

§ 7. Das Kirchenverständnis des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965): Aufbruch in eine neue Zeit

Literatur: W. KASPER, Volk Gottes - Leib Christi - Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: IKZ "Communio" 41 (2012) 251-267, 251f.; M. KEHL, Die Kirche (1992) 366-384; P. NEUNER, Ekklesiologie (1995) 512-531;

I. 50 Jahre nach dem Konzilsbeginn: Auseinandersetzung um d. Rezeption

50 Jahre nach der feierlichen Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, fanden zahlreiche Jubiläumsveranstaltungen statt; und es wurde an die große Bedeutung des Konzils für die Kirche an der Schwelle zum 21. Jahrhundert erinnert. Gleichzeitig wurde aber auch an die bis heute strittige Rezeption der Konzilsbeschlüsse erinnert.¹ Kardinal Walter Kasper verweist diesbezüglich darauf, dass

"nachkonziliare Zeiten oft schwierige und teilweise wirre Zeiten waren. (Denn:) Jedes Konzil ist nicht nur ein Endpunkt, sondern immer auch der Ausgangspunkt einer Entwicklung. Das war schon nach dem ersten allgemeinen Konzil von Nikaia (325) und den darauf folgenden Auseinandersetzungen um den Arianismus und Semiarianismus so, und das war wieder so nach dem vierten allgemeinen Konzil in Chalkedon (451), das ein bis heute fortdauerndes Schisma mit den orientalisches orthodoxen Kirchen zur Folge hatte. Immer folgte auf die Definition die meist nicht konfliktfrei verlaufene Rezeption.

*Die oft stürmisch verlaufenen Jahre nach dem II. Vatikanum stehen also in bester Tradition. Gleich nach Abschluss des Konzils sprach Karl Rahner in einer viel beachteten Rede 1965 vom Anfang des Anfangs. In der Folge standen sich zwei extreme Positionen gegenüber. Es gab die **traditionalistische Position**, welche das Konzil für einen Verrat an der Tradition hält, wie die **modernistische Position**, welche die amtliche Interpretation und Rezeption für einen Verrat am Konzil und seiner vermeintlichen Überwindung der Tradition betrachtet. So bestätigt sich erneut: Die Extreme berühren sich. Doch schon bald nach dem ersten nachkonziliaren Enthusiasmus gab es auch Kritik von Seiten von Theologen, die man während des Konzils zu den Progressiven zählte. Sie kritisierten eine das Konzil verfälschende Rezeption bei einigen Theologen und in den Medien. Diese Kritik kam von Jacques Maritain und Louis Bouyer und dann vor allem von Kardinal Joseph Ratzingers Glaubensreport von 1985.² Die außerordentliche Bischofssynode von 1985, zwanzig Jahre nach dem Abschluss des Konzils, versuchte eine erste Bilanz zu ziehen und sprach in einer ausgewogenen Weise von Licht wie Schatten der bis dahin stattgefundenen Rezeption.³*

... Papst Benedikt XVI. hat aus Anlass des 40. Jahrestags des Abschlusses des Konzils das Problem aufgegriffen und bei seiner ersten Weihnachtsansprache an die römische Kurie am 22. Dezember 2005 zwei gegensätzliche Hermeneutiken des Konzils unterschieden: Die 'Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches', die er ablehnte, und die 'Hermeneutik der Reform, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität.' Wörtlich sagte er: 'Die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.'⁴

¹ Umfangreiche Literaturangaben dazu auf der Seite: <http://www.theologie-systematisch.de/ekkleziologie/7vat2.htm> (06.08.

2015). Siehe insbesondere: M. FAGGIOLI, Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil. 1./2. Teil, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012) 169-192/281-304.

² J. RATZINGER, Zur Lage des Glaubens, München 1985.

³ W. KASPER, Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar, Freiburg/Bg. 1986.

⁴ W. KASPER, Volk Gottes - Leib Christi - Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: IKZ "Communio" 41 (2012) 251-267, 251f. - Dazu auch: G. ROUTHIER, Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie : (Teil 1), in: Theologie der Gegenwart 55 (2012) 253-268.

II. (Theologie-)Geschichtlicher Hintergrund: Zwei Ekklesiologien

Trotz erheblichen Widerstandes, vor allem in der römischen Kurie selbst, forcierte P. JOHANNES XXIII. bereits seit 1959 - ein Jahr nach seinem Amtsantritt - ein Konzil, das nicht Lehrstreitigkeiten schlichten oder ökumenische Unionsverhandlungen betreiben, sondern - auf völlig neuartige Weise - ein **>Pastoralkonzil<** sein sollte. Das Konzil sollte **>frische Luft in die Kirche wehen lassen<** und - im Gegensatz zu der bis dahin vorherrschenden Vorstellung von der alleinigen Heiligkeit und Unveränderlichkeit der Kirche - an die frühe Tradition anknüpfen und die Kirche als auch **sündige und deshalb >ständig zu reformierende<** beschreiben. Sie sollte heraus aus ihrem gesellschaftlichen Ghetto und ein **>aggiornamento<** (Verheutigung/Aktualisierung/Update) schaffen, ohne dabei das Evangelium und die Tradition zu verraten. Diese bereits während des Konzils als eine (die eigene Sendung verratende) **>Anpassung<** an die Welt diffamierte Zielvorstellung, war nichts anderes als die Idee, **das Evangelium in die Sprache der Gegenwart zu übersetzen, um es auf diese Weise fruchtbar für die zeitgenössischen Menschen und Gesellschaften zu machen.**

Die sich bis dahin als **>vollkommene Gesellschaft<** verstehende Kirche sollte sich jetzt auch von der profanen Welt infragestellen lassen und dadurch zu neuen Einsichten und Handlungsmaximen gelangen. Um dabei dem Heiligen Geist möglichst freie Entfaltungsmöglichkeiten zu geben, gab es keinerlei thematische oder andere Einschränkungen der Diskussionsfreiheit. Bewusst zog sich der Papst aus der Konzilsaula zurück, um nicht durch seine Anwesenheit Blockierungen, Redehemmnisse und Tabus zu fördern. Das **Thema Kirche**, das seit den Reformkonzilien des Mittelalters zu den von den Kirchenversammlungen behandelten Themen gehört hatte, wurde nun erstmals - und zwar vor allem in den Konstitutionen **>Lumen Gentium<** und **>Gaudium et spes<** - ausführlich und systematisch abgehandelt, so dass das II. Vatikanum schließlich zu *dem* Konzil über die Kirche schlechthin geworden ist. Dabei standen seine ekklesiologischen Aussagen nach WALTER KASPER:

"vor einem doppelten Hintergrund: Einerseits das unvollendet gebliebene I. Vatikanische Konzil (1870/71), das wegen seines vorzeitigen Abbruchs nur die Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes definieren konnte und dessen Schwergewicht damit auf der Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends lag. Das führte zu einer Schiefelage, in welcher die Kirche einseitig als COMMUNIO HIERARCHICA mit dem Papst in Erscheinung trat. Auf der anderen Seite kam es zwischen den beiden Weltkriegen in der liturgischen Bewegung, der patristischen und biblischen Erneuerung zu Neuaufbrüchen. Ein Jahrhundert der Kirche war angesagt. Romano Guardini formulierte damals: 'Die Kirche erwacht in den Seelen.'⁵ Man entdeckte wieder neu die mystische Dimension der Kirche als Leib Christi und bald auch als Volk Gottes und als communio im Hl. Geist und wollte in einem resourcement die Volk-Gottes-Ekklesiologie und die sakramentale communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends wieder erneuern. Schon Papst Pius XII. (1939-58) hatte die neuen Anliegen in großen Enzykliken über die Kirche, die Liturgie und die Bibel aufgegriffen. Schon er bezeichnete die ökumenische Bewegung als Werk des Hl. Geistes.

Das Konzil... stand (also) vor der Frage, wie die Spannung zwischen der intendierten Erneuerung der communio-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der communio-hierarchica-Ekklesiologie⁶ des zweiten Jahrtausends gelöst werden kann. Einen gewissen Interpretationsschlüssel hat schon das I. Vatikanum angedeutet, indem es sagte, es wolle seine Lehre vom Primat aus dem Geist des antiken und konstanten Glaubens der universalen Kirche, also der Kirche von Ost und West darlegen (vgl. DH 3952). Dass auch das letzte Konzil die Tradition beider Jahrtausende zusammenhalten wollte, ist bei einer seriösen Lektüre der Texte evident. Doch wie beide zu vermitteln sind, ist in den Texten nicht voll geklärt. So konnte die Frage aufkommen, ob es sich in den Texten des Konzils nicht doch um zwei letztlich unvereinbare Ekklesiologien handle, welche in der Kirchenkonstitution unvermittelt nebeneinandergestellt und durch Kompromissformeln nur überdeckt wurden"⁷

⁵ R. GUARDINI, Vom Sinn der Kirche (1922), Mainz 1955, 19; dazu: O. DIBELIUS, Das Jahrhundert der Kirche, Berlin 1927.

⁶ Der Begriff communio hierarchica ist grundgelegt in LG 21 und findet sich vor allem in der Nota explicativa 2 und 4 zu Lumen gentium: "Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (ad placitum) ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird." (Nota explicativa 4). J. RATZINGER hat diesen Text als lediglich juristische Aussage darüber interpretiert, dass der Papst keiner Appellationsinstanz unterworfen sei; er hält die Formel aber trotzdem für "unglücklich", weil sie "dem Papst geradezu eine absolutistische Machtfülle zuzuschreiben scheint": LThK (2. Aufl.) Vat. II Bd. I 356f. Zum Kompromisscharakter des Konzils: M. SECKLER, Über den Kompromiss in Sachen der Lehre, in: DERS., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche, Freiburg/Bg. 1980, 99-109.

⁷ W. KASPER, Volk Gottes - Leib Christi - Communio im Heiligen Geist. Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil, in: IKZ "Communio" 41 (2012) 251-267, 253.

III. Die Kirche als Mysterium

1. Der Hintergrund

Das erste Kapitel der Kirchenkonstitution >Lumen Gentium< ist überschrieben mit >Das Mysterium der Kirche<. Das Konzil zeigt damit, dass es auf die Tradition der ersten christlichen Jahrhunderte und deren Lehre von der Sakramentalität der Kirche zurückgreift. Die Formulierung begegnet erstmals bei CYPRIAN VON KARTHAGO (+ 258), der die Kirche als >sacramentum unitatis< (= Sakrament der Einheit) bezeichnet.⁸ Auch andere Kirchenväter, vor allem Augustinus, sprechen vom Sakrament oder Mysterium der Kirche.⁹

In den Credoformeln wird die Kirche dementsprechend als die **Ausgestaltung des Geistes** verstanden: Sie ist Realsymbol für das Wirken des Geistes in der Welt. Mit der Ausbildung des Sakramentenbegriffs im engeren Sinne im 12. Jh. und mit der Konzentration auf die einzelnen sakramentalen Zeichen in der Scholastik trat die Vorstellung des >Sakramentes Kirche< in den Hintergrund. Erst im 19. Jahrhundert wurde im Rahmen der romantischen Theologie der Gedanke von der Kirche als Mysterium wieder aufgegriffen, wobei sie jetzt vornehmlich als die **Fortsetzung der Inkarnation Christi** bzw. als **Leib Christi** erschien, der seine irdische Existenz durch die Kirche fortsetzt. Damit war die Gefahr der (Selbst-)Überschätzung der Kirche fast unausweichlich gegeben: Christus und seine Kirche erschienen auf derselben Würdestufe. Kirchenkritik erschien als Christuskritik.

Im 20. Jahrhundert findet sich die Vorstellung von der Kirche als Sakrament erstmals bei GEORGE TYRRELL,¹⁰ der damit die **Differenz zwischen der wahren Kirche und der Institution**, zumal der Hierarchie, zum Ausdruck bringen wollte, und nicht zuletzt deswegen als Modernist exkommuniziert wurde. Erst um die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde im Rahmen der Rückbesinnung auf die Patristik die Kirche wieder als >Ursakrament<,¹¹ als >Ganzsakrament<, oder gar als >Übersakrament< bezeichnet. Um eine begriffliche Konfusion mit den Einzelsakramenten zu vermeiden und eine Verwechslung mit Christus als dem Ursakrament unmöglich zu machen, bezeichnete KARL RAHNER die Kirche vor allem als >**Grundsakrament**<,¹² welches sich im theologischen Sprachgebrauch schließlich auch durchsetzte. Insofern war dieses Thema vor dem Konzil gerade in der deutschen Theologie gut vorbereitet worden.

2. Die Aussagen des Konzils

Die Bezeichnung der Kirche als Sakrament erfolgte nun schon in den ersten Sätzen der Kirchenkonstitution und wurde von dort in verschiedene andere Texte des Konzils übernommen¹³ (LG 1):

*"Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet. **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 Konzilsväter taten sich mit dieser Terminologie nicht leicht. Sie sprachen vorsichtig davon, dass die Kirche >gleichsam< als Sakrament verstanden werden solle. Es gehört ja zu den Grundaussagen der Sakramentenlehre, dass die Sakramente bewirken, was sie bezeichnen. Sie verweisen nicht nur auf fremde Gnade, sondern sind gleichzeitig auch deren Ursache; deshalb werden sie >Realsymbole< genannt. In Anwendung auf die Kirche heißt das: **Eine sichtbare Gruppe von Menschen zeigt an und bewirkt die Einheit mit Gott und die Einheit der Menschheit.**

⁸ Unit. eccl. 4 (BKV 34,137).

⁹ Einen Überblick hierzu gibt: W. BEINERT, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch: Theologische Berichte IX, Zürich u.a. 1980; vgl. außerdem: J. MEYER ZU SCHLOCHTERN, Sakrament Kirche, Freiburg u.a. 1992.

¹⁰ G. TYRRELL, Das Christentum am Scheideweg, München-Basel 1959 (zuerst: London 1907).

¹¹ O. SEMMELROTH, Die Kirche als Ursakrament, Frankfurt 1953.

¹² K. RAHNER, Kirche und Sakramente (QD 10) Freiburg u.a. 1960; K. RAHNER/E. JÜNGEL, Was ist ein Sakrament? Freiburg u.a. 1971.

¹³ SC 5.26; AG 1.5; GS 42.45; LG 9.48.59.

Das äußere Zeichen dieser Verbindung ist die soziologisch erfassbare sichtbare Kirche, die Kirche als Gemeinschaft, die auch die Hierarchie einschließt. Die Kirche hat also ihren Zweck nicht in sich, sondern erscheint als Zeichen und Werkzeug für die Vermittlung des Heils, das Gott den Menschen bereitet hat. Ein zweiter grundlegender Text verdeutlicht diesen Gedanken mittels des **Analogiebegriffs**. Die Kirche ist *"in einer nicht unbedeutenden Analogie¹⁴ dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich (in der Person des Christus) die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes."* So ist die Kirche *"eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst"* (LG 8).

Die Kirche wird also nicht als Fortsetzung der Inkarnation verstanden, sondern als **ein Mysterium eigener Struktur**, das zu dieser in einem analogen Verhältnis steht und in besonderer Weise teilhat an der heilwirkenden Funktion des Geistes Gottes und Christi. Der Mensch Jesus ist mit dem göttl. Logos verbunden, seine menschl. Natur ist dadurch Wirklichkeit des Heils. Analog dazu (nicht ebenso!) sind in der Kirche **der Hl. Geist und das soziale Gefüge eine einzige komplexe Wirklichkeit**. Das alte Thema von der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche, von äußerer Gestalt und unsichtbarem Heil wird hier mittels der Vorstellung der Inkarnation überbrückt, ohne die Konzeption der >Verlängerung der Inkarnation Christi< aufzunehmen. Diese neue christolog. Fundierung von Kirche wird schon in den Eingangsworten von LUMEN GENTIUM deutlich. Licht der Völker ist nicht die Kirche, sondern Christus; die Kirche steht nicht in sich, sondern sie soll die Menschen erleuchten *"durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint"* (LG 1).

Ein dritter Text der Kirchenkonstitution deutet den Gedanken der Sakramentalität im Rahmen der Pneumatologie: *"Auferstanden von den Toten hat er (d.i. Christus) seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht"* (LG 48). Die Kirche ist Realsymbol, Heilszeichen für alle durch den Heiligen Geist, der in ihr lebt, nicht aus eigener Kraft. Der Geist Gottes wird als Lebensprinzip der Kirche verstanden: *"Mit dieser Grundlegung in der Pneumatologie sind ekklesiologische Entwürfe legitimiert, die die Gottunmittelbarkeit und damit Gleichheit eines jeden Kirchenglieds stärker betonen als den Gedanken der Unterwerfung unter das Haupt und die hierarchische Autorität die es vertritt"* (Neuner 515).

3. Inhaltliche Aspekte

a. Differenz zwischen Christus und Kirche

Die Aussage von der Kirche als Sakrament **verhindert eine unkritische Identifizierung von Christus und Kirche**. Diese ist nicht Christus selbst, sondern >nur< Sakrament, Zeichen, Werkzeug. Dies eröffnet die Möglichkeit, die Kirche realistisch und doch im Glauben zu beschreiben. **Auch die dunklen Seiten der Kirche können damit unvoreingenommen zur Kenntnis genommen und kritisiert, Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche zugleich ausgesagt werden**. Die Kirche nämlich ist ein Wegweiser, der selbst oft verwaschen und unleserlich erscheint und darum sogar als irreführend erfahren werden kann. Dennoch ist sie in aller Vorläufigkeit wirksames Zeichen für die schon anwesende Liebe Gottes. Denn bei aller Kritik gilt eben auch: Die Jüngergemeinschaft ist ein geschichtlich wirksames Zeichen des Heils. Sie ist das *"Zeichen, die geschichtliche Erscheinung der siegreich sich durchsetzenden Selbstmitteilung Gottes."*¹⁵

b. Die anthropologische Bestimmung der Kirche

Das Sakrament Kirche erwächst aus der Grundverfasstheit des Menschen, der nur im Austausch mit anderen Menschen existieren kann. Diese *"verbietet jeden Spiritualismus (d.h. eine nur den Geist oder gar den Intellekt des Menschen ernstnehmende Sichtweise). Er wäre ebenso Verrat an Jesus Christus, seiner Inkarnation, seinem Kreuz und seiner Auferstehung wie Verrat am Menschen."*¹⁶

¹⁴ Der Begriff >Analogie< ist seit dem IV. Laterankonzil (1215) ein klassischer theol. Begriff. Er besagt **Ähnlichkeit bei größerer Unähnlichkeit**, einen Vergleich, bei dem der Unterschied größer ist als das Gemeinsame.

¹⁵ K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 398.

¹⁶ P. HÜNERMANN, Anthropologische Dimensionen der Kirche, in: HfTh III, 153-165, 156.

Der Kontakt zu Gott ergreift den ganzen Menschen in seiner Leib-seelischen Verfasstheit, insbesondere als Sozialwesen. Daraus folgt: **Die menschliche Gemeinschaft muss >stimmen<, damit der Kontakt zu Gott die richtige Gestalt findet. Verkrüppelte oder gar unmenschliche Gestaltungsformen in der Kirche sind nicht ein Zeichen für die übernatürliche Wirksamkeit der Gnade, sondern dafür, dass auch die Beziehung zu Gott gestört ist:** *"Nicht zufällig hat sich die Sozialgestalt der Kirche im Laufe der Geschichte weithin den Formen angepaßt, die jeweils als die für die menschliche Gemeinschaft besten angesehen wurden"* (Neuner 516f).

c. Kirche im geschichtlichen Vollzug

Sakramente bedeuten Handlung und Vollzug. Für die als Sakrament verstandene Kirche bedeutet dies, dass sie nicht eine fixe, unveränderliche Größe sein kann; sondern **es geht in ihr um das Ankommen Gottes in der menschlichen Geschichte**. Sie ist eingebunden in die **noch offene Geschichte der Erlösung**. Kirche gehört zur *"Gestalt der Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet"* (LG 48).

d. Ur-, Grund- und Einzelsakrament(e)

In der nachkonziliaren Theologie wurde die Terminologie präzisiert. **URSAKRAMENT** ist Christus. Er ist der Heilsplan Gottes für die Menschen, die Mitte seines Heilwirkens. An ihm hat die Kirche Anteil, ist selbst Zeichen des Heilwirkens Gottes in der Welt und vermittelt die **EINZELSAKRAMENTE**; die Kirche ist deshalb das **GRUND-** oder **WURZELSAKRAMENT**.

e. Die ökumenische Bedeutung

Das Verständnis der Kirche als Sakrament war auch vom ökumenisch bedeutsamen Impuls getragen, **sichtbare und unsichtbare Kirche zu unterscheiden, ohne sie zu trennen**. Von der orthodoxen Theologie wurde dieser Anstoß als hilfreich aufgegriffen.¹⁷ Im evangelischen Bereich stößt diese Vorstellung dagegen auf fast einhellige Ablehnung: Sie zerstöre das >solus Christus< und die Unmittelbarkeit des einzelnen Menschen zu Gott.¹⁸ Angesichts dieser Einwendungen und der damit verbundenen Sorgen ist zu beachten: Die Inhalte, die sich mit diesem Konzept verbinden, sind wichtig und müssen festgehalten werden; gleichzeitig ist aber davor zu warnen, die Kirche ungebührlich zu überhöhen und damit die Unmittelbarkeit des einzelnen Menschen zu Gott infragezustellen.

IV. Die Kirche als Volk Gottes

Der Begriff >Volk Gottes< ist eine **zentrale Vorstellung** der konziliaren Ekklesiologie. **Sie hat als solche die Idee von der Kirche als Leib Christi abgelöst**, die im Anschluss an die Enzyklika >Mystici Corporis< (1943) die katholische Ekklesiologie bestimmt hatte, und die noch in den vorbereitenden Entwürfen für das Konzil im Zentrum stand. Dass sich das Bild vom Volk Gottes so sehr durchsetzen konnte, zeigt besonders deutlich den Neuansatz des Konzils. Gegen die Vorstellung vom Leib Christi war schon vor dem Konzil eingewandt worden, sie sei wenig geeignet, der Tatsache der Sünde in der Kirche gerecht zu werden sowie die geschichtliche Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre auszusagen.¹⁹ Insbesondere stehe sie in der Gefahr, die Unterschiede zwischen den verschiedenen Ständen in der Kirche überzubetonen und die fundamentale Gleichheit aller Christ(inn)en zu verdecken. Diese Aspekte aber wurden dem Konzil wichtig; sie ließen sich am besten durch das Konzept der Kirche als Volk Gottes aussagen. Dieses war ebenfalls biblisch begründet und hatte in der Theologie Augustins eine zentrale Rolle gespielt.

¹⁷ Interpretation dazu bei: M.M. GARIJO-GUEMBE, Gemeinschaft der Heiligen, Düsseldorf 1988, 101f.

¹⁸ O.H. PESCH, Das katholische Sakramentenverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie, in: E. JÜNGEL u.a. (Hg.), Verifikationen (FS G. EBELING) Tübingen 1982, 339ff; E. JÜNGEL, Die Kirche als Sakrament? in: ZThK 80 (1983) 432-457.

¹⁹ So vor allem M.D. KOSTER, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940.

1. Die Kirche in der Geschichte

Das II. Vatikanum war ein Reformkonzil. >Aggiornamento< wurde sein Leitbegriff auch für die Ekklesiologie. Dafür eignete sich der biblische Begriff >Volk Gottes< vorzüglich. Kirche zeigte sich als **pilgerndes Gottesvolk**. Sie *"schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin"*.²⁰ Als Volk Gottes steht die Kirche Christus gleichzeitig auch gegenüber. Weil ein Volk seinem Herrscher untreu werden kann, ist auch die Kirche immerdar von der Sünde und vom Abfall von Christus bedroht. Sie ist Gemeinschaft der Heiligen und der Sünder, **sie bittet ihren Herrn, aber auch die jeweils anderen Konfessionen, die Religionen und die Menschheit um Vergebung ihrer Schuld**. Sie ist unablässig der Reform bedürftig und für sie offen: *"Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf"* (UR 6). Ihr Vorbild ist das Volk Israel, das von Gott durch die Wüste geführt wird, das keine bleibende Stätte hat, dessen Heiligtum ein Zelt ist und dessen Gott mit ihm zieht.

2. Das Volk Israel und die Kirche

Als Volk Gottes gründet die Kirche im Volk Gottes des Alten Bundes. So beginnt das 2. Kapitel der Kirchenkonstitution über >Das Volk Gottes< mit der Aussage: *"Gott hat es aber gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll. So hat er sich das Volk Israel zum Eigenvolk erwählt und hat mit ihm einen Bund geschlossen und es Stufe für Stufe unterwiesen. Dies tat er, indem er sich und seinen Heilsratschluß in dessen Geschichte offenbarte und sich dieses Volk heiligte"* (LG 9).

Die Kirche gründet in diesem Volk, die Heiden werden durch ihren Glauben in diesen Stamm eingepropft (Röm 11,17f). **Der Neue Bund, den Christus gestiftet hat, gründet im Alten und vollendet diesen**. In diesem Zusammenhang bezeichnet das Konzil die Kirche auch als >Neues Volk Gottes<. Das entspricht nicht ganz der biblischen Aussage, die nur ein Volk kennt, das aus Juden und Heiden besteht, und die beiden Bundesschlüsse umfasst. Von dieser Überzeugung bestimmt, **weist das Konzil jeden Antisemitismus zurück**, denn *"die Kirche glaubt, daß Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat"* (NA 4). Dies geschah vor allem in der Erklärung >NOSTRA AETATE< (= In unserem Zeitalter) über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen.²¹ Obwohl diese Erklärung sehr dafür gescholten wurde, dass sie nicht soweit ging, zumindest die Mitverantwortung des kirchlichen Christentums am modernen Antisemitismus zuzugeben, hat das Dokument doch wichtiges festgehalten:

(1) Die Katholiken werden aufgefordert, mit Juden in **Dialog und Zusammenarbeit** zu treten (NA 358).

(2) Mit der **Anerkennung des Judentums als einer Religion eigenen Rechts und als eines ebenbürtigen Gesprächspartners** hat das II. Vatikanum zumindest implizit auch die frühere missionarische Haltung gegenüber den Juden aufgegeben (NA 356).

(3) Die Erklärung fordert dazu auf, die verschiedenen böartigen Mythen, die in der christlichen Tradition auf die Juden projiziert worden sind, auszumerzen, vor allem, den Mythos, sie seien ein verworfenes, ein von Gott verlassenes Volk, verdammt wegen ihres Unglaubens. Fern davon, verworfen zu sein, **bleiben die Juden Gottes erwähltes Volk** (NA 358).

(4) Die Konzilerklärung gibt der **gemeinsamen Hoffnung von Juden und Christen** Ausdruck, daß Gottes endgültiger Sieg die Mächte des Bösen überwältigen und die menschliche Familie von allen Feinden des Lebens befreien wird (vgl. Jes 66,23; Ps 65,4; Röm 11,11-32).

Insgesamt gilt: **Das Volk Gottes umfasst Israel und die Kirche; Israel ist - auch aus der Perspektive der Kirche - nicht aus seiner Verheißung entlassen.**

²⁰ LG 8 in einem Zitat aus Augustins De civitate Dei.

²¹ Über die Hintergründe der Entstehung dieser Erklärung vgl. J.H. TÜCK, Das Konzil und die Juden. 50 Jahre Nostra Aetate - Vermächtnis und Auftrag, in: IKZ Communio 44 (2015) 303-320.

3. Die Gleichheit in der Würde aller Glieder der Kirche

Die Vorstellung von der Kirche als Leib Christi diente im 19. und noch im 20. Jh. dazu, **die Ungleichheit der Glieder zu untermauern**. Die Differenz zwischen Amtsträgern und Laien war Kernaussage dieser Ekklesiologie. Das Konzil betonte im Gegensatz dazu die **fundamentale Gleichheit aller Christen** mittels des Begriffs >Volk Gottes<. Denn nach biblischem Sprachgebrauch unterscheidet der Begriff >Volk< nicht Amtsträger von Laien, sondern die Glaubenden von den Nichtglaubenden. Darum bezeichnet >Volk Gottes< im Konzil nicht die Laien als jene, die kein Amt haben, sondern alle Kirchenglieder, die Amtsträger eingeschlossen. Hinsichtlich der Gliedschaft im Volk sind alle Getauften gleich. Um diese fundamentale Gleichheit auszudrücken, hat das Konzil, bevor es über die einzelnen Stände in der Kirche und über die Ämter handelt, **das Kapitel über die Kirche als Volk Gottes vorgeschoben**. In ihm wird darüber gehandelt, was allen Gliedern der Kirche gleich ist und von allen gilt: vom gemeinsamen Priestertum aller (LG 10) und vom *sensus fidelium*, dem untrüglichen Glaubenssinn aller Glaubenden (LG 12). Alle Differenzierungen in der Kirche, insbesondere ihre Ämter, von denen im Kapitel 3 gesprochen wird, sind innerhalb dieser Gemeinsamkeit des Volkes Gottes zu sehen. LG 4, das über die Laien handelt, stellt daher eingangs programmatisch fest, dass sich *"alles, was über das Volk Gottes gesagt wurde, in gleicher Weise an Laien, Ordensleute und Kleriker"* richtet (LG 30). Darum waltet *"eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi"* (LG 32; vgl. C. 208/CIC).

V. Die Kirche als >koinonia< im Hl. Geist/Communio (das ist Gemeinschaft)

1. Grundlegendes

Das Verständnis der Kirche als Gemeinschaft im Heiligen Geist ist eine entscheidende Idee des Konzils, auch wenn dieses keine Systematik hierzu entfaltet und den Begriff nicht in einem eigenen Kapitel abgehandelt hat. Kirche als die Gemeinschaft von Glaubenden im Heiligen Geist kann nicht mehr als ein monolithischer (d.i. aus nur einem Stein bestehender) Block begriffen werden. **Sie ist organische Vielfalt in Einheit, wobei diese erst durch jene ermöglicht wird**. Dabei ist festzuhalten, dass >koinonia< in der Heiligen Schrift zunächst nicht das Verhältnis der Menschen zueinander, sondern zu Gott umreißt. Die Kirche darf daher nicht allein von der Soziologie, sie muss zunächst von der Gotteslehre her interpretiert werden. Doch gerade dies hat erhebliche Konsequenzen auch für die Formen kirchlichen Zusammenlebens. Da Gott nämlich als der Dreieine Vielheit, Beziehung, Dialog, also Gemeinschaft, ist, ist auch die Kirche, die sich an diesem Gottesbild zu orientieren hat, *"das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk"* (LG 4), sie ist *"gleichsam die Ikone der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist."*²² Erst durch die Gemeinschaft mit Gott und mit Gottes Kindern gewinnen ihre Glieder Selbststand. Das hat erhebliche Konsequenzen für das kirchliche Leben. **Die Kirche muss, wie es das II. Vatikanum darlegte, eine Gemeinschaft des Dialogs und eine Einheit in Gemeinschaft sein**. Das gilt auch für das Verhältnis zu den anderen Konfessionsgemeinschaften. **Zentralismus und Autoritarismus haben kein legitimes Daseinsrecht in der Kirche**.

2. Ortskirche und Weltkirche

a. Kirche als Ortskirche

Die Communio-Struktur der Kirche wird in der Theologie der Ortskirche ausdrücklich hervorgehoben. Erschien nach dem I. Vatikanum Kirche insbesondere als Weltinstitution mit dem Papst als Weltbischof an der Spitze, den Diözesen als Verwaltungseinheiten der römischen Stadtkirche, so erklärt das II. Vatikanum (LG 26): ***"Die Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort... das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen... In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird."***

²² W. KASPER, Kirche als communio, in: DERS., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272-289, 276.

Von diesen Ortskirchen gilt: *"In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche"* (LG 23). Alles, was Kirche zur Kirche macht: die Feier von Wort und Sakrament, die Diakonie, das bischöfliche Amt und die Verbindung mit den anderen Ortskirchen, ist in der Kirche am Ort gegenwärtig. Sie ist wahre Kirche, diese realisiert sich in den Ortskirchen, es gibt *"keine Universalkirche vor und außerhalb der Teilkirchen"* (O.H. Pesch). Es gehört bereits zum Kirchesein der Ortskirche, dass sie sich nicht von den anderen Kirchen isoliert, sondern mit ihnen in Verbindung steht. In dieser Offenheit füreinander und im Netz der Querverbindungen realisiert sich in der Ortskirche auch die Kirche als universale Gemeinschaft. Kirche ist also immer beides: Orts- und Universalkirche; beide bedingen und verwirklichen sich gegenseitig, so dass es weder ein sachliches noch ein zeitliches Vorher und Nachher der einen gegenüber der anderen gibt. *"In den Ortskirchen erfolgt die jeweilige Inkulturation des Christentums. Unterschiede zwischen den Ortskirchen und Differenzen zur Kirche von Rom sind deshalb durchaus legitim"* (Neuner 523). Überdies gilt vor diesem theologischen Hintergrund: *"Die Gleichsetzung von Rom, von päpstlicher Lehre und Weisung mit der >Weltkirche< erweist sich als ungedeckte Behauptung."*²³

Was versteht aber das Konzil unter der **>Ortskirche<**? Zunächst die Diözese, also die von einem Bischof geleitete Kirche. Weil Wortverkündigung und Sakramentenspendung aber zumeist in der Pfarrei erfolgen, kann auch diese Ortskirche heißen, denn sie stellt *"auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar"* (SC 42). In der nachkonziliaren Diskussion wurden auch diözesane und pfarrliche Zusammenschlüsse mitunter als Orts- (oder Teil-)kirchen verstanden: Pfarrverbände, Bischofskonferenzen, Patriarchate und dergleichen. Darüber hinaus bezeichnen sich oft auch Basisgemeinden und Spontangruppen als Ortskirche.

b. Episkopat und Primat

Mit der Betonung der Ortskirche stieg die Bedeutung des bischöfl. Amtes. Der Bischof ist der ursprüngl. Zeuge des Glaubens seiner Ortskirche. Sein Amt ist >göttlichen Rechtes< und nicht von dem des Papstes ableitbar; er ist nicht Delegierter des Papstes und darum *"nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen"* (LG 27). Als Zusammenschluss aller Zeugen ist das Kollegium der Bischöfe die höchste Instanz in der Kirche - sei es versammelt auf einem Konzil oder in der Wahrnehmung der Hirtenaufgabe in den Diözesen verstreut. Der Bischof von Rom zählt dabei integral und unersetzbar zum Kollegium als dessen Haupt und Repräsentant. Er erscheint im Konzil als das Zentrum der Communio, steht also nicht außerhalb ihrer oder über ihr, sondern stets in ihr (LG 22).

3. Ökumenische Bedeutung des Communio-Modells

Mit dem Communio-Modell können die Konfessionskirchen als **Teilkirchen eigener Art** begriffen werden, die zwar noch getrennt sind, die aber in einer communio zusammenfinden können. Einheit der Kirchen bedeutet in dieser Konzeption weder die >Rückkehr nach Rom<, noch eine Superkirche aus allen Konfessionen, sondern die gegenseitige Anerkennung. Die bleibende Verschiedenheit erschiene dann nicht mehr als trennend: Kirchen werden eine Kirche, indem sie verschiedene Kirchen bleiben. Das Konzil hat den Weg für diese Vorstellung freigemacht durch einen Abschnitt der lautet: Die einzige Kirche Christi *"ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird"* (LG 8). Im Entwurf stand an der Stelle von >subsistit< ein einfaches >est< (= ist). Damit ist eine einfache und ausschließliche Identifizierung der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi überwunden.

Die Sachaussage des >subsistit< ist: **Die Kirche Jesus Christi, d.h. das Grundsakrament des Heiles, die Gemeinschaft der Menschen mit dem dreifaltigen Gott, kommt in der römisch-katholischen Kirche zur konkreten Erscheinung in einer geschichtlich begrenzten Gestalt.** Damit hat diese gegenüber früheren Auffassungen eine Selbstrelativierung vorgenommen, die die Möglichkeit einschließt, **dass auch in anderen Kirchengestalten die Kirche Christi eine konkret-begrenzte Verwirklichung erfährt.**

²³ D. WIEDERKEHR, Von der Theorie der bischöflichen Kollegialität zur Praxis der Ortskirche, in: Les etudes theologiques de Chambesy, Bd. I, Genf 1981, 249-266, 259. - Vgl. auch G. COLLET, Katholischer Aufbruch oder zentralistische Wiederkehr? Zur Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils für die Weltkirche, in: ThdG 57 (2014) 209-224.

Dazu kommentiert MASSIMO FAGGIOLI: *"Theologisch weniger einsichtig, aber vielsagend in Hinblick auf neuere Trends in der Hermeneutik des II. Vaticanums waren die Anstrengungen, die ökumenische Wendung der katholischen Ekklesiologie, die beim Konzil stattgefunden hatte, zu regulieren. Die Passage 'subsistit in' (Lumen gentium 8) - 'diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche' - war ein fundamentaler Schritt hin zu der Aussage, dass die katholische Kirche und die Kirche Christi nicht vollständig deckungsgleich sind. In jüngerer Zeit hat der Versuch, das 'subsistit in' in einem dem Verständnis des II. Vaticanums entgegengesetzten Sinn zu re-interpretieren, einige Aufmerksamkeit erregt.²⁴ Es geht dabei darum, den sorgsam gewählten Wortlaut 'subsistit in' zunächst mit dem einfachen 'subsistiert' und sodann mit einem schlichten 'ist' zur Deckung zu bringen und so die Unterschiede zwischen den Endfassungen von 'Lumen gentium' und dem vorbereiteten Schema über die Kirche zu verringern, das die juridische Dimension und die Identifikation von römischer Kirche und mystischem Leib Christi betont hatte.²⁵ Diese Re-Interpretation von 'Lumen gentium' 8 ignoriert die Absicht, die das Konzil mit dieser Änderung in der Sprache der Kirchenkonstitution verfolgte. Dieser Versuch ist anhand der Geschichte von 'Lumen gentium', aufgrund der beim Konzil geführten Debatte um die Ökumene²⁶ und auf der Basis einer umfassenden theologischen Interpretation der ökumenischen Ausrichtung des Konzils zurückgewiesen worden.²⁷*

Dennoch hat die Interpretation, die die Kongregation für die Glaubenslehre (insbesondere zwischen 1992 und 2000) auf 'Lumen gentium' anwandte, in den letzten Jahren bei konservativen Katholiken an Zugkraft gewonnen. Trotz der Schwäche der betreffenden Versuche ist diese Abschweifung von der wissenschaftlichen Diskussion um die Ekklesiologie des II. Vaticanums wichtig, weil sie eben auch einen neueren Trend in der vatikanischen Interpretation der konziliaren Ekklesiologie widerspiegelt. Die Kongregation für die Glaubenslehre hat am 27. Juni 2007 'Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche' veröffentlicht. In ihrem Zentrum stand die Interpretation von 'Lumen gentium' 8, und sie erklärte in Kontinuität mit 'Communio notio' und mit der Erklärung 'Dominus Iesus (1992 bzw. 2000 von der Glaubenskongregation herausgegeben): 'Die Verwendung dieses Ausdrucks (subsistit in), der die vollständige Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche besagt, verändert nicht die Lehre über die Kirche.'²⁸ Diese offizielle Interpretation des 'subsistit in' hat eine erhebliche Debatte ausgelöst,²⁹ aber nicht in dem von vielen erhofften Maße, da der katholische Ökumenismus in die Krise geraten war, nachdem er selbst in der römischen Kurie, in Gestalt der 'Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre' des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche (1999),³⁰ große Erfolge verzeichnen können.³¹

²⁴ Siehe Alexandra von Teuffenbach, Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002.

²⁵ Vgl. Giuseppe Ruggieri, Der schwierige Abschied von der kontroverstheologisch geprägten Ekklesiologie, in: Alberigo-Wittstadt (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965), Bd. II: Das Konzil auf dem Weg...

²⁶ Siehe Mauro Velati, L'ecumenismo al concilio: Paolo VI e l'approvazione di Unitatis redintegratio, in: Cristianesimo nella Storia 2/2005, 427-476; Ders., Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del Segretariato per #unita dei cristiani nella preparazione del concilio Vaticano II (1960-1962), Bologna 2011.

²⁷ Luigi Sartori, Osservazioni sull'ermeneutica del 'subsistit in' proposta da Alexandra von Teuffenbach, in: Rassegna di Teologia XLV/2 (märz/April 2004) 279-281; Emmanuel Lanne, Le quarantieme anniversaire de la promulgation du Decret sur l'öcumenisme Unitatis redintegratio, in: Irenikon 2004/4, 548-566; Karim Schelkens, Lumen gentium's 'subsistit in' revisited: The Catholic Church and Christian Unity After Vatican II, in: Theological Studies 69 (2008) 875-893.

²⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, Rom, 29. Juni 2007 (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html 02.10.2013).

²⁹ Siehe Francis A. Sullivan, The Meaning of Subsistit in as Explained by the Congregation for the Doctrine of Faith, in: Theological Studies 69/1 (2008) 116-124; Wolfgang Thönissen, Über Einheit und Wahrheit der Kirche. Zum Verständnis des 'subsistit in' im gegenwärtigen ökumenischen Disput, in: Catholica 3/2007 230-240.

³⁰ Zu den jüngsten Entwicklungen in der Ökumene, zu deren Fortschritt und zu den offenen Fragen siehe Walter Kasper, Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog, übersetzt von Karl Pichler, Paderborn 2011...

³¹ M. FAGGIOLI, Die theologische Debatte um das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Überblick. 2. Teil: 1985-2012, in: Theologische Quartalschrift 192 (2012) 281-304, 292f.