei Themen virulent. Jetzt entstehen auch die ersten sogenannten „Kirchentraktate“, die freilich weitgehend noch juristisch konzipiert sind.

Das ändert sich im 16. Jahrhundert. Die Reformation war nicht zuletzt deswegen unternommen worden, um gegen eine verfestigt erscheinende, hierarchisch erstarrte, in vielerlei Laster verfallene Kirche das spiritualistische und das konziliaristische Moment zur Geltung zu bringen. Das mißlingt insofern, als es nicht zur Erneuerung, sondern zur Spaltung der (westlichen) Kirche kommt. Die nun Teil einer konfessionellen Theologie gewordene römische Ekklesiologie wird zur bloßen Verteidigungsdoktrin verengt. Sie begreift sich als Traktat innerhalb der Fundamentaltheologie, die sich, nochmals verkürzt, als reine Apologetik konzipiert. Seine Hauptmomente waren die hierarchische Struktur mit wachsender Akzentuierung des Papsttums und der gesellschaftlichen Sichtbarkeit der Glaubensgemeinschaft. Die Wahrheitsmomente der zweiten und dritten These hatten keine Chance mehr.

Immerhin war sich nun die Kirche ihrer selbst als Subjekt voll bewußt geworden. Erstmals bilden sich systematische Abhandlungen zum Thema auf römisch-katholischer Seite heraus. *Melchior Cano* wird zum Vater der Ekklesiologie⁶; der Dichter *Angelus Silesius* verwendet 1677 erst-

mals auch diesen Begriff.⁷ Eine letzte Zuspitzung der gegenreformatorischen Sicht von der Kirche erfolgt in der Reaktion auf die innerkatholischen Bewegungen des *Gallikanismus*, *Febronianismus* und *Josephinismus*, die der glaubenden Basis mehr Rechte erstreiten wollen und dies auf Kosten der Oberhoheit des Papstes tun. Mit den Dogmen des I. Vatikanischen Konzils wird die Kirche faktisch mit dem Bischof von Rom identifiziert. Er wird ungeachtet der durchaus in der Konzilsaula wie danach⁸ ins Spiel gebrachten Nuancierungen und Differenzierungen der Quell- und Mittelpunkt aller ekklesialen Wirklichkeit. Die Kirche hatte sich im Papst gefunden.⁹ Er ist der letzte und in der Praxis allein entscheidende Ort von Autorität und Kompetenz, der Schiedsrichter zur Festlegung und Feststellung des kirchlichen Glaubens, der Einheitsspunkt, in dem die Gemeinschaft selbst mit Gott ermöglicht wurde.

Diese Konzeption der Kirche wurde vor allem in den theologischen Manualien gepflegt. Ein charakteristisches Beispiel ist die Darstellung des spanischen Jesuiten *J. Salaverri* „*De Ecclesia Christi*“¹⁰, deren Grundgliederung in der ersten Spalte des Schaubildes auf S. 16 wiedergegeben ist.

Das Schiffelein der Ekklesiologie hatte sich damit (wie die Kirche selbst) in eine bedenkliche Schräglage begeben. Das war allerdings nicht so sehr dem Konzil von 1870 selber anzulasten, das aus einem Entwurf über die Kirche nur die den Papst betreffenden Kapitel herausgezogen hatte, als den politischen Umständen. Sie machten den Abbruch der Kirchenversammlung erforderlich und verhinderten damit die Behandlung der anderen Kapitel des Kirchenschemas. So erhob sich sehr bald im 20. Jahrhundert die Forderung nach einer ausgewogenen und umfassenden Lehre über die Kirche.¹¹ Theoretisch wie praktisch wurde sie unterstützt durch die kirchlichen „Bewegungen“¹², den gesamt dogmatischen Aufbruch und, nach dem Zweiten Weltkrieg, auch durch die politischen und anthropologischen Neuorientierungen.¹³ Viele dieser Anregungen waren „von unten“, will sagen: nicht von den Amtsträgern gekommen, sondern von den Laien. Sie erwiesen sich mit einem Mal nicht nur als die „hörende Masse“, sondern als theologisch-kirchlich aktive Gruppe. Das kirchliche Lehramt reagierte erstmals 1943 mit der Enzyklika *Pius' XII. „Mystici Corporis*“.¹⁴ Kirche erscheint in ihr als Gegenstand theologisch-dogmatischer Überlegung. Sie wird vom Prinzip der Inkarnation christologisch begründet. Das hierarchische Prinzip bleibt jedoch unangetastet.

1.22 Die Geschichte der Konstitution „Lumen gentium“¹⁵

Bereits bei der Sichtung der von den Bischöfen und katholischen Universitäten nach der Konzilsankündigung angeforderten Voten zeigte sich die Ekklesiologie als Schwerpunktthema der projektierten Kirchenversammlung. Insbesondere äußerten die Eingaben den Wunsch nach einer organischen Zuordnung jener Momente und Elemente, die durch die bisherige Entwicklung von Kirche und Kirchenlehre disparat nebeneinander stehen geblieben waren: Wie verhalten sich Wesen und Verfassung der Kirche, wie Dienst und Lehre, wie Staat und Kirche, wie römische und andere christliche Kirchen zueinander? Ein weiteres Desiderat – meist ohne ekklesiologischen Bezug zunächst – war die Entfaltung der Mariologie.

Unter der Ägide der Theologischen Vorbereitungscommission wurde eine Vorlage mit zunächst 13, dann (1962) 11 Punkten über die Kirche und einem Anhang über Maria als „Mutter Gottes und Mutter der Menschen“ erstellt.¹⁶ Ihre Quellen sind hauptsächlich Enzykliken und Ansprachen der Päpste aus den letzten 100 Jahren, das kirchliche Rechtsbuch von 1917 und Dokumente römischer Kongregationen. Die Themen sind breit gefächert, doch eindeutig liegt das leitende Interesse darauf, die Autorität der hierarchischen Kirche und die Heilsbedeutung ihrer Institutionen hervorzuheben.¹⁷

In der Konzilsaula fand das Schema wenig Gnade. Die pastorale Zielsetzung der Versammlung, aber auch die Erfahrungen der Bischöfe in ihren Diözesen wie jetzt miteinander in der Diskussion, die Vermittlung des dogmatischen Kirchenbildes durch die Konzilstheologen sowie ökumenische Reflexionen verlangten eine Besinnung auf das Mysterium der Kirche. So wird das Schema der Theologischen Kommission zur Überarbeitung überwiesen.

Das Ergebnis wird 1963 vorgelegt. Der Entwurf besteht nun aus 4 Kapiteln. An erster Stelle steht eine Betrachtung des Geheimnisses Kirche; es folgen Überlegungen über Bischofsamt und Laien; den Abschluß bildet ein Abschnitt über die Berufung zur Heiligkeit, also wieder eine Überlegung zum Mysterium der Glaubensgemeinschaft. Das mariologische Thema hat keinen Platz mehr.¹⁸

Auf der 2. Sessio (1963) avanciert das Kirchentema zum Hauptthema des Konzils. Zwei Forderungen werden gegenüber der Vorlage erhoben: Viele Väter wollen Kapitel III teilen in ein Kapitel über das Volk Gottes und ein anderes über die Laien; viele weitere plädieren für eine Einbeziehung der Mariologie in die Ekklesiologie. Letzteres

Schaubild: Die Entwicklung der konziliaren Ekklesiologie

J. Salaverri	Schema I (1962)	Schema II (1963)	Schema III (1964)	„Lumen gentium“
Buch I: Die soziale Verfassung der Kirche	1. Die Natur der streitenden Kirche	1. Das Geheimnis der Kirche	1. Das Geheimnis der Kirche	1. Das Mysterium der Kirche
1. Die Gründung der hierarchischen Kirche	2. Die Glieder der streitenden Kirche und deren Heilsnotwendigkeit	2. Die hierarchische Verfassung der Kirche, besonders das Bischofsamt	2. Das Volk Gottes	2. Das Volk Gottes
2. Die Einsetzung des obersten sichtbaren Hauptes der Kirche	3. Das Bischofsamt als oberste Stufe des Wehesakramentes und das Priesteramt	3. Das Volk Gottes, besonders die Laien	3. Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt	3. Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt
3. Die ständige Dauer der Kirche	4. Die residierenden Bischöfe	4. Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche	4. Die Laien	4. Die Laien
Buch II: Das Lehramt der Kirche und seine Quellen	5. Die Stände der evangelischen Vollkommenheit	5. Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche	5. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche	5. Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche
1. Die göttliche Einsetzung des Lehramts	6. Die Laien	6. Die Beziehungen zwischen Kirche und Saatz	6. Der endzeitliche Charakter unserer Berufung und unsere Einheit mit der himmlischen Kirche	6. Die Ordensleute
2. Das dauernde Subjekt des unfehlbaren Lehramts	7. Das Lehramt der Kirche	7. Die Beziehungen zwischen Kirche und Saatz	7. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche	7. Der endzeitliche Charakter der pilgrimierten Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche
3. Das Objekt des unfehlbaren Lehramts	8. Autorität und Gehorsam in der Kirche	8. Die Beziehungen zwischen Kirche und Saatz	8. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche	8. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche
4. Die Quellen des kirchlichen Lehramts	9. Die Beziehungen zwischen Kirche und Saatz	9. Die Beziehungen zwischen Kirche und Saatz	9. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche	9. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche
5. Die Kriterien der göttlichen Überlieferung	10. Die Norwendigkeit, allen Völkern und der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden	10. Die Norwendigkeit, allen Völkern und der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden	10. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche	10. Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche
Buch III: Das übernatürliche Wesen und die Eigenschaften der Kirche	11. Der Ökumenismus	11. Der Ökumenismus	11. Der Ökumenismus	11. Der Ökumenismus
1. Übernatürlichkeit und Vollkommenheit der Kirche	Anhang: Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen	Anhang: Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen	Anhang: Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen	Anhang: Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen
2. Der mystische Leib Christi				
3. Die Eigenschaften und Kennzeichen der wahren Kirche				
4. Zusammenfassung: Die dreifache Gewalt der Kirche				

wird in einer Kampfabstimmung als Mehrheitswille erkannt. Nach den Sitzungen wird ein drittes Schema erarbeitet. Es besteht aus 7 Kapiteln, deren letztes Maria „im Geheimnis Christi und der Kirche“ behandelt. Am bedeutungsvollsten ist die Entscheidung, eine eigene Reflexion über das Volk Gottes den Kapiteln über die Feinstruktur der Kirche vorzuschalten: Damit war das juristische Denken zugunsten einer gemeinschaftsbezogenen oder *kommunalen Ekklesiologie* zurückgedrängt.

Auf der 3. Sitzungsperiode (1964) wurde diese Vorlage im wesentlichen akzeptiert.¹⁹ Die Gliederung wurde nur noch dahin geändert, daß Kapitel V geteilt wird. Die Ordensleute erhielten dadurch wieder ein eigenes (jetzt das VI.) Kapitel. Am 21. 11. 1964 wurde der Text mit 2151 gegen 5 Stimmen verabschiedet.²⁰

Freilich war der allgemeine Verlauf der Debatten nicht unproblematisch gewesen. Eine beträchtliche Zahl von Bischöfen hatte Einwände gegen die Auffassungen der Majorität über die Kollegialität des Bischofsamtes. Die Verfechter der herkömmlichen juristischen und jener der (für das Konzil) neuen kommunionalen Tendenz gerieten darüber in Streit. Er war wohl weniger sachlich begründet als durch Mißverständnisse provoziert. Er hatte aber Folgen.

Zwar waren die Aussagen des III. Kapitels mit der vorgeschriebenen Zweidrittel-Mehrheit gebilligt und daher nach der Geschäftsordnung nicht mehr zu verändern, doch schien es sinnvoll, einige Klarstellungen zu geben, die es der Minorität leichter machen konnten, der Gesamtvorlage zuzustimmen. So kam es zu den „Bekanntmachungen“, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. 11. 1964 mitgeteilt hat, deren wichtigster Teil die mit besonderer Billigung des Papstes erlassene „Erläuternde Vorbemerkung“ (*Nota explicativa praevia*) ist. Sie ist Teil der Konzilsakten, nicht aber der Konstitution „*Lumen gentium*“.

2. Der Hauptinhalt der konziliaren Ekklesiologie nach „*Lumen gentium*“

Das konziliare Bild von der Kirche ist, wie schon angedeutet, differenziert; das gilt bereits für „*Lumen gentium*“ und wird bestätigt durch die anderen um dieses Dokument gruppierten Verlautbarungen, die im übrigen oft auf diese dogmatische Konstitution Bezug nehmen und sie zitieren, auch wenn an der einen oder anderen Stelle dann doch noch andere Gewichtungen vorgenommen werden. Die entscheidenden Züge werden deutlich, wenn man deren Grundaussagen Revue passieren

läßt. Sie werden in vier Themenbereichen entfaltet, deren jeder zwei Kapitel des Textes umfaßt.

2.1 Das Geheimnis der Kirche (LG I/II)

Die im Blick auf die vorkonziliare Epoche entscheidende Neuorientierung kommt zum Ausdruck, wenn die Kirche nicht mehr – wie noch in Schema I – mit soziologischen, sondern theologischen Kategorien beschrieben wird: Sie ist zuerst „mysterium“, erst dann und unter diesem Vorzeichen auch „societas“. Dem echten Anliegen der spiritualistischen These ist damit Rechnung getragen. Das ist das Generalthema des *Kapitels I*. Unter *Geheimnis (mysterium)* wird nicht etwas Verborgenes verstanden, das verborgen bleiben soll, sondern die Unbegreiflichkeit des in der Öffentlichkeit der Geschichte sich vollziehenden Heilshandelns Gottes, das durch die Sendung des Sohnes und das währende Wirken des Heiligen Geistes seine unüberbietbare Aufgipfelung erreicht hat und nun in der Kirche zutage tritt, die eben darum nicht rein spiritualistisch, sondern sichtbar – institutionell konzipiert ist. Die nähere Struktur wird durch drei wichtige Feststellungen beschrieben.

Die Kirche lebt, *erstens*, ganz von Christus her und in Analogie zu ihm. Diese Aussage kommt symptomatisch schon in den Anfangsworten zur Sprache. Hatte in der Ansprache zur Konzilsöffnung *Johannes XXIII.* noch die Kirche als „Licht der Völker“ bezeichnet²¹, so hebt die Konstitution dezidiert an: „Christus ist das Licht der Völker“ (Nr. 1). Damit steht sie, *zweitens*, in völliger Unterordnung unter ihm und somit vollkommen im Dienst des göttlichen Heilsplanes. Sie ist nicht, wie die romantische Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts gern sagte, der „fortlebende Christus“ noch das Reich Gottes, das Jesus angekündigt hatte, sondern hat nur Ähnlichkeit mit ihm (Nr. 8). Sie lebt in sehnsüchtigem Verlangen nach dem vollendeten Reich (Nr. 6). So ist sie zwar gesellschaftlich konkret in der „katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“, doch schließt das nicht aus, daß auch außerhalb ihrer „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (Nr. 8, 2).²² Diese der Kirche konstitutiv innewohnende Dialektik wird, das ist die *dritte* Aussage, durch die Einführung des Sakramentsbegriffs eingefangen. Mit diesem Terminus, der an mehreren Stellen wiederkehrt²³, wird das ekklesiologische Generalthema angeschlagen. Programmatisch ist der Text in Nr. 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“. Die bleibende Chri-

stozentrik der Kirche wie auch die heilsgeschichtliche Funktion wird so beschrieben. Diese kann sie nur dann erfüllen, wenn sie sich ständig neu an Christus orientiert und auf ihn hin reformiert (Nr. 8). Sie ist also wesentlich geschichtlich zu begreifen, aber zugleich lebt sie aus der Transzendenz: Die Kirche ist trinitarisch begründet und Instrument der trinitarisch vollzogenen Verwirklichung des Heils von Anbeginn der Welt bis zu ihrem Ende (Nr. 2). Das Mysterium zeigt sich ferner darin, daß es eine adäquate Definition der Kirche nicht gibt. Bewußt werden daher nur die verschiedenen biblischen Bilder als Beschreibung aufgezählt (Nr. 6). Gleichwohl gibt es Benennungen, die, wie das Wort *Sakrament*, deutlicher machen als andere, was Kirche ist. In diesem Rahmen kommt besondere Bedeutung der Vorstellung vom *Leib Christi* zu, die unter wechselnder Wertung seit einem Jahrhundert besonders beachtet worden war (Nr. 7). Sie ruft ins Gedächtnis, daß Kirche nicht primär Organisation, sondern Organismus ist, der vom eucharistischen Christusleib getragen und genährt wird. Hier deutet sich bereits an, daß die Grundgestalt der Kirche die eucharistische Versammlung, die Kirche am Ort ist.²⁴

Doch die eigentliche ekklesiologische Leitvorstellung des Konzils ist die Idee vom *Volk Gottes*. Ihr ist das ganze *Kapitel II* eingeräumt. Aus zwei Gründen entspricht sie dem konziliaren Denken besonders. Sie macht auf die Vorläufigkeit der Kirche aufmerksam. „Auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt“ zieht sie „in der gegenwärtigen Weltzeit“ einher (Nr. 9, 2). Die sakramentale Aufgabe dieses Volkes hat weiter die Konsequenz, daß Kirche universal ist: „Bestimmt zur Verbreitung über alle Länder, tritt sie in die menschliche Geschichte ein und übersteigt doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker“ (Nr. 9, 3). Ihr Mysterium manifestiert sich als umfassende anthropologisch-geschichtliche Größe. Die Abschnitte 10–17 ziehen daraus die Folgerungen. Binnenkirchlich kommt die Universalität zum Ausdruck im „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“, an dem alle Christen unbeschadet ihrer weiteren Stellung in der Kirche gleicherweise Anteil haben (Nr. 10), in der ekklesiologischen Struktur der sieben Einzelsakramente, die den gesamten Bereich der christlichen Existenz beeinflussen (Nr. 11), und in der geistgeleiteten Betätigung des allen Gläubigen zukommenden Glaubenssinnes, kraft dessen die Kirche im Glauben nicht irren kann (Nr. 12, 1). Durch diese Aussagen wird die gegenreformatorische Ekklesiologie korrigiert, die nur im Amt die Garantie der Rechtgläubigkeit gegeben sah. Zugleich werden die genuinen Elemente der konziliaristischen These aufgenommen. In Zusammenhang damit geht das Konzil auch auf die Charismen der Gläubigen ein, die

neben dem Amtsscharisma und unabhängig von ihm „für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche“ gegeben werden (Nr. 12, 2). Die ekklesiale Universalität hat ihren Ausdruck auch in der kirchlichen Verfassung. Es gibt die Pluralität und Pluriformität der Ämter und Lebensordnungen, aber auch die unterschiedliche Gestalt der Teilkirchen, die gerade durch ihre Verschiedenartigkeit und Verschiedenheit die spezifische Einheit der Kirche formen (Nr. 13). Die Einheit und Katholizität der Kirche, nach den Symbola zwei ihrer Wesenseigenschaften, werden so in eine vitale Spannung zueinander gesetzt.

Die Idee von der Kirche als Gottesvolk modifiziert die Beziehungen innerhalb der Menschheit. Grundlegend ist die Feststellung, daß „zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes ... alle Menschen berufen“ sind. „Auf verschiedene Weise gehören ihr zu oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schließlich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind“ (Nr. 13, 4). Ohne den Begriff zu nennen, geht die Kirchenversammlung hier und in den folgenden Erläuterungen der Abschnitte 14–16 auf das in der Zeit nach „*Mystici Corporis*“ heiß diskutierte Thema der Kirchengliedschaft ein. *Pius XII.* hatte sie faktisch auf die tatsächlich oder ihrem Verlangen (*votum*) nach der römisch-katholischen Kirche zugehörigen Glaubenden eingeschränkt. Das Konzil kennt zwar eine gestufte Gliedschaft (Zugehörigkeit oder Zuordnung), nimmt aber grundsätzlich niemanden von ihr aus. So ergibt sich das Modell von den konzentrischen Kreisen: Im Zentrum steht die römisch-katholische Kirche, um sie gruppieren sich die Nichtkatholiken (Nr. 15) und die Nichtchristen bis hin zu den Atheisten (Nr. 16). Die Konsequenzen ziehen dann die Konzilstexte über den Ökumenismus und die nichtchristlichen Religionen. Gleiches gilt von dem Grundriß einer Theologie der Mission in Nr. 17, der im entsprechenden Dekret eingehend kommentiert wird.

2.2 Die Struktur der Kirche (LG III/IV)

Nach dem heilsgeschichtlichen Aufriß über Wesen und Natur der Kirche wendet sich die Konstitution ihrer konkreten Gestalt zu. Dieser Weg vom Allgemeinen zum Besonderen führt zugleich in die Problematik ein, die dem Detail einwohnt. Auch historisch gesehen liegt der eigentliche Zündstoff der Ekklesiologie an dieser Stelle. Mit der Einführung des Sakramentsbegriffs für die Kirche war eine einleuchtende Antwort auf die Frage nach der Zuordnung von geistlicher und institutioneller Gestalt der Kirche gefunden. Grundsätzlich war auch das The-

ma vom Verhältnis zwischen Amt und Charismen oder Hierarchie und nichthierarchischen Kirchengliedern durch den umspannenden Begriff des Gottesvolkes entkrampft worden. Wir sahen aber, daß es sich in der Kirchengeschichte oft in der Spannung „Kurie“ und „Konzil“ oder Primat und Episkopat, aber auch in der Debatte um die Rolle des Kirchenvolkes artikuliert hatte. Die in den beiden ersten Kapiteln entwickelte Neuorientierung mußte virulent werden, wenn diese Strukturfragen angegangen werden sollten.

Kapitel III behandelt in zwölf Artikeln die hierarchische Verfassung der Kirche mit der historisch begründeten besonderen Aufmerksamkeit für das Bischofsamt. Nr. 18 hält an der unaufgebbaren Ämterstruktur fest; den Trägern solcher Ämter wird „heilige Vollmacht“ (*sacra potestas*) zuerkannt. Sie berechtigt nicht zur Herrschaft, sondern muß ausgeübt werden „zum Besten (der) Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt“ (Nr. 22, 2). In der Betonung des potestas-Begriffs in den Nrn. 18–27, die in der *Nota praevia* noch verstärkt wird, zeigt sich aber auch die Spannung von Kapitel III zu Kapitel II unübersehbar, in welchem die Hierarchie als ein Dienst unter anderen und mit anderen gesehen wird. Nun wird die Sonderstellung sehr stark betont, wobei die Konzentration auf den Papst auffällt.²⁵

Der biblischen Begründung (Nr. 19) folgt die Lehre von der historischen Weiterführung des apostolischen Amtes, in dem zwar nicht allein, aber wesentlich die Apostolizität der Kirche, eine dritte Wesenseigenschaft nach den Symbola, begründet liegt. Dogmatisch klärend ist die strenge Parallelisierung der Fortdauer dieses Amtes mit der Fortdauer des Petrusamtes wie auch die Erklärung der Sakramentalität der Bischofsweihe (Nr. 21). Das erste sichert die Eigenständigkeit des Episkopates, der ebenso wie der Primat zur bleibenden Ausstattung der Kirche gehört. Das zweite ist eine logische Konsequenz aus der sakramentalen Gestalt der Kirche. Wenn diese sich aus der Eucharistie ergibt und wenn der Bischof der eigentliche Priester einer Teilkirche ist (Nr. 23; 26), dann ist auch sein Amt sakramental begründet. Das gilt auch für die zwar als Teilhabe am Bischofsamt, doch nicht als absolut unselbständig deklarierten anderen kirchlichen Ämter des Presbyterates (Nr. 28) und des Diakonates (Nr. 29). Letzteres wird „als eigene und beständige hierarchische Stufe wiederhergestellt“ (Nr. 29, 2).

Der brisanteste Artikel ist Nr. 22, in dem die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe behauptet und ein Gegengewicht zu den nach dem I. Vatikanischen Konzil aufgetretenen Einseitigkeiten des Kirchenverständnisses gesetzt wird. Ihr theologischer Grund liegt in der Sakra-

mentalität der Bischofsweihe und in der „hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums“ (Nr. 22, 1). In Zusammenhang mit den Artikeln 23 und 26 über die Struktur der Kirche „in und aus Teilkirchen“ werden hier zwei höchst folgenreiche Prinzipien statuiert, wenn auch nicht genau präzisiert:

1. Das allgemeine Prinzip der Kollegialität besagt, daß die Gesamtkirche (*ecclesia universalis*) ein Netz von Gottesdienstgemeinschaften oder Teil- bzw. Ortskirchen ist (*ecclesiae particulares*), die durch ihre Eigenart die Katholizität der Kirche in die Einheit der Universalkirche integrieren.²⁶

2. Das Prinzip von der kollegialen Gestalt des Episkopats bringt zum Ausdruck, daß das oberste Leitungsorgan der Kirche die Gesamtheit der Bischöfe in Einheit mit dem Bischof von Rom (Papst) ist. Es fungiert so, daß die Bischöfe nur zusammen mit ihm, er aber auch allein als Haupt des Kollegiums handeln und sprechen kann.

Die Abschnitte 24–27 beschreiben die Aufgaben des Einzelbischofs²⁷, und zwar jetzt durchgehend in der Kategorie „Dienst“ (*ministerium*).²⁸ Gerade weil die Amtsträger, allen voran die Bischöfe, „Stellvertreter und Gesandte Christi“ sind, müssen sie sich das Beispiel dessen vor Augen halten, „der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen“ (Nr. 27, 1.3).

Das ist bereits eine Vorgabe für das *Kapitel IV* über die Stellung des Laien in der Kirche. Sie ist von der des Amtsträgers klar abgehoben, doch die Laien haben „die geweihten Amtsträger zu Brüdern“ (Nr. 32, 2f.).²⁹ Das Konzil widersteht der Versuchung zu klassifizierender Definition von Amtsträgern und Laien (und Ordenschristen). Sie sind nicht adäquat voneinander unterschieden, sondern stehen in geschwisterlicher Beziehung zueinander. Nr. 31, 2 sieht das Spezifikum des Laien darin, daß ihm „der Weltcharakter in besonderer Weise (*peculiariter modo*) zu eigen“ sei. Er kommt ihm also nicht exklusiv zu; auch Kleriker können sogar weltliche Berufe ausüben (Nr. 31, 2). Es ist aber des Laien vornehme Aufgabe, das Reich Gottes vor allem in den „normalen Verhältnissen“ zu suchen und zu erbauen.³⁰ Das ist eine eigenständige Aufgabe, die nicht vom Amt verliehen worden ist.³¹ „Das Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilssendung der Kirche selbst. Zu diesem Apostolat werden alle vom Herrn selbst durch Taufe und Firmung bestellt“ (Nr. 33). Dieser Eigenständigkeit entspricht die Aufforderung: „Entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung, die sie einnehmen, haben sie die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären.“³²

In den Abschnitten 34–36 werden die Aufgaben beschrieben, die sich aus der Teilhabe am dreifachen Amt Christi für die Laien ergeben. Das Dekret über das Laienapostolat versucht im Anschluß daran die praxisorientierte Umsetzung dieser Weisungen in das gegenwärtige Leben. Ziel aller Aktivitäten ist es, „die Welt mit den Früchten des Geistes zu nähren“ (Nr. 38).

2.3 Die Zielrichtung der Kirche (LG V/VI)

Ursprünglich (Schema I) folgte auf das Kapitel über die Bischöfe eine Abhandlung über die Ordensleute unter dem Titel „Die Stände der evangelischen Vollkommenheit“. Weil aber die Heiligkeit kein Reservat der Religiösen ist, sprach Schema II allgemein über die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche. Das rief deren Protest hervor. Schema III verband, der endgültige Text trennte beide Themenkreise. Innerlich gehören sie sicher zusammen: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit wird in besonders zeichenhafter Weise von den Ordenschristen gelebt. In allen Gliedern der Kirche aber wird in je spezifischer Weise das gemeinsame heilsgeschichtliche Ziel des wandernden Gottesvolkes angestrebt, das in der vierten Eigenschaft der Kirche nach den Symbola als bleibendes Merkmal ausgesprochen wird: die Heiligkeit, die orientiert ist an der Heiligkeit jenes Gottes, der der schlechthin Heilige ist. Damit aber führen die beiden Kapitel wieder zur Beschreibung der geistlichen Grundgestalt der Kirche zurück.

Die besonderen Akzente von *Kapitel V* liegen darin, daß deutlich ausgesprochen wird, daß Heiligkeit nicht auf Leistung, sondern auf der Rechtfertigungsgnade beruht (Nr. 40). Sie ist also Geschenk, das jedoch entsprechend der Stellung oder Lebensform des einzelnen Kirchengliedes angeeignet und fruchtbar gemacht werden muß. Das wird exemplifiziert an den Amtsträgern, den Eheleuten, Witwen, Unverheirateten, an den Arbeitern, an den Armen, Kranken und Bedrängten (Nr. 41). Die funktionale Bedeutung der (persönlichen) Heiligkeit für die heilige Kirche hebt der Grundsatz von Nr. 40 ins Licht: „Durch diese Heiligkeit wird auch in der irdischen Gesellschaft eine menschlichere Weise zu leben gefördert.“ Der letzte Artikel des Kapitels konkretisiert Heiligkeit als Gottes- und Nächstenliebe (Nr. 42).

Die 5 Artikel des *Kapitels VI* enthalten grundsätzliche und praktische Anweisungen für das Ordensleben; letztere werden teils im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, vornehmlich aber im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens näher ausgeführt. Die Existenz im Orden wird nicht mehr wie früher als eigener Stand oder

gar als „Stand der Vollkommenheit“ gesehen, sondern als charismatische Existenzform, die Amtsträgern wie Laien möglich ist. Das Bekenntnis zu ihr erscheint „als ein Zeichen, das alle Glieder der Kirche wirksam zur eifrigen Erfüllung der Pflichten ihrer christlichen Berufung hinziehen kann und soll“ (Nr. 44). Ausdrücklich gilt das auch für die Weltsendung der ganzen Kirche. Wenn die Ordensleute „auch zuweilen ihren Zeitgenossen nicht in unmittelbarer Weise hilfreich sind, haben sie diese doch auf tiefere Weise in der Liebe Christi gegenwärtig und wirken geistlich mit ihnen zusammen, daß der Bau der irdischen Gesellschaft immer in Gott gründe und auf ihn ausgerichtet sei und seine Erbauer nicht vergeblich arbeiten“ (Nr. 45).

2.4 Die Vollendung der Kirche (LG VII/VIII)

Auch dieses Kapitelgefüge gehört innerlich zusammen. Von Anfang an fällt die heilsgeschichtliche Grundmelodie der Konstitution auf. Nach Wesen und Struktur ist die Kirche auf die Fülle des Gottesheiles ausgerichtet, die für die Vollendung der Zeiten verheißen ist. Sie lebt also in der Zeit und wirkt zum Wohl der Zeiten, aber geht nicht in der Zeitlichkeit auf. Sie ist Vorlauf und vorläufig; heilsorientiert, nicht das Heil; Teil der vergehenden Weltgestalt und also in Erwartung³³: Sie ist, kurz gesagt, eine *eschatologische Größe*. Das klingt in vielen vorausgehenden Abschnitten immer wieder einmal an³⁴, zum Abschluß wird es eigens bedacht. In Kapitel VII wird das mehr theoretisch, in Kapitel VIII personal beschrieben. So kehrt das Dokument am Ende zurück zur beständigen Tradition, daß Kirche und Heil erstlich personale und existentielle Gegebenheiten sind.

Der eschatologische Charakter der Kirche wird in *Kapitel VII* zuerst grundsätzlich betrachtet (Nr. 48f.), dann im Blick auf die Heiligen im Himmel, die Weiser für den eigenen Weg zu Gott und besondere Freunde Christi sind (Nr. 50). Das legitimiert ihre Verehrung, die freilich von Mißbräuchen freizuhalten ist (Nr. 51).

Kapitel VIII würde mißverstanden, sähe man darin nur die Darstellung der mariologischen Gedanken des Konzils, die mehr oder minder willkürlich an die Ekklesiologie angehängt ist, wie dies schon lange vorher in vielen Dogmatikwerken üblich war. In Wirklichkeit kommt in dieser Zuordnung eine Grundentscheidung ans Licht. In Konformität mit der biblischen und patristischen Marienlehre sehen die Väter die Mutter Jesu Christi als exemplarische Jüngerin des Herrn, „als überragendes und völlig einzigartiges Glied der Kirche wie auch als ihren Typus und klarstes Urbild im Glauben und in der Liebe“ (Nr. 53), die, gerade weil

sie wie alle anderen Glieder der Kirche „den Pilgerweg des Glaubens“ ging (Nr. 58), als ein Mensch erkannt wird, der „gewissermaßen die größten Glaubensgeheimnisse in sich“ vereinigt (Nr. 65). Der personale Charakter der Kirche, der auf der Menschenliebe Gottes beruht und die Gottesliebe der Menschen zusammenfassen will, wird unübersehbar. Es geht bei allem, was mit der Kirche Jesu Christi zusammenhängt, stets und ständig um unser, der Menschenfamilie, Heil; daß es real ist, dafür ist die Mutter Jesu dem Volk Gottes „Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes“ (Nr. 68). Mariologie nährt sich aus der Ekklesiologie, die Gestalt Marias weist auf die Kirche. Diese aber führt die Menschen von sich weg zu Gott.

„Christus ist das Licht der Völker“ – so setzte das entscheidende Dokument der konziliaren Ekklesiologie ein. Es endet mit der Hoffnung, die Völkerfamilien mögen „in Friede und Eintracht glücklich zum einen Gottesvolk versammelt werden, zur Ehre der heiligsten und ungeteilten Dreifaltigkeit“ (Nr. 69). Dazwischen liegt die sakramentale Funktion der Kirche.

3. Die Grundstruktur der konziliaren Ekklesiologie

3.1 Die formale Struktur

3.11 Treue zu den Quellen

Die Lehre des II. Vatikanischen Konzils über die Kirche wurde innerhalb und außerhalb der Aula von St. Peter als etwas Neues empfunden. Die einen begrüßten das ebenso lebhaft wie es die anderen beklagten. Ob das Urteil zu Recht besteht, entscheidet sich nicht zuletzt durch den Blick auf die Quellen.³⁵ Er zeigt eines deutlich: Die Väter wollten sich dem Wort Gottes in größtmöglicher Treue hörend öffnen, wie es in der Heiligen Schrift niedergelegt und durch die lehramtliche und theologische Tradition der Kirche erschlossen worden ist. Während die vorkonziliare Theologie von der *These* ausging, die meist aus der unmittelbaren päpstlichen Lehrverkündigung abgeleitet worden war, und sich erst dann aus dem Material der Überlieferung die dazu passenden Belegstellen herausuchte, spürt man bei den Konzilsbischöfen das Bestreben, die Stimme der *Überlieferung* selbst zu Wort kommen zu lassen, um sie dann ins Gespräch mit den zeitgenössischen Problemen zu bringen. Dieser Wandel hängt zusammen mit der pastoralen Ausrichtung des Konzils, ist aber auch das Ergebnis der umfangreichen dogmen- und theologiehistorischen Anstrengungen der ersten Hälfte unseres Jahr-

hunderts. Sie hatten das reiche Material der Theologie der Vorzeit erschlossen und unbefangen vorgelegt.

An erster Stelle ist die biblische Verwurzelung der Ekklesiologie zu nennen. An nicht weniger als 432 Stellen nimmt „Lumen gentium“ zitierend oder referierend auf die Schrift Bezug. Erkennbar wird das Bemühen um die rechte Interpretation des Gotteswortes vor allem dort, wo das Konzil sich gegen die Vulgata auf den griechischen Urtext beruft.³⁶

Ein zweites Merkmal ist die Aufnahme der patristischen Tradition des Westens *und* des Ostens. Die Orientalen werden an 42 Stellen zitiert.³⁷

Die mittelalterliche Theologie wird 27mal ins Gespräch einbezogen; dabei hat Thomas von Aquin mit 16 Zitaten den ersten Platz. Aus der Neuzeit kommt nur noch ein Theologe zu Wort³⁸, sonst beruft sich das Dokument auf Konzilien, päpstliche und kuriale Verlautbarungen und den Codex Iuris Canonici von 1917.

Ein Beleg für den unbefangenen Umgang mit der Überlieferung ist Kapitel VIII. Die vorkonziliare Mariologie hatte das Bestreben, beinahe um jeden Preis die Vorzüge der Mutter des Herrn zu vermehren und ihr alle nur irgendwie denkbaren „Privilegien“ zuzuerkennen, die sie immer mehr auf die Seite Gottes rückten. Damit entfernte sie sich allerdings von den eher nüchternen Aussagen des Neuen Testaments. Dieses hat mehrere Stellen, die mariologisch recht zurückhaltend sind.³⁹ Sie wurden meist verschwiegen oder über die Maßen relativiert. „Lumen gentium“ kennt, wie etwa Nr. 57f. zeigt, solche Ängste nicht mehr.

3.12 Personales Denken

Ein beliebtes, um 1810 entstandenes Kirchenlied beginnt: „Fest soll mein Taufbund immer stehn, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig sehn und folgsam ihren Lehren.“⁴⁰ Es gibt sehr genau das vorkonziliare Verständnis wieder. Die Kirche erscheint als moralisches Kollektivsubjekt von Rechten, Pflichten und Privilegien, die sich in der Hierarchie verkörpern; als Institution von Gnade und Wahrheit, der die nichthierarchischen Gläubigen als „hörende Kirche“ gegenüberstehen, zu Gehorsam und Annahme aller ihrer Verlautbarungen verpflichtet. Notwendig traten das Trennende und die einzelnen Gruppen in der Kirche Konstituierende stärker ins Blickfeld als das Verbindende. Laien, Ordenschristen und Kleriker erschienen scharf voneinander abgegrenzt, wobei die hierarchischen Unterschiede innerhalb des Klerus noch einmal eigens herausgearbeitet wurden. Die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils denkt dagegen personal.

Der Personalismus in der zeitgenössischen Philosophie mag dabei ebenso eine Rolle gespielt haben wie die Erkenntnis, daß Kirche und kirchliches Leben nur wirklich erfahren werden als Teil der eigenen, der individuellen Lebenswelt. Entscheidend war jedoch die Rückbesinnung auf die Quellen des Christentums. Sie stellen das Heilsgeschehen als interpersonale Kommunikation dar. „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun: daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur. In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde und verkehrt mit ihnen.“⁴¹ Die Kirche ist Teil einer Liebesgeschichte mit weltgeschichtlichen Dimensionen, die unter dem Stichwort vom Neuen und ewigen Bund bedacht wird. Sie kann nur unter personalen Kategorien verstanden und plausibel gemacht werden.⁴² Nicht die Institution ist die fundamentale Gegebenheit der Kirche, sondern „die Würde und Freiheit der Kinder Gottes, in deren Herzen der Heilige Geist wie in einem Tempel wohnt“.⁴³ Die Kirche ist zuerst *congregatio fidelium*.

Die Konzilsväter verstehen die Kirche darum als *communio*, d. h. als Gemeinschaft von Personen, die ihre Wurzel in der Dreipersonlichkeit Gottes selber hat und in der personalen Nachfolge Jesu Christi als umfassendes Sakrament des Heiles in der Geschichte wirkt. „Mit Christus also in der Kirche verbunden und mit dem Heiligen Geist gezeichnet, ... heißen wir wahrhaft Kinder Gottes und sind es.“⁴⁴ Dieser Satz könnte das Leitwort der Konzilsekklesiologie sein. Er läßt sich an vielen Stellen verifizieren. Die Kirchenkonstitution selber beginnt mit der Berufung auf Christus und endet trinitarisch. Die Einfügung der Mariologie in die Ekklesiologie signalisiert die grundlegende Vermittlung der göttlichen und menschlichen Personalität: sie geschieht von Gott her durch die Gnade, vom Menschen durch den Glauben; beides verbindet sich in denkbar reiner Form in Maria, die dadurch zum Typus der Kirche gestaltet wird. Wenn die Bildvorstellung vom Volk Gottes deutliche Bevorzugung erfährt, dann, weil mit ihr der ekklesiologische Personalismus zum Ausdruck gebracht werden kann. In der Neuaufnahme der Lehre vom allgemeinen Priestertum, von der Verantwortung des Bischofs gegenüber seinen Gläubigen und der Laien für die Kirche, in der Heraushebung der Berufung aller zur Heiligkeit, vor allem aber auch durch die in „Gaudium et spes“ artikulierte Bereitschaft zur Verantwortung für die Gesellschaft zeigen sich die Konkretionen der hier zur Sprache gebrachten Struktur.

3.13 Einbindung in die Geschichte

Die abendländische Theologie und damit auch ihre Ekklesiologie waren lange Zeit durch zwei Faktoren bestimmt: durch den weitgehenden und weitreichenden Ausfall der Pneumatologie und durch die aristotelische Wissenschaftstheorie, in der die Geschichte keine Geltung hat. Das hatte zu einem verengenden Christomonismus und zu einer essentialistischen Theologie geführt. Ekklesiologische Folgen waren der bekannte Juridismus, eine statische Konzeption der Kirche, die sich oft in einem unbedachten Triumphalismus äußerte, die Identifikation der irdischen Kirche mit dem verheißenen Reich Gottes.

Das Konzil hat wenigstens in Ansätzen eine Lehre vom Heiligen Geist entwickelt⁴⁵ und mit der Aufgabe der scholastisch bedingten Standpunkte auch deren Essentialismus hinter sich gelassen. Das äußere Zeichen dafür ist noch einmal die Bevorzugung der Volk-Gottes-Vorstellung vor dem Leitbild des Leibes Christi. Damit wird die dort herausgehobene christologische Fundierung nicht aufgegeben: „Der Herr ist das Ziel der menschlichen Geschichte, der Punkt, auf den hin alle Bestrebungen der Geschichte und Kultur konvergieren.“⁴⁶ Aber er wirkt durch den Geist, „dessen wunderbare Vorsehung den Lauf der Zeiten leitet und das Antlitz der Erde erneuert“.⁴⁷ Damit wird der Blick frei für die eschatologische Wirklichkeit: Gott ist in der Geschichte *schon* am Werke und gleichwohl hat das Reich Gottes in der Kirche *noch nicht* seine eigentliche Gestalt gefunden. „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt, prägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht.“⁴⁸ Ein solches heilsgeschichtliches Denken ermöglicht neue Erfahrungen.⁴⁹

Eine eschatologische Ekklesiologie vermag die Kirche auf Gott hin zu relativieren. Sie kommt in allen ihren Gaben von ihm her und muß sich auf ihn hin ausrichten. Die Reform der Kirche gehört zu ihrer geschichtlichen Gestalt. Sie ist notwendig nicht nur wegen der Sünde, sondern auch wegen des Eingehens auf die Forderungen der Zeit, die je auch Zeit Gottes ist.⁵⁰ Kirchengeschichte ist nicht pure Kontinuität und Erfolgsgeschichte.

Das läßt auch die „anderen“ in neuem Licht erscheinen. Wir können gelassen anerkennen, daß auch „die getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ sind.⁵¹ Man muß mutig genug sein, „alle Haßausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und

von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben“, zu beklagen⁵², auch wenn das ein Bekenntnis der eigenen Schuld ist.

Die Anerkennung der Geschichtlichkeit hat schließlich Konsequenzen für die Gegenwart.⁵³ Den Menschheitsfragen der Gegenwart hat die Kirche eine sachgerechte Antwort zu geben, weil „das Volk Gottes und die Menschheit, der es eingefügt ist, in gegenseitigem Dienst stehen“.⁵⁴ Beide sind im Dialog⁵⁵, wobei die Kirche nicht nur Lehrmeisterin der Völker, sondern auch Partnerin ist. Sie hilft der menschlichen Gemeinschaft und erfährt von ihr Hilfe.⁵⁶

Die Bejahung ihrer eigenen Geschichtlichkeit hat es schließlich der auf dem Konzil versammelten Kirche ermöglicht, überholte Vorstellungen aufzugeben, vergessene wieder aufzunehmen und neue vorzutragen und damit ihre unverwechselbare Gestalt zu finden⁵⁷ und ihre historischen Wirkungen zu entfalten.⁵⁸

3.14 Dynamismus

Die apologetische Ekklesiologie war ekklesiozentrisch, obschon sie nach außen gerichtet war. Die konziliare Ekklesiologie ist dogmatisch auf die Kirche zentriert, hat aber zentrifugale Tendenzen. Im I. Vatikanum ist die Kirche das Völkerzeichen, im II. Vatikanum ist es Christus selbst.⁵⁹ Die Kirche dagegen ist auf dem Weg. Ein solches Verständnis ist dynamisch. Am klarsten zeigt es sich im Bekenntnis des Konzils zur *Katholizität* der Kirche.⁶⁰ Sie wird nicht mehr wie in der Apologetik als Erkennungszeichen für die Außenstehenden, sondern als eschatologische Qualität der Kirche selbst verstanden. Das Volk Gottes „fördert und übernimmt Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. . . . Diese Eigenschaft der Weltweite . . . ist Gabe des Herrn selbst. In ihr strebt die katholische Kirche mit Tatkraft und Stetigkeit danach, die ganze Menschheit mit all ihren Gütern unter dem einen Haupt Christus zusammenzufassen in der Einheit seines Geistes.“⁶¹ Weil die Entäußerung der Kirche zum Schöpfer führt, vermag sie sich auch der Schöpfung zuzuwenden. Der ganze Mensch einschließlich seiner Leiblichkeit, die gesamte Weltwirklichkeit, die zeitlichen Werte, die Nichtgläubenden und die nichtchristlichen Religionen, die anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – es gibt keine Realität, die nicht positiv geortet und nach ihrer Heilswertigkeit befragt werden kann.

Weil aber die Heiligkeit und die Katholizität der Kirche wachstumsorientiert sind, erscheint auch ihre *Einheit* als dynamische Gegebenheit. Der erste Satz des chronologisch ersten Konzilsdokumentes ist ein Pro-

gramm: „Das Heilige Konzil hat sich zum Ziel gesetzt, das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen, die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen, zu fördern, was immer zur Einheit aller, die an Christus glauben, beitragen kann.“⁶² Das gilt nicht nur binnenkirchlich. Auch von außen her kann ihre Einheit gemehrt werden: „Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben.“⁶³

Auch die *Apostolizität* der Kirche steht unter dem gleichen dynamischen Gesetz. Wenn Gott die Zeichen seiner Liebe in welthaft-geschichtlichen Zeichen erfahren läßt und damit die Gnade selber geschichtlich wird⁶⁴, hat auch die Verkündigung des Wortes Gottes in die konkrete menschliche Situation hinein zu erfolgen: „Die Bischöfe . . . sollen mit ihren Priestern die Botschaft Gottes so verkündigen, daß alle irdischen Tätigkeiten der Gläubigen von dem Licht des Evangeliums erhellt werden. . . . Durch beharrliches Studium sollen sie sich fähig machen, zum Dialog mit der Welt und mit Menschen jedweder Weltanschauung ihren Beitrag zu leisten.“⁶⁵ Sie treten damit in den Dienst der Gnade, die befreiend ist.⁶⁶

3.2 Die materiale Struktur

3.21 Heilsgeschichtliche Sicht

Sie ist seit der Bibel eine bekannte Perspektive, wird aber erst in der Neuzeit wissenschaftlich reflektiert und vor allem von protestantischen Gelehrten in die Theologie eingebracht.⁶⁷ Über *Möbler*, *Newman*, *Daniélou* und *K. Rahner* findet sie Eingang ins Konzil.⁶⁸ Die Kirche wird nun nicht mehr ausschließlich als Ergebnis und Folge der Inkarnation verstanden, sondern erscheint als Moment des alle Geschichte umgreifenden Heilsplanes Gottes, der mit der Kirche in eine letzte entscheidende Phase getreten ist: „Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin und verkündet das Kreuz und den Tod des Herrn, bis er wiederkommt.“⁶⁹ Sie weiß sich gegründet, „um allen Menschen das Heil zu bringen“⁷⁰; sie ist „für das ganze Menschengeschlecht unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“, aber zugleich auch „kleine Herde“⁷¹. In alledem erfährt sie sich selber als Geheimnis. Die heilsgeschichtliche Perspektive bildet den eigentlichen Gesichts- und Standpunkt der konziliaren Lehre von der Kirche.

Material kommt er in den verschiedenen heilsgeschichtlichen Durchblicken der Konzilsdokumente zum Ausdruck.⁷² Sie zeigen den Ursprung der Kirche im göttlichen Heilswillen, der sich von der ersten Schöpfung an kundtut. Kirche und Menschheit sind koexistent; die „*Ecclesia ab Abel*“⁷³ hält sich auch in der Unheilsgeschichte durch. In sie hinein inkarniert das Wort und wird der Geist gesendet; und so kann sie als Volk Gottes ihre eschatologische Pilgerschaft antreten. Als Volk steht sie innerhalb des Systems der Bundesschlüsse, die Gott vom Anfang der Menschheitsgeschichte an ins Leben gerufen hat, deren vorchristlicher Höhepunkt die Erwählung Israels ist.⁷⁴ Das Bild vom Gottesvolk hebt aber auch die Diskontinuität und Neuheit der Kirche ins Licht. Sie ist Neuer und ewiger Bund aus Juden *und* Heiden⁷⁵, universale Gemeinschaft.⁷⁶

3.22 Trinitarische Grundlegung

In dieser Perspektive erscheint die Kirche von selbst als Teil des umfassenden Heilsmysteriums Gottes. Dann aber lebt sie aus der Trinität. Mit *Cyprian* konstatiert „Lumen gentium“: „So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk.“⁷⁷ Das ist eine echte Blickerweiterung. Auch in der traditionellen Ekklesiologie verstand man die Kirche als Teil des Heilsplanes. Da sie jedoch aufgrund der dogmenhistorischen Umstände vornehmlich institutionell-juridisch gestaltet war, sah man sie vor allem in der Inkarnation verwurzelt. Sie war als Leib Christi der in der Geschichte fortwirkende und als solcher erkennbare Christus. Erst die Aufnahme von Impulsen aus der östlichen Theologie führte zum Durchbruch durch die damit verbundenen Verengungen. Sie stießen vor allem die lange vernachlässigte Pneumatologie an, ohne die jede Christologie einseitig bleibt. Denn der Geist ist Christi Geist und erst „indem er seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise gleichsam zu seinem Leib“⁷⁸ und „seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht“.⁷⁹ Es ist der Geist, „durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt“; er „führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen“.⁸⁰ Er teilt „seine vielfältigen Gaben gemäß seinem Reichtum und den Erfordernissen der Dienste zum Nutzen der Kirche aus“.⁸¹

Die Geistlehre des Konzils ist sicher noch relativ rudimentär; daß überhaupt solche Ansätze entwickelt wurden, muß als ekklesiologischer

Fortschritt gewertet werden. Das zeigt der Vergleich mit der Enzyklika „*Mystici Corporis*“. Auch dort erscheint die Kirche als Mysterium. Aber die heilsgeschichtliche Linie lautet: *Sendung Christi – Sendung der Apostel – Sendung der Hierarchie – Gläubige*. Das Dokument bleibt ganz dem juridischen Schema verhaftet. „*Lumen gentium*“ dagegen setzt beim Heilswillen des Vaters ein, der sich in der Sendung des Sohnes *und* des Geistes geschichtlich auszeitigt. Somit sind nicht nur die Ämter, sondern auch die Charismen ekklesiologisch gleichermaßen relevant. Die Kirche kann nicht mehr mit der Institution identifiziert werden. Sie zeigt ihr Wesen nicht in der Hierarchie, sondern umfaßt alle Glaubenden als Träger des Geistes. Und weil das Mysterium der Trinität Mysterium von Gemeinschaft in Liebe ist, ist eine trinitarisch grundgelegte Kirche grundlegend selbst eine Gemeinschaft, die Abbild der göttlichen Liebeseinheit ist in allen Dimensionen, also z. B. auch der sozialen. Dabei steht sie freilich unter dem eschatologischen Vorbehalt: sie lebt aus dem Geheimnis der Trinität, ist es aber nicht selbst.

So wird die Erfahrung der Geschichtlichkeit durch das Bekenntnis zur trinitarischen Verankerung der Kirche geklärt; aus der trinitarischen Verwurzelung aber folgt die spezifische Geschichtlichkeit der Kirche als Kirche der beständigen Erneuerung, als Kirche in der unablässigen Spannung von Gesetz und Freiheit, Recht und Liebe, aber auch als Kirche mit göttlichem Auftrag.

3.23 Sakramentale Verwirklichung

Diese Antagonismen werden vermittelt durch den Begriff der Sakramentalität. Er gehört zu den wesentlichen Grundlagen der vatikanischen Ekklesiologie. Dahinter steht eine theologische Überlegung, die die herkömmliche Sakramententheologie weiterentwickelt. Sie deutet Jesus Christus als *Ursakrament* Gottes, das durch die Kirche in der Welt kundgemacht werden soll (Eph 3, 10). Die Kirche wird damit zum *Grundsakrament*, das sich vor allem in den sieben seit dem 12. Jahrhundert benannten und vom Konzil von Trient sanktionierten Heilszeichen auswirkt. In der Kirchenkonstitution wird diese Konzeption benutzt, um zu zeigen, wie sich Kirche als Mysterium und als soziale Institution zueinander verhalten und zur Synthese kommen. Sie ist ihrer innersten Natur nach geistliches Ereignis, verborgene Realität, aber ebenso wesentlich gehört zu ihr die Sichtbarkeit mit allen Konsequenzen, auch der nur unvollkommenen Realisierung des Mysteriums. Sie ist nicht nur pneumatisches Ereignis, nicht nur Institution, sondern komplexe Wirklichkeit. Sie ist von Christus her zu deuten, der selber (Ur-)Sakra-

ment ist, aber gleichwohl nicht mit ihm zu verwechseln.⁸² Denn die Kirche hat keinen Selbstand, sondern ist Christus nach- und zugeordnet. Sie verweist auf ihn und soll ihn zugleich sakramental vergegenwärtigen.⁸³

Diese Sicht erweist sich als außerordentlich fruchtbar. Mit ihr gelingt es, die Aporien der institutionalistischen Ekklesiologie keimhaft zu überwinden.⁸⁴

Eine erste Konsequenz ist der Heilsoptimismus des Konzils. Das Heil ist zu allen Zeiten in der Kirche am Werk, aber es muß auch in der Freiheit als Geschenk der Gnade angenommen werden. Die Kirche ist Epiphanie des Heiles⁸⁵, aber sie ist es für alle Menschen und nicht nur für jene, die ihr institutionell zugeordnet sind. Heilsentscheidend ist die Einigung mit der Gnade Christi, nicht die formale Kirchengliedschaft. Aber weil die Gnade Christi kirchlich gestaltet ist, ist man auch in dem Maße in der Kirche, in dem man in der Gnade steht. Damit ist ein altes Axiom zu revidieren. Daß „außerhalb der Kirche kein Heil“ sei, konnte nun nicht mehr heißen, daß Heil und Institution deckungsgleich sind, sondern nur, daß die Gnade Christi heilsentscheidend ist, daß sie aber ebenso ekklesial ist. Die Kirche hat ihren unveräußerlichen Platz in der Geschichte der Gnade, aber weil sie nicht selber die Gnade ist, gibt es auch Gnade außerhalb ihrer verfassungsmäßigen Grenzen.⁸⁶

Das hat ökumenische Folgen. Kirche Christi und konkrete Kirchengemeinschaft sind nicht unbedingt identisch. Scholastisch gesprochen: die *res* des Sakramentes Kirche, das sie eigentlich ausmachende Mysterium, kann sich auch in anderen Gemeinschaften realisieren. Die römisch-katholische Kirche *ist* nicht mehr schlechterdings die Kirche; diese hat freilich ihre konkrete Existenzform in ihr⁸⁷, aber sie ist in gestufter Intensität auch in anderen Gemeinschaften anwesend.

Für die römisch-katholische Gemeinschaft selbst resultiert aus dem sakramentalen Wesen der Kirche die grundlegende Gleichheit aller Glaubenden. Sie wird durch die Taufe begründet.⁸⁸ Diese ist das Heilszeichen der Eingliederung in die Kirche, weil und sofern sie Gleichgestaltung mit Christus ist.⁸⁹ Aus diesem Grund haben alle Glaubenden teil an der Fülle des Priestertums Jesu Christi, an seinen Ämtern und somit an der sakramentalen Mitteilung⁸⁹ wie an der Unfehlbarkeit, die der Kirche als ganzer verheißen ist.⁹⁰ Alle haben gleicherweise Verantwortung für das Leben der Kirche, auch wenn es in concreto verschiedene Charismen (darin eingeschlossen das des Amtes) gibt.⁹¹

So erwächst auch die Sonderstellung des Amtes aus der Sakramentalität der Kirche. „Wer . . . unter den Gläubigen die heilige Weihe empfängt, wird im Namen Christi dazu bestellt, die Kirche durch das Wort und die

Gnade Gottes zu weiden.⁹² Amt ist funktionaler Dienst an der ganzen und für die ganze Kirche und deren universale Mission. Auch deswegen vertritt das Konzil die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe. Sie ist ein Ausdruck dafür, daß dem Einzelbischof stets auch die Sorge für die ganze Kirche anvertraut ist.⁹³ Die Synthese von amtlichem Auftrag und gesamtkirchlicher Beauftragung versucht die Kirchenkonstitution in Nr. 32: „Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schließt eine Verbundenheit ein, da ja die Hirten und die anderen Gläubigen in enger Beziehung miteinander verbunden sind“. Das Fundamentalgesetz einer sakramentalen Kirche ist das Gesetz der brüderlichen und schwesterlichen Liebe.

Damit stehen wir bei einer letzten Konsequenz. Schon seit jeher ist die Eucharistie als das zentrale der sieben Sakramente angesehen worden. Es ist nicht nur ein Heilszeichen, das von der Kirche gewirkt wird, sondern wirkt zugleich die Kirche selber. „Die christliche Gemeinde wird . . . nur aufgebaut, wenn sie Wurzel und Angelpunkt in der Feier der Eucharistie hat.“⁹⁴ Diese ist „das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe“.⁹⁵ Kirche zeigt sich darum in dichtest möglicher Weise in der eucharistischen Versammlung. Daraus ergibt sich die Bedeutung der Ortskirche, die zu den Grundaussagen der konziliaren Ekklesiologie gehört. Denn Eucharistie kann nur am Ort gefeiert werden; die Kirche am Ort ist darum der Ort, an dem Kirche überhaupt gegenwärtig wird. In der Teilkirche ist Wesen und Gestalt der Kirche als Ganzsakrament des Heiles realisiert.

3.24 Kommuniale Konkretion

Aus der heilsgeschichtlich erkannten trinitarischen Grundlegung der Kirche und ihrer sakramentalen Verwirklichung ergibt sich als Grundverfassung die Gemeinschaft (*communio*) der Glaubenden, die aus der Teilhabe (*communio*) an der Eucharistie (und den anderen Sakramenten) gebildet wird. Kirche ist „die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“⁹⁶; gestiftet von Christus als „Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit“.⁹⁷ Das Konzil integriert hiermit die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends. Die frühe Kirche verstand sich ja als ortsgebundene Gemeinschaft ohne Ansehen von Geschlecht, Rasse und sozialem Stand (Gal 3, 28), in der die Verschiedenheit der Ämter und Gnadengaben die Einheit nicht minderte, sondern voll konstituierte. Die Ortsgemeinde wußte sich ihrerseits in ein Netz kommunialer Beziehungen mit allen anderen Ortsgemeinden gleichen Glau-

bens und gleicher Eucharistie eingespannt. Auch hier gab es besonders wichtige Knotenstellen wie die Patriarchatssitze und vor allem die Kirche von Rom, doch dienten sie nicht der Beherrschung, sondern der Festigung der einzelkirchlichen Strukturen.⁹⁸ Freilich steckt wie überall auch hier der Teufel im Detail. Zentrifugale Tendenzen führten unter wechselnden Vorzeichen zur Lockerung der Einheit. Man wollte ihr, wie schon gesagt, im Westen durch die Ausbildung der hierarchischen Elemente in der Kirchenverfassung begegnen, bis schließlich die Idee der Einheit nur mehr durch den Papst realisierbar erschien.

Das Konzil suchte durch die Ekklesiologie der *communio* einen Ausgleich. Es bekannte sich damit zu einem Pluralismus in Einheit als Form der Kirche: die Verschiedenheiten sprengen die Gemeinsamkeiten nicht, da sie für das Ganze und mit dem Ganzen leben. So betont das Konzil in der Ämterlehre die Notwendigkeit und Komplementarität von Amt *und* Charisma, von Papst *und* Bischöfen. Im Rahmen der Theologie der evangelischen Räte gab es die Vorstellung von einem „Stand der Vollkommenheit“ auf und zeigte den Orden als eine spezifische Verwirklichung der Nachfolge Christi neben anderen spezifischen und ebenso authentischen Weisen. Mit der Lehre vom Glaubenssinn der Gläubigen und vom allgemeinen Priestertum sollte die Gemeinschaftlichkeit in der Kirche gezeigt, durch das Rätssystem praktisch verwirklicht werden.⁹⁹ Die neuerliche Betonung der ortskirchlichen Verfassung wollte den kommunionalen Charakter der Gesamtkirche ins Gedächtnis rufen.

Kirche verliert damit das Odium des Abstrakten. „Ihr Miteinander ist der Ort, an dem Christus der Welt aufstrahlt.“¹⁰⁰ Sie vermag wieder zum Ort der Erfahrung der Gnade Gottes in Christus zu werden, der nicht neben der übrigen Lebenswelt steht, sondern mitten in ihr. In der Ortskirche wird der Christ in die Gesamtkirche vital einbezogen. Diese wird ja in der Ortsgemeinde präsent. Die gleichen Momente schaffen hier wie dort *communio*: Glauben, Liebe, Hoffnung, Wahrheit. Das gilt nicht nur in synchroner Hinsicht, sondern auch diachron. Nicht nur mit den Glaubenden der Gegenwart verbindet Kirche, sondern auch mit denen der Vergangenheit.

Weil spätestens an dieser Stelle die Nagelprobe fällig ist, wie weit die Lehre von der Kirche auch deren Praxis ist, kann es niemanden verwundern, daß gerade die kommunionale Konzeption der Kirche die Stelle war und ist, an der die theologischen und praktischen Differenzen aufbrechen. Damit kommen wir zu einem letzten Gedankengang.

4. *Bedeutung, Problematik und Rezeption der konziliaren Ekklesiologie*

4.1 Ein neuer Anfang?

Unmittelbar nach dem Konzil kennzeichnete ein Beobachter dessen Lehre über die Kirche wie folgt: „Der radikale Wunsch nach Echtheit, der Wille, in der Kirche eine Unterscheidung zu treffen zwischen Strukturen und Wesen, zwischen äußerer Erscheinung und innerem Gehalt, zwischen äußerlichen Verhaltensweisen und innerer Überzeugung, zwischen soziologischen Inkarnierungen und geistlicher Sendung, und vor allem zu zeigen, daß die ersteren von den letzteren abgeleitet sind.“¹⁰¹ Gegenüber der scholastischen Kirchentheorie erschienen die Betonung des Mysteriencharakters, die Akzentuierung der sakramentalen und eschatologischen Dimension, die Hervorhebung der kommunionalen Verfassung der Kirche als hoffnungsvolle Ansätze zu einer Vitalisierung nicht nur der Ekklesiologie, sondern vornehmlich des kirchlichen Lebens. Mehr als die früheren Synoden erschien diese als „eine Synode der positiven Neuverkündigung“.¹⁰² Ist sie aber wirklich etwas Neues gewesen?

Versteht man das I. Vatikanum als Schluß- und Höhepunkt der ausformulierten traditionellen Ekklesiologie, mußte das II. Vatikanum geradezu als revolutionär empfunden werden: statt Triumphalismus und Autoritarismus das Bekenntnis zu Zeugnis und Dienst, zu Bekehrung und Gemeinschaftlichkeit; die Kirche nicht mehr auf die Hierarchie, sondern auf die Welt zentriert; statt Selbstbetrachtung ökumenische Öffnung; statt scholastischem Monolithismus theologischer Pluralismus!

Aus dem Abstand heraus wirkt das Bild freilich etwas nuancierter. Das Konzil hatte zwar den entschiedenen Willen zur Erneuerung, lehnte aber beharrlich echte Neuerungen ab. Es wußte sich dem gleichen Grundsatz verpflichtet, den es selber für die wissenschaftliche Glaubensreflexion aufstellte: „Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament.“¹⁰³ Zugleich aber legte es sich Rechenschaft darüber ab, daß es ein Wachstum im „Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“ gibt, weil „die Kirche im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen“ strebt.¹⁰⁴ Nicht die Analyse des Zeitgemäßen, sondern die Synthese von Tradition und Gegenwart haben es geprägt. So liegt das Neue der konziliaren Ekklesiologie nicht in der Abkehr von der Tradition, sondern in Auswahl, Sichtung und Akzentuierung der traditionellen Perspektiven. Historisch ge-

nau genommen ist ja das Nicht-Traditionelle nicht die kommunionale Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils, sondern der Institutionalismus des I. Vatikanum.¹⁰⁵

Das Konzil wollte nicht „Neu“ und „Alt“ – was immer das konkret bedeuten mochte – polarisieren, sondern vermitteln. Es wollte die Kirche nicht nur als universale, sondern auch als partikular verfaßte Gemeinschaft zeigen, nicht nur Papst und Hierarchie, sondern alle Christen als Subjekte ekklesialer Heilsmittelung herausstellen, die originäre Stellung der Bischöfe neben der unbestrittenen Primatialfunktion des römischen Bischofs ins rechte Licht rücken, die Bedeutung des Lehrens ergänzen durch die Weisung zum Hören für alle; es wollte die unverzichtbare Aussonderung von der Welt ergänzt wissen durch die gleicherweise notwendige Partnerschaft der Kirche mit der Welt. Die sakramentale Dimension der Institution sollte von neuem bewußt werden, die Verfassung als Ausdruck des Mysteriums erscheinen, die Verpflichtung zum Gehorsam gegen Gottes Willen als Eröffnung der Freiheit des Menschen verständlich werden. So jedenfalls wollte es die Mehrheit des Konzils. Ist das Wirklichkeit geworden?

4.2 Die ungelösten Fragen

Inzwischen sind zwei Jahrzehnte ins Land gegangen. Sie waren erfüllt mit Auseinandersetzungen über die Ekklesiologie des Konzils. Das zeigt schon an, daß die Frage nicht schlankweg bejaht werden kann. Schon die Vermittlung der juridischen und kommunionalen Sicht der Kirche im Konzil ist nur unvollkommen gelungen. In der nachkonziliaren Praxis konnte dieses Manko nicht ausgeglichen werden. Es gab Konflikte. „Lumen gentium“ hat in bis dahin unbekannter Tiefe Licht auf das Mysterium Kirche geworfen; es für die Praxis deutlicher zu machen, ist nicht voll gelungen.¹⁰⁶

Die Ursachen können nur im Telegrammstil genannt werden. An erster Stelle ist zu bedenken, daß das Konzil keinen systematisch ausgewogenen Kirchentraktat schreiben, sondern aktuellen Fragen an und über die Kirche Antworten geben wollte. Sie sind jetzt von der Theologie in die Ekklesiologie zu integrieren.

Die grundsätzlichen ekklesiologischen Diskussionen entzündeten sich bekanntlich an Kapitel III. Sie verbrauchten weitgehend die Energie der Väter. Die juridische Konzeption verlor dabei zwar ihr Monopol, aber die kommunionale setzte sich letztlich nicht durch. Zum Kapitel III kam die „Nota praevia“. Unvereint blieben damit stehen die Behauptung von der Gewaltenfülle des Bischofskollegiums und von der

Gewaltenfülle des Papstes allein, die Betonung der vollkommenen Freiheit und Souveränität des Bischofs von Rom und die Notwendigkeit des Konsenses aller in der Kirche. In der Praxis hat sich heute gegenüber den Regelungen aus dem I. Vatikanum nicht allzuviel geändert. Das belegen schon die bisherigen Bischofssynoden zur Genüge.

Ungeklärt geblieben ist weiterhin die Theologie der Ortskirchen und ihre Position gegenüber der Universalkirche. Die konziliaren Formulierungen sind sehr offen und bedürfen näherer Erläuterung. Man kann nicht verhehlen, daß das Grundschema von „Lumen gentium“ universalkirchlich ist. Die Lehre von der Bedeutung der Partikularkirchen ist erst später eingebaut, aber nicht mit dem Ganzen verschmolzen worden. Das seither ausgebildete System der regionalen und nationalen Bischofskonferenzen wirft die Frage nach der tatsächlichen Souveränität des Einzelbischofs in seiner Kirche auf.

Nicht befriedigend ist die Spannung zwischen dem Charisma des Amtes und den anderen Charismen durchgehalten. Die erst nach dem Konzil in Schwung gekommene Rede von der „Amtskirche“, die als Gegensatz zur „Basiskirche“ empfunden wird, beweist zur Genüge, daß die konziliare Theorie im Leben der Kirche nicht erfahren wird. Nach wie vor muß konstatiert werden, daß die Rolle des Laien in der Kirche nicht hinreichend gewürdigt wird. Das dürfte damit zusammenhängen, daß auch innerhalb der Kirchen am Ort das kommunikionale Denken nicht weit verbreitet ist. Das Konzil hatte sich auch unter diesem Aspekt so sehr auf die Rolle von Primat und Episkopat konzentriert, daß für eine Ekklesiologie der Gemeinde und eine Reflexion auf das Amt des Pfarrers keine Zeit mehr blieb. Die nachkonziliaren Auseinandersetzungen unter dem *Stichwort Basiskirche oder Volkskirche* waren und sind eine der Folgen. Die zunehmende Klerikalisierung und eingehende Befassung mit den Problemen der Inkulturation und den kontextualen Theologien sind andere. Auch das neue Kirchenrecht von 1983 ist kaum als exakte Kodifizierung der konziliaren Ekklesiologie anzusprechen.¹⁰⁷

4.3 Wirkungsgeschichte

Besteht also ein unüberwundener, vielleicht sogar unüberwindlicher Hiatus zwischen Theorie und Praxis, Kirchenkonstitution und Kirchenleben? Ist die konziliare Ekklesiologie Utopie geblieben, ein bloßer Kirchentraum, aus dem es nur ein Erwachen in eine Realität und zunehmend auch Mentalität gibt, die immer noch „vorkonziliar“ sind? Hat eine Darstellung der Lehre der Kirche über sich selbst nach den

Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils überhaupt noch einen aktuellen Bezug?

Die letzte Frage muß entschieden bejaht werden! Zwar steht eine wirkliche Rezeption noch aus. Das ist aber nicht allein der Ambivalenz der Konzilsaussagen und restaurativen Bestrebungen der Nachkonzilszeit zuzuschreiben. Inzwischen haben sich auch neue Konstellationen ergeben. Die europäischen Kirchen und ihre Theologie haben an Einfluß verloren. In der westlichen Welt sind neue kulturelle und ethische Verhaltensmuster aufgetreten. Die Institution überhaupt ist in die Krise geraten. Die Christen haben vor allem in der „Südkirche“ neue Erfahrungen gemacht, die mit den traditionellen westlichen und östlichen nicht immer kongruent sind.¹⁰⁸ An den Platz der Utopien der sechziger Jahre von Frieden, Fortschritt und internationaler Zusammenarbeit, die auch die Phantasie der Konzilsbischofe beflügelten, ist ein düsterer Pessimismus getreten, der dem Mysterium keinen Glauben schenkt.

Das alles ist bei einer Bewertung in Rechnung zu stellen. Gleichwohl und trotzdem geht diese Rechnung nicht auf, wenn man die tatsächlichen Anstöße des Konzils nicht ebenso verbucht. Das eigentliche hermeneutische Kriterium der konziliaren Lehre von der Kirche kann nicht die nachfolgende Praxis, sondern muß die geistliche Erfahrung sein, die dort eingefangen worden ist. A. Acerbi bringt sie auf den Nenner: „Reform der Kirche im Blick auf die Sendung unter dem Zeichen des Wortes Gottes.“¹⁰⁹ In der Konzilsaula hat sich die Kirche vor sich selber zur *Diskussion* gestellt, aber keineswegs zur *Disposition*. Sie wollte nicht flache Anpassung an das gerade Bestehende, auch nicht Verendgültigung des Gestrigen, sondern Erneuerung der Treue zum Wort Gottes in Jesus Christus, das ihr im Heiligen Geist zugesprochen wird. Daraus strömten ihr vitale Anregungen zu, die so bedeutend und tiefgreifend sind, daß man eine rasche Umsetzung in das tägliche Leben kaum erwarten darf. Die bislang verflossene Zeit ist nach allen Erfahrungen mit der Rezeption von Konzilsbeschlüssen einfach zu kurz, um ein auch nur halbwegs gerechtfertigtes Abschlußurteil zu wagen.

Als solche Impulse kann man zusammenfassend benennen: die Reflexion auf das Mysterium der Kirche, die Erkenntnis von ihrer fundamentalen Struktur als universales Heilssakrament, die neue Sicht der Katholizität, die Erkenntnis von der Einheit und Gleichheit der Glieder des Gottesvolkes, die eschatologische Ausrichtung des kirchlichen Lebens und Denkens, die Dialogbereitschaft für alle, das Eintreten für Menschenwürde und Menschenrechte. Alles das sind Momente, die sich zwar stets im historischen Kontext auszeitigen müssen, die aber auch unabhängig sind vom Kontext sowohl der Kirchenversammlung

wie der gegenwärtigen Verhältnisse. Die Hauptlinien der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils bleiben für die römisch-katholische Kirche (und darüber hinaus) gültig. Sie haben für uns hier und jetzt die Bedeutung eines „noch nicht voll abgegoltenen Versprechens“¹¹⁰, des „hohen Anspruchs an die einzelnen Kirchen und Gemeinden“.¹¹¹ Ob das Versprechen eingelöst und der Anspruch Wirklichkeit wird, daran wird sich freilich Glaubwürdigkeit und Geschick der Kirche in vielem entscheiden. Die konziliare Ekklesiologie bleibt also Maßgabe und Vorgabe, die sie in die Pflicht nehmen.

ANMERKUNGEN

- 1 Literatur zur Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils: A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“* (= Collana nuovi saggi teologici 4), Bologna 1975 – J. S. Arrieta, *Die heilsgeschichtliche Schau der Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*: F. Christ (Hrsg.), *Oikonomia. Heilsgeschichte als Thema der Theologie* (FS O. Cullmann), Hamburg 1967, 322–341 – G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 2 Bde., Freiburg u. a. 1966 – P. Parente, *Saggio di una ecclesiologia alla luce del Vaticano II*, Roma 1968 – G. Philips, *L’Eglise et son mystère au deuxième concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la constitution „Lumen gentium“*, 2 voll., Tournai 1967 – J. Ratzinger, *Einleitung: Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Münster 7⁸ 1966, 7–19 – G. Philips – A. Grillmeier – K. Rahner – H. Vorgrimler – F. Klostermann – F. Wulf – O. Semmelroth – J. Ratzinger, *Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThK²Vat Konz I*, Freiburg–Basel–Wien 1966, 137–359. Die nach dem Konzil erschienenen dogmatischen Werke über die Kirche sind weitgehend auch Kommentare zur Konzils-ekklesiologie. Umfassend unterrichtet J. Auer, *Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament* (= KKD VIII), Regensburg 1983 (Literatur!).
- 2 K. Rahner, *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*: Ders., *Schriften zur Theologie* 14, Zürich–Einsiedeln–Köln 1980, 288; so auch Ders., *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*: a.a.O. 304.
- 3 Textausgaben der Konzilsdokumente: Die offizielle lateinische Publikation ist der vom Generalsekretariat des Konzils herausgegebene Band *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Constitutiones, Decreta, Declarationes*, Città del Vaticano 1966 (sehr gutes Sachregister!). Eine deutsch-lateinische Ausgabe bietet *LThK²VatKonz* 3 Bde., Freiburg–Basel–Wien 1966–1968 (mit Kommentaren von Konzilstheologen). Für

- den Handgebrauch empfiehlt sich der deutsche Text: K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums* (= Herderbücherei 270), Freiburg 1966 (und in vielen Neuauflagen); zu erwähnen sind die vorzüglichen Einführungen dieser Ausgabe. – Zur Übersicht dienlich ist ferner J. Deretz – A. Nocent, *Konkordanz der Konzilstexte, Graz–Wien–Köln* 1968. Für die Kirchenkonstitution selber leisten gute Dienste: *Indices Verborum et locutionum Decretorum Concilii Vaticani II, 3: Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (= *Testi e ricerche di Scienza religiosa*), Firenze 1968.
- 4 Zur Geschichte der Ekklesiologie vgl. P. V. Dias – P. Th. Camelot – Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche* (= HDG III/3 a–d), Freiburg–Basel–Wien 1974, 1970, 1971. Einen kurzen Überblick gibt P.-G. Gieraths, *Der Kirchenbegriff im Wandel der Jahrhunderte. Ein historischer Beitrag zur Ekklesiologie: Angelicum* 56 (1979), 467–514. Wichtige Monographien bei J. Auer, *Die Kirche* (Anm. 1) 54f.
 - 5 Die schon 1054 erfolgte bisher endgültige Spaltung zwischen Ost- und Westkirche wurde im Abendland kaum als solche empfunden; dazu waren aus seiner Sicht die orientalischen Kirchen zu randständig.
 - 6 Vgl. E. Klinger, *Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg–Basel–Wien 1978.
 - 7 J. Scheffler, *Ecclesiologia*, Breslau 1677.
 - 8 Der eigentlich anstößige Punkt war schon 1870 die in letzter Minute in den Schlußtext aufgenommene Formel, die endgültigen Entscheidungen des Papstes seien unabänderlich „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“ (aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche) (DS 3074 = NR 454). Sie war jedoch nicht absolut, sondern im Sinne eines „Notstandsrechts“ gemeint. Vgl. dazu W. Beinert, *Die Exzentrizität des Papstes. Über die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in der Kirche: A. Brandenburg – H. J. Urban* (Hrsg.), *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst*, Band II, Münster 1978, 56–86. Eine Interpretation in Richtung auf die Eigenständigkeit des Episkopates erfolgte auch anlässlich einer Circular-Depesche Bismarcks 1875, erst durch eine Kollektivklärung der deutschen Bischöfe, dann durch eine Bestätigung derselben durch Pius IX. (DS 3112–3117).
 - 9 A. Acerbi, *Due ecclesiologie* 23 (Vgl. Anm. 1) beschreibt die Situation der Kirche treffend: „Ihr Bild wird durch den theoretischen und praktischen Vorrang charakterisiert, der der Institution und der Hierarchie – empfunden als Schutz der göttlichen Ordnung und der Wahrheit und als Garant der Transzendenz des Christentums – eingeräumt wird und darum vor allem dem, der in sich alle Vorzüge (*virtù*) der Institution trägt: dem Papst.“
 - 10 J. Salaverri, *De Ecclesia Christi: Patres S. J. Facultatum Theologicarum in Hispania professores* (Hrsg.), *Sacrae Theologiae Summa*, vol. I: *Theologia fundamentalis* (= BAC 61), Madrid 1958, 501–993.

- 11 Vgl. O. Rousseau, Die Konstitution im Rahmen der Erneuerungsbewegungen in Theologie und Seelsorge während der letzten Jahrzehnte: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia I* (Anm. 1), 25–44.
- 12 Im einzelnen sind zu nennen die Bibelbewegung, die liturgische, patristische und ökumenische Bewegung sowie die Bestrebungen zur Erneuerung der Pastoral.
- 13 Zu erwähnen sind der neuerwachte Sinn für die Würde der Person, für Freiheit, soziale Gerechtigkeit und internationale Zusammenarbeit ebenso wie die bedrohlichen Negativa der Gegenwart, z. B. Atomgefahr, Bevölkerungsexplosion, Probleme der Technik, Totalitarismus und das Übernehmen des theoretischen wie praktischen Atheismus.
- 14 AAS 35 (1943), 193–248.
- 15 Die meisten der Anm. 1 genannten Werke bringen einen Überblick über die Entstehung von „Lumen gentium“. Als kurzer Überblick kann vor allem dienen U. Betti, Die Entstehungsgeschichte der Konstitution: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia I*, 45–70.
- 16 Die Schemata zu „Lumen gentium“ sind abgedruckt in: *Acta Synodalia SS. Concilii Oecumenici Vaticani Secundi, Città del Vaticano*.
 Schema I („Aeternus Unigeniti“): Vol. I, *Periodus prima, Pars IV* (1971), 12–91; *Schema Const. Dogmat. de BMV Matre Dei et matre hominum („Immensae Bonitatis“)* 92–121.
 Schema II („Lumen gentium“): Vol. II, *Periodus secunda, Pars I* (1971), 215–280.
 Schema III („Lumen gentium“): Vol. III, *Periodus tertia, Pars I* (1973), 158–170, 181–192, 211–233, 271–281, 293–301, 310–315, 336–342, 353–366.
- 17 Die Spalte 2 des Schaubildes auf S. 16 macht diese Tendenzen deutlich.
- 18 Vgl. Spalte 3 des Schaubildes S. 16.
- 19 Vgl. Spalte 4 des Schaubildes.
- 20 Vgl. Spalte 5 des Schaubildes.
- 21 *Constitutiones, Decreta, Declarationes* (Anm. 3) 869: „*Ecclesia Catholica, cuius lux omnia illuminat . . .*“.
- 22 Vgl. auch Ökumenismusdekret 3, 2–4.
- 23 Kirchenkonstitution (= LG) 1; 9; 48; 59. Außerdem kommt (teilweise als Zitat aus LG) der Ausdruck vor: SC 5; 26; UR 3; AG 1; 5; GS 42; 45. Vgl. zur Geschichte und Interpretation W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch: J. Pfammatter – F. Furger (Hrsg.), *Theologische Berichte* 9, Einsiedeln–Zürich–Köln 1980, 13–63; W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils: E. Klinger – K. Wittstadt (Hrsg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum* (FS K. Rahner), Freiburg–Basel–Wien 1984, 221–239.
- 24 LG 26; SC 41.
- 25 Vgl. hierzu A. Acerbi, *Due ecclesologie* (Anm. 1) 522–526.
- 26 Vgl. auch CD 3, 2; OE 2; 3; 4; 9.

- 27 Für die Praxis werden sie entfaltet im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe.
- 28 LG 20; 22; 24; 26; 28.
- 29 G. Ruggieri, Die Wiederentdeckung der Kirche als evangelischer Gemeinschaft der Brüderlichkeit: Conc 17 (1981), 460–470.
- 30 K. Rahner – H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium (Anm. 3) 116 (Einleitung zu LG).
- 31 LG 31 wird der Terminus *vocatio* sowohl vom Priester wie von den Laien gebraucht. Die Theologie des Laikats vor dem Konzil sah im Laienapostolat eine Teilhabe am hierarchischen Apostolat der Kirche: Vgl. die Ansprache Pius' XII. an den Weltkongreß des katholischen Laienapostolates vom 14. 10. 1951 (AAS 43 (1951), 784–792). Dort wird der Laienapostel als „Werkzeug in der Hand der Hierarchie“ bezeichnet.
- 32 LG 37, 2 unter Berufung auf Pius XII.!
- 33 Vgl. LG 48.
- 34 So in den Ausführungen über die Sakramentalität der Kirche, ihre Reformbedürftigkeit und die allgemeine Berufung zur Heiligkeit.
- 35 Neben den Indices bei J. Ratzinger (Anm. 1) und den Indices Verborum (Anm. 3) kann zur Übersicht über die Quellen herangezogen werden L. Turrado, Las Citas de la Sda. Escritura en la Constitución „Lumen gentium“ del Concilio Vaticano II: Salmant. 12 (1965), 641–684.
- 36 Z. B. LG 7, 6; 13, 1; 32, 2; 42, 5; 48, 1.
- 37 Das Schema I der Kirchenkonstitution hatte lediglich an fünf Stellen ausdrücklich griechische Väter zitiert; im Marienschema gibt es vier Zitate sowie ebensoviele (indirekte) Erwähnungen: Dieses Defizit ist angesichts der reichen Mariologie des Ostens besonders augenscheinlich. Im definitiven Text fällt ebenso die reiche Bezugnahme auf die Orientalen auf wie die Spannweite: Es kennt nicht nur die „klassischen“ griechischen Väter wie Origenes, Johannes Chrysostomos und Johannes v. Damaskus, sondern auch Väter wie Palladios, Hesychios v. Jerusalem oder Germanos v. Konstantinopel. Häufig werden zitiert die Apostolischen Väter (23 Stellen) und die Apologeten (12). Selbstredend wird auch der westlichen Patristik der gebührende Raum eingeräumt: Bevorzugte Eideshelfer sind Augustinus (24), Cyprian (14), Ambrosius (6), Leo d. Gr. (4).
- 38 LG 62, Anm. 15 wird Kleutgen erwähnt.
- 39 Vgl. Mk 3, 21.31–35 par.; Joh 2, 1–11. Vgl. dazu LG 57f.
- 40 Im „Gotteslob“ erscheint das Lied nicht mehr im Stammteil, wohl aber in manchen Diözesananhängen.
- 41 DV 2. Die biblischen Verweise sind ausgelassen.
- 42 Hier liegt der Grund für alle jene Züge der konziliaren Ekklesiologie, die unter 3.2 als „materiale Strukturen“ behandelt werden.
- 43 LG 9, 2.
- 44 LG 48, 3.
- 45 Y. Congar, Die christologischen und pneumatologischen Implikationen der Ekklesiologie des II. Vatikanums: G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pott-

- meyer (Hrsg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 111–123.
- 46 GS 45.
- 47 a.a.O. 48, 4.
- 48 LG 48, 3.
- 49 Vgl. unten 3, 21.
- 50 Das trifft nicht nur für den innerkirchlichen Raum, sondern auch für die gesellschaftlichen Relationen der Kirche zu: Vgl. GS 21, 5; 26; 63, 5; 65, 2; 71, 6; 81, 2.
- 51 UR 3, 4.
- 52 NA 4, 7.
- 53 GS 4–10 gibt eine ausführliche Analyse der Momente, die die zeitgenössische Situation kennzeichnen.
- 54 GS 11, 3.
- 55 a.a.O. 40, 1.
- 56 a.a.O. 42–44.
- 57 Vgl. unten 4.11.
- 58 Vgl. unten 4.2.
- 59 Vgl. LG 1. Dagegen erklärt das I. Vatikanische Konzil: „Schon durch sich selbst ist die Kirche ein großer steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung ... Daher kommt es, daß sie wie ein Zeichen ist, das aufgerichtet unter den Völkern, die zu sich läßt, die noch nicht glauben, ihren Kindern aber die festgegründete Sicherheit schenkt, daß ihr Glaube, den sie bekennen, auf sicherster Grundlage beruht“ (DS 3013 = NR 385).
- 60 W. Beinert, *Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart*, 2 Bd. (= *Koinonia* 5/6), Essen 1964 – W. Beinert – Th. Nikolaou – R. Groscurth, *Katholizität: Ökumene-Lexikon*, Frankfurt 1983, 615–622 (neuere Literatur!).
- 61 LG 13, 2.
- 62 SC 1.
- 63 GS 44.
- 64 G. Greshake, *Gottes Heil – Glück des Menschen. Theologische Perspektiven*, Freiburg–Basel–Wien 1983, 132f.
- 65 GS 43, 4.
- 66 a.a.O. 41; AG 8.
- 67 Einen Überblick gibt A. Darlapp, *Heilsgeschichte, systematisch: HThG I*, 674–680.
- 68 Vgl. auch 3.13.
- 69 LG 8, 4.
- 70 JM 3.
- 71 LG 9.
- 72 Solche Durchblicke finden sich LG I, AG I, UR 2. Vgl. auch die Gesamtanlage von DV. GS zieht aus solchen Betrachtungen die Konsequenzen für die gegenwärtige Kirche.

- 73 LG 2 nimmt damit einen alten patristischen Topos auf: Vgl. die Anm. 2 des Konzilstextes zur Stelle.
- 74 Dadurch wurde dem Konzil auch eine unbefangene Sicht des Judenproblems möglich: Vgl. LG 16 und NA 4.
- 75 LG 9.
- 76 LG 13.
- 77 LG 4, 2 (als Zusammenfassung von LG 2–4).
- 78 LG 7. Vgl. den ganzen Abschnitt.
- 79 LG 48, 2.
- 80 DV 8.
- 81 LG 7. Vgl. auch LG 50, 4 (Liturgie); 12, 1; 25, 3 (Wort); 12, 2; 21, 2; 34, 1; 39 (Ämter und Charismen).
- 82 Hier gilt nach LG 8 das Gesetz der Analogie. In analogen Verhältnissen aber überwiegt bei aller Ähnlichkeit immer die Unähnlichkeit.
- 83 GS 45, 1.
- 84 Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesologie* (Anm. 1) 495–507. Das Problem des Verhältnisses von Institution und geistlicher Gestalt, zwischen „sichtbarer“ und „unsichtbarer“ Kirche gehört nach wie vor zu den Barrieren der ökumenischen Verständigung zwischen römisch-katholischer und den reformatorischen Kirchen: vgl. dazu das Dokument der bilateralen Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, Paderborn–Hannover 1984, Nr. 9 (S. 14f.).
- 85 LG 9.
- 86 K. Rahner, *Das neue Bild der Kirche*: Ders., *Schriften zur Theologie* 8, Einsiedeln–Zürich–Köln 1967, 340f.: „Wo immer Gnade in der Welt außerhalb des einzelnen Wort- und Sakramentgeschehens sich ereignet, hat dieses Gnadenereignis schon im Grundsakrament der Kirche seine kategorial-heilsgeschichtliche Greifbarkeit.“
- 87 LG 8; das Dokument unterscheidet sich hier klar von der Lehre der Enzyklika „*Mystici Corporis*“, die die volle Identität behauptet.
- 88 Vgl. LG 33; AG 6.
- 89 SC 26; LG 11.
- 90 LG 12. DV 8; 10.
- 91 LG 31; 33.
- 92 LG 11.
- 93 LG 23, 3.
- 94 PO 6.
- 95 SC 47. Vgl. LG 3; UR 2.
- 96 LG 8, 1.
- 97 LG 9, 2.
- 98 L. Hertling, *Communio und Primat*: Xenia Piana (Misc. Hist. Pont. 7), Roma 1943, 1–48.
- 99 Nach dem Wunsch des Konzils sollten folgende kollegiale Gremien und Räte eingerichtet werden: Bischofskonferenzen (CD 36–38), Priesterräte

- (PO 7), Seelsorgeräte (CD 27), Laienräte (AA 26). Über Synoden und die Bischofssynode vgl. CD 36; 5.
- 100 K. Hemmerle, Einheit als Leitmotiv in „Lumen gentium“ und im Gesamt des II. Vatikanums: E. Klinger – K. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS K. Rahner), Freiburg–Basel–Wien 1984, 210.
- 101 O. G. Hernandez, Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia* (Anm. 1) I, 182.
- 102 A. Grillmeier, Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution „Licht der Völker“: G. Baraúna (Hrsg.), a.a.O. 142.
- 103 DV 24.
- 104 a.a.O. 8.
- 105 H. J. Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neukonzeption des I. Vatikanums im Licht des II. Vatikanums: G. Alberigo – Y. Congar – H. J. Pottmeyer (Hrsg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Bilanz nach dem II. Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89–110.
- 106 H. Petri, Wandlungen im Kirchenverständnis seit „Lumen gentium“: LZ 39 (1984), Heft 2, 5–16.
- 107 Zum Ganzen vgl. das Anm. 105 genannte Sammelwerk und N. Colaianni, Die Kritik am Zweiten Vatikanischen Konzil in der heutigen Literatur: Conc. 19 (1983), 579–584. Zum Codex Iuris Canonici (1983) s. E. Corecco, Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC: AkathKR 152 (1983), 3–30. Bemerkenswert ist, daß das Hauptsubjekt des neuen Codex nicht mehr der Klerus, sondern die Gläubigen sind und daß das Prinzip der *Communio* Verfassungsrang gewonnen hat (can. 333; 336; 368 § 2; 369, 384). Konzilsaussagen werden aber auch unvollständig zitiert (can. 205 läßt aus LG 14, 2 „*Spiritus Christi habentes*“ aus, was den Sinn von LG ändert) oder gar nicht beachtet (z. B. die Charismen als Wesenselement der Kirche). Das *societas-perfecta*-Modell wird in den cann. 129–144 über die Kirchengewalt deutlich. Nach R. Puza, Der Laie im neuen Codex Iuris Canonici: ThQ 164 (1984), 88–102 zeigt der Codex sogar Defizite gegenüber dem II. Vatikanum.
- 108 W. Bühlmann, Weltkirche. Neue Dimensionen. Modell für das Jahr 2001, Graz 1984.
- 109 A. Acerbi, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in einem veränderten historischen Kontext: Conc 17 (1981), 512f.
- 110 H. Petri, a.a.O. (Anm. 106) 14.
- 111 D. Wiederkehr, Die Kirche als Ort und Subjekt des Heilsgeschehens: MySal Erg. Bd., Zürich–Einsiedeln–Köln 1981, 260.