

ist Teil des historischen Prozesses, in dem wir zu beantworten haben, was Christsein heute ist. Drittens aber müssen wir diese Fragen auf dem Hintergrund unserer gesellschaftlichen Verhältnisse und Erfahrungen je neu beantworten, wir können nicht bei den Antworten des Konzils stehen bleiben. Das Konzil hat die Fragen nicht abschließend beantwortet, sondern die Tür geöffnet, damit wir die Fragen bearbeiten können: Wir sind „Volk Gottes unterwegs“ und die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen sind auch die diejenigen der Jünger Christi“.

Und dabei ist eine Beschäftigung mit Kirche und Konzil nicht notwendigerweise ökumenisch begrenzt, denn die Notwendigkeit der Beantwortung der gerade gestellten Fragen stellt sich nicht nur Katholiken, sondern angesichts der Dringlichkeit von Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung allen Menschen, also auch Protestanten oder Nichtchristen. Und auch die Aufbrüche des Konzils stehen im Kontext der 1960er Jahre nicht allein: Unabhängigkeitskämpfe der „Kolonien“, Kämpfe für die Gleichstellung von Schwarzen in den USA und die Überwindung der Apartheid in Afrika, Gleichberechtigung von Frauen, Studierendenrevolten weltweit und antiimperialistische Befreiungskämpfe. Diese Aufbrüche spiegelten sich auch in den Kirchen, nicht nur in der katholischen; zu erinnern ist hier z. B. an die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1968 in Uppsala/Schweden oder die ökumenische Konferenz zu Kirche und Gesellschaft in Genf 1967. Es war eine Zeit, in der Alternativen gedacht und gesucht wurden: Eine andere Welt ist möglich, eine andere Nachfolge Jesu ist möglich. Es ging um Umkehr und um Gerechtigkeit. Dies zeigt sich eben auch, aber nicht nur, im Konzilsereignis.

Es geht darum, anders Mensch zu sein in einer anderen Kirche für eine andere Welt.

Ludger Weckel, kath. Theologe, Promotion in Missionswissenschaft, Gründungsmitglied und Mitarbeiter des Instituts für Theologie und Politik in Münster

Johanna Rahner

Kirche - nicht ‚neu‘, aber ‚anders‘

Die Kirchenkonstitution ‚Lumen gentium‘



Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche‘ auf eine veränderte Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung - so

könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute‘ umschreiben.

In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Suenens, Bischof von Brüssel und Mechelen, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen - ad intra und ad extra - und damit von innen wie von außen her zu beschreiben (vgl. Sander 2004, 187f).

Die offene Verhältnisbestimmung von drinnen und draußen, wie sie als Gesamtperspektive des Konzils wichtig wird, moduliert die ekklesiologischen Grundthemen nun auf unterschiedliche Weise. Sie bestimmt das Verhältnis zu den anderen wie die Selbstdefinition und Eigenwahrnehmung (beides sind die Zentralthemen der Kirchenkonstitution) und sie nimmt Einfluss auf strukturelle Überlegungen, wie auf Aufgabenbeschreibung und Zukunftsgestaltung.

Licht und Schatten

Die Doppelperspektive von drinnen und draußen widerspricht ausdrücklich einer dualistischen Trennung von Welt und Kirche, wie sie z.B. noch die Ekklesiologie des 19. Jh. geprägt hat, und sie verstärkt den

Gedanken einer ‚inkarnatorischen‘ Beziehung beider: Da ist zum einen die Grundbezeichnung der Kirche als Sakrament, konkret als Zeichen und Werkzeug des universalen Heilswillens Gottes, mit der die Kirchenkonstitution ganz bewusst als Kontrapunkt einsetzt (LG 1).

Das II. Vatikanum definiert im Sakramentsbegriff das entscheidende und umfassende Grundverständnis von Kirche. Der Sakramentsbegriff legt die doppelte Bezogenheit von Kirche zu Gott und zur Welt offen und reflektiert die heilgeschichtliche Funktion von Kirche. Als ‚Sakrament des Heils für die Welt‘ hat Kirche eine Funktion für die Welt, geht aber nicht in ihr auf. Sie repräsentiert zugleich die heilgeschichtliche Dimension der Welt, weil sie selbst Ausdruck dieser Welt ist. Kirche ist ‚sacramentum salutis‘ (vgl. LG 48; 59) - Zeichen des Heils. D.h., Kirche hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in ihrer Sendung zum Heil für alle Menschen.



Darum ist sie sacramentum salutis gerade auch als sacramentum unitatis, d.h. Sakrament der Vereinigung mit Gott und der Einheit aller Menschen. Die Heilssendung der Kirche hat eine ‚vertikale‘ und eine ‚horizontale‘ Ebene, die als solche aber nicht voneinander zu trennen sind. In beidem ist Kirche ‚Objekt‘ und ‚Medium‘ des Wirkens Gottes in der Welt. Dabei wird aber deutlich: Der Lebens- und Aktionsraum der Kirche ist nicht mehr der abgeschlossene Raum der (römisch-katholischen) Christenheit, sondern die Menschheit als ganze. Hier tritt Kirche freilich nicht mehr herrschaftsvoll auf, sondern lässt sich in Dienst nehmen (vgl. GS 2 und 3).

Daraus ergibt sich nun das zweite zentrale Element konziliarer Ekklesiologie: ein verändertes Miteinander von drinnen und draußen, wie dies gerade die Pastoralkonstitution des Konzils explizit durchbuchstabiert.

Das Kennzeichen dieses neuen Verhältnisses von Kirche und Welt ist der Dialog, das Gespräch, d.h. das sich gegenseitig Öffnen, Kennen

lernen, Austauschen (vgl. GS 40). Es gibt keine Kirche ohne Welt, weil sie von dieser Welt ist, obgleich sie nicht in ihr aufgeht. Das bedeutet aber nicht, dass ihr ein von der Welt und ihrer Geschichte unberührter übergeschichtlicher ‚Kern‘ bliebe.

Nimmt man Weltbeziehung und damit die Geschichtlichkeit von Kirche wirklich ernst, so ist Kirche gerade in ihrer Weltsendung in all ihren Vollzügen wie in allen Fasern ihres Seins ‚weltliche Kirche‘ und damit ‚casta meretrix‘ - keusche Hure. Denn ihr Nicht-von-der-Welt-Sein und Nicht-in-der-Welt-Aufgehen - kurz: ihr Heilig-Sein - hat Kirche nicht einfach, sondern beides ist ihr verheißen und dazu ist sie berufen. So ‚hat‘ und verwirklicht Kirche ihren Charakter als ‚Mysterium/Sakrament‘ gerade dadurch, dass sie dieses Gerufen- und Getragen-Sein, d.h. ihr eigenes Dasein als gerechtfertigte Sünderin verkündet.

Gerade daraus ergibt sich das dritte Grundelement einer veränderten Selbstwahrnehmung, wie es in der Kirchenkonstitution sichtbar wird: Kirche muss sich selbst stets daran erinnern, dass sie bleibend unterwegs ist. Sie hat sich dabei ihre Gebrochenheit ebenso zu vergegenwärtigen

wie ihre Berufung und ihre dauernde Abhängigkeit von Jesus Christus in der Erfüllung dieser Berufung.



So wird in der Kirchenkonstitution die Kirche selbst zwar als Zeichen und Werkzeug des

Heilswillens Gottes identifiziert, doch die Notwendigkeit einer selbstkritischen Hinterfragung steht ebenso außer Frage. Die Kirche Jesu Christi gemäß der Sendung und dem Auftrag ihres Herrn subsistiert in der katholischen Kirche; sie ist jedoch in allem, was sie ist und tut, auch ‚Kirche der Sünder‘ und damit stets der Erneuerung und Reinigung bedürftig (LG 8,2 und 8,3). Sie vereinigt in sich Licht und

Schatten, ist in ihrer realen Gestalt als pilgernde Kirche von der Gestalt dieser Welt, die vergeht geprägt (LG 48).

Von Kirche kann nicht mehr allein als übergeschichtlichem Hort des Heils gesprochen werden; der Gedanke einer weltlosen Kirche entlarvt sich als ekklesiologische Ideologie (um nicht zu sagen: Häresie; Monophysitismus!).

Damit erweist sich

- 1) die Idee einer möglichen ‚Enthaltbarkeit‘ gegenüber der Welt zur ‚Reinerhaltung‘ der Kirche als Illusion; oder besser: als bewusste oder unbewusste Selbsttäuschung. Und
- 2) widersteht eine reale, geschichtliche Sicht der Kirche auch der Attitüde eines integralistischen Verhältnisses zur Welt. Ein solcher ‚Integralismus‘ würde Kirche „zu ihrer übergeordneten Stellung durch göttlichen Auftrag ermächtigt“ sehen, weil sie allein sich bleibend und unangefochten im „Besitz der geoffenbarten Wahrheit weiß“ (Meyer zu Schlochtern, 71). Hier verkehrt sich der Sendungsauftrag von Kirche zum ‚geistlichen Imperialismus‘ (vgl. Ratzinger 1969, 111). Die sich in solchen Versuchen spiegelnde subtile ‚Entwertung der Welt‘ gründet also letztlich in einem versteckten falschen, ekklesialen Triumphalismus. Dagegen hat eine Kirche, die sich - im Sinne des Konzils - mit der und nicht gegen die Welt definiert, keine von der Welt strikt zu scheidende Kriteriologie mehr, die sie als solche im Gegenüber zur Welt überhöhen würde und eine ‚Heimholung‘ der Welt in den ‚heiligen Hort‘ der Kirche noch begründen könnte (vgl. Balthasar).

Eine prekäre Identität

Die ekklesiale Identität der römisch-katholischen Kirche definiert das Zweite Vatikanische Konzil als eine unaufgebbare ex-zentrische. Gerade weil sich die römisch-katholische Kirche nämlich als die Kirche versteht, in der die Kirche Christi ‚subsistiert‘ (vgl. LG 8,2), „kann sie nicht umhin, alles Christliche in der Welt auf sich zu beziehen, als Elemente zu betrachten, die eine innere Tendenz haben, auch geschichtlich und greifbar in sie, d.h. in die Kirche der Zukunft, die sie antizipativ ist, integriert

zu werden“ (Rahner 1974, 74). Darin kann man ein differenzsensibles Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche begründet sehen (vgl. Hoff 15-42; 269-289). Daher bedeutet Ökumene im Sinne des Konzils immer auch „das Eigene beim anderen besser zu erkennen“ (Lies 1996, 233) und ist damit gekennzeichnet als „die Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung des gemeinsamen christlichen Glaubens“ (Koch 17).



Das gelingt freilich nur, wenn die dazu notwendige Hermeneutik „die verschiedenen kirchlichen Traditionen nicht auf das Trennende, sondern auf das Einigende hin liest“ (ebd.). Erst daraus ergibt sich der eigentliche Anspruch der Wahrnehmung des Anderssein des Anderen

und die damit verbundene Zumutung, sich auf dieses andere so einzulassen, dass das Eigene auch anders gesehen werden kann. Hier können wiederum die konziliaren Ausführungen zur Ökumene als exemplarisch gelten.

Während das Ökumenismusdekret, *Unitatis redintegratio*, daher nicht ohne Grund das einheitsstiftende Sakrament der Taufe zum Ausgangspunkt seiner ökumenischen Erwägungen wählt (vgl. UR 3,1; vgl. auch UR 22f), setzt *Lumen gentium* bewusst bei den ekklesialen Konsequenzen dieses Ausgangspunktes an: Taufe und Glaube an Jesus Christus schaffen, weil man durch sie ‚in Christus einverleibt wird‘, auch eine echte, wenngleich unvollkommene ‚communio‘ mit der römisch-katholischen Kirche (vgl. LG 14 und 15).

Damit wird deutlich, dass es eine Wirklichkeit des Leibes Christi auch außerhalb der existierenden römisch-katholischen Kirche gibt und diese Wirklichkeit außerhalb nun notwendig zu ihr in Beziehung zu setzen ist.

Diese kirchliche Wirklichkeit besteht aber nicht einfachhin aus quantifizierbaren Einzelemente, sondern es sind ‚Konstitutiv-Elemente‘ der Kirche Christi. D.h., es sind ‚nicht mehr isolierte Bruchstücke, sondern Grundfunktionen und Wesensbeschreibungen von Kirche.

Als solche bilden sie jeweils ein Ganzes christlicher Existenz“ (Neuner 204f). Insofern gewinnt die römisch-katholische Kirche bei der Aneignung von Elementen,

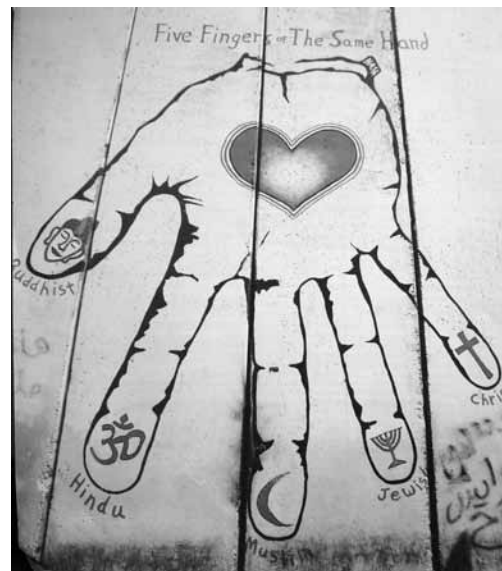
die außerhalb ihrer selbst deutlicher verwirklicht sind, nicht einfach nur ‚akzidentuell‘, sondern eben ‚wesentlich‘ (vgl. Kasper 1965, 52).



Dabei sind nicht die einzelnen nicht-katholischen Christinnen und Christen im Blick, sondern nun steht eine konkrete Verhältnisbestimmung der kath. Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften an. Denn die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Christen erlangen ihr Heil nicht, obwohl sie außerhalb der römisch-katholischen Kirche leben, „vielmehr muß gesagt werden, daß Christus ihnen das Heil schenkt durch die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften, allerdings nicht, insofern diese von der katholischen Kirche getrennt sind, sondern insofern in ihnen kirchliche Elemente wirksam sind, durch die Christus auch in der katholischen Kirche das Heil der Gläubigen wirkt“ (Feiner 54).

Die getrennten Kirchen haben sakramentalen (d.h. kirchlichen!) Charakter, weil sie „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles“ sind (UR 3,4) und sie der Hl. Geist als ‚media salutis‘ in Anspruch nimmt (vgl. ebd.). So erfasst sie das Konzil als ‚ekklesiale Ganzheiten‘ (Neuner 210) außerhalb der römisch-katholischen Kirche, die bereits in einer unaufgebbaren Gemeinschaft mit ihr stehen. Eine solche Erkenntnis

kann aber nicht ohne Einfluss auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche bleiben.



Die Integrität des Eigenen, die eigene Verwirklichung des Kirche-Jesu-Christi-Seins, ist nicht ohne eine theologisch angemessenen Ortsbestimmung der anderen verstehbar, ja hängt von einer solchen Bestimmung grundlegend ab. Die römisch-katholische Kirche „qualifiziert sich damit als eine Größe, die aufmerksam auf das wird, was man ihr im Außen ihrer selbst zu sagen hat. Sie begreift die Alternität der nichtkatholischen

Christen nicht mehr nur von sich, sondern sich auch selbst von dieser Alternität her“ (Sander 2006, 192f) Die Kirche geht „von sich weg und sucht Christus im Fremden, um mit gefundenen Glaubenselementen der Heiligung [...] in ihre Mitte und letzte Einheit der eschatologischen Fülle Christi zurückzukehren“ (Lies 2008, 30).

Die Unvollendete

In dieser Perspektive wird nun deutlich, dass auch die in der römisch-katholischen Kirche „subsistierende Einheit [...] noch nicht die vollkommene Einheit“ ist, auch sie „geht auf deren Vollendungsgestalt zu“ (Fries 336). Denn die Kirche, auch die römisch-katholische, ist zunächst einmal eine von Christus her mit der Fülle der Gaben Beschenkte (vgl. UR 4,6).

Gerade dieser Geschenkcharakter ist von Bedeutung. Zum einen ist die Gabe der Einheit kein Selbstzweck, sondern eine Gabe Christi an seine Kirche damit ihr Zeugnis für die Welt glaubwürdiger werde (vgl. UR 4;

LG 15); zum anderen ‚hat‘ auch die römisch-katholische Kirche die Fülle jener der Kirche Christi eigenen Gaben nicht einfach, sondern sie muss sich stets aufs Neue damit beschenken lassen. Darum strebt sie immer nach der Fülle Christi, aus der sie allein ihre eigene Fülle empfangen kann (vgl. LG 7,7 und eine Fülle von Stellen die mit den Begriffen der Erneuerung, Veränderung, Wachstum und der Vollendung als Ziel arbeiten z.B. LG 2-8; 9,10 uvam. Man kann fast sagen: Wandlung wird zum eigentlichen Kennzeichen von Kirche in der Kirchenkonstitution!).

Die ‚Fülle‘ Christi ist also auch in der römisch-katholischen Kirche nicht in vollem Umfang bereits verwirklicht, denn - so führt UR dann aus - gerade die Spaltungen der einen Kirche Jesu Christi beeinträchtigen auch die römisch-katholische Kirche derart wesentlich (d.h. als Verwirklichung der einen Kirche Christi), dass sie die ihr geschenkte katholische Fülle aktualiter nicht zu realisieren vermag; sie entbehrt durch den Mangel an den anderen der Fülle der eigenen Katholizität. Insofern ist die wahre



Einheit der Kirche Christi zwar eine ihr unaufhebbar gewiss zugesagte, verheißene, und als solche unverlierbare, aber auch eine in der römisch-katholischen Kirche durch das Fehlen der anderen nicht mehr vollständig zu verwirklichende. D.h., die römisch-katholische Kirche leidet an einem

‚defectus unitatis et catholicitatis‘, der auch durch die vorhandene und wirksame Fülle der geschenkten ekklesialen Elemente und ihrer Verwirklichung der einen Kirche Christi in ‚geschichtlich begrenzter Gestalt‘ nicht ausgeglichen werden kann (vgl. Kasper 2000, 104).

Auch das Kirche-Sein der katholischen Kirche ist kein vollkommenes und ihre Einheit ist keine vollständige ohne die anderen. Die Spaltungen wären also u.a. Ausdruck ihres eigenen Unterwegs-Seins (vgl. Kasper 1965, 55). Dabei kann die Leitfrage aber nicht die sein, was sie dadurch aufgibt bzw. verliert, sondern nur die, was sie gewinnt: den ‚totus Christus‘ (Schlink 705f).

Die Kirche muss ihre Katholizität erst neu entdecken, „die unvollständig wäre, wenn die anderen Kirchen unberücksichtigt blieben oder nur zum Zweck der Abgrenzung eine Rolle spielten. [Diese Katholizität] zeigt sich in der letztlich durch den Heiligen Geist gewirkten welt- (und zeit-) umspannenden Einheit in Vielfalt“ (Sühs 208f). Gerade die Realität dieses Mangels und ihrer Konsequenzen ist etwas, das in der nachkonziliaren Rezeption, samt dem nun aufflammenden Streit der Interpretationen zu bis heute nicht abgeschlossenen Diskussionen führt und den eigentlichen Glutkern der ökumenischen Fragestellungen darstellt.

Einheit und Vielfalt

Vor diesem Hintergrund wird nun ein Problemfeld deutlich: Schon während des Konzils, vor allem aber in seiner Wirkungs- und Rezeptionsgeschichte erweist sich die Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt als eine auf Zukunft hin entscheidende Herausforderung für eine veränderte Identitätsbestimmung der Kirche. Die Kirchenkonstitution ringt auch hier um eine Lösung dieses Problems, ohne freilich wirklich zu einem Ziel zu gelangen. Zu sehr erweist sich hier die Erblast der eigenen Geschichte.

Der Blick in die Geschichte der katholischen Kirche nach der Reformation macht auf das Entscheidende aufmerksam: Die Pluralität im Eigenen, wie es zum Beispiel noch gute Tradition in der mittelalterlichen Kirche war, wird im konfessionellen Zeitalter, das mit der Reformation anbricht,

zu einer Einheitsidentität und -ideologie reduziert. Die Konkurrenz der Konfessionen im gleichen geographischen Raum zwingt dazu, das Eigene exklusiv zu bestimmen, es zu normieren und zu uniformieren. Konfessionelle Identität wird zur Gruppenidentität, das kirchliche Selbstverständnis definiert sich als ‚tribal ecclesiology‘ (Haight 2008, 2-5), die keine Binnendifferenzierung mehr zuzulassen wagt.

Die katholische Kirche und ihre positionelle Vielfalt sind im Gefolge der Reformation daher flächendeckend verarmt; das Katholische erhält einen monolithischen Einheitslook (von der Liturgie, über die Struktur, bis hin zum Recht). Dies lässt auch die Fähigkeit zur Auseinandersetzung, zum Streit, zur Debatte, zum Dialog nach innen schrumpfen.

Die Wahrheitsfrage selbst leidet, denn der Aspekt einer legitimen Vielfalt der Wahrheit im Eigenen wird zunehmend unsichtbar und Pluralität so zum Außenphänomen, zum Kennzeichen des Nicht-Katholischen degradiert.

Katholische Identität gewinnt hier ihr Profil dadurch, dass sie anderes ausschließt, sich exklusiv abgrenzt: Das unterscheidend Katholische wird zum entscheidend Katholische. Jeder Versuch der Differenzierung und Pluralisierung wird als identitätsgefährdend erfahren. Was hier zu Identitäts-Marken stilisiert und mitunter metaphysisch aufgeladen wird, trägt von vornherein die Signatur der Exklusion in sich.



Die Folgen dieser Entwicklung erreichen ihren Höhepunkt in den strukturellen Grundentscheidungen des 19. Jh. (I. Vatikanum; Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeitsdogma) und in den spannungsgeladenen

Auseinandersetzungen vom beginnenden 20. Jh. (Modernismuskrise) bis zum Vorabend des Konzils.

Das Konzil versucht eine erste Problemlösung im Rahmen der konkreten Strukturfragen, konkret in den ihren strukturellen Abschnitten der Kirchenkonstitution (insbesondere Kap. II, III und IV). Leitmetapher dafür ist das Bild der Kirche als *communio* und *communio ecclesiarum*. Was bedeutet das?

Zunächst bezeichnet die Metapher ‚*communio*‘ eine aus der Leitidee der Kirche als Mysterium entwickelte theologische Begründung der Gemeinschaft der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes selbst (Kirche als ‚Ikone‘ der Gemeinschaft von Vater, Sohn und hl. Geist).

Aus dieser theologischen Grundlegung, im Sinne der Teilgabe und Teilhabe am kommunialen Leben Gottes, begründet sich zunächst die Art und Weise der gemeinsamen Sendung und Beauftragung aller und damit die Teilhabe aller. Schließlich können dann auf der Basis dieser gemeinsamen Sendung die Unterschiede der Dienste und Beauftragungen plausibel gemacht werden.

Damit verbindet sich ein Weiteres: Weil diese Gemeinschaft dort konkret wird, „wo sie sich versammelt, um das Wort Gottes zu hören und Eucharistie zu feiern“ (Pesch 188), bindet das Konzil den *communio*-Begriff an eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie zurück.

Dies eröffnet zum einen die Möglichkeit einer pluralen Sicht auf die Kirche und plädiert zum anderen für die Orthaftigkeit von Kirche als ihr primäres, grundlegendes und wesentliches Merkmal. Denn die Eucharistie „kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden [.]: die Kirche ist [.] aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt. [...] die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie (Rahner/Ratzinger 26f).

Gerade deshalb ist die Ortskirche die Vergegenwärtigung, das Ereignis der Kirche als Ganzer: „Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch

Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein“ (ebd. 28). Darum spricht die Kirchenkonstitution prägnant davon, dass die eine und einzige katholische Kirche nicht nur aus (ex quibus) den Teilkirchen besteht, sondern sie existiert auch und gerade in ihnen (in quibus) (LG 23).



Darin zeigt sich nun auch, dass nicht Uniformität sondern Vielfalt das Kennzeichen der einen Kirche als Kirche der Vielen ist. Dabei ist gerade diese geistgewirkte Vielfalt unaufgebbares Konstitutivum der Einheit (vgl. LG 32,3) Die Einheit der Kirche entsteht fernerhin nicht aus „der Einförmigkeit einer Zentralkirche“ (Pesch 188), sondern sie beruht auf der Perichorese je unterschiedlicher Ortskirchen. Damit ist nun aber

zunächst nur eine Idee einer ganz anders strukturierten, neuen ‚Einheit‘ der Kirche entwickelt, das Problem, wie diese sich konkret realisiert, kommt allenfalls am Rande in den Blick.

Dass das Konzil selbst meilenweit von einer Lösung dieses Problems entfernt ist, zeigt der nachkonziliare Streit um die strukturellen Konsequenzen der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt. Dies offenbart den nur fragmentarischen Charakter der Entscheidungen des Konzils an diesem Punkt. Virulent wird das Ganze an den konkreten Herausforderungen einer angemessenen Verhältnisbestimmung der Kollegialität der Bischöfe und des Primats, d.h. der Frage nach den Vollmachten von Ortsbischöfen und Papst.

Hier verbinden sich die ekklesiologischen Dispute des I. und des II. Vatikanums und verweisen damit auf den in beiden Konzilien ungelösten Konflikt zweier ekklesiologischer Fraktionen.

Das II. Vatikanum vermag die Erblast seines Vorgängerkonzils, das die beide Institutionen der höchsten Gewalt in der Kirche einfach nebeneinander setzt, nicht zu bewältigen oder gar einer überzeugenden Lösung zuzuführen.

Das der Problematik zugrunde liegende Paradox zwingt das Konzil zu einer offenen Kompromissformel eine ‚communio hierarchica‘, die die communio-Ekklesiologie (des II. Vatikanum) und die hierarchische Einheitsekklesiologie (des I. Vatikanum) wiederum unverbunden nebeneinander stellt. Das ist das ungelöste Kernproblem der konziliaren Ekklesiologie, auf dem wir bis heute ‚herumkauen‘ (vgl. Pesch 190).

Indes vermeidet man nicht nur die strukturell notwendigen Klärungen, sondern auch die zu Erfassung und Analyse der Problematik geeignete Methodik ist nur unzureichend entwickelt.



Die veränderte Wahrnehmung der Pluralität des Eigenen und die Erarbeitung einer sich daraus abzuleitenden Hermeneutik der Pluralität verbleiben im Fragmentarischen (vgl. GS 44; GS 91; LG 32). Das erweist sich entscheidende Herausforderung für den weiteren Weg der katholischen

Kirche: Um in einer pluralen Welt heute wirklich fruchtbar zu sein, braucht es indes dieser Fähigkeit zur Unterschiedlichkeit. Und der Grundsatz ‚das Eine nicht ohne das Andere‘, also das typische ‚et.et‘ war immer schon ein gut katholisches Grundprinzip!

Das eine Volk Gottes

Mit Blick auf diese Dimension scheint es so, als liefere gerade die Neukonstellation der Ekklesiologie in der Kirchenkonstitution ebenso wie das veränderte Nachdenken über das Christusereignis, über Glaube als existentiellen Akt und über das Verhältnis von Gott und Mensch, wie dies insbesondere die Offenbarungskonstitution ‚Dei Verbum‘ vorgibt, endlich die Möglichkeit dazu, ekklesiologisch wie pneumatologisch

vertieft über das Phänomen der Teilhabe aller und der prinzipiellen Gleichheit nachzudenken. Warum indes wird die weitere Entwicklung so problematisch und ist bis heute ein so brennendes Problem?

Im Laufe der Arbeit an der Kirchenkonstitution kristallisierte sich heraus, dass neben der allgemeinen Einführung (Kap. I Art. 1-8) auch das zweite Kapitel unter dem Titel ‚Das Volk Gottes‘ einen grundlegend-einführenden Charakter erhalten sollte. Vor den Ausführungen über die zu unterscheidenden Teile dieses Volkes - ‚Die hierarchische Verfassung‘ und ‚Die Laien‘ - sollte unter dem Titel ‚Volk Gottes‘ zunächst einmal das angeführt werden, was wirklich alle gleichermaßen anging.

Die gemeinsame Würde des gesamten Gottesvolkes, ‚Klerus‘ und ‚Laien‘, ist nun Thema. „So sollten einerseits die Laien von bisherigen Objekten der kirchenamtlichen Betreuung endlich auch als gleichberechtigte Subjekte aufgewertet werden, andererseits sollten sich die Amtsträger erst einmal auf der gemeinsamen Ebene mit allen Glaubenden, allen Hörenden, feiernden, bezeugenden und gesandten Gliedern der Kirche zusammenfinden“ (Wiederkehr, 296).



Gottes Geist prägt sich in seinem Volk nicht zuerst durch ein ständisches, organisches Überordnen und Unterordnen aus, sondern durch die gemeinsame Pilgerschaft aller, derer die Jesus Christus nachfolgen, die einander im Glauben stärken

sollen, die in der Hoffnung miteinander verbunden sind, die alle gemeinsam Keimzelle und Werkzeug der Erlösung sind (vgl. LG 9).

Das kann und darf auch ein ökumenisches Signal gewertet werden, denn der Gedanke wird dann in Art 10-12 unter dem Stichwort des gemeinsamen Priestertums aller weiterentwickelt.

Indes kann dieser Perspektivenwechsel am Ende nur in Ansätzen fruchtbar werden. Denn die Kategorie ‚Volk Gottes‘ mit den genannten Kriterien der Verantwortung wie der Teilhabe aller Glieder der Kirche tritt innerhalb der Diskussionen auf dem Konzil relativ spät auf und zeigt daher, wie einige andere Leitmotive, nicht überall ihre wirkliche Durchschlagskraft.

So trifft die Wiederentdeckung der Volk-Gottes-Metapher auf - in Funktion, Stellung und Aufgaben bereits fest umschriebene - Funktionen von Priestertum des Dienstes und Lehramt, die als solche auch nicht mehr in Frage gestellt werden, und erleidet „das Schicksal des zu spät gekommenen Gastes, der [...] nehmen muss, was übrigbleibt“ (Wiederkehr, 303), weil historisch und strukturell anders konstellierte Bewegungen sich bereits in konkrete Ordnungen umgesetzt haben und über eine ganz eigene, durch aus wirksame Legitimationsstrategie verfügen. Dies begründet letztlich die scheinbare Wirkungslosigkeit des mit dieser Metapher intendierten ekklesiologischen Programms in der Folgegeschichte des II. Vaticanum, konkret in der Frage seiner rechtlich-strukturellen Rezeption.

Am Ende alle Fragen offen?

Letzten Endes hat sich die Hoffnung des Konzils, die konziliare Position und damit der offene Konflikt, der auf dem Konzil nur ansatzweise ausgetragen wurde, würden sich in der nachkonziliaren Rezeption und theologischen Reflexion der Texte klären lassen, nicht erfüllt.

Die übernommene Erblast erweist sich schwerer als vermutet und die unausgeglichene Kompromisslösungen der Konzilstexte entwickeln eine ungeahnte Sprengkraft.

Gerade in der rechtlichen Umsetzung der dialogisch-kommunikativen Struktur sind je länger je deutlicher die bleibenden Desiderate der Ekklesiologie des Konzils spürbar. Es erweist sich in der Folge als fatal, dass es die theologische Wiederentdeckungen und Öffnungen der Ekklesiologie in der nachkonziliaren Entwicklung nicht geschafft haben, sich auch in die notwendigen, partizipatorischen Strukturen und Prozeduren umzusetzen und damit systemgestaltend und -verändernd zu wirken.

Dazu wäre indes nicht nur eine innere Umkehr des Geistes, sondern eine grundlegende Veränderung des kirchlichen Rechts im Sinne der Grundprinzipien von Repräsentativität, differenzierter Entscheidungsbefugnis und geteilter Verantwortung dringend vonnöten. Auf's Engste damit verbunden ist die Gestaltung von Kommunikationsstrukturen, die dialogfähig sind.

Daher gehört es zu den unaufgebbaren ‚Lektionen‘ die die Kirche in der Moderne zu lernen hatte, das Demokratie kein Fremdwort oder gar Schimpfwort in der und für die Kirche sein kann und darf.

Der Blick in die Theologiegeschichte zeigt, dass zum Inkarnationsereignis notwendig dazu gehört, dass Kirche sich strukturell auch immer im Zusammenleben und in kritischem Dialog mit der sie umgebenden und durchdringenden ‚Welt‘ bewegt.

Der authentischen Erfahrung ihrer Glieder in einer säkularen, pluralen und auf demokratischen Prinzipien ruhenden Gesellschaft wird sich die Kirche daher nicht auf Dauer verschließen können, ohne in ihrem Innern Schaden zu nehmen, weil sie ohne diese Öffnung Christinnen und Christen zu einer fast schizophrenen Doppelexistenz führen würde, in der Grundprinzipien des Zusammenlebens, die im säkularen Bereich als positiv, belebend und bereichernd erfahren werden, in der Kirche keinen Ort haben dürfen (vgl. Wenzel).

Vielleicht ist am Ende die Beobachtung Otto Hermann Peschs hier zutreffend, dass es für diese zentralen Problemkonstellationen keine ‚theoretische‘ Lösungsmöglichkeit gibt, sondern nur eine praktische. Hier wären dann weniger strukturelle Konsequenzen als praktische Regeln des Umgangs, des Miteinanders und des Zusammenwirkens als Erstes gefragt und auf Zukunft hin weiterführend.

Die in *Lumen gentium* grundgelegten Kriterien einer ‚Identität des Katholischen im Übergang‘ vermögen hier als theologischer Stachel im Fleisch zu wirken, eine konkrete Umsetzung auf Zukunft hin auch einzufordern (vgl. Pesch 192).

Zitierte Literatur:

- Balthasar, Hans Urs von, Integralismus, in: WuW 18 (1963), 737-744
- Feiner, Johannes, Kommentar zu ‚Dekret über den Ökumenismus - Unitatis redintegratio‘, LThK Erg.bd. 2, Freiburg 1966, 40-126
- Fries, Heinrich, Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums, in: Klinger, Elmar (u.a.) (Hgg.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum, FS K. Rahner, Freiburg 1984, 326-355,
- Haight, Roger, Christian Community in History, Vol. II: Comparative Ecclesiology, New York - London 2005, bes. 1-9. und Vol. III: Ecclesial Existence, New York - London 2008,
- Hoff, Gregor M., Ökumenische Passagen - zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck 2005
- Kasper, Walter, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, ThQ 145 (1965) 42-62
- Kasper, Walter, Kircheneinheit und Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive, in: Hillenbrand, Karl (u.a.) (Hgg.), Glaube und Gemeinschaft, FS Scheele, Würzburg 2000, 100-117
- Koch, Kurt, Wiederentdeckung der ‚Seele der ganzen ökumenischen Bewegung‘ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, in: Cath 58 (2004) 3-21
- Lies, Lothar, Beobachtungen zu einem neuen Theologieverständnis (Vat. II und Würzburger Synode), in: ZKTh 130 (2008) 4-34
- Lies, Lothar, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996,
- Meyer zu Schlochtern, Josef, Sakrament Kirche - Wirken Gottes im Handeln der Menschen, Freiburg 1992
- Neuner, Peter, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: Rainer, Michael J. (Hg.), ‚Dominus Iesus‘ - Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? -Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 196-211
- Pesch, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte, Würzburg 2001
- Rahner, Karl, Löscht den Geist nicht aus! In: ders., Schriften zur

- Theologie VII, Einsiedeln (u.a.) 1972, 77-90
- Rahner, Karl, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, QD Bd. 65, Freiburg 1974
 - Rahner, Karl/Ratzinger, Joseph, Episkopat und Primat, QD Bd. 11, Freiburg 1961
 - Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Das neue Volk Gottes - Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969;21977
 - Sander, Hans-Joachim, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche - von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie: in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 186-200
 - Sander, Hans-Joachim, Die pastorale Grammatik der Lehre - ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Wassilowsky, Günther (Hg.), Zweites Vatikanum - vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u.a.) 2004, 185-209
 - Schlink, Eduard, Ökumenische Dogmatik, Grundzüge, Göttingen 1983
 - Sühs, Volker, Die Herausforderung durch die ökumenischen Beobachter, in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 201-209
 - Wenzel, Knut, Partizipation und Dialog in der Kirche, in: Heimbach-Steins, Marianne (ua.) (Hgg.), Kirche 2011: ein notwendiger Aufbruch. Argumente zum Memorandum, Freiburg 2011, 146-155
 - Wiederkehr, Dietrich, 'Volk Gottes': theologische und kirchliche Hausaufgaben nach Vaticanum II, Diak. 23 (1992) 294-303

Prof. Johanna Rahner ist promovierte kath. Fundamentaltheologin und Dogmatikerin an der Universität Kassel. Einer ihrer Forschungsschwerpunkte ist die ökumenische Theologie.

Ferdinand Kerstiens

Befreiungstheologie als Frucht des Konzils - Befreiung von der Basis her



Der kirchengeschichtliche Hintergrund für die Entwicklung der Befreiungstheologie ist das Vatikanum II und sein „aggiornamento“ (Johannes XXIII.). „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung,

Trauer und Angst der Jünger Christi. Es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihrem Herzen Widerhall findet.“ (Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et Spes“, GS Nr. 1).

Hier wird ein fundamentaler Wechsel der Perspektiven deutlich: Die Armen und Bedrängten sind nicht bloße Empfänger einer fertigen Botschaft oder Objekte caritativer Betreuung, sondern sie werden zunächst als Subjekte wahrgenommen in ihrer Trauer um die geraubte Lebensperspektive und in ihrer berechtigten Angst für die Zukunft, aber auch in ihrer Hoffnung auf menschenwürdiges Leben und in ihrer Freude. Doch vielen Bischöfen war dies nicht genug. Sie haben dann in dem „Katakombenpakt“ sich selbst zur Armut verpflichtet und auf die Machtsinsignien und Machtpositionen verzichtet, um den Armen ganz nach zu sein (vgl. dazu pc-Korrespondenz 2010,2). Viele der Unterzeichner des Katakombenpaktes stammten aus Lateinamerika. Sie waren dann die treibenden Kräfte, die auf der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellín 1968 die Bekehrung der lateinamerikanischen Kirche zu den Armen durchsetzten. Hier wurden zum ersten Mal offiziell von den Basisgemeinden als neuer kirchlicher Struktur von unten gesprochen.