Ekklesiologie

# 1. Prolegomena: Grundlagen der Ekklesiologie

1.1. Der Gegenstand der Ekklesiologie

1.2. Ressourcen der Ekklesiologie

1.2.1. Biblische Grundlagen

1.2.2. Theologiegeschichtliche Grundlagen

1.2.3. Lehramtliche Grundlagen

1.2.4. Erfahrungen der Kirche und mit der Kirche

Lernziel: Einsichten der Theologischen Prinzipienlehre auf die Ekklesiologie anwenden.

Erste Orientierungspunkte gewinnen.

## 1.1. Der Gegenstand der Ekklesiologie

* Terminologische Vorbemerkung

Kirche, Church, Kerk ist vom griechischen κυριακός abgeleitet, dem Herrn angehörend. Zu ergänzen ist οἰκία: οἰκία κυριακή ist das dem Herrn angehörige Haus / Hauswesen.

ἐκκλησία (ekklesia), ecclesia, église, iglesia, chiesa ist die Schar derer, die Gott herausgerufen hat (von καλέω). Mit ἐκκλησία wird in der griechischen Bibel das hebräischeקָהָל (qahal) übersetzt: Zusammenkunft, Versammlung. Das Griechische enthält dabei die Akzentuierung des „heraus“, womit im Blick auf Israel an das Exodusgeschehen angespielt werden konnte. Herausgerufen ist das Volk Israel aber auch im Ruf zur Heiligkeit.

Das profangriechische ἐκκλησία meint im politischen Sinn die Versammlung derer, die einer sozialen Realität angehören und für diese Entscheidungen treffen.

* Göttliches und Menschliches

Kirche ist eine Frucht göttlichen Heilswirkens, zugleich wird sie in der Geschichte von Menschen gestaltet und mit Leben erfüllt. Diese Menschen werden durch Gnade zu Gliedern der Kirche, erfüllen ihre kirchliche Existenz aber als freie Personen, darum mit eigener Kreativität, aber auch mit gebrochener Freiheit.

Weil die Kirche auch eine geschichtliche Grösse ist, speist sich die Ekklesiologie nicht nur aus theoretischen Grundlagen und nicht nur aus Glaubenserfahrungen, sondern auch aus historischen Konstellationen, in denen sich Kirche vollzieht.

* Empirie und Theologie

Besondere Eigenart des Traktates „Ekklesiologie“: Kirche ist ein „Gegenstand“, den man empirisch wahrnehmen kann und der zugleich Gegenstand des Glaubens ist.

Nicht alles, was man von der Kirche im Glauben bekennt, ist an ihr ablesbar; zugleich ist die geglaubte Kirche nicht etwas ganz anderes als die wahrnehmbare Kirche (vgl. LG 8 und Vorlesungseinheit 6).

Dies impliziert einen Anspruch (die konkret erfahrene Kirche ist Kirche Jesu Christi), eine Herausforderung (als Kirche Jesus Christus zu entsprechen) und eine Anfechtung (Schwierigkeit, trotz menschlich-sündhafter Artikulationen von Kirchengliedern und kirchlichen Institutionen an das Wirken Gottes in der Kirche zu glauben).

Weil die Kirche auch eine empirische Grösse ist, gibt es grössere Schnittmengen mit nichttheologischen Perspektiven (wissenschaftlich vor allem: Soziologie, Historische Wissenschaften) als bei den meisten anderen Traktaten.

* Ekklesiologie aus Mit-Betroffenheit und Mit-Verantwortung

Ausnahmsweise ein „Wir“: Als Theologietreibende sind wir selbst zur Kirche gehörige Menschen, sind also beim Sprechen und Reflektieren über Kirche immer Mit-Betroffene und Mit-Verantwortliche.

Hermeneutik des Vertrauens und Hermeneutik des Verdachts sind aus konstruktivem Erkenntnisinteresse zu verbinden.

* Hermeneutik des Vertrauens: Vertrauensvorschuss und den Glauben an das Wirken des dreieinen Gottes in der Kirche.
* Hermeneutik des Verdachts: wachsames Hinschauen, Ausschauhalten nach Nicht-Sein-Sollendem und Sich-Ausstrecken nach dem Je-Mehr der Erfüllung des Willens Gottes, deswegen ggf. kritische Stellungnahme.

## 1.2. Ressourcen der Ekklesiologie

### 1.2.1. Biblische Grundlagen

Primäres textliches Fundament kirchlichen Lebens sowie der theologischen Reflexion von Kirche ist die Bibel. Bei ihrer Verwendung für die Ekklesiologie ist zu beachten:

* Die Integration der heiligen Schriften Israels zusammen mit dem Neuen Testament in einem einzigen Kanon wirft die Frage nach dem Verhältnis zwischen Israel und Kirche auf (vgl. Vorlesungseinheit 4).
* Das Neue Testament geht der Kirche nicht voraus, sondern ist selbst schon eine Frucht der frühkirchlichen Zeit.
* Das Neue Testament ist kein Lehrbuch der Ekklesiologie, sondern eine Sammlung von Schriften, die z.T. implizit, z.T. explizit ekklesiale Konturen erkennen lassen, von denen nicht ausgemacht ist, ob und inwiefern sie über ihren unmittelbaren Kontext hinaus verbindlich sein wollen oder sind. Die im Neuen Testament gegebene Pluralität ist für das Verständnis von Katholizität als Einheit in Vielfalt (Vorlesungseinheit 10) zu beachten.
* Die Einsichten, die sich von biblischen Studien gewinnen lassen, hängen von den Fragen ab, die an die Bibel gestellt werden (siehe darum Vorlesungseinheit 2).

Beispiel für eine methodisch kontrollierte Rückfrage:

Scherer, Hildegard: Königsvolk und Gotteskinder. Der Entwurf der sozialen Welt im Material der Traditio duplex. Göttingen: V & R university press, 2016 (Bonner Biblische Beiträge 180).

In der neuzeitlich geprägten Schultheologie richtete sich die Rückfrage nach der Kirche im NT vor allem auf Indizien für eine „Stiftung der Kirche durch Jesus“ (vgl. Vorlesungseinheit 3) und auf die Ämter.

Eine umfassendere Rückfrage kann sich richten auf:

* Verschiedene Metaphern von Kirche und symbolhafte Rede von der Situation der frühen christlichen Gemeinschaft
* auf das Verständnis der Sendung der frühen christlichen Gemeinschaft
* auf Ideale der frühen christlichen Gemeinschaft
* auf das Wirken des Heiligen Geistes in den frühen Christgemeinden (vgl. Erwähnungen des Heiligen Geistes in der Apostelgeschichte: 57x)

### 1.2.2. Theologiegeschichtliche Grundlagen

* Überblick

Eine eigentliche Ekklesiologie entsteht erst im 12. Jh. im Rahmen der sich ausbildenden Kanonistik.

Der Traktat über die Kirche ist ein Traktat über die Macht in der Kirche: z.B.: Aegidius Romanus, De ecclesiastica sive summi pontificis potestate (1301); Johannes von Ragusa, Tractatus de Ecclesia (1433-1435).

Im 16. Jahrhundert wird die Kirche in gegenreformatorischer Stossrichtung Gegenstand der systematischen Theologie, näherhin der Apologetik. Der aus der Reformation resultierende Konflikt zweier Institutionen mit dem Anspruch, Kirche Jesu Christi zu sein, verstärkt die Selbstthematisierung und auf katholischer Seite die Akzentuierung der Strukturen gegen die „protestantische Spiritualisierung“.

Im 19. und insbesondere im 20. Jh. gewinnt eine dogmatische Darstellung gegenüber dem apologetischen Interesse grösseres Eigengewicht. Im 20. Jh. kommt es im Rahmen vor allem der Liturgischen Bewegung zu neuen Perspektiven auf die Kirche.

Die Kirche „ist keine erdachte und konstruierte Institution […], sondern ein lebendiges Wesen […]. Sie lebt durch die Zeit weiter; werdend wie alles Lebendige wird; sich wandelnd, wie alles Geschichtliche sich in Zeit und Schicksal wandelt – dennoch im Wesen immer die gleiche, und ihr Innerstes ist Christus […]. Solange wir die Kirche nur als eine Organisation ansehen […]; als eine Behörde […]; als einen Zusammenschluss […], haben wir zu ihr noch nicht das richtige Verhältnis. Sondern sie ist ein lebendiges Wesen und unser Verhältnis zu ihr muss selbst Leben sein“ (Romano Guardini: Vom Sinn der Kirche. Die Kirche des Herrn. Mainz: Grünewald; Paderborn: Schöningh, 1990 [Werke], 133f).

* Methodische Konsequenzen

Gegenstand der Ekklesiologie ist eine geschichtliche Realität, die im Wandel begriffen ist. Deren Wandel ist umgekehrt Grund für Akzentverschiebungen des Verständnisses von Kirche, der Herausbildung einer Ekklesiologie und deren Veränderungen. Darum steht die Theologiegeschichte in Sachen Ekklesiologie im starken Wechselspiel zu Kirchengeschichte).

Dies betrifft z.B. die Themen:

(a) Welche Bilder und Kategorien für Kirche stehen im Vordergrund? (vgl. Vorlesungseinheiten 2, 4, 6, 9 zu Volk Gottes, Leib Christi, Sakrament).

(b) In welchem Verhältnis steht die Kirche zur sogenannten Welt? (vgl. Vorlesungs­einheiten 6 und 8)

(c) Wie wird das Verhältnis der Kirche zum Reich Gottes verstanden? (vgl. Vorlesungs­einheit 5).

☞ Beim Rückgriff auf theologiegeschichtliche Aussagen ist stets deren zeitgenössischer Kontext und darin die Aussageabsicht zu eruieren.

### 1.2.3. Lehramtliche Grundlagen

* Überblick

Bis ins 19. Jh. beschränken sich lehramtliche ekklesiologische Aussagen auf die Heilsnotwendigkeit (vgl. Vorlesungseinheit 7), Stiftung (vgl. Vorlesungseinheit 3) und die Sichtbarkeit der Kirche (vgl. Vorlesungseinheit 6) sowie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat (vgl. Vorlesungseinheit 8).

Umfassendere Lehraussagen:

1896: Leo XIII., Enzyklika Satis cognitum

1943: Pius XII., Enzyklika Mystici corporis

1964: 2. Vatikanisches Konzil: Lumen gentium und Gaudium et spes

* Zur Vertiefung: Die Konstitution Lumen gentium des 2. Vatikanischen Konzils

Nach der Einberufung des Konzils ist das Thema Kirche fast selbstverständlich gesetzt, da das 1. Vatikanum in dieser Hinsicht unabgeschlossen geblieben war.

Im Vorfeld des Konzils ist eine stark verrechtlichte Sicht der Kirche wirksam, mit scharfer Unterscheidung von Klerikern und Laien und Zentriertheit auf den Papst.

Einflussreich sind aber auch die Gegenakzente v.a. von der Liturgischen Bewegung her, die auch in die Enzyklika Mystici corporis von Pius XII. (1943) eingegangen waren.

Auf dem Konzil machen sich zwei Perspektiven bemerkbar: die dogmatische und die pastorale Perspektive. Es setzte sich die Option durch, beide Perspektiven zu verbinden.

*1. Entwurf (1962)*

Kap. 1: Das Wesen der streitenden Kirche

Kap. 2: Die Glieder der Kirche und die Heilsnotwendigkeit der Kirche

Kap. 3: Der Episkopat als höchste Stufe des Weihesakramentes und das Priestertum

Kap. 4: Die residierenden Bischöfe

Kap. 5: Die Stände der evangelischen Vollkommenheit

Kap. 6: Die Laien

Kap. 7: Das Lehramt der Kirche

Kap. 8: Autorität und Gehorsam in der Kirche

Kap. 9: Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und die religiöse Toleranz

Kap. 10: Die Notwendigkeit, das Evangelium allen Völkern u. in der ganzen Welt zu verkünden

Kap. 11: Der Ökumenismus

Kap. 12: Anhang: Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen

*Kritik in der Konzilsaula*

Fehlende logische Schlüssigkeit (Montini); Sicht der Kirche zu wenig als Gemeinschaft, zu sehr als Gesellschaft; zu juridisch; Fehlen der Mysteriendimension der Kirche, der heilsgeschicht­lichen und eschatologischen Dimension, zu wenig biblisch fundiert (Volk); Verkürzung auf den „Leib Christi“, Vernachlässigung des Volkes Gottes (Volk, König); mangelnde Katholizität, der Text vertritt nur die lateinische Tradition der beiden letzten Jahrhunderte, nicht die griechische und alte lateinische Tradition (Frings unter Einfluss Ratzingers, ähnlich unierte Orientalen); Triumphalismus: „Ruhmsucht und Prestigesucht ihrer indiskreten Superlative“ (de Smedt); Fehlen der demütigen, armen, leidenden Kirche (Bischöfe aus dem Ostblock, Orientalen).

*2. Entwurf (1963)*

Kap. 1: Das Geheimnis der Kirche

Kap. 2: Die hierarchische Verfassung der Kirche und insbesondere der Episkopat

Kap. 3: Das Volk Gottes und insbesondere die Laien

Kap. 4: Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

*Lumen gentium (21.11.1964)*

Kap. 1: Das Mysterium der Kirche

Kap. 2: Das Volk Gottes

Kap. 3: Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt

Kap. 4: Die Laien

Kap. 5: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

Kap. 6: Die Ordensleute

Kap. 7: Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche

Kap. 8: Die selige jungfräuliche Gottesmutter Maria im Geheimnis Christi und der Kirche

Ekklesiologisch besonders wichtige Texte:

Lumen gentium (LG: 21.11.1964); Gaudium et spes (GS: 7.12.1965).

Sacrosanctum concilium (SC: 4.12.1963); Unitatis redintegratio (UR: 21.11.1964); Christus dominus (CD: 28.10.1965); Presbyterorum ordinis (PO: 7.12.1965); Optatam totius (OT: 28.10.1965); Apostolicam actuositatem (AA: 18.11.1965).

### 1.2.4. Erfahrungen

Faktisch wurde die Kirche in ihren Gestaltungsformen und ihrem Selbstverständnis zu allen Zeiten stark auch von ihren Erfahrungen sowie von ihrem Umfeld geprägt, freilich oft, ohne es zu reflektieren.

Die loci theologici postulieren in ihrem klassischen System eine Orientierung

* am sensus fidelium;
* an loci alieni wie ratio, Philosophie und Geschichte.

Damit ist es legitim, dass die Kirche sich aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen in der Geschichte gestaltet und dabei wandelt.

Damit ist es geboten, auf die Erfahrungen der gesamten Kirche zu hören.

Damit ist es geboten, auf die Zeichen der Zeit zu achten.

*Bitte bereiten Sie für die kommende Lehrveranstaltung die beiden Texte vor.*

*Notieren Sie, welche Fragen Ihnen zu den Texten offen bleiben? (Verständnisfragen, inhaltlich weiterführende Fragen).*

*Inwiefern konkretisieren sie die Einsichten der Vorlesungseinheit 1?*

*Was scheint Ihnen wichtig?*

*Was müsste diskutiert bzw. noch weiter entwickelt werden?*

# 2. Eine erste Annäherung: Modelle von Kirche

2.1. Vorbemerkungen zur Sprache und zu Konzepten der Ekklesiologie

2.2. Stichproben

2.3. Kirche als Leib Christi

2.3.1. Vorchristliche Bedeutungen des Bildes vom Leib

2.3.2. Die paulinische Rede vom Leib Christi

2.3.3. Leib Christi in den deuteropaulinischen Schriften

2.3.4. Theologiegeschichtliche Beobachtungen

2.4. Avery Dulles: Modelle von Kirche

Lernziel: Ekklesiologische Aussagen in ihrer Gattung bestimmen und Modellen zuordnen können.

Ekklesiologische Modelle kennenlernen und Modellbildung kritisch (in Abwägung von Stärken und Schwächen bzw. in Erkenntnis ihrer Ergänzungsbedürftigkeit) beleuchten können.

🕮 Zu 2.1. und 2.4.

Meyer zu Schlochtern, Josef: Kirchenbegriffe – Kirchenverständnisse – Kirchenmetaphern. Zur Diskussion um den sprachlogischen Status ekklesiologischer Prädikationen. In: Müller, Klaus (Hrsg.): Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen. Regensburg: Pustet, 1998, 411–426.

Dulles, Avery: Models of Church. Expanded Edition. New York: Image, 2014. – Erstausgabe 1978. Df 98

Zu 2.3.

Remenyi, Matthias (Hrsg.); Wendel, Saskia (Hrsg.): Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher. Freiburg: Herder 2017 (QD 288). Ah 1 288

## 2.1. Vorbemerkungen zur Sprache und zu Konzepten der Ekklesiologie

Der Charakter (die Gattung) von ekklesiologischen Termini und die anzustrebende Sprachform ist vielfach umstritten:

* Handelt es sich etwa bei „Volk Gottes“ um einen Begriff oder eine Metapher?
* Haben Begriffe Vorrang vor Metaphern, weil sie z.B. per Begriffsanalyse erkenntnisproduktiv sind?
* Kann ein einziger Begriff eine exakte Definition von Kirche bieten?
* Welches ist der Erkenntniswert von Metaphern bzw. Bildern?
* Welchen Status haben Modelle?

Der Vorteil von Begriffen ist ihre Präzision und Eindeutigkeit (die allerdings ggf. eine präzise Begriffsdefinition voraussetzt).

Der Erkenntniswert der Metapher liegt in ihrer Annäherung an Wirklichkeiten, auf die es (noch oder prinzipiell) keinen direkten und umfassenden Zugriff gibt.

„The mysterious character of the Church has important implications for methodology. It rules out the possibility of proceeding from clear and univocal concepts, or from definitions in the usual sense of the word“ (Dulles, Models 10).

Metaphern haben den Vorteil der Anschaulichkeit und der emotionalen Wirkkraft (vgl. Metaphern wie Mutter). Gerade dies verlangt einen verantwortungsvollen Gebrauch solcher Metaphern.

Um Reduktionen auf einen einzigen Terminus zu vermeiden, steht z.B. der Begriff des „Kirchenverständnisses“, unter dem bestimmte Perspektiven auf Kirche resümiert werden können. Dabei ist der Verzicht auf einen einzigen Wesensbegriff (oder eine einzige Metapher) durch die Einsicht bedingt, dass es einer Pluralität von Begriffen und Bildern bedarf, um ein angemessenes Verständnis von Kirche zu gewinnen.

Stärker konturiert ist das „Modell“. Ein Modell von Kirche lebt von „Wurzelmetaphern oder Paradigmen“, die „einen intelligiblen Zusammenhang von Aussagen, Begriffen, Metaphern und Bildern erzeugen“ (Meyer zu Schlochtern, Kirchenbegriffe 424, in Zusammenfassung des Ansatzes von Dulles). Modelle sind begrenzt und angewiesen auf gegenseitige Ergänzung.

## 2.2. Stichproben

* Biblische Bilder für Kirche

Schafstall, Pflanzung, Weinberg, Bauwerk, Tempel, Familie, Braut, Jerusalem (vgl. LG 6 und siehe unten zum 2. Vatikanischen Konzil).

* Personifizierung als Mutter

In patristischen Texten und ihrer Wirkungsgeschichte häufig ist die Bezeichnung der Kirche als Mutter.

Zur biblischen Wurzel vgl. Gal 4,26: „Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter“. Siehe auch Jes 54,1.

Das Bild antwortet in der Alten Kirche auf die Erfahrung, dass die Kirche wächst und ihr neue Kinder geboren werden. Zugleich wird mit dem Bild die Fürsorge der Kirche beschrieben (Geborgenheit in ihrem Schoss, Erziehung, Wahrheitsvermittlung).

Die Personifizierung der Kirche als Mutter (oft auch: Jungfrau und Mutter) trägt in der patristischen Theologie dazu bei, Maria und Kirche zusammenzuschauen (Maria als Typos der Kirche).

Die in späterer Zeit vermehrten Variationen hinsichtlich der Beziehungen zwischen Maria und Kirche und der Rede von Mutterschaft reiben sich nicht selten miteinander.

Vgl. LG 53: Maria ist:

* Mutter Gottes und des Erlösers
* Mutter des Sohnes Gottes und Tochter des Vaters
* Mit der erlösungsbedürftigen Menschheit verbunden
* Aber in erhabenerer Weise erlöst
* Mutter der Glieder Christi, die in der Kirche geboren werden
* Glieder der Kirche
* Typus und Urbild der Kirche
* von der Kirche verehrte Mutter
* Konnotationen von Metaphern

Zu beachten ist ggf. die Bildlogik, die mit Metaphern einhergeht: implizite Vorstellungsweisen, die sich gewollt oder ungewollt nahelegen und deren Ausrichtung sich prüfen lassen muss.

🕮 Gilich, Benedikt: Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2011 (ReligionsKulturen 8), 383–404.

* Behälter- und Gebäudemetaphorik

Bezeichnungen der Kirche als Hauswesen Gottes (1 Tim 3,15), geistiges Haus (1 Petr 2,5), Begriffe wie Hort, Tempel, Fundament gehören zu einer Behälter- und Gebäudemetaphorik, die stark räumlich denkt.

Kirche kommt in den Blick als Ort, an dem Menschen Schutz und Geborgenheit finden.

Die Metaphorik läuft auf eine starke Unterscheidung von Innen und Aussen (Kirche und Welt) hinaus. Dabei ist die Kirche in ihrem Innen vom Aussen unabhängig. Das Aussen bleibt konturlos und wird zu wenig in seiner Komplexität erfasst. Die Verwobenheit von Kirche und Welt bleibt ausgeblendet.

„Die entscheidende Leerstelle der Behälter- und Gebäudemetaphorik besteht […] darin, dass sich Vermittlung und mit ihr die Kirche-Welt-Relation zwar nicht als Problem stellt, aber sich als Geschehen von Kirche auch nicht theologisch würdigen lässt“ (Gilich, Verkörperung 388).

* Zeichen- und Lichtmetaphorik

Substantive wie Licht und Verben des Erleuchtens denken die Kirche in der Relation von Kirche und Mitwelt.

Umfassender: Metaphern wie Licht, Salz, Sauerteig thematisieren die Kirche konstitutiv in ihrer Ausrichtung auf die Welt, zugleich bleibt die Wirklichkeit der Welt relevant und wird der Auftrag der Kirche als Durchdringung der Welt (und nicht deren Ablösung) beschrieben.

Umgekehrt bleibt unterbelichtet, was die Kirche für ihre Glieder bedeutet, insofern sie Ort des Glaubens ist.

* Ekklesiologische Sprachformen und Modelle im 2. Vatikanischen Konzil
* Eine vorwiegend juridische Annäherung wird abgelöst durch die Annäherung an die Kirche als Mysterium (LG, 1. Kapitel) und die Verwendung einer Pluralität von Bildern (vgl. LG 6f).
* Das Verständnis der Kirche als Leib Christi hat eine herausragende Bedeutung (LG 7), ist aber nicht das einzige Bild und ist im 2. Vatikanischen Konzil anders als in der vorausgehenden Enzyklika Mystici Corporis von nachgeordneter Bedeutung. Das Bild des Volkes Gottes (LG, 2. Kapitel) gewinnt ihm gegenüber an Gewicht.
* Wieder aufgenommen wird die lange vergessene Bezeichnung der Kirche als Sakrament.

## 2.3. Kirche als Leib Christi

### 2.3.1. Vorchristliche Bedeutungen des Bildes vom Leib

* Antike Verwendungen des Bildes vom Leib
* Vorstellung, die Welt sei ein riesiger Organismus, der von einem Haupt regiert und zusammengehalten wird, wie der Leib von der Seele. Verbindung dieses Motivs mit der Logosphilosophie: Logos als Zusammenhalt, als Seele des ganzen Alls.
* Auffassung des Gemeinwesens als Leib, dessen Glieder zum Wohl des Ganzen in Harmonie leben müssen. Dabei kann diese „Harmonie“ von oben als stabilisierende Einweisung in den status quo evtl. ungerechter Strukturen verstanden werden (siehe unten).
* Biblische und frühjüdische Vorstellungen zu Adam
* Aus dem Leib Adams ist das Volk Israel hervorgegangen;
* Adam ist der Mensch schlechthin, dessen Leib mit der ganzen Menschheit gleichgesetzt wird.

### 2.3.2. Die paulinische Rede vom Leib Christi

* Textbefund

Leib Christi ist zunächst der persönliche Leib Jesu Christi selbst (Röm 7,4: Leib Christi als Bezeichnung für das leibhafte Sterben Christi [nicht erkennbar in EÜ).

Röm 12,4f steht „Leib“ bzw. „Leib in Christus“, nicht „Leib Christi“.

1 Kor 10,16f spricht von der Möglichkeit der Teilhabe an Christi Leib durch das eucharistische Brot. Die gemeinsame Teilhabe daran führt in die Gemeinschaft des ekklesialen Leibes.

1 Kor 12,12–27 wendet das Motiv des Leibes auf die Gemeinde an, die ein Gefüge mit verschiedenen Gliedern ist. Sie wird in direkter Anrede (V 27) als Leib Christi bezeichnet.

* Unterscheidung von Motivebenen

Es ist exegetisch zu prüfen, wo bildhaft vom Leib gesprochen wird als Gleichnis für die Gemeinschaft (Gemeinschaft verstanden „wie ein Leib“), und wo von einem kollektiven Körper bzw. Menschen gesprochen wird (Gemeinschaft verstanden „als Leib des Messias“).

* Leib Christi im Zusammenhang der Abendmahlstradition: 1 Kor 10,16f

Schlüsselbegriff ist in 1 Kor 10,16 der Begriff κοινωνία: Gemeinschaft durch gemeinsame Teilhabe an etwas.

Gemeint ist hier zuerst die Teilhabe am sakramentalen Leib Christi, die aber in V 17 verbunden wird mit dem Gedanken der Gemeinschaft im ekklesialen Leib.

Begründendes Moment für den ekklesialen Leib Christi ist neben dem Herrenmahl die Taufe (1 Kor 12,13; vgl. Gal 3,28).

* Leib als Begründung der Zusammengehörigkeit

Aus der gemeinsamen Teilhabe an Christus *ist* die Gemeinde Leib Christi (1 Kor 12,27).

Auffällig und gewichtig ist 1 Kor 12,12 mit der Identifikation der Gemeinde als Christus.

Konsequenz ist die Zusammengehörigkeit der Glieder (vgl. 1 Kor 12,12–27) und die Angewiesenheit aufeinander, weil der Geist die Charismen in der Gemeinde so verteilt, dass alle einander brauchen (vgl. 1 Kor 12,1–11.28–31; 14).

Paulus spricht von der Kirche als Leib Christi im Blick auf Spannungen und Spaltungen zwischen Gliedern der Gemeinde in Korinth, wo manche sich einer besonderen Geistbegabung rühmen und daraufhin herablassend auf andere herabschauen.

Im Hintergrund steht die politische Verwendung der Leibmetaphorik zur Stabilisierung der gesellschaftlichen Verhältnisse (Rede des Menenius Agrippa im Kampf zwischen Plebejern und Patriziern).

„Das Gleichnis soll den Plebejern plausibel machen, dass sie arbeiten müssen, die gesellschaftliche Elite aber nicht, weil doch das Gemeinwesen insgesamt ‚ein Körper‘ ist. Das Gleichnis vom Leib und den Gliedern hat eine lange politische Geschichte fast ausschliesslich mit ähnlichem Ziel wie hier: die Menschen, die unten sind, an ihrem untergeordneten Platz zu halten und den Status quo mit seiner Hierarchie zu legitimieren. Paulus benutzt es genau mit umgekehrter Zielrichtung: die gesellschaftlichen Unterschiede zwischen Besitzenden und Besitzlosen in der Gemeinde zu verändern, so dass die Besitzlosen mehr ‚Ehre‘, d.h. aber auch mehr Zugang zu besseren Lebensmöglichkeiten im materiellen Sinne und auch zur Teilhabe an Macht gewinnen“ (Luise Schottroff: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Stuttgart: Kohlhammer, 2013 [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7], 253).

* Leib als Medium der Kommunikation

Die so konstituierte Gemeinde ist Leib Christi auch in dem Sinne, dass sie Jesus Christus durch sich selbst in dieser Welt Gestalt gibt.

Gerade deswegen ist Paulus besorgt um die Gestalt des Leibes Christi, damit nicht der Ruf der Gemeinde durch das Fehlverhalten von Gliedern der Gemeinde geschädigt wird (vgl. 1 Kor 5,1–8; 6,1–8; 10,32; 2 Kor 6,14–7,1).

* Leib Christi als Kirche vor Ort

Bei Paulus herrscht ein konkretes Interesse an der kirchlichen Gemeinschaft vor. In diesem Sinne bezeichnet er die Ortsgemeinschaft als Leib Christi (dasselbe gilt für den Begriff Kirche).

* Differenzierung in Röm 12,5: „Leib in Christus“

Röm 12,5 vermeidet das Missverständnis der Gleichsetzung zwischen dem eucharisti­schen und dem ekklesialen Leib Christi bzw. dem erhöhten Christus und der Kirche. Für die Kirche gilt das „in-Christus-Sein“, das Paulus meist von den einzelnen aussagt.

### 2.3.3. Leib Christi in den deuteropaulinischen Schriften

Im Vergleich zur paulinischen Rede vom Leib Christi setzen die deuteropaulinischen Schriften andere Akzente:

* Der Leib Christi wird in kosmischen Dimensionen beschrieben.
* Als Leib Christi wird die Gesamtkirche bezeichnet.
* Christus wird als Haupt des Leibes bezeichnet (Kol 1,18; Eph 1,22f; 4,15f; 5,23).
* Betont ist nicht die Vielfalt der Gaben wie in 1 Kor 12, sondern die Einheit der Kirche, in der (hier im Bild des Bauwerkes beschrieben) die Grenzen zwischen Juden und Heiden überwunden sind (vgl. Eph 2,11–22).

Damit wird hier mehr als bei Paulus die antike Vorstellung von der Welt als Organismus aufgenommen. Das Bild des Leibes im strengen Sinn bleibt aber der Kirche vorbehalten. Während der österliche Christus für die Welt zum Herrscher geworden ist, ist er für die Kirche, die sein Leib ist, Haupt geworden.

### 2.3.4. Theologiegeschichtliche Beobachtungen

* Patristik

Jesus Christus und Kirche gehören zusammen: Totus Christus bzw. „Haupt und Leib Ein Christus“.

Unter dem Einfluss antiker Vorstellungen kommt es in der Patristik zu einem kollektiv-leibförmigen Verständnis die Menschwerdung: Im Leib Jesu ist die Menschheit als ganze angenommen; der ekklesiale Leib ist dazu bestimmt, sich auf kosmische Dimensionen auszuweiten.

In der patristischen Theologie finden sich starke eucharistietheologische Verständnisweisen von Kirche.

Kirche ist „Gemeinschaft am Heiligen“ und dadurch Gemeinschaft der Heiligen. Siehe oben zu 1 Kor 10,16f.

„Wenn du ‚Leib Christi‘ verstehen willst, dann höre, was der Apostel den Gläubigen sagt: ‚Ihr seid der Leib Christi ...‘. Wenn also ihr der Leib Christi seid […], dann ist euer Mysterium [das Mysterium, das ihr seid] auf den Tisch des Herrn niedergelegt. Ihr empfangt euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: ‚Amen‘ […]. Du hörst: ‚Leib Christi‘, und du antwortest: ‚Amen‘. Sei ein Glied am Leibe Christi, damit dein ‚Amen‘ wahr sei!“ (Augustinus, Serm. 272: PL 38,1247).

„Denn was meine ich mit Koinonia (Gemeinschaft)? […] Wir sind jener Leib selbst. Denn was ist das Brot? Leib Christi. Was aber werden die Anteilhabenden? Leib Christi. Nicht viele Leiber, sondern ein Leib. Denn gleich wie das Brot aus vielen Körnern vereinigt ist, so dass die Körner überhaupt nicht mehr erscheinen, sondern zwar noch da sind, aber so, dass durch ihre Verbindung ihre Unterschiedlichkeit nicht mehr sichtbar ist, so werden wir untereinander und mit Christus verbunden. Denn du wirst nicht aus einem Leib genährt, jener aber aus einem anderen, sondern alle aus ein und demselben. Deshalb fügt er [Paulus] auch hinzu: ‚Denn wir haben alle von ein und demselben empfangen‘. Wenn aber von ein und demselben, so werden wir auch alle dasselbe“ (Johannes Chrysostomus, Hom zu 1 Kor 24,2: PG 61,200).

* Transformationen zu juridischen Verständnisweisen in der lateinischen Theologie

In der lateinischen Theologie kommt es durch die Verwendung des Begriffes „corpus“, der ein juridischer Terminus ist, zu einer Akzentverschiebung: Der Begriff des Leibes erhält die Konnotation der juridischen Körperschaft.

Die Leib-Christi-Ekklesiologie wird in diesem Kontext nicht selten mit der Brille jener Herrschaftsmetaphorik gelesen, die Paulus gerade unterlaufen wollte.

Es setzt eine Entwicklung an, in der die Rede von der Kirche als Leib Christi mit dem Haupt Christus transponiert wird in innergeschichtliche Hierarchien:

Die Kirche von Rom (noch nicht der Bischof von Rom!) beginnt seit dem 4. Jh., sich als caput des Leibes der Gesamtkirche zu verstehen.

Papst Innozenz III. (1198–1216) bezeichnet sich selbst als Haupt der Kirche.

Die Theologen des kirchlichen Ostens bestehen auf der Unvereinbarkeit der lateinischen Interpretation (Rom bzw. der Papst als Haupt) mit der Leib-Christi-Ekklesiologie. Der Leib Christi hat kein anderes Haupt als Jesus Christus selbst.

* Transformationen im Kontext der Eucharistiestreite

Im Mittelalter wird „Leib Christi“ wird aufgrund der eucharistietheologischen Streitigkeiten in erster Linie ein eucharistietheologischer Begriff. Es bildet sich die Unterscheidung von corpus Christi (Kirche) und corpus Christi mysticum (Eucharistie) heraus. Dabei wird die Kirche als eigentlicher Leib Christi (corpus Christi verum) verstanden.

Erst im 12. Jh. kehrt sich die Bezeichnung um: die Kirche wird als corpus Christi mysticum bezeichnet, die Eucharistie als corpus Christi verum.

* Wechselhafte Gewichtungen des Motivs

In Auseinandersetzung mit der Reformation fürchtet man katholischerseits, Leib Christi sei ein zu sehr spiritualisierter Begriff (unsichtbare Kirche); der Begriff verliert seine eucharistischen Bezüge. Insgesamt schwindet seine Bedeutung gegenüber einem stärker rechtlichen Kirchenbegriff.

Der Begriff wird in der Zeit der Romantik mit ihrem Interesse an Kategorien des Lebens und des Wachstums, an organologischen Motiven neu entdeckt.

Johann Adam Möhler (1796–1838) vertritt einen inkarnatorischen Kirchenbegriff und verknüpft ihn mit dem Leib Christi-Gedanken: Die Kirche ist gleichsam andauernde Fleischwerdung des Logos und insofern Leib Christi. Damit verstärken sich Tendenzen, den ekklesialen Leib Christi mit dem Logos zu identifizieren.

Papst Leo XIII., Enzyklika Satis cognitum, 1896: Der Sohn Gottes hat beschlossen, „die Kirche solle sein mystischer Leib sein, mit dem er sich selbst als Haupt verbinden wollte, ähnlich dem menschlichen Leib, den er angenommen hat. […] Wie er sich also einen einzigen sterblichen Leib nahm […], so hat er gleichfalls einen mystischen Leib“ (DH 3304).

Papst Pius XII., Enzyklika Mystici corporis, 1943: „Die Benennung des Leibes Christi ist nicht nur daraus zu erklären, dass Christus als das Haupt seines mystischen Leibes bezeichnet werden muss, sondern auch daraus, dass er die Kirche so erhält und in der Kirche gewissermassen so lebt, dass sie selbst gleichsam die zweite Person Christi ist“ (DH 3806).

Gegenüber den romantischen Leib-Christi-Konzepten wird der Begriff des Leibes Christi in den lehramtlichen Texten dezidiert auf die juridisch verfasste Kirche bezogen.

* 2. Vatikanisches Konzil

Das Schema (= der vorbereitete Entwurf) für eine Kirchenkonstitution folgt eng der Enzyklika Mystici corporis mit einer einlinig inkarnatorischen Sicht. Es behandelt das Bild des Leibes Christi als logisches Konzept und identifiziert den ekklesialen Leib Christi mit der römisch-katholischen Kirche.

Der definitive Text von LG 7

* spricht vom Leib Christi wird im Rahmen der biblischen Bilder für Kirche in LG 6 und behandelt das Motiv nicht als logisches Konzept, sondern als Bild.
* beschreibt die Vermittlung zwischen dem „primären“ Leib Jesu Christi und dem ekklesialen Leib pneumatologisch: „Indem er nämlich seinen Geist mitteilte …“ (LG 7).
* führt die Angliederung auf die Sakramente (genannt. Taufe und Eucharistie) zurück und bringt zugleich den Lebenszusammenhang des Leibes (Gemeinschaft der Menschen mit Jesus Christus und untereinander) zur Geltung.
* schaut im Motiv des Leibes im Sinne von 1 Kor 12 Vielfalt und Einheit in der Kirche zusammen.
* betont durch die Aufnahme der deuteropaulinischen Aussagen den Vorrang Jesu Christi als Haupt über seine Kirche.
* identifiziert die Gestalt Jesu Christi als massgeblich für den Leib der Kirche: Der Leib Christi soll der Gestalt Christi auch entsprechen.
* beschreibt bzw. postuliert eine Dynamik der je grösseren Angleichung an Jesus Christus bzw. des Wachstums hin auf das Haupt, so dass in das Leib-Motiv der Aspekt der Geschichtlichkeit eingetragen wird.
* weist auf den Geist hin, der den Leib beseelt.
* bringt das Motiv vom Leib Christi mit dem Bild der Braut zusammen, das den Unterschied von Braut und Bräutigam akzentuiert.

Korrektive gegenüber der vorausgehenden Theologie und ihrer Neigung zu schlechthinnigen Identifizierungen zwischen Christus und Kirche enthält auch LG 8.

LG 8

* sieht zwischen Inkarnation und Kirche ein analoges Verhältnis („in einer nicht unbedeutenden Analogie“), womit auch Unähnlichkeit ausgesagt ist.
* setzt einen pneumatologischen Akzent: Die Kirche wird nicht dem Logos zugeordnet, sondern es wird ein Vergleich hergestellt zwischen dem Verhältnis von menschlicher Natur und göttlichem Wort einerseits und dem Verhältnis von Kirche und Geist andererseits. Damit ist die unmittelbare Ineinsschau der Wirklichkeit Jesu Christi mit der Wirklichkeit der Kirche als verlängerter Inkarnation durchbrochen.
* macht den Dienstgedanken stark: „[…] so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi“. Das Ziel ist damit nicht die Kirche als schon abgeschlossener Leib, sondern der je grössere Leib.
* versteht die Kirche nicht als physischen Leib, sondern als socialis compago, als gesellschaftliches Gefüge, d.h. als eine Vielheit von Personen, die in Freiheit leben und das Thema Sünde in die Kirche eintragen.

# 3. Fundamentaltheologische Perspektiven

3.1. Ekklesiologische Aufgaben der Fundamentaltheologie

3.2. Der Ursprung der Kirche Jesu Christi

3.2.1. Hat Jesus die Kirche gegründet?

3.2.2. Biblische Perspektiven

3.2.3. Kein Jesus ohne seine Kirche

3.3. Die konfessionelle Frage nach der wahren Kirche

3.3.1. Notae ecclesiae

3.3.2. Die Überzeugung vom Eigenen und die Anerkennung der Anderen

3.4. Warum Kirche?

Lernziel:

Auskunftsfähigkeit angesichts von Anfragen an die Bedeutung der Kirche und der ekklesialen Verfasstheit des Christseins.

Verschiedene Weisen des Zusammenhangs zwischen Jesus und seiner Kirche entwickeln können.

## 3.1. Ekklesiologische Aufgaben der Fundamentaltheologie

In der traditionellen Fundamentaltheologie folgt die demonstratio catholica der demonstratio religiosa und der demonstratio christiana:

* Nach dem Erweis der Vernunftgemässheit des Glaubens an einen Gott (im Gegenüber zum Atheismus)
* folgt der Erweis der Wahrheit der christlichen Offenbarung (im Gegenüber zu den Anhängern anderer Religionen)
* und unter Voraussetzung der Wahrheit des Glaubens an Gott und der Wahrheit der christlichen Offenbarung der Erweis der Wahrheit und Legitimität der römisch-katholischen Kirche (im Gegenüber zu anderen Konfessionen).

Innerhalb dieses Systems scheint es zu genügen, unter der Voraussetzung des Glaubens an den einen Gott und seiner Offenbarung in Jesus Christus (und der menschlichen Gehorsamspflicht diesem Gott gegenüber) nachzuweisen, dass Jesus eine Kirche „gestiftet“ hat und dass diese gestiftete Kirche identisch ist mit der römisch-katholischen Kirche (so dass Zugehörigkeit zu ihr und Gehorsam ihr gegenüber geboten ist).

In einer umfassenderen fundamentaltheologischen Reflexion ist auf die berechtigten grundlegenderen Fragen von Menschen nach dem Sinn kirchlicher Gemeinschaft einzugehen. Der blosse Verweis auf Gehorsam greift zu kurz, als wäre die Kirche nicht auch anthropologisch-heilstheologisch einsehbar sinnvoll. Dabei bleibt die historische Rückfrage nach dem Ursprung der Kirche und ihrer Gestalt im Ereignis Jesu Christi trotzdem von Bedeutung.

## 3.2. Der Ursprung der Kirche Jesu Christi

### 3.2.1. Hat Jesus die Kirche gegründet?

Antimodernisteneid, 1910: Die Kirche wurde „durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, als er bei uns lebte, unmittelbar und direkt eingesetzt“ (DH 3540).

Die Einsetzung/Stiftung (institutio) der Kirche (inkl. ihrer Strukturen) gilt hier als Rechtsakt, der sich historisch lokalisieren lässt. Dies wird aus apologetischen Gründen für unverzichtbar gehalten.

Inzwischen ist erkannt, dass der Begriff der Stiftung dem neuzeitlichen Interesse an Institutionen mehr entspricht als der biblischen Beschreibung des Ursprungs der Kirche.

Von den 114 Belegstellen für den Begriff ἐκκλησία im NT stehen nur drei in den Evangelien (bei Mt; weitere Belege: 23x in der Apg, in den paulinischen Schriften am häufigsten in 1 Kor).

Der Zusammenhang zwischen Jesus und Kirche, die Grundlegung der Kirche im Christusereignis ist differenzierter:

Die Kirche kann in der Geschichte Jesu keinen absoluten Anfang nehmen,

* weil sie schon vor seinem irdischen Leben begonnen hat („Ecclesia ab Adam“ bzw. „Abel“) und Jesu Leben und Wirken auf das Volk Israel bezogen war. Eine Kirche in Differenz zu Israel setzt die Trennung der Kirche von den Institutionen des Judentums voraus.
* weil ihre Sendung das Ostergeschehen (Tod und Auferstehung Jesu, Geistausgiessung) voraussetzt.

Ihre Sendung in die Geschichte hinein bringt es mit sich, dass die der Sendung entsprechende Gestalt der Kirche heranwachsen und sich auch bleibend wandeln muss. Es ist legitim, dass sie Gestaltformen entwickelt, die nicht von Anfang an gegeben waren (vgl. Text von Klaus Schatz zu Vorlesungseinheit 1).

Siehe dazu die komplexe Beschreibung des Ursprungs der Kirche in Lumen gentium:

„Wer sich vorstellen, wer sich selbst in seiner Identität darstellen will, kann gar nicht anders als seine Geschichte erzählen. Der Mensch sagt, wer er ist, indem er seine Geschichte erzählt, d.h. zum mindestens [sic] die konstitutiven Ereignisse erwähnt, die wichtigsten Verhältnisse schildert, in denen er sein Selbstsein gewonnen hat.

Da Kirche ihr Selbstsein wesentlich aus der Offenbarung und der Mitteilung Gottes in Jesus Christus – mit der Vorgeschichte im Alten Bund und in der Schöpfung – besitzt, kann sie sich in der Öffentlichkeit gar nicht anders präsentieren als dadurch, dass sie sich selbst als Resultat der Geschichte Gottes mit den Menschen darstellt“ (Peter Hünermann: Das II. Vatikanum als Ereignis und die Frage nach seiner Pragmatik. In: ders. [Hrsg.]; Jan Heiner Tück [Mitarb.]: Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen. Paderborn: Schöningh, 1998 [Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 1], 107–125, 118).

LG 2: Die Geschichte Jesu ist nicht absoluter Anfang der Kirche: Vorgeschichte seit der Schöpfung und speziell in der Geschichte Israels.

LG 2–4: Trinitarische Verwurzelung der Kirche.

LG 5: „Der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er frohe Botschaft verkündigte …“.

* Ausgangspunkt: nicht ein Akt der Kirchengründung, sondern das Wirken Jesu.
* Gleichnis vom Saatkorn: Wachsen des Reiches Gottes; siehe Schluss von LG 5.
* Erwähnung von Tod und Auferstehung sowie Geistsendung: Kirche hat nicht nur / nicht einmal in erster Linie einen vorösterlichen Ursprung, sondern ist nachösterliche Wirklichkeit. Pneumatologischer Akzent: Dass die Kirche von diesem Anfang aus weitergehen und wachsen kann, hängt am Geist, der die Sendung der Kirche begründet.
* Der Begriff der Sendung interpretiert den der Stiftung: Die Kirche entsteht nicht, um dann einfach da zu sein, sondern sie wird ins Leben gerufen (berufen), um eine Sendung zu übernehmen.
* Betonung der Verpflichtung der Kirche: Ob der Anfang, den Jesus gesetzt hat, weitergeht, hängt an der Nachfolgebereitschaft der Kirche, „die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist und seine Gebote der Liebe, der Demut und der Selbstverleugnung treulich hält“. LG 5 beschreibt dies indikativisch, doch in einer Beschreibung, an der die konkrete Kirche Mass nehmen muss. Fokus auf dem Dienen und der Lebenshingabe Jesu: Damit ist die Kirche unter einen Massstab gestellt. Der Blick auf den Ursprung dient nicht primär der Legitimation, sondern der Selbstprüfung.
* Entwicklung: „Er macht den Anfang seiner Kirche“: Die Kirche ist nicht komplett und vollkommen auf einmal da. Verwendung von Wachstumsbildern!

Die Kirche ist nach LG 5 nicht genügend legitimiert, wenn sie sich nur auf eine Stiftung berufen würde. Sie ist gehalten, ihrem Anfang – dem dienenden Jesus in seiner Lebenshingabe – zu entsprechen, sonst ist sie nicht mehr die Entfaltung dieses Anfangs.

Die Formulierung lässt „eine Deutung zu, nach der die Entwicklung, die die Kirche faktisch genommen hat, in offener, durchaus immer wieder auch misslingender Korrespondenz zu jenem Anfang zu sehen ist, den Jesus ‚mit ihr gemacht hat‘. […] Die Kirchen-‚Gründungs‘-Problematik wird sich dann auch aus dieser offenen Korrespondenz als die Frage nach jenen Vorgaben stellen, mit denen Jesus Christus den ihm Nachfolgenden die ‚Richtung‘ gewiesen und die Gestalt ihrer (gemeinschaftlichen) Nachfolge vorgezeichnet hat. Zu ‚beweisen‘ ist dann nicht, dass sich der Anfang, den Jesus mit seiner Kirche machte, in der Kirche so und nicht anders fortsetzen musste. Zu zeigen wäre vielmehr, wo und wie die Kirche den Anfang in der Kraft des Heiligen Geistes schöpferisch aufgenommen und zum Massstab ihrer Sendung gemacht hat“ (Jürgen Werbick: Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis. Freiburg i.Br.: Herder, 1994, 79).

### 3.2.2. Biblische Perspektiven

* Keine Kirchenstiftung im Sinne eines institutionellen Aktes durch Jesus

Jesu Leben und Wirken war auf das Volk Israel bezogen. Der historische Jesus hat nicht eine neue Kirche gründen, sondern das Volk Israel sammeln wollen.

Diese Sammlungsbewegung steht im Horizont der Erwartung, dass es um eine endzeitliche Sammlung geht, die den Bund mit Israel erneuert und das Volk Israel als Ganzes wieder herstellt. Der von Jesus berufene Zwölferkreis repräsentiert die zwölf Stämme Israels.

Es ist kein Zufall, dass von der ἐκκλησία in den Evangelien nur an zwei Stellen bei Mt die Rede ist. Dabei steht der Begriff Mt 16,18f im Kontext von futurischen Formulierungen. οἰκοδομήσω meint zudem nicht eine Neugründung, sondern ist von Jer 31,4.27f u.ä. her: Gott wird sein Volk neu aufbauen.

Bei Lukas ist die Entstehung der Kirche ein Prozess: Sammlung, Scheidung in Israel (schon vor Jesus), Sammlungsbewegung des Täufers, öffentliches Wirken Jesu, Erscheinungen des Auferstandenen, Pfingsten, die Aufnahme der Heiden.

Erst nach Ostern öffnet sich die Sammlungsbewegung auf die Heiden (paulinische Mission). Diese Öffnung ist durch die hebräische Bibel (Jesaja!) vorbereitet und im Wirken Jesu angelegt (Heilung von Heiden: Mt 8,5–13; Mk 7,25–29; positive Worte über Heiden: Mt 8,10; Lk 5,9), wird von Jesus selbst aber nicht konsequent verfolgt.

Die Kirche als Gemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden entsteht erst nach der Auferstehung. Erst dann wird auf den Namen Jesu getauft, beginnt die Verkündigung des Christusglaubens und die Ausweitung über Israel hinaus.

* Implizite Ekklesiologie: Grundlegung der Kirche im Wirken Jesu

Eine implizite Ekklesiologie fragt nicht nach Stiftungsakten, sondern nach Aspekten kirchlicher Gemeinschaft, die sich in Jesu Verkündigung und Wirken abzeichnen.

Es gibt eine Kontinuität („Zeichen einer strukturellen Kontinuität zwischen der Sammlung Israels und der nachösterlichen Entstehung der Kirche“: Medard Kehl: Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter, 1992, 277), die sich an verschiedenen Aspekten ablesen lässt:

* Gemeinschaft: Der Reich-Gottes-Botschaft Jesu entspricht ein Volk.
* Kontinuität zwischen dem vor- und dem nachösterlichen Jüngerkreis.
* Kontinuität der Predigt von der kommenden Gottesherrschaft, die durch die Predigt der Jünger nach Ostern fortgesetzt wird.
* Kontinuität der Zeichenhandlungen, insbesondere des (letzten) Mahles Jesu.

„Um einen Zugang zu Jesus und seiner Botschaft zu gewinnen, reicht es […] nicht aus, seine Person isoliert zu betrachten. Die Menschen, die er in seine Nachfolge ruft, die neue Gemeinschaft, die sich daraus ergibt, die so entstehende Jesusbewegung gehören konstitutiv in die Reich-Gottes-Botschaft hinein. Der Proklamation der Gottesherrschaft ist damit eine kommuniale und ekklesiologische Dimension eigen […]. Der Aufruf Jesu zur Nachfolge ist in seiner Konsequenz ein ‚Zusammenruf‘, ein Aufruf zur Gemeinschaft, und zwar nicht zur Bildung einer Sondergemeinschaft ‚Kirche‘ neben Israel, sondern zur Gemeinschaft derer, die sich ausdrücklich in den Dienst der Verkündigung der Gottesherrschaft stellen. Wenn es gelingt, plausibel zu machen, dass der Christologie zugleich eine ekklesiologische Dimension zu eigen ist, lässt sich auf diese Weise die platte und dennoch nicht auszurottende Alternative ‚Jesus ja – Kirche nein‘ überwinden“ (Sabine Pemsel-Maier: Gott und Jesus Christus. Orientierungswissen Christologie. Stuttgart: Kohlhammer, 2016, 85).

Zu beachten ist, dass die nachösterliche Gemeinde ihre eigene Situation in die Evangelien hineinbuchstabiert, sich also in Kontinuität zum irdischen Leben Jesu sieht.

### 3.2.3. Kein Jesus ohne seine Kirche

Der Zusammenhang Jesu mit seiner Kirche ist in der Theologiegeschichte oft weniger historisch als symbolisch zum Ausdruck gebracht worden. Vgl. das Leib-Christi-Motiv.

In Auslegung von Joh 19,34 (in Verbindung mit Gen 2,21f) sieht die patristische Theologie die Kirche aus der Seite des Gekreuzigten hervorgehen (vgl. SC 5; LG 3).

„Gott, unser Vater, deine Kirche bringt dir diese Gaben dar und feiert den Tod deines Sohnes, aus dessen Seitenwunde sie hervorgegangen ist. Lass sie ihren Ursprung nie vergessen, sondern in dieser Feier Leben und Heiligkeit empfangen“ (Gabengebet, Montag, 2. Woche; siehe auch Präfation vom heiligsten Herzen Jesu).

„Von der Seite welches Schlafenden nahm Gott die Rippe? Jener ist es, der sich schlafen legte und ruhte und wieder aufstand, weil der Herr ihn aufnahm. Was bedeutet die Rippe dieses Mannes anderes als Kraft? Denn in dem Augenblick, da ein Soldat seine Seite öffnete, entströmte ihr sogleich Wasser und Blut, das für das Leben der Welt vergossen wird. Dieses Leben der Welt ist die Rippe Christi, sie ist die Rippe des zweiten Adam; denn ‚der erste Adam ward eine lebendige Seele, der letzte Adam ein lebendigmachender Geist‘. Der ‚letzte Adam‘ ist Christus, die Rippe Christi ist das Leben der Kirche“ (Ambrosius von Mailand, 339–397, In Luc. 2,86: CCSL 14,70).

## 3.3. Die konfessionelle Frage nach der wahren Kirche

### 3.3.1. Notae ecclesiae

UR 1: Verschiedene Kirchen erheben den Anspruch, „das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen“.

In der Konfliktgeschichte sprach man sich gegenseitig den Anspruch des Kircheseins ab. Die römisch-katholische Kirche nahm vor allem die Christen der Reformationskirchen nur als Individuen wahr, nicht deren „Vergemeinschaftungen“. Einzig anerkannte Form der Bemühung um Überwindung der Kirchenspaltung war die „Rückkehr-Ökumene“.

In der reformierten Tradition wurde der römischen Kirche zugestanden, dass „vestigiae ecclesiae“ verblieben sind.

In allen Traditionen wurden Kriterien formuliert, die das wahre Kirchesein erkennen lassen sollten („notae ecclesiae“). Diese notae konvergieren in etwa mit den Attributen der Kirche, die im Glaubensbekenntnis genannt sind. Da diese Attribute nicht empirisch ablesbar sind, stand und steht letztlich Anspruch gegen Anspruch.

Das II. Vatikanum anerkennt die Ökumenische Bewegung als geistgewirkt. Es war bereit zur Anerkennung des Gemeinsamen und zur Selbstkritik. Der ökumenische Weg wird für alle Kirchen als Weg der Erneuerung beschrieben.

Die Überzeugung (besser nicht: der Anspruch!), selbst authentische Verwirklichung von Kirche zu sein, wird deswegen nicht aufgegeben, muss jetzt aber vermittelt werden mit der Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer Gemeinschaften, die sich als Kirche verstehen. Gleichzeitig ist es keine Lösung, sich mit einer Pluralität von gespaltenen Kirchen abzufinden (vgl. UR 1).

Eine ähnliche Gratwanderung liegt dem Ökumenischen Rat der Kirchen zugrunde.

### 3.3.2. Die Überzeugung vom Eigenen und die Anerkennung der Anderen

* Elemente des Kircheseins ausserhalb der römisch-katholischen Kirche

UR 3 würdigt, „dass einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, \*auch ausserhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können“ (\* das „auch“ fehlt im lateinischen Text; vgl. UUS 14: gewisse Aspekte „sogar wirkungsvoller“).

Nach der Aufzählung solcher Elemente wird die Konsequenz gezogen, dass die anderen Kirchen und Gemeinschaften „als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen“, und dass der Geist Christi sie als Mittel des Heils gebraucht (UR 3).

* „Fülle der Heilsmittel“

Festgehalten wird am Anspruch, in der eigenen Kirche die Fülle der Heilsmittel zu bewahren: „Nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben“ (UR 3).

Differenzierungen:

* Die Verwirklichung der Gaben ist nicht notwendig die bestmögliche: vgl. UR 4. Vor allem: Beeinträchtigung der Katholizität auch der römisch-katholischen Kirche wegen der Spaltungen.
* Möglichkeit, von anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu lernen: Papst Johannes Paul II. versichert, „dass wir uns als katholische Kirche bewusst sind, vom Zeugnis, von der Suche und sogar von der Art und Weise gewonnen zu haben, wie bestimmte gemeinsame christliche Güter von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hervorgehoben und gelebt worden sind“ (UUS 87).
* UUS 28 beschreibt deswegen den Dialog als „Austausch von Gaben und Geschenken“, nimmt dabei Bezug auf LG 13 (wo dies innerkirchlich formuliert war!). Vgl. auch UUS 38 für die Entdeckung des ganzen Reichtums der Wahrheit.
* Perspektivenwechsel: von der objektiven Struktur zur existentiellen Verwirklichung. Anerkennung der „Ökumene der Märtyrer“.
* Das „subsistit“ in LG 8

Vor dem Hintergrund der Anerkennung kirchlicher Elemente auch ausserhalb der eigenen Kirche wurde in LG 8 der vorbereitete Text verändert.

Hiess es im Text bis 1963, dass die Kirche Jesu Christi die römisch-katholische Kirche ist, so wird das „est“ in den weiteren Textfassungen und im verabschiedeten Dokument durch ein „subsistit“ ersetzt, um eine schlechthinnige Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi zu vermeiden.

„Diese Kirche [die wir im Glaubensbekenntnis bekennen], in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in [subsistit in] der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schliesst nicht aus, dass ausserhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8).

Der Text will nicht auf eine Vorstellung hinaus, derzufolge es unproblematisch verschiedene Subsistenzen der Kirche nebeneinander geben könnte. Das ökumenische „Problem“ lässt sich nicht auf diese Weise lösen.

Der Text bedeutet aber eine Korrektur eines exklusiven Anspruchs auf Verwirklichung der Kirche Jesu Christi.

Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000.

<http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html> (4.10.2018).

„Mit dem Ausdruck ‚*subsistit in‘* wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, ‚dass ausserhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heili­gung und der Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemein­schaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“ (Nr. 16).

„Der authentischen Bedeutung des Konzilstextes widerspricht deshalb die Interpretation jener, die von der Formel ‚*subsistit in‘* die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. ‚Das Konzil hingegen hatte das Wort ‚*subsistit‘* gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige ‚Subsistenz‘ der wahren Kirche besteht, während es ausserhalb ihres sichtbaren Gefüges lediglich ‚Elemente des Kircheseins‘ gibt, die — da sie Elemente derselben Kirche sind — zur katholischen Kirche tendieren und hinführen‘ [Zitat aus einer früheren Notifikation der Glaubenskongregation]“ (Anm. 56).

Die Dynamik der Veränderung ist hier nach Auffassung der meisten Konzilshistoriker historisch nicht zutreffend beschrieben.

* Kirchen und kirchliche Gemeinschaften

Während der getrennten Geschichte war letztlich nie umstritten, dass die orthodoxen Kirchen als Kirchen anerkannt werden. Bei den anderen Konfessionen entschied man sich für den Doppelausdruck: „Ecclesiae et communitates ecclesiales“ / Kirchen und kirchliche Gemeinschaften (UR 3. Kapitel). Dabei spielte nicht zuletzt eine Rolle, dass es kirchliche Gemeinschaften gibt, die *für sich selbst* die Benennung als Kirche ablehnen.

„Mit der Annahme dieser Bezeichnungen erklärt das Konzil, dass es auch unter den getrennten Gemeinschaften des Westens solche gibt, die als Kirche zu betrachten sind, es lässt aber die Frage offen bzw. überlässt sie der Theologie, auf welche Gemeinschaften dies in concreto zutrifft“ (Johannes Feiner: Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus. In: LThK.E 13,40–123, 56).

Der nachfolgende Sprachgebrauch hat auch lehramtlich den Begriff der „Kirche“ auf die Kirchen aus der Reformation angewandt.

Vgl. z.B. Papst Johannes Paul II., Ut unum sint (1995) Nr. 65, wo von den „aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften im Abendland“ die Rede ist.

Demgegenüber stellt die Erklärung Dominus Iesus einen Schnitt dar:

„Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (Kongregation für die Glaubenslehre: Erklärung Dominus Iesus Nr. 17).

Kritisch dazu: Dominus Iesus Nr. 17 „ist keine vollständige und damit auch keine adäquate Zusammenfassung lehramtlichen Sprechens über den ekklesiologischen Status protestantischer Kirchen“ (Hünerfeld, Ecclesiae 258).

🕮 Siehe dazu: Hünerfeld, Bruno: Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013). Münster: Lit, 2016 (Dogma und Geschichte 9).

Sullivan, Francis A.: Quaestio disputata. A Response to Karl Becker, S.J., on the Meaning of *subsistit in*. In: Theological Studies 67 (2006) 395–409.

Sullivan, Francis A.: Quaestio disputata. The Meaning of *subsistit in* as explained by the Congregation for the Doctrine of Faith. In: Theological Studies 69 (2008) 116–124.

Sullivan, Francis A.: Quaestio disputata. Further Thoughts on the Meaning of *subsistit in*. In: Theological Studies 71 (2010) 133–147.

## 3.4. Warum Kirche?

In einer Zeit mit Neigung zu nichtinstitutioneller Religiosität ist die Gegebenheit bzw. der Sinn von Kirche begründungsbedürftig. Hier bedarf es einer grundlegenden fundamentaltheologischen Reflexion.

* (a) im Horizont aussergläubigen Denkens: eine Reflexion, die nicht an biblischen oder theologiegeschichtlichen Vorgaben anknüpft, sondern ohne Bezugnahme auf Voraussetzungen im Glauben philosophisch bzw. anthropologisch argumentiert, um den Sinn religiöser Gemeinschaft darzulegen.
* (b) im Horizont des Glaubens, aber in einer mehr spekulativen als historischen Argumentation.

🕮 Empfehlenswertes Beispiel für (a): Schaeffler, Richard: Philosophische Einübung in die Theologie. Dritter Band: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie. Freiburg i.Br.: Alber, 2004 (Scientia & Religio 1/3). – Fb 5 55 (3)

Sprachphilosophischer Zugang:

Sprache ist das deutlichste Beispiel dafür, „dass Traditionen notwendig sind, wenn die Individuen jene ‚Forma Mentis‘ [Gestalt des Anschauens und Denkens] gewinnen sollen, die sie zu aktiver Sprachkompetenz und damit zugleich zur ‚Mündigkeit des Denkens‘ fähig macht“ (20) sowie dazu, eine eigenständige „Antwort auf den Anspruch des Wirklichen“ (21) zu geben.

Erst die „Forma Mentis“ ermöglicht Erfahrungen, die sich gegenüber blossen Erlebnissen dadurch auszeichnen, dass der „rohe Stoff“ der Erlebnisse durch Formen des Anschauens und Denkens Objektivität gewinnt (vgl. 34f).

Die Entwicklung einer „Forma Mentis“ setzt eine Dialoggemeinschaft mit anderen Menschen voraus, die die Erfahrungszeugnisse früherer Generationen einbezieht.

„So wird die Überlieferungsgemeinschaft und ihre Sprache zu einem unersetzlichen Mittel, das die je aktuellen Sprecher befähigt, subjektive Erlebnisse in Inhalte objektiv gültiger Erfahrung zu transformieren“ (21).

„Um nun Überlieferung möglich zu machen, muss in der Überlieferungsgemeinschaft eine Sprache gesprochen werden, die nicht von jeder Generation neu ‚erfunden‘, sondern jeweils schon ‚vorgefunden‘ wird, auch wenn die Individuen lernen müssen, ‚aktive Sprachkompetenz‘ zu erwerben, also in dieser vorgefundenen Sprache zu sagen, was ihnen niemand vorgesagt hat. Damit bilden sie, aufgrund ihrer eigenen Erfahrung, die erlernte Sprache eigenständig weiter. [… Institutionen] sichern jene Überlieferung, ohne die die Individuen nicht oder nur auf sehr fragmentarische Weise zur Transformation von Erlebnissen in Inhalte der Erfahrung fähig würden“ (21f).

Notwendigkeit von Sachgebietssprachen, die dem Anspruch verschiedenartiger Wirklichkeiten gerecht werden / Überlieferungsgemeinschaften, die für diese Sachgebietssprachen Sorge tragen.

„Wer fähig werden will, ein Anschauen und Denken auszubilden, das dem spezifischen Anspruch des Heiligen antworten soll, muss in die Sprache der Religion, vor allem in die Sprache des Gebets eingeführt werden. Darum ist jeder Lehrer immer zugleich Sprachlehrer. Und zur Institutionalisierung jener Dienste an der Überlieferungs­gemeinschaft, die deren Mitglieder fähig machen, zu aktiven Gliedern dieser Gemeinschaft zu werden, gehört es, *dass besondere Glieder innerhalb der Gemeinschaft zu Sprachlehrern werden“* (24f).

„Eine Theorie, die die Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit begreift, kann sowohl zur Begründung als auch zur Kritik von Traditionen und Institutionen einen Beitrag leisten. Denn diejenige Gestalt des Anschauens und Denkens (Forma Mentis), die nötig ist, wenn subjektive Erlebnisse zu Inhalten objektiv gültiger Erfahrung umgestaltet werden sollen, bildet sich nicht in der isolierten Lebensgeschichte des Individuums aus, sondern im Dialog mit anderen Menschen, die einander den Anspruch des Wirklichen bezeugen und sich gegenseitig dazu auffordern, diesen Anspruch zu beantworten. Dieser Dialog aber übergreift die Generationen und schliesst sie zu Überlieferungs­gemeinschaften zusammen. Diese ihrerseits machen es nötig, gewisse Weisen des Sprechens und Handelns zu institutionalisieren, d.h. ihnen eine auf Weitergabe angelegte Form zu geben. Darum entstehen innerhalb von Überlieferungs­gemeinschaften geprägte Formen des Wortes und der Praxis. Um die Mitglieder in diese Weisen des Sprechens und Handelns einzuüben und ihnen ein Verständnis solcher geprägter Sprach- und Handlungsformen zu vermitteln, bilden sich in jeder Überlieferungsgemeinschaft besondere Gruppen der ‚Diener am Wort‘ und der Lehrmeister der Praxis aus. Alle diese Institutionen stehen im Dienste einer Befähigung zur Erfahrung, durch die die Sprechenden und Handelnden fähig werden, den ihnen vermittelten Anspruch des Wirklichen auf eigenverantwortliche Weise zu beantworten und so zu aktiv gestaltenden Mitgliedern der Überlieferungsgemeinschaft zu werden.

Um Überlieferung möglich zu machen, bilden die entsprechenden Kommunikations- und Interaktionsgemeinschaften geregelte Formen des Sprechens und der für die jeweilige Gemeinschaft charakteristischen Praxis aus. Nur dadurch wird es möglich, diese Weisen des Sprechens und Handelns an neue Individuen weiterzugeben; auf diese Weise wird Funktionsnachfolge über den Wechsel der Individuen und sogar der Generationen hinweg möglich. Solche Regeln sind daher konstitutiv für die Überlieferungsgemeinschaft. Dagegen ist es nicht notwendig, wohl aber in vielen Fällen naheliegend, dass solche Regeln die besondere Form von Rechtsnormen annehmen. Die Gemeinschaft wird nicht durch ihr Recht zur Institution, d.h. zu einer auf Funktionsnachfolge angelegten Weise intersubjektiven Sprechens und Handelns, sondern weil sie Institution ist, bildet sie in vielen Fällen Rechtsnormen aus. Diese regeln die Aufgabenverteilung innerhalb der Gemeinschaft, machen das Rollenspiel der verschiedenen Diener an der Überlieferung vorhersehbar und eröffnen die Möglichkeit, auftretende Konflikte über das Verhalten, das von den Mitgliedern der Gemeinschaft und ihren Organen erwartet werden kann, auf friedliche Weise zu lösen. Zugleich tragen sie dazu bei, kommende Generationen darin einzuüben, die Regeln, nach denen die Gemeinschaft lebt, als den Niederschlag der Erfahrungen früherer Generationen zu verstehen, in deren Licht ihre eigenen Erfahrungen auszulegen und umgekehrt. Dadurch werden sie fähig, sich die rechtlichen und nicht-rechtlichen Regeln der Gemeinschaft aktiv und eigenverantwortlich anzueignen“ (71f).

🕮 Empfehlenswertes Beispiel für (b): Certeau, Michel de: GlaubensSchwachheit. Stuttgart: Kohlhammer, 2009 (ReligionsKulturen 2) [Artikel 1964–1983; Sammlung frz. 1987], 103–105. – Qa 8 46

Letztlich lauten das Liebesgeständnis oder das Glaubensbekenntnis gleich: „Du fehlst mir.“ Zwei Wörter – eine doppelte Negation – zeigen den springenden Punkt dieser Erfahrung an: „nicht ohne“. Es ist unmöglich ohne dich. Diese doppelte Negation bezeichnet gleichermassen die Glaubensbeziehung *und* die Liebesbeziehung.

Um mit Scheu und Genauigkeit und, je nachdem, mit Furcht und Gewissheit die Bewegung seines Glaubens auszusagen, spricht der Christ mit dem Herrn wie ein Liebender oder eine Liebende: Nein, *nicht ohne dich.* „Lass nicht zu, dass ich mich jemals von dir trenne.“ Aber auf dieselbe Weise wendet er sich auch an die anderen: *Nicht ohne euch.* Ohne euch bin ich nichts als der Vertreter einer Gesellschaft oder meines eigenen Erfolges.

Die beiden Modi – Glaube und Liebe – ein und derselben Beziehung lassen sich unmöglich trennen; der eine geht nicht ohne den anderen (Mt 22,34–40 parr). Von Gott selbst, so man denn seine Inkarnation und das Mysterium Jesu, der für immer mit unserer Geschichte „verbunden" ist (ohne jemals mit ihr identisch zu werden, weil er der Andere, weil er Gott bleibt), ernst nimmt, von Gott also muss man sagen, dass er nicht ohne uns ist. Diese Art Artikulation – „nicht ohne“ – verknüpft die Akte und die Zeichen der Christen *untereinander* gemäss dem Modus ihrer Beziehung zum wahren Gott (nicht ohne ihn), zu der einzigen Autorität, die buchstäblich „glaubwürdig“ ist. Die Evangelien zeigen uns das in der ihnen eigenen Sprache. Von Jesus erklären sie, er sei *nicht ohne* den Vater („Meine Lehre stammt nicht von mir“; Joh 7,16) und seine Offenbarung sei *ohne* uns *nicht* vollendet. Ihr werdet, sagt er, „noch grössere Werke“ vollbringen als ich (Joh 14,12). So kann denn auch Paulus sagen, er ergänze „das, was an den Leiden Christi noch fehlt“ (Kol 1,24). Jede christliche Praxis im Lauf der Geschichte hat diese selbe Bedeutung : Sie „fehlt“ an derjenigen Jesu. Sie ist das, was er nicht besass, das, was für ihn „noch kommen“ sollte. Er selbst bindet sein Werk zurück an Gesprächspartner, an Jünger, an künftige Generationen, wesentlich an die Kirche. Die Beziehung, die er zum Vater unterhält (er „ist grösser als ich“; Joh 14,28), findet während seines irdischen Lebens ihren Ausdruck in Jesu Beziehung zu Gesprächspartnern, die ihn „in Erstaunen versetzen“ und die er „bewundert“, zu künftigen Werken, die „grösser“ als die seinen sein werden (Joh 14,12), zu einer erst noch zu schaffenden Zukunft, die sein Leben und sein Tod eröffnen. Er *erlaubt,* indem er sich *beschränkt.* Sein Tod ist der *Stillstand* seines einzelnen, einzigartigen Lebens; genau dadurch *erlaubt* er christliche Gemeinden (deren Glieder untereinander die gleiche Beziehung haben werden, die sie zu ihm haben), andere „Werke“ (die in anderer Form auf den Glauben verweisen werden, den sie „realisieren“), apostolische Sprachen (die diesem Jesus fehlten, die erst durch seinen Weggang möglich wurden und die deshalb der Reihe nach von ihm sprechen werden). Der Tod – die Abwesenheit – ist der fundamentale Akt, der in der akzeptierten „Vernichtung“ die Wahrheit über die Beziehung Jesu zu seinem Vater und über seine Beziehung zu anderen Menschen sagt. Im selben Moment gibt er dem Vater und den künftigen Gemeinden Raum. Das Entschwinden und die Ermöglichung des pluralen Zeichens desselben ist eine einzige, identische Geste. Jesus setzt seine eigene Grenze als den bitteren *Ernst seiner geschichtlichen Partikularität* (jeder Mensch stirbt) und als die *Möglichkeit der anderen,* als den Beginn eines Universalismus in der Geschichte, als fundamentale Verbindung der Beziehung zu Gott und der Beziehung zu den anderen. Darum wird auch die Natur seines Aktes nach und nach dadurch enthüllt, dass er noch immer lebendig ist (Ostern), dass er nicht mehr da ist (Himmelfahrt) und dass er die pluralistische Ordnung realer Beziehungen zu „unserem Vater“ errichtet (Pfingsten).

In der Tat ist es für uns recht eigentlich diese kommunitäre Ordnung, die das bezeugt, wodurch sie möglich geworden ist. Das Christentum setzt ja von Anfang an mit seinem gesamten Funktionieren eine fundamentale Verbindung zwischen der einzigen Autorität und der Vielfalt ihrer Zeugen, zwischen dem Singular Gottes und dem Plural der Geschichte voraus. So macht die Erfahrung der Gemeinschaft aus jedem ihrer Glieder jemanden, dem die anderen fehlen und der den anderen fehlt - weil keiner mit dem sich identifizieren oder identifiziert werden kann, der seine eigene Initiative „autorisiert“. Jede Generation aber unterhält ihrerseits dieselbe Beziehung zu denen, die ihr vorausgegangen sind, oder mit den unabsehbaren, die ihr noch folgen werden. Keine von ihnen, nicht einmal die erste, kann sich als *den* wahren Ausdruck dessen ausgeben, was sie erlaubt, was sie zulässt und was sie ihrerseits auf dieser Grundlage bekundet. Im Namen dessen, was sie bekennt, nämlich *Gottes,* ist sie auf andere verwiesen. Die Kirche wird also „missiona­risch" sein, weil sie faktisch und real *an der Seite* anderer Gruppen ihren Platz hat und so dem, was ihr fehlt, nahe oder fern ist. „Missionarisch" zu sein heisst für die Kirche, zu anderen Generationen, zu fremden Kulturen, zu neuen menschlichen Strebungen zu sagen: „Du fehlst mir“ – nicht so, wie ein Grundbesitzer über das Feld seines Nachbarn spricht, sondern wie ein Liebender. Wenn sie als „katholisch“ qualifiziert wird, wird sie definiert durch den Bund zwischen der Einzigkeit Gottes und der Pluralität der menschlichen Erfahrungen: Immer neu dazu aufgerufen, sich zu Gott zu bekehren (der sie nicht ist und ohne den sie nichts ist), antwortet sie, indem sie sich zu anderen kulturellen Regionen, zu anderen Geschichten, zu anderen Menschen hinwendet, die der Offenbarung Gottes fehlen. Die Organisation der christlichen Autoritäten hat, wie wir sehen werden, als Ziel und Sinn, möglich und kenntlich zu machen, dass und wie die Zeichen im Namen ihrer Beziehung zu der einzigen wahren Autorität aufeinander verweisen.

# 4. Volk Gottes: Israel und die Kirche

4.1. Das Motiv des Volkes im Alten und Neuen Testament

4.2. Theologiegeschichte

4.2.1. Theologiegeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zu Israel

4.2.2. Die binnenchristliche Verwendung der Metapher „Volk“/„Volk Gottes“

4.3. Die Rezeption des Volk-Gottes-Motivs in Lumen gentium

4.4. Israel und Kirche

4.4.1. Sünden gegen das Volk des Bundes (Papst Johannes Paul II.)

4.4.2. „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Bundes“

4.5. Neuere Texte

Lernziel:

Die Metapher „Volk Gottes“ in ihren Bedeutungshintergründen verstehen und sachgemäss einsetzen können.

Das Verhältnis von Kirche und Israel theologisch beschreiben können und prinzipielle Dialogkompetenz im Verhältnis zu Israel gewinnen.

🕮 Rendtorff, Rolf (Hrsg.); Henrix, Hans Hermann (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. [Bd. 1:] Dokumente von 1945 bis 1985. Paderborn: Bonifatius; München: Kaiser, 21989; siehe vor allem: 74–77.149–156.159f. – Oy 65 (1)

Henrix, Hans Hermann (Hrsg.): Die Kirchen und das Judentum. Bd. 2: Dokumente von 1986 bis 2000. Paderborn: Bonifatius, 2001. – Oy 65 (2)

Bergner, Georg: Volk Gottes - Entstehung, Rezeption und Aktualität einer ekklesiologischen Leitmetapher. Würzburg: Echter, 2018. – Df 3 127. Studie zum christlich-ekklesialen Volk Gottes-Begriff.

Czopf, Tamás: Neues Volk Gottes? Zur Geschichte und Problematik eines Begriffs. St. Ottilien: EOS, 2016 (Münchener theologische Studien 2,78). – Bl 13 53. Studie zum Verhältnis von Israel und Kirche.

Zu einer neueren Diskussion: Ratzinger, Joseph: Gnade und Berufung ohne Reue. In: IKaZ 47 (2018) 387–406.

Böhnke, Michael: Der gekündigte Konsens. In: HerKorr 72 (2018) Heft 9, 50f.

## 4.1. Das Motiv des Volkes im Alten und Neuen Testament

* Altes Testament

Im Hebräischen gibt es zwei Begriffe für die Bezeichnung von „Volk“ oder „Nation“.

גוֹי (goj) zielt eher auf einen staatlich-profanen Volksbegriff (Nation)

עַם (´am) (über 1600x!) bezeichnet eine Einheit von Menschen, die mehr von innen her durch Verwandtschaft, gemeinsame Geschichte usw. verbunden sind.

Das Volk Israel kann mit beiden Begriffen bezeichnet werden, jedoch wird Israel häufiger עַם genannt, die anderen Völker גוֹיִם. Nur zweimal findet sich die Wendung Volk Gottes (Ri 20,2; 2 Sam 14,13), meist hingegen Volk (hier immer: עַם) Jahwes.

Die Rede vom Volk ist zunächst bedeutsam in soteriologischen Zusammenhängen, in denen es um die Errettung des Volkes geht (vgl. Ex 3,7).

Nach Dtn 32,9 hat sich der Schöpfer sein Volk schon von Schöpfung an als Erbteil erwählt.

Andere Texte (Bundesformel: „Ihr sollt mein Volk sein, und ich will euer Gott sein“) setzen Israel aufgrund des Bundesschlusses als Bundesvolk in eine Beziehung zu Gott (vgl. 2 Kön 11,17; Dtn 29,12; Bundesformel in Variationen Ex 6,7; Lev 26,12). Zum Volk-Motiv gehört auch die Erwählung (vgl. Dtn 7,6f.14; 10,15; 14,2).

Kennzeichnend für dieses Volk ist das Hören (Dtn 6).

In seinem Innenbereich soll eine besondere Art von Gerechtigkeit herrschen.

Die Heiligkeit des Volkes (vgl. Dtn 26,18f sowie das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26) ist weniger moralisch begründet ist als durch den Eigentumsanspruch, den Jahwe auf dieses Volk hat, und durch sein Handeln (Lev 20,26).

In nachexilischer Perspektive werden die Völker zum Gottesvolk Israel zugeordnet (vgl. Jes 19,19–25; 66,20–23; Ps 96,7–10).

Ex 32: „Die Frage, ob Gott mit einem ‚neuen Volk‘ einen totalen Neuanfang machen kann, war schon Israel als Frage bewusst, wurde intensiv diskutiert und in einer grossen ‚Erzählung‘ mit Entschiedenheit negiert“ (Czopf, Volk 18).

„Gott lässt nicht ab von seinem Volk; wenn er neu beginnt, beginnt er mit *ihm* neu“ (Czopf, Volk 39).

* Neues Testament

Im Neuen Testament ist das Volk (Gottes) (λαός im Unterschied zu ἔθνος) zunächst ganz selbstverständlich das Volk Israel (zu dem Jesus sich gesandt weiss und das er sammeln möchte). Weil der Begriff des Volkes zur neutestamentlichen Zeit noch für Israel gleichsam reserviert ist, tastet man sich in der neutestamentlichen Theologie an seine Verwendung für die Kirche offenkundig nur in vorsichtiger Auseinandersetzung damit heran.

* Paulus

Zum Volk Gottes kann aber auch gehören, wer nicht dem Fleische nach aus Israel stammt. Entscheidend ist es, Kinder der Zusage, der Verheissung zu sein (Röm 9,8), und dies trifft für die an Christus Glaubenden und die mit dem Geist Begabten zu (vgl. Röm 4,13.16.18; 8,14-17; Gal 3,7.16.29).

Alttestamentliche Texte zum Volk Gottes werden in Röm 9,25f und 2 Kor 6,16 auf die an Christus Glaubenden bezogen.

An einer singulären Stelle wird die Kirche das Israel Gottes genannt (Gal 6,16; vgl. indirekt Phil 3,3).

Röm 9–11: Israel ist das bleibend erwählte Volk und hat bleibende heilsgeschichtliche Bedeutung. Gott hat sein Volk nicht verstossen (siehe vor allem Röm 11,1.11–24.28f).

„Was an diesem heilsgeschichtlichen Panorama so sehr beeindruckt, ist, dass Paulus unbeirrbar am Gottesvolk Israel als Mitte und Werkzeug der Erlösung aller Völker festhält, und dass er sein Volk immer in seiner Ganzheit vor Augen behält. […]

Das Anliegen von Paulus in diesen Kapiteln des Römerbriefes kann als zweifache Inklusivität des Gottesvolkes dargestellt werden: die Zugehörigkeit der gläubigen Heiden als Abrahams Glaubenserben zum Gottesvolk und die ungebrochene, wenn auch differenzierte Zugehörigkeit beider Teile Israels zum Gottesvolk“ (Czopf, Volk 48).

* Lukanisches Werk

Im lukanischen Geschichtswerk kommen 84 der 142 Belege für λαός vor. Oftmals ist das Volk die Menschenmenge; im Plural sind es die Heidenvölker.

Das Kommen Jesu ist Kommen des Retters zu seinem Volk (vgl. Lk 1,32f.54f).

Ihm begegnet nicht nur Ablehnung, sondern freudige Offenheit (vgl. Lk 2,21–40, v.a. 30–32): In der Gestalt Marias wird Israel anschaubar. Sie gewährleistet die Kontinuität der Kirche mit Israel. Simeon ist Repräsentant der eschatologischen Hoffnung Israels.

Positives Echo und Ablehnung zeigen an, dass es zur Scheidung kommt.

Aber: Die Ablehnung ist eher ein vorübergehendes Verhalten, das durch Umkehr überwunden werden kann (Apg 2,38; 3,19; 5,31; 10,43).

Thematisiert wird die Frage, in welchem Verhältnis die Heiden zum Volk (Gottes) stehen (vgl. Apg 15,14).

* Mt 21,43

„Das ‚Volk, das die Früchte zur rechten Zeit bringt‘ (Mt 21,43) verlässt im Kontext des Evangeliums Israel nicht, sondern weitet seine Grenzen, und zwar in einer eschatologisch messianischen Perspektive“ (Czopf, Volk 67).

* 1 Petr

1 Petr 2,9f bezieht die Ehrentitel Israels (vgl. Ex 19,6) auf die Kirche. Dies knüpft an die Hoffnung auf die messianische Zeit an, in der Israel wieder als ganzes ein priesterliches und königliches Volk ist (vgl. Jes 61,6; 62,3). Der 1. Petrusbrief sieht dies realisiert. Die Kirche als ganze ist priesterlich, insofern jeder Gläubige unmittelbar zu Gott steht, Opfer des Lobes darbringen kann (vgl. 1 Petr 2,5), die Aufgabe der Verkündigung wahrnimmt (vgl. 1 Petr 2,8; ähnlich Offb 1,6; 5,9f, aber ohne Verwendung des Volks-Begriffs).

Bei den neutestamentlichen Auseinandersetzungen mit nicht christusgläubigen Juden ist zu beachten, dass es sich um innerjüdische Auseinandersetzungen handelt.

## 4.2. Theologiegeschichte

### 4.2.1. Theologiegeschichtliche Entwicklung des Verhältnisses zu Israel

Anfänglich verstanden sich die frühen Gemeinden noch nicht als eine von der jüdischen Gemeinschaft unterschiedene religiöse Gemeinschaft. Spannungen führen jedoch zu Polemik (auf beiden Seiten). Der definitive Bruch dürfte, anders als früher vermutet, erst im 3./4. Jahrhundert erfolgt sein.

Erstes radikales Zeugnis der polemischen Abgrenzung:

Dem Barnabasbrief (ca. 130‑132) zufolge hat die Kirche als das „neue Volk Gottes“ das alte Volk Gottes abgelöst. Israel hat den Bund verloren (Barn 4,7).

Mehr noch: Die Geschichte Israels hat in sich keinen Wert gehabt. Der Barnabasbrief bestreitet Israel, Subjekt der vergangenen Heilsgeschichte gewesen zu sein.

Andere Vertreter der Patristik (Justin, Tertullian) formulieren weniger krass, gelangen aber ähnlich zu einer Theorie, derzufolge die Kirche Israel ablöst.

Der christlichen Theologie passte es nicht ins Konzept, dass es ein Israel gibt, das nicht christusgläubig geworden ist. Dieses Israel wurde ausgeblendet bzw. verfolgt und als von Gott verworfen angesehen. Das Leiden der immer wieder verfolgten Juden wurde als Ausdruck der Verwerfung, als Strafe gedeutet.

### 4.2.2. Die binnenchristliche Verwendung der Metapher „Volk“/„Volk Gottes“

Die Verhältnisbestimmung der Kirche als Volk Gottes zum Volk Israel war je länger je mehr kein Thema mehr.

In binnenchristlichem Bereich ging der Begriff des Volkes in die liturgische Sprache ein (vgl. z.B. Segensgebet am Karfreitag).

Das Motiv wurde bis ins Mittelalter und den Catechismus Romanus hinein tradiert, danach aber vernachlässigt.

Im Zuge der mehr rechtlichen Anlage der Ekklesiologie war mit Volk Gottes in späterer Zeit meist nicht mehr das Ganze der Kirche gemeint, sondern das Volk im Unterschied zu den Amtsträgern.

1940 bringt ein Buch des Dominikaners Mannes D. Koster „Ekklesiologie im Werden“ den Kirchenbegriff des Volkes Gottes (dem Anspruch nach: als einzigem Sachbegriff) wieder in die Diskussion. In der darauffolgenden Rezeption des Begriffs bleibt die Verhältnisbestimmung zu Israel meist ausgeblendet. Dies gilt weithin auch für die Verwendung des Volk Gottes-Begriffs in den Texten des 2. Vatikanischen Konzils, bei dem binnenekklesiologische Aspekte im Vordergrund stehen.

## 4.3. Die Rezeption des Volk-Gottes-Motivs in Lumen gentium

Kapitel 2 von LG ist mit „Das Volk Gottes“ überschrieben. Es wird also nicht als eines unter vielen anderen Bildern (vgl. LG 6) erwähnt, sondern dient als Verständnishorizont für eine Reihe von Aspekten, die für die Kirche wichtig sind.

LG 9–17 ist in bewusster Bezugnahme auf alle Glieder der Kirche vor allen Differenzierungen formuliert. Es ist Grundansatz des Konzils, die Gleichheit der Glieder des Volkes Gottes und die Gemeinsamkeit der Berufung zu betonen (vgl. LG 32).

Die Rede von der Kirche als Volk Gottes akzentuiert

* den Ursprung in der Erwählung durch Gott (Vater) (vgl. LG 2), was trinitarisch entfaltet wird: siehe die christologische Charakterisierung in LG 9; 13 sowie die pneumatologische Sicht in LG 9; 12;
* den theologischen Charakter des Volkes Gottes: Dieses Volk gründet nicht in „natürlicher“ Volksbildung, sondern im Wirken des dreieinen Gottes;
* die „langfristige“ heilsgeschichtliche Schau (Vorbereitung im Volk Israel: vgl. LG 2; 9);
* Volksgrenzen sprengend das Volk-Sein aus Völkern (vgl. LG 13; 17), darum universale Ausrichtung (vgl. den Beginn von LG 9). Katholizität der Kirche als Folge des Volk-Gottes-Seins in der Verbreitung in allen Teilen der Welt;
* den messianischen Auftrag der Kirche (vgl. LG 9);
* die Geschichtlichkeit der Kirche (Verbindung des Motivs vom Volk Gottes mit dem „Pilgern“: wanderndes Gottesvolk) (vgl. LG 4; 9);
* die Zusammengehörigkeit der einzelnen, also die soziale Dimension des Heils (vgl. LG 9);
* die gleiche Würde aller Glieder des Gottesvolkes (vgl. LG 9–12; 32);
* differenzierte Zuordnungen (Zugehörigkeiten) zum Volk Gottes (vgl. LG 14–16).

Lumen gentium wurde 1964, ein Jahr vor Nostra aetate verabschiedet, so dass eher LG auf NA statt NA auf LG Einfluss nahm.

## 4.4. Israel und Kirche

### 4.4.1. Sünden gegen das Volk des Bundes (Papst Johannes Paul II.)

* Traditionelle Denkmodelle der Ablösung Israels durch die Kirche

Substitutionsmodell: Die Kirche ist an die Stelle Israels getreten (Ablösung).

Typologiemodell: Das altbundliche Israel ist Vorausbild der Kirche.

Integrationsmodell: Die Kirche integriert das Restisrael, die Judenchristen in sich. (Umkehrung des in Röm 9‑11 beschriebenen Verhältnisses!)

Illustrationsmodell: Israel wird nur noch als exemplarische Negativfolie menschlicher Existenz verstanden.

Subsumptionsmodell: Das Besondere und Einzigartige Israels wird unter das allen Menschen geltende Allgemeine subsumiert (gegen Gen 12,3).

* Praxis zwischen Duldung und Verfolgung

In der Geschichte schwankt das Christentum zwischen Verurteilung/Verwerfung und bedingter Duldung, Zwangstaufe („Tod oder Taufe“) und deren Verbot (wobei auch zwangsweise getaufte Juden als Christen leben mussten). Pauschale Vorwürfe sind: Gottesmord, Ritualmord, Hostienfrevel, Brunnenvergiftung, Wucher. Vermehrt seit dem 13. Jh. kam es zu Pogromen, Talmudverbrennungen, Massenvertreibungen.

* Karfreitagsliturgie

Fürbitte in der Karfreitagsliturgie vor 1959

Oremus et pro perfidis Judaeis: ut Deus et Dominus noster auferat velamen de cordibus eorum; ut et ipsi agnoscant Jesum Christum Dominum nostrum.

Lasset uns auch beten für die Juden, die sich dem Glauben verschliessen, dass Gott, unser Herr, den Schleier von ihren Herzen wegnehme, auf dass auch sie unseren Herrn Jesus Christus erkennen.

Keine Aufforderung zur Kniebeugung.

Papst Johannes XXIII. verfügte bereits 1959, dass das Adjektiv „perfidus“ zu tilgen sei.

Anschliessende Oration:

Omnipotens sempiterne Deus, qui etiam judaicam perficiam a tua misericordia non repellis: exaudi preces nostras, quas pro illius populi obcaecatione deferimus; ut, Agnita veritatis tuae luce, quae Christus est, a suis tenebris eruantur. Per eundem Dominum …

Allmächtiger, ewiger Gott, du schliesst auch die Juden, die dir den Glauben verweigern, von deiner Erbarmung nicht aus. Erhöre unsere Bitte, die wir ob der Verblendung jenes Volkes vor dich bringen, damit sie das Licht deiner Wahrheit, welches Christus ist, erkennen, und ihrer Finsternis entrissen werden.

* Das Schuldbekenntnis Papst Johannes Pauls. II.

*Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Tag der Vergebung, Sonntag, 12. März 2000*

„(Vertreter der Kurie) Lass die Christen der Leiden gedenken, die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden. Lass sie ihre Sünden anerkennen, die nicht wenige von ihnen gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen begangen haben, und so ihr Herz reinigen.

Stilles Gebet

(Papst) Gott unserer Väter, du hast Abraham und seine Nachkommen auserwählt, deinen Namen zu den Völkern zu tragen. Wir sind zutiefst betrübt über das Verhalten aller, die im Laufe der Geschichte deine Söhne und Töchter leiden liessen.

Wir bitten um Verzeihung und wollen uns dafür einsetzen, dass echte Brüderlichkeit herrsche mit dem Volk des Bundes. Darum bitten wir durch Christus unseren Herrn.“

*Erklärung der schweizerischen Bischöfe zum christlich-jüdischen Verhältnis, 4. Juli 1979*

„Wir Bischöfe sind der festen Überzeugung, dass man heute als Christ nicht mehr wirklich christlich mit Juden und über das Judentum sprechen kann, wenn man so tut, als hätte sich das millionenfache Quälen und Morden von Juden in der näheren und ferneren Vergangenheit nicht ereignet und als wäre in diesem Zusammenhang nicht auch von Mitverantwortung der Christen zu reden“ (zit. in Rendtorff/Henrix, Kirchen und das Judentum 1,178).

### 4.4.2. „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Bundes“

Das 2. Vatikanische Konzil integrierte die ursprünglich geplante „Judenerklärung“ in die Erklärung über das Verhältnis [die Haltung] der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen Nostra aetate. Damit wird zu wenig deutlich, dass das Judentum für die Christen nicht eine Religion unter anderen ist. Der besondere Stellenwert muss von der Genese des Textes her Berücksichtigung finden.

Das 2. Vatikanische Konzil gibt die Auffassung, dass die Kirche als neues Volk Gottes das Volk Israel schlechthin abgelöst hat, auf. Allerdings ist den Texten (v.a. LG und NA) anzumerken, dass sie erst im Übergang zu einem neuen Verhältnis zu Israel bzw. zum Judentum stehen.

NA 4: Die heilige Synode gedenkt „des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist“.

Die Kirche empfing vom Volk des Alten Bundes die Offenbarung und wird (!) genährt von der Wurzel des guten Ölbaums (vgl.Röm 9–11).

Zurückweisung des Verwerfungsgedankens: „Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern“ (NA 4).

Die Juden sind „immer noch von Gott geliebt um der Väter willen“.

Verurteilung der Verfolgung von Juden (ohne explizite Zurückweisung des Gottesmord-Vorwurfs).

„Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheissungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9,4-5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11,28-29)“ (LG 16).

Papst Johannes Paul II. bezeichnete Israel als das „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11,29) Alten Bundes“ (Mainz 1980, zit. in: Rendtorff/Henrix, Die Kirchen 75).

* Gegenwärtige Modelle zur Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche
* Komplementärmodell: Israel und die Kirche als zwei sich ergänzende, in Frage stellende bzw. konkurrierende, koexistierende bzw. proexistierende Grössen des einen Gottesvolkes (vgl. Motiv der Eifersucht aus Röm 10,19; 11,11.14).
* Repräsentationsmodell: Die Kirche hat einstweilen eine repräsentierende Stellvertretungsfunktion: die Heiden treten vorläufig an die Stelle des den Messias noch nicht erkennenden Israel, halten darin aber die Stelle für Israel offen.
* Christologisch-eschatologisches Partizipationsmodell: Hinzuberufung der Völker zur Erwählungsgeschichte Israels.
* Modell des einen, zerrissenen Gottesvolkes: Verschiedenheit von Ekklesia und Synagoge in der Einheit und Einzigkeit des Gottesvolkes:

„Dass diese Einheit und Einzigkeit doch kein einheitliches und brüderliches Gottesvolk in der Communio von Juden und Heiden bildet, ist ein Fehler, der die Christen umso stärker belastet, als es ungleich mehr Leid für die Juden bedeutete“ (Czopf, Volk 443).

* Karfreitagsliturgie

Fürbitte in der Karfreitagsliturgie, Deutsches Messbuch 1975

„Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will“.

„Allmächtiger, ewiger Gott, du hast Abraham und seinen Kindern deine Verheissung gegeben. Erhöre das Gebet deiner Kirche für das Volk, das du als erstes zu deinem Eigentum erwählt hast: Gib, dass es zur Fülle der Erlösung gelangt“.

*Fürbitte in der Karfreitagsliturgie, Ausserordentlicher Ritus gemäss dem Messbuch Johannes XXIII. von 1962, mit 2008 verändertem Wortlaut*

„Lasst uns auch beten für die Juden, dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie Jesus Christus als Retter aller Menschen erkennen“.

„Allmächtiger, ewiger Gott, du willst, dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen. Gewähre gnädig, dass ganz Israel das Heil erlangt, wenn die Schar der Völker vollständig in deine Kirche eintritt. Durch Christus, unseren Herrn. Amen“.

## 4.5. Neuere Texte

* Dabru Emet, 2000: Jüdische Freude über die Beziehung von Menschen zum Gott Israels

Erklärung Dabru Emet. Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum (2000): <http://www.jcrelations.net/Dabru_Emet__-_Redet_Wahrheit.2419.0.html> (11.10.2018).

„Juden und Christen beten den gleichen Gott an. Vor dem Aufstieg des Christentums waren es allein die Juden, die den Gott Israels anbeteten. Aber auch Christen beten den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, den Schöpfer von Himmel und Erde an. Wenngleich der christliche Gottesdienst für Juden keine annehmbare religiöse Alternative darstellt, freuen wir uns als jüdische Theologen darüber, dass Abermillionen von Menschen durch das Christentum in eine Beziehung zum Gott Israels getreten sind“.

„Der nach menschlichem Ermessen unüberwindbare Unterschied zwischen Juden und Christen wird nicht eher ausgeräumt werden, bis Gott die gesamte Welt erlösen wird, wie es die Schrift prophezeit. Christen kennen und dienen Gott durch Jesus Christus und die christliche Tradition. Juden kennen und dienen Gott durch die Tora und die jüdische Tradition. Dieser Unterschied wird weder dadurch aufgelöst, dass eine der Gemeinschaften darauf besteht, die Schrift zutreffender auszulegen als die andere, noch dadurch, dass eine Gemeinschaft politische Macht über die andere ausübt. So wie Juden die Treue der Christen gegenüber ihrer Offenbarung anerkennen, so erwarten auch wir von Christen, dass sie unsere Treue unserer Offenbarung gegenüber respektieren. Weder Jude noch Christ sollten dazu genötigt werden, die Lehre der jeweils anderen Gemeinschaft anzunehmen“.

(Der jeweils erste Satz ist auf der Website fett gedruckt).

* Päpstliche Bibelkommission, 2001: Respekt, Hochschätzung und Liebe

Päpstliche Bibelkommission: Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel. 24. Mai 2001: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_ge.html> (11.10.2018).

„Die Christen können und müssen zugeben, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar“ (Nr. 22).

„Das Beispiel von Paulus in Röm 9–11 zeigt vielmehr ein[e] Haltung des Respekts, der Hochschätzung und der Liebe gegenüber dem jüdischen Volk. Diese ist die einzige wirklich christliche Haltung in einer heilsgeschichtlichen Situation, die in geheimnisvoller Weise Teil des ganz positiven Heilsplans Gottes ist“ (Nr. 86).

* Papst Franziskus: Gott wirkt weiter im Volk des Alten Bundes

PapstFranziskus:Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013  
<http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html> (13.10.2018).

„Als Christen können wir das Judentum nicht als eine fremde Religion ansehen, noch rechnen wir die Juden zu denen, die berufen sind, sich von den Götzen abzuwenden und sich zum wahren Gott zu bekehren (vgl. 1 Thess 1,9). Wir glauben gemeinsam mit ihnen an den einen Gott, der in der Geschichte handelt, und nehmen mit ihnen das gemeinsame offenbarte Wort an“ (Nr. 247).

„Der Dialog und die Freundschaft mit den Kindern Israels gehören zum Leben der Jünger Jesu. Die Zuneigung, die sich entwickelt hat, lässt uns die schrecklichen Verfolgungen, denen die Juden ausgesetzt waren und sind, aufrichtig und bitter bedauern, besonders, wenn Christen darin verwickelt waren und sind“ (Nr. 248).

„Gott wirkt weiterhin im Volk des Alten Bundes und lässt einen Weisheitsschatz entstehen, der aus der Begegnung mit dem göttlichen Wort entspringt. Darum ist es auch für die Kirche eine Bereicherung, wenn sie die Werte des Judentums aufnimmt“ (Nr. 249).

* Papst Franziskus, 2014: Eine Verbindung, die von oben kommt

Papst Franziskus: Ansprache anlässlich des Höflichkeitsbesuchs bei den beiden Grossrabbinern von Israel, 26.5.2014: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/may/documents/papa-francesco_20140526_terra-santa-visita-rabbini-israele.html> (11.10.2018).

„Tatsächlich bin ich überzeugt, dass alles, was in den letzten Jahrzehnten in den Beziehungen zwischen Juden und Katholiken geschehen ist, ein echtes Geschenk Gottes war, eines der von ihm vollbrachten Wunder […].

Es geht nicht nur darum, auf einer menschlichen Ebene Beziehungen gegenseitiger Achtung zu pflegen: Als Christen und als Juden sind wir berufen, uns eingehend nach der geistlichen Bedeutung des Bandes zu fragen, das uns miteinander verknüpft. Es handelt sich um eine Verbindung, die von oben kommt, die über unseren Willen hinausgeht und die unversehrt bleibt, trotz aller Beziehungsschwierigkeiten, die es in der Geschichte leider gegeben hat.

Auf katholischer Seite besteht natürlich die Absicht, den Sinn der jüdischen Wurzeln des eigenen Glaubens voll in Betracht zu ziehen. Ich vertraue darauf, dass mit Ihrer Hilfe auch auf jüdischer Seite das Interesse für die Kenntnis des Christentums erhalten bleibt und wenn möglich zunimmt – speziell bei den jungen Generationen –, gerade in diesem gesegneten Land, in dem dieser Glaube seinen Ursprung erkennt.

Die gegenseitige Kenntnis unseres geistlichen Erbes, die Wertschätzung dessen, was wir gemeinsam haben, und die Achtung dessen, was uns trennt, können den Weg weisen für die zukünftige Weiterentwicklung unserer Beziehungen, die wir in Gottes Hand legen. Gemeinsam können wir einen wichtigen Beitrag für die Sache des Friedens leisten; gemeinsam können wir in einer in raschem Wandel begriffenen Welt die ewige Bedeutung des göttlichen Schöpfungsplans bezeugen; gemeinsam können wir entschieden jeder Form von Antisemitismus und den verschiedenen anderen Formen von Diskriminierung entgegentreten. Der Herr helfe uns, mit Zuversicht und Seelenstärke auf seinen Wegen zu gehen. *Shalom!*“

* Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, 2015: Das Geheimnis Gottes respektieren

Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden: „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29). Reflexionen zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von „Nostra aetate“ (Nr. 4), 10.12.2015:

<http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/relations-jews-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20151210_ebraismo-nostra-aetate_ge.html> (13.10.2018).

„Während die Kirche am Heil durch einen expliziten oder impliziten Glauben an Christus festhält, stellt sie die Frage einer fortdauernden Liebe Gottes zu seinem auserwählten Volk Israel nicht in Frage. Es wird einer Substitutionstheorie der Boden entzogen, die zwei voneinander getrennte Grössen, eine Kirche der Heiden und eine verworfene Synagoge, deren Platz jene einnimmt, entzogen“ (Nr. 17).

„Die Kirche wird das neue Gottesvolk genannt (vgl. *Nostra aetate* Nr. 4), doch nicht in dem Sinn, dass das Gottesvolk Israel aufgehört hätte zu existieren“ (Nr. 23).

„Das Judentum und der christliche Glaube, wie er im Neuen Testament belegt ist, sind zwei Wege, wie die Gemeinschaft des Gottesvolkes sich die Heiligen Schriften Israels zu eigen machen kann“ (Nr. 25; vgl. Nr. 31).

„Für den jüdisch-christlichen Dialog erweist sich in erster Linie der Bund Gottes mit Abraham als konstitutiv, da er nicht nur der Vater des Volkes Israel, sondern auch der Vater des Glaubens der Christen ist. In dieser Bündnisgemeinschaft muss es für Christen evident sein, dass der Bund, den Gott mit Israel geschlossen hat, aufgrund der unbeirrbaren Treue Gottes zu seinem Volk nie aufgekündigt worden ist, sondern gültig bleibt, und dass folglich der von Christen geglaubte Neue Bund nur als Bestätigung und Erfüllung des Alten verstanden werden kann. Die Christen sind von daher auch überzeugt, dass durch den Neuen Bund der Abrahamsbund jene Universalität für alle Völker erhalten hat, die ursprünglich bereits im Ruf an Abram intendiert gewesen ist (vgl. *Gen* 12,1‑3). Dieser Rückbezug zum Abrahamsbund ist für den christlichen Glauben so konstitutiv, dass die Kirche ohne Israel in der Gefahr stünde, ihre heilsgeschichtliche Verortung zu verlieren. Umgekehrt könnten Juden im Blick auf den Abrahamsbund zur Einsicht kommen, dass Israel ohne die Kirche in der Gefahr stehen würde, zu partikularistisch zu verbleiben und die Universalität seiner Gotteserfahrung nicht genügend wahrzunehmen. In diesem grundlegenden Sinn bleiben Israel und Kirche bundesgemäss miteinander verbunden und aufeinander angewiesen“ (Nr. 33).

„Dass es nur eine einzige Bundesgeschichte Gottes mit seiner Menschheit geben kann und dass folglich Israel das von Gott auserwählte und geliebte Volk des Bundes ist, der niemals widerrufen und aufgekündigt worden ist (vgl. Röm 9,4; 11,29)“ (Nr. 34).

„Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch ausser Frage, doch wie dies ohne explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes“ (Nr. 36).

„Hier stossen wir auf das Geheimnis des Handelns Gottes, nicht auf ein Bestreben missionarischer Bemühung, die Juden zu bekehren, sondern vielmehr auf die Erwartung, dass der Herr die Stunde heraufführt, wenn wir alle vereint sein werden, wenn ‚alle Völker mit einer Stimme‘ den Herrn anrufen und ihm ‚Schulter an Schulter dienen‘ (‚Nostra aetate‘ Nr. 4)“ (Nr. 37).

„Die Kirche ist daher verpflichtet, den Evangelisierungsauftrag gegenüber Juden, die an den einen und einzigen Gott glauben, in einer anderen Weise als gegenüber Menschen mit anderen Religionen und weltanschaulichen Überzeugungen zu sehen. Dies bedeutet konkret, dass die Katholische Kirche keine spezifische institutionelle Missionsarbeit, die auf Juden gerichtet ist, kennt und unterstützt. Obwohl es eine prinzipielle Ablehnung einer institutionellen Judenmission gibt, sind Christen dennoch aufgerufen, auch Juden gegenüber Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus Christus abzulegen. Das aber sollten sie in einer demütigen und sensiblen Weise tun, und zwar in Anerkennung dessen, dass die Juden Träger des Wortes Gottes sind, und besonders in Anbetracht der grossen Tragik der Schoa“ (Nr. 40).

* Europäische Rabbbinerkonferenz (u.a.): Lehrunterschiede und Zusammenwirken

Zwischen Jerusalem und Rom: Die gemeinsame Welt und die respektierten Besonderheiten. Reflexionen über 50 Jahre von Nostra Aetate. Erklärung der europäischen Rabbinerkonferenz gemeinsam mit dem Rabbinischen Rat von Amerika, 1. Februar 2017: <http://www.jcrelations.net/Zwischen_Jerusalem_und_Rom__Die_gemeinsame_Welt_und_die_respektierten_Besonderhe.5647.0.html?L=2> (11.10.2018).

„Sowohl als Katholiken wie auch als Juden anerkennen wir, dass diese brüderliche Gemeinsamkeit unsere Lehrunterschiede nicht beseitigen kann; dies untermauert vielmehr unsere gegenseitig positive Neigung zu grundlegenden Werten, die wir teilen, einschliesslich des Bezugs zur Hebräischen Bibel, ohne darauf beschränkt zu bleiben.

Die theologischen Unterschiede zwischen Judentum und Christentum sind tief. Die grundlegenden Überzeugungen des Christentums, die sich auf die Person Jesu als Messias und die Inkarnation der zweiten Person eines dreieinen Gottes konzentrieren, schaffen eine nicht zu überbrückende Trennung vom Judentum. Die Geschichte des jüdischen Märtyrertums im christlichen Europa dient als tragisches Zeugnis für die Hingabe und Beharrlichkeit, mit der Juden jenen Glaubensbekenntnissen widerstanden, die mit ihrem alten und ewigen Glauben unvereinbar sind, der eine absolute Treue sowohl zur schriftlichen als auch zur mündlichen Tora einfordert. Trotz dieser tiefen Differenzen haben einige der höchsten Autoritäten des Judentums festgestellt, dass Christen einen besonderen Status erhalten, weil sie den Schöpfer des Himmels und der Erde anbeten, der das Volk Israels aus der ägyptischen Knechtschaft befreite und der die Vorsehung über die ganze Schöpfung ausübt.

[…]

Jedoch stehen die Lehrunterschiede und unsere Unfähigkeit, den Sinn und die Geheimnisse des jeweils anderen Glaubens wirklich zu verstehen, unserer friedlichen Zusammenarbeit für die Verbesserung unserer gemeinsamen Welt und das Leben der Kinder Noachs nicht im Wege. Um dieses Ziel zu erreichen, ist es entscheidend, dass unsere Glaubensgemeinschaften weiterhin einander begegnen und sich einander vertraut machen sowie sich das Vertrauen des je anderen verdienen.

[…]

Normalerweise verzichten wir darauf, Erwartungen im Blick auf andere Glaubensgemeinschaften auszudrücken. Aber bestimmte Arten von Lehren verursachen wirkliches Leiden; jene christlichen Lehren, Rituale und Unterweisungen, die negative Haltungen gegenüber Juden und Judentum ausdrücken, inspirieren und den Antisemitismus nähren. Deshalb und um die freundschaftlichen Beziehungen und die als ein Resultat von Nostra Aetate gepflegten Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Juden zu erweitern, rufen wir alle christlichen Konfessionen auf, die es noch nicht getan haben, dem Beispiel der katholischen Kirche zu folgen und den Antisemitismus aus ihrer Liturgie und ihren Lehren zu entfernen, die aktive Mission gegenüber Juden zu beenden und für eine bessere Welt Hand in Hand mit uns, dem jüdischen Volk, zu arbeiten.

Wir wollen unseren Dialog und unsere Partnerschaft mit der Kirche vertiefen, um unser gegenseitiges Verständnis zu fördern und die oben beschriebenen Ziele voranzubringen. Wir suchen zusätzliche Wege, die es uns ermöglichen, gemeinsam die Welt zu verbessern: auf Gottes Wegen zu gehen, die Hungrigen zu ernähren und die Nackten zu bekleiden, den Witwen und Waisen Freude zu bereiten, Zuflucht den Verfolgten und Unterdrückten zu gewähren und so Seinen Segen zu verdienen“.

# 5. Pilgernde Kirche auf dem Weg zum Reich Gottes

5.1. Die Kirche zwischen Bedrängnis und Verfolgung auf dem Weg zum Reich Gottes

5.2. Ausdrucksformen einer Kirche der Sendung

5.3. Die Heiligkeit der Kirche und die sündige Kirche

5.3.1. Die „heilige Kirche“ des Glaubensbekenntnisses

5.3.2. Die heilige Kirche und die Sünde

5.4. Ecclesia semper reformanda

Lernziel:

Die Ekklesiologie mit christlicher Geschichtstheologie und eschatologischer Hoffnung verbinden können.

Intellektuell und spirituell mit der „ekklesialen Theodizeefrage“ zurechtkommen.

## 5.1. Die Kirche zwischen Bedrängnis und Verfolgung

## auf dem Weg zum Reich Gottes

Kirche steht zwischen

* „Schon“ (des Heils: vgl. Mt 12,28) und
* „Noch-nicht“ (der Vollendung: vgl. Mk 13,32; Apg 14,22).

Das Reich Gottes bricht an, doch ist es noch im Wachstum begriffen.

* Ein Rückblick in die Geschichte
* Noch nicht

Neutestamentliche Zeit: Die (Nah-)Erwartung der Parusie prägt auch das Selbstverständnis der Kirche, die sich nicht in dieser Geschichte einrichtet, sondern auf die erhoffte Zukunft orientiert ist.

Die fortdauernde Geschichte gilt als Aufschub, der für die Verkündigung des Evangeliums zu nutzen ist.

Verfolgungszeiten und -situationen: An erlittenen Anfechtungen ist unmittelbar erfahrbar, dass die Kirche noch nicht angekommen ist.

Die Kirche ist die weitestmögliche Annäherung an das Reich Gottes, ist es aber selbst nicht. Sie ist nicht identisch mit der civitas Dei.

„Von den beiden Eltern des Menschengeschlechts ward also zuerst Kain geboren, der der civitas der Menschen angehört, darauf Abel, der Angehörige der civitas Dei. […] Von Kain nun steht geschrieben, dass er eine civitas gründete, Abel aber als Fremdling tat dies nicht. Denn droben ist die civitas der Heiligen, wenn sie auch hienieden Bürger erzeugt, in denen sie dahinpilgert, bis die Zeit ihres Reiches herbeikommt“ (Augustinus, 354–430, Civ. Dei 15,1: CChr.SL 48,453f).

* Schon

Die Abendländische Kirche ist eine Kirche, die in der Liaison mit dem Imperium stark eine „angekommene“ Kirche ist: eine Kirche, die sich in dieser Welt eingerichtet hat.

Im Mittelalter formuliert Joachim von Fiore (um 1135–1202) die Erwartung, dass das endzeitliche Reich des Geistes erst noch in der Zukunft liegt. In Kritik daran wird die Zeit der Kirche umso mehr als Erfüllungszeit beschrieben.

In der Zeit der Gegenreformation werden Reformrufe und Kirchenkritik abgewiesen, indem die Kirche schon als „Reich Gottes auf Erden“ dargestellt wird. Die Angefochtenheit und Reformbedürftigkeit der Kirche wird eher ausgeblendet.

* „Streitende Kirche“

Der vorläufige Status der Kirche findet traditionell (seit dem frühen Mittelalter) Ausdruck in der Unterscheidung der „streitenden“ von der „himmlischen Kirche“. Das „Streiten“ der Ecclesia militans wurde einerseits stark auf die einzelnen Glieder bezogen und war andererseits, wo es ekklesial gedacht wurde, nicht selten mit einer Machtposition der Kirche verbunden.

* Spiritualitäten der Spannung zwischen Schon und Noch-nicht
* Die Spannung zwischen Schon und Noch-nicht bleibt durch die ganze Kirchengeschichte hindurch im individuellen Verständnis des Lebens als „Pilgerstand“ aufgehoben (vgl. das Motiv der peregrinatio im Mönchtum).
* Ekklesiologische Relevanz haben Formen der Spiritualität, welche die Sendung betonen:

Caritative Aufgaben der Kirche: in der Frühzeit der Kirche einer der Faktoren der missionarischen Ausstrahlungskraft; im Mittelalter: Armenfürsorge, Heilig-Geist-Spitäler.

Spiritualität der Sendung, welche im mystischen Dreischritt der via purgativa, via illuminativa und via unitiva den letzten Punkt durch die Sendung ersetzt (ignatianische Spiritualität u.a.).

* 2. Vatikanisches Konzil

Bischöfe, u.a. aus den Kirchen Lateinamerikas, brachten das Postulat einer Option für die Armen ein: Postulat einer Kirche, die nicht auf der Seite der Machthaber, sondern auf der Seite der Armen steht und für Gerechtigkeit eintritt.

Bischöfe aus den Kirchen in den Ostblockländern brachten die Erfahrungen einer verfolgten Kirche ein.

Daraufhin betont die Kirchenkonstitution Lumen gentium die geschichtliche Daseinsform der Kirche, in der sie angefochten lebt und in einer Entwicklung begriffen ist und sich ausstreckt auf das eschatologische, noch entzogene Ziel. Das Thema der pilgernden Kirche verbindet sich sowohl mit dem Motiv des Volkes Gottes (Pilgerschaft) als auch mit dem Motiv des Leibes Christi (Wachstum).

* LG 3: „die Kirche […] wächst“;
* LG 5: „Keim und Anfang“, „während sie […] wächst, streckt sie sich verlangend aus […] hofft und sehnt sie sich […]“;
* LG 6: „Pilgerschaft“, „in der Fremde“;
* LG 7: „damit sie […] gelange zu der ganzen Fülle Gottes“;
* LG 8: „zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf dem Pilgerweg“;
* LG 9: „auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal“;
* Kapitel 7: „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche“.

Ausserdem betont das 2. Vatikanische Konzil den Auftrag der Kirche:

* LG 8; AG: als missionarischen Auftrag;
* LG 8; 23; 41: als Zuwendung zu Armen und Verfolgten;
* GS: als Einsatz für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt.

## 5.2. Ausdrucksformen einer Kirche der Sendung

* „Katakombenpakt“

40 Bischöfe des 2. Vatikanischen Konzils formulierten am 6. November 1965 in der Domitilla-Katakombe eine Selbstverpflichtung.

<http://www.pro-konzil.de/katakombenpakt-fur-eine-dienende-und-arme-kirche/> (17.10.2018).

Gekürzter Text:

Als Bischöfe,

* die sich zum Zweiten Vatikanischen Konzil versammelt haben;
* die sich dessen bewusst geworden sind, wie viel ihnen noch fehlt, um ein dem Evangelium entsprechendes Leben in Armut zu führen;
* die sich gegenseitig darin bestärkt haben, gemeinsam zu handeln, um Eigenbrötelei und Selbstgerechtigkeit zu vermeiden;
* die sich eins wissen mit all ihren Brüdern im Bischofsamt;
* die vor allem aber darauf vertrauen, durch die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sowie durch das Gebet der Gläubigen und Priester unserer Diözesen bestärkt zu werden;
* die in Denken und Beten vor die Heilige Dreifaltigkeit, vor die Kirche Christi, vor die Priester und Gläubigen unserer Diözesen hintreten;

nehmen wir in Demut und der eigenen Schwachheit bewusst, aber auch mit aller Entschiedenheit und all der Kraft, die Gottes Gnade uns zukommen lassen will, die folgenden Verpflichtungen auf uns:

1. Wir werden uns bemühen, so zu leben, wie die Menschen um uns her üblicherweise leben, im Hinblick auf Wohnung, Essen, Verkehrsmittel und allem, was sich daraus ergibt (vgl. Mt 5,3; 6,33–34; 8,20).

2. Wir verzichten ein für allemal darauf, als Reiche zu erscheinen wie auch wirklich reich zu sein, insbesondere in unserer Amtskleidung (teure Stoffe, auffallende Farben) und in unseren Amtsinsignien, die nicht aus kostbarem Metall – weder Gold noch Silber – gemacht sein dürfen, sondern wahrhaft und wirklich dem Evangelium entsprechen müssen (Vgl. Mk 6,9; Mt 10,9; Apg 3,6).

5. Wir lehnen es ab, mündlich oder schriftlich mit Titeln oder Bezeichnungen angesprochen zu werden, in denen gesellschaftliche Bedeutung oder Macht zum Ausdruck gebracht werden (Eminenz, Exzellenz, Monsignore…). Stattdessen wollen wir als ‚Padre‘ angesprochen werden, eine Bezeichnung, die dem Evangelium entspricht.

8. Für den apostolisch-pastoralen Dienst an den wirtschaftlich Bedrängten, Benachteiligten oder Unterentwickelten werden wir alles zu Verfügung stellen, was notwendig ist an Zeit, Gedanken und Überlegungen, Mitempfinden oder materiellen Mitteln, ohne dadurch anderen Menschen und Gruppen in der Diözese zu schaden.

Alle Laien, Ordensleute, Diakone und Priester, die der Herr dazu ruft, ihr Leben und ihre Arbeit mit den Armgehaltenen und Arbeitern zu teilen und so das Evangelium zu verkünden, werden wir unterstützen (vgl. Lk 4,18f.; Mk 6,4; Mt 11,45; Apg 18,3–4; 20,33–35; 1 Kor 4,12; 9,1–27).

10. Wir werden alles dafür tun, dass die Verantwortlichen unserer Regierung und unserer öffentlichen Dienste solche Gesetze, Strukturen und gesellschaftlichen Institutionen schaffen und wirksam werden lassen, die für Gerechtigkeit, Gleichheit und gesamtmenschliche harmonische Entwicklung jedes Menschen und aller Menschen notwendig sind. Dadurch soll eine neue Gesellschaftsordnung entstehen, die der Würde der Menschen- und Gotteskinder entspricht (vgl. Apg 2,44f; 4,32–35; 5,4; 2 Kor 8 und 9; 1 Tim 5,16).

11. Weil die Kollegialität der Bischöfe dann dem Evangelium am besten entspricht, wenn sie sich gemeinschaftlich im Dienst an der Mehrheit der Menschen – zwei Drittel der Menschheit – verwirklicht, die körperlich, kulturell und moralisch im Elend leben, verpflichten wir uns:

• Gemeinsam mit den Episkopaten der armen Nationen dringliche Projekte zu verwirklichen, entsprechend unseren Möglichkeiten.

• Auch auf der Ebene der internationalen Organisationen das Evangelium zu bezeugen, wie es Papst Paul VI. vor den Vereinten Nationen tat, und gemeinsam dafür einzutreten, dass wirtschaftliche und kulturelle Strukturen geschaffen werden, die der verarmten Mehrheit der Menschen einen Ausweg aus dem Elend ermöglichen, statt in einer immer reicher werdenden Welt ganze Nationen verarmen zu lassen.

13. Nach der Rückkehr in unsere Diözesen, werden wir unseren Diözesanen diese Verpflichtungen bekanntmachen und sie darum bitten, uns durch ihr Verständnis, ihre Mitarbeit und ihr Gebet behilflich zu sein.

Gott helfe uns, unseren Vorsätzen treu zu bleiben.

Siehe auch die lateinamerikanischen Synoden von Medellín (1968), von Puebla (1979) und von Santo Domingo (1992), die eine „Option für die Armen“ vertreten.

* Papst Benedikt XVI.: Kirchliche Strukturen als Voraussetzung für gemeinschaftliches Dienen

Papst Benedikt XVI.: Enzyklika Deus Caritas est, 25. Dezember 2005: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html> (19.10.2018).

Nach einer Meditation über die Liebe und einer Reflexion der dafür verwendeten Begriffe legt die Enzyklika den Auftrag der Kirche zum „Liebestun“ dar. Hintergrund ist die katholische Soziallehre.

Die ekklesiologische Relevanz des (ansonsten meist der theologischen Ethik zugewiesenen) Themas stellt die Enzyklika dadurch heraus, dass sie die institutionelle Gestalt der Kirche durch die caritative bzw. diakonische Verpflichtung herausgefordert sieht.

„Die in der Gottesliebe verankerte Nächstenliebe ist zunächst ein Auftrag an jeden einzelnen Gläubigen, aber sie ist ebenfalls ein Auftrag an die gesamte kirchliche Gemeinschaft, und dies auf all ihren Ebenen: von der Ortsgemeinde über die Teilkirche bis zur Universalkirche als ganzer. Auch die Kirche als Gemeinschaft muss Liebe üben. Das wiederum bedingt es, dass Liebe auch der Organisation als Voraussetzung für geordnetes gemeinschaftliches Dienen bedarf“ (Nr. 20).

Vorbild ist Apg 6:

„Mit der Bildung dieses Siebener-Gremiums war nun die ‚*diakonia*‘ — der Dienst gemeinsamer, geordnet geübter Nächstenliebe — in der grundlegenden Struktur der Kirche selbst verankert“ (Nr. 21).

„Im Laufe der Zeit und mit der fortschreitenden Ausbreitung der Kirche wurde ihr Liebesdienst, die *Caritas*, als ein ihr wesentlicher Sektor zusammen mit der Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung des Wortes festgelegt: Liebe zu üben für die Witwen und Waisen, für die Gefangenen, für die Kranken und Notleidenden welcher Art auch immer, gehört genauso zu ihrem Wesen wie der Dienst der Sakramente und die Verkündigung des Evangeliums. Die Kirche kann den Liebesdienst so wenig ausfallen lassen wie Sakrament und Wort“ (Nr. 22).

* Papst Franziskus: Kirche als Feldlazarett

„Ich sehe die Kirche wie ein Feldlazarett nach einer Schlacht“ (Papst Franziskus in: Antonio Spadaro [Hrsg.]; Andreas R. Batlogg [Hrsg.]: Das Interview mit Papst Franziskus. Freiburg i.Br.: Herder, 2013, 47; vgl. Nachsynodales Apostolisches Schreiben Amoris Laetitia, 2016, Nr. 291).

PapstFranziskus:Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 24. November 2013  
<http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html> (17.10.2018).

„Brechen wir auf, gehen wir hinaus, um allen das Leben Jesu Christi anzubieten! Ich wiederhole hier für die ganze Kirche, was ich viele Male den Priestern und Laien von Buenos Aires gesagt habe: Mir ist eine ‚verbeulte‘ Kirche, die verletzt und beschmutzt ist, weil sie auf die Strassen hinausgegangen ist, lieber, als eine Kirche, die aufgrund ihrer Verschlossenheit und ihrer Bequemlichkeit, sich an die eigenen Sicherheiten zu klammern, krank ist. Ich will keine Kirche, die darum besorgt ist, der Mittelpunkt zu sein, und schliesslich in einer Anhäufung von fixen Ideen und Streitigkeiten verstrickt ist“ (Nr. 49).

## 5.3. Die Heiligkeit der Kirche und die sündige Kirche

### 5.3.1. Die „heilige Kirche“ des Glaubensbekenntnisses

* Biblische Grundlagen

„Denn du bist ein Volk, das dem HERRN, deinem Gott, heilig ist“ (Dtn 7,6).

„Seid mir geheiligt; denn ich, der HERR, bin heilig und ich habe euch von all diesen Völkern unterschieden, damit ihr mir gehört“ (Lev 20,26).

„An die Kirche Gottes, die in Korinth ist, die Geheiligten in Christus Jesus, an die berufenen Heiligen“ (1 Kor 1,2).

Heiligkeit ist biblisch nicht eine Leistung des Menschen, sondern die geschenkte Entsprechung zum heiligen Gott: das Geheiligtsein durch Gott, das allerdings eine entsprechende Lebensweise voraussetzt.

* Apostolisches Glaubensbekenntnis

„Gemeinschaft der Heiligen“: communio sanctorum: gemeint ist zuerst die Gemeinschaft an den heiligen (eucharistischen) Gaben (sancta). In diesem Sinne hängt das Verständnis der „heiligen Kirche“ als Gemeinschaft der Geheiligten eng mit dem Verständnis der Kirche als Leib Christi zusammen.

* Nizäno-konstantinopolitanisches Glaubensbekenntnis

„[…] die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“: Heiligkeit als eines der Attribute der Kirche.

Die Heiligkeit wurde dann auch als eine „nota ecclesiae“, als ein Kennzeichen der wahren Kirche, verstanden.

* 2. Vatikanisches Konzil

LG 39 führt die unzerstörbare Heiligkeit der Kirche auf Gott als den allein Heiligen zurück, der in Jesus Christus die Kirche geheiligt hat.

LG 48 sieht die Kirche durch „eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet“.

* Heiligkeit: Gnade und Anspruch

Obwohl beim Verständnis der „heiligen Kirche“ das Geheiligtsein der Kirche und der Getauften im Vordergrund steht, ist damit auch ein Anspruch an die Kirche verbunden (Stadt auf dem Berg, „Kontrastgesellschaft“ [Gerhard Lohfink u.a.; Kontext der Integrierten Gemeinde], Thema Glaubwürdigkeit).

### 5.3.2. Die heilige Kirche und die Sünde

🕮 Balthasar, Hans Urs von: Casta meretrix. In: ders.: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie. Bd. 2. Einsiedeln: Johannes, 1961, 203–305.

Rahner, Karl: Kirche der Sünder. In: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Freiburg i.Br.: Herder, 2003, 82–95.

Ackermann, Stephan: Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche. Würzburg: Echter, 2001 (StSSTh 31).

Delgado, Mariano (Hrsg.); Fuchs, Gotthart (Hrsg.): Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie aus Gotteserfahrung. 3 Bde. Freiburg i.Üe.: Academic Press; Stuttgart: Kohlhammer, 2004f (Studien zur christlichen Religions- und Kulturgeschichte 2–4).

„Wenn ihr einander beisst und fresst, schaut, dass ihr euch nicht gegenseitig vertilgt (umbringt)“ (Gal 5,15).

Patristik: Motiv der casta meretrix, der keuschen Dirne. Die Kirche aus den Heiden ist die Kirche, die eine „Hure“ war und geheiligt worden ist.

Das Motiv betrifft aber nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart der Kirche:

„An unser Jerusalem aber, sei es die Kirche, seien es die Seelen der Gläubigen, wenn sie nachlässig wurden und allen Lastern offenstanden, ergeht ein doppeltes Fluchwort, so dass sie hören: Wehe, wehe dir, spricht der Herr, unser Gott!“ (Hieronymus, 347–420, In Ez 5,16,23–26: CChr.SL 75,188).

* Augustinus: Kirche als corpus permixtum

Gegen das Motiv eines zweigeteilten Leibes (corpus bipartitum: Tyconius) stellt Augustinus die Rede vom corpus permixtum bzw. der ecclesia permixta (Augustinus, De Doctrina Christiana 3,32,45: CChr.SL 32,104). Die Kirche ist ein „corpus permixtum“, das Heilige wie auch Sünder in sich schliesst.

Verwandt ist das Motiv der zwei civitates, von denen die civitas Dei auf Erden noch keine vollkommene Gestalt findet.

„Die pilgernde civitas des Königs Christus denke jedoch daran, dass sicherlich auch unter ihren Gegnern künftige Bürger verborgen sind. Dann wird sie es nicht für fruchtlos halten, wenigstens für diese nicht, bis sie dereinst zu Freunden geworden sind, die Feinde zu ertragen. Hat doch die civitas Dei, solange sie noch auf Erden pilgert, auch solche bei sich, […] die nicht mit ihr das ewige Los der Heiligen teilen werden. […] Ineinandergeschoben sind die beiden civitates in dieser Weltzeit und miteinander verwirrt, bis sie beim letzten Gericht getrennt werden“ (Augustinus, Civ. Dei 1,35: CChr.SL 47,33f).

* Kirchenkritik im Mittelalter

„Braut ist das nicht mehr, sondern ein Untier von furchtbarer Ungestalt und Wildheit […], und es ist klar, dass von ihr in einem solchen Zustand nicht ausgesagt wird: ‚Ganz schön bist du, und Makel ist nicht an dir‘“ (Wilhelm von Auvergne, ca. 1180–1249, zit. nach Helmut Riedlinger: Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. Münster: Aschendorff, 1958, 250).

„Ich sprich nein, es ist auch kein Hoffnung, dass es besser werd um die Christenheit […] Darum so stoss ein jeglicher sein Haupt […] in ein Loch, und sehe, dass er Gottes Gebot halte und tue, was recht sei, damit er selig werde“ (Geiler von Kaysersberg, 1445–1510, zit. nach Francis Rapp: Die Vielfalt der Reformbestrebungen. In: Marc Venard [Hrsg.]: Von der Reform zur Reformation [1450–1530]. Freiburg i.Br.: Herder, 1991 [Die Geschichte des Christentums 7], 142–206, 142f).

* 2. Vatikanisches Konzil

Vgl. LG 8; 11; GS 43; UR 1; 3; 7.

* Sündige Kirche?

Diskussionen der letzten Jahrzehnte drehten sich oft um die Frage, ob es zutreffend ist, von einer „sündigen Kirche“ zu sprechen oder ob es nur immer einzelne sündige Glieder der Kirche gibt.

* Papst Johannes Paul II.: Strukturen der Sünde

Papst Johannes Paul II.: Enzyklika Ut unum sint, 25. Mai 1995: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html> (19.10.2018).

„Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heisst die eigentlichen ‚Strukturen‘ der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können“ (Nr. 34).

* Papst Johannes Paul II.: Schuldbekenntnis

Papst Johannes Paul II.: Schuldbekenntnis und Vergebungsbitte am Ersten Fastensonntag 2000 in St. Peter in Rom: <http://www.vatican.va/news_services/liturgy/documents/ns_lit_doc_20000312_prayer-day-pardon_ge.html> (18.10.2018).

Liebe Brüder und Schwestern, lasst uns vertrauensvoll zu Gott unserem Vater rufen, der barmherzig und langmütig ist, reich an Erbarmen, Liebe und Treue. Er möge die Reue seines Volkes annehmen, das in Demut seine Schuld bekennt, und ihm seine Barmherzigkeit schenken.

In den einzelnen Bekenntnissen und Vergebungsbitten wird eher von Gliedern, Christen, Menschen der Kirche gesprochen.

* Papst Franziskus: (Un-)Kultur des Missbrauchs

Papst Franziskus: Schreiben an das Volk Gottes, 20. August 2018: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html> (19.10.2018).

Kritik an einer „Kultur des Missbrauchs“ und „einer anomalen Verständnisweise von Autorität in der Kirche – sehr verbreitet in zahlreichen Gemeinschaften, in denen sich Verhaltensweisen des sexuellen wie des Macht- und Gewissensmissbrauchs ereignet haben“.

* Systematische Reflexion

Wenn der Begriff der Kirche Göttliches und Menschliches umschliesst (vgl. LG 8 und Vorlesungseinheit 6), kann sich diese systematische Festlegung auf das Menschliche nicht nur im Guten beziehen, sondern erstreckt sich auch auf das Negative.

Das amtliche Handeln der Kirche lebt von den positiven Freiheitsvollzügen der konkreten Menschen, leidet dann aber auch durch das sündhafte Versagen. So wie im amtlichen Handeln das konkrete Engagement von Menschen als Engagement der Kirche identifiziert wird, so wirkt sich auch das konkrete Versagen von amtlich agierenden Menschen für das Sein der Kirche aus. Zudem haben auch amtliche und lehrhafte Ausdrucksformen der Kirche Menschen Unrecht getan.

## 5.4. Ecclesia semper reformanda

Reform, Erneuerung, Aggiornamento sind nicht nur deswegen notwendig, weil die Kirche von Sünde angefochten ist, sondern grundsätzlich, weil die Kirche ihren Weg durch die Geschichte geht in einer sich wandelnden Welt mit wandelnden Herausforderungen und sich wandelnden Einsichten.

Der Begriff Reform weckt die Vorstellung, dass es um die Rückkehr zu einer idealen (ursprünglichen oder zeitenthobenen) Form gehen müsse; der Begriff Aggiornamento lenkt den Blick mehr auf die Notwendigkeit, sich je neu auf die eigene Zeit einzustellen.

* Reform und Reformation

Im 14. Jh. wurde vielfach eine Reform „tam in capite quam in membris“ gefordert.

Die Reformation zog einerseits das Konzil von Trient auch als Reformkonzil nach sich, liess aber andererseits das Anliegen der Reform oft verdächtig erscheinen.

* 2. Vatikanisches Konzil

Papst Johannes XXIII. begriff das II. Vatikanische Konzil von Anfang an als Weg zum Aggiornamento der Kirche: Er sehe seine kirchenleitende Aufgabe nicht darin, die Kirche wie ein Museum zu beaufsichtigen.

LG 4; 8; 9; 12; 15; siehe auch UR 4; 6.

* Identität und Umkehr

Gruppe von Dombes: Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft. Frankfurt/M.: Lembeck, 1994.

Aus der Erfahrung, „wie fruchtbar der Vorgang der Umkehr ist“ (Nr. 3: 23), erwuchs das Bedürfnis, „über die theologischen Grundlagen der Erfahrung von Umkehr nachzudenken“ (Nr. 5: 24).

Dies geschieht in dem vorliegenden Dokument in Auseinandersetzung mit einem Einwand, dem sich die Gruppe im Blick auf bereits früher ausgesprochene Einladungen zur Umkehr stellen musste: „Läuft die Umkehr, die ihr vorschlagt, nicht auf eine Verarmung oder auf den Verlust unserer jeweiligen konfessionellen Identitäten hinaus?“ (Nr. 5: 24).

„Weit davon entfernt sich auszuschliessen, brauchen sich Identität und Umkehr vielmehr gegenseitig: Es gibt keine christliche Identität ohne Umkehr; die Umkehr ist grundlegend für die Kirche; unsere Konfessionen verdienen den Namen christlich nur in dem Masse, wie sie sich der Forderung nach Umkehr öffnen“ (Nr. 8: 25, im Original kursiv).

„Insofern ist die Stärke der Identität auch die für Versuchung empfänglichste Stelle. Man kann in Wahrheit seine Identität gemäss leben nur in der Bewegung ständiger Umkehr“ (Nr. 177: 89, im Original kursiv).

# 6. Die Kirche als Grösse der Geschichte und als Glaubenswirklichkeit

6.1. Dogmatische Grundlagen

6.1.1. Facetten einer geistlichen Sicht der Kirche

6.1.2. Theologische Annäherungen an die Kirche als geschichtliche Grösse

6.2. Theologiegeschichtliche Konstellationen

6.2.1. Alte Kirche: Identität in Geschichte und geistliche Wirklichkeit

6.2.2. Entwicklungen im Mittelalter: Ecclesia als Domina

6.2.3. Reformationszeit: Der Streit um die sichtbare bzw. die „verborgene Kirche“

6.2.4. Neuzeit und Moderne:

6.3. Kirche als komplexe Wirklichkeit in LG 8

LZ: Ekklesiologische Aussagen im Blick auf die komplexe Struktur der Kirche interpretieren und evaluieren können.

Das Verhältnis von Jesus Christus und Kirche als Einheit und Unterscheidung ausbalancieren.

## 6.1. Dogmatische Grundlagen

In dem Masse, wie die Kirche zu Jesus Christus gehört, hat sie teil an seiner Wirklichkeit: an seiner göttlichen Sendung und seiner Gnade ebenso wie an seiner inkarnatorisch-geschichtlichen Realität. Vgl. oben (S. 12, 14) zum Leib Christi: Kirche ist als Leib Christi seine in die Geschichte hineinreichende Verleiblichung.

Kirche ist darum nicht nur eine geistliche Wirklichkeit der Teilhabe an der Gnade Gottes, sondern auch eine sichtbar-geschichtliche Wirklichkeit, die sich in der irdischen Welt vollzieht.

### 6.1.1. Facetten einer geistlichen Sicht der Kirche

* Die geistliche Sicht wird die Gründung kirchlichen Lebens in Gott / in Jesus Christus / im Heiligen Geist beschreiben, nicht nur als historische Begründung, sondern als Teilhabe (vgl. LG 2–4; siehe oben Vorlesungseinheit 2). Zu klären ist, wie sich Einheit mit und Differenz zu Jesus Christus zueinander verhalten.
* Eine geistliche Sicht der Kirche beschreibt sie als Sakrament (Mysterium, siehe unten die folgende Vorlesungseinheit 7), das aus Gottes Gnade – dem Wort Gottes, den Sakramenten, den Gnadengaben des Geistes – lebt.
* Eine geistliche Sicht der Kirche beschreibt diese in Bildern (vgl. LG 6 und Vorlesungseinheit 2).
* Eine geistliche Sicht der Kirche wird sich bewusst sein, dass die Kirche nicht in Definitionen zu fassen ist und dass entsprechend auch Grenzziehungen vorsichtig zu handhaben sind (siehe Vorlesungseinheit „Extra Ecclesiam …“). Die Grenzen der sichtbaren Kirche fallen nicht mit den Grenzen des göttlichen Wirkens zusammen.

### 6.1.2. Theologische Annäherungen an die Kirche als geschichtliche Grösse

Insofern Geschichtlichkeit vor das Problem der Dauer stellt, geht es hier auch um die Kirche als Institution.

* Kirche als geschichtliche Institution

„Eine Institution ist ein Gefüge von geschichtlich gewordenen, relativ gleich bleibenden und typischen Vollzugsformen eines sozialen Gebildes. In diesen Vollzugsformen manifestiert sich ein soziales Gebilde als solches auf verbindliche Weise gegenüber den einzelnen Mitgliedern und gegenüber seiner Umwelt; hier tritt es als übergreifende Einheit, die mehr ist als die Summe ihrer Glieder, sichtbar handelnd in Erscheinung. Solche Vollzugsformen sind z.B. feste Rollenverteilungen in einem sozialen System, bewährte Traditionen, eingespielte Riten und Symbole, anerkannte sittliche Normen, legitime Rechtssetzungen, autoritative Vollmachten usw. Die Einheit solcher gleich bleibenden, für eine Gemeinschaft typischen Vollzüge macht sie zu einer ‚Institution‘, gibt ihr einen ‚institutionellen Charakter‘“ (Medard Kehl: Kirche als Institution. In: HFTh 3,176–197, 176f).

* Theologische Begründung des geschichtlichen und institutionellen Charakters der Kirche
* Ausgangspunkt ist der Wille Gottes, sich zu offenbaren und mitzuteilen, d.h. aber: sich in die Geschichte hinein mitzuteilen.
* Inkarnation, Fleischwerdung, bedeutet, dass Gott in Jesus Christus in die Gewöhnlichkeit des Menschseins und der Geschichte – samt deren Gesetzlichkeiten – eingegangen ist. So wie Jesus nicht „weltenthoben“ gelebt hat, kann auch die Kirche nicht als weltenthobene Gemeinschaft leben.
* Insofern die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu eine Sammlung von Menschen beabsichtigt, die seine Gemeinschaft bilden und seine Sendung weiterführen sollen, wird sie in der Geschichte notwendig institutionelle Formen annehmen. Dies ist in dem Masse von Jesus gewollt, wie er für die Wirksamkeit seiner Botschaft eine Nachfolgegemeinschaft gewollt hat.
* Bedeutung des institutionellen Charakters für Leben und Sendung der Kirche
* Die Botschaft des Evangeliums braucht einen Ort, an dem sie auffindbar und identifizierbar wird. Die Kontinuität dieser Auffindbarkeit ist durch die Institution Kirche gegeben.
* Mit der Institution Kirche ist strukturell die Tradition des Glaubens durch Lehre und Verkündigung ermöglicht.
* Die Institution gibt der christlichen Gemeinschaft erkennbare Konturen, sie leistet anfanghaft die Integration der einzelnen Glaubenden und stiftet Bande der Solidarität zwischen den Glaubenden.
* Die Institution ist Zeichen der Vorgegebenheit des Heils.
* Vision der gelingenden Bürgerschaft: Vorbildcharakter der Kirche

Die Aussage, dass die Kirche unter den Gesetzmässigkeiten der Geschichte steht und deswegen eine Institution ist, heisst nicht, dass sie in allem dieselben Strukturen haben muss oder darf wie andere Institutionen. Die Institution soll ja gerade die strukturelle Kontinuität zur Person und zum Wirken *Jesu* verbürgen.

Die Kirche hat, gerade weil sie Ähnlichkeiten mit anderen gesellschaftlichen, gemeinschaftlichen, institutionellen Gebilden hat, auch eine Vorbildfunktion: zu zeigen, wie das Zusammenleben von Menschen auch gehen könnte. Dabei sollte sie ausserkirchliche Standards nicht unterbieten.

„Wenn sich unser Text [Eph 2,19] gezielt einer gesellschaftlich-politischen Sprache bedient (Mitbürger, Fremde, Zugewanderte), dann will er damit offenkundig sagen: In der ‚Bürgerschaft‘ Kirche verwirklicht sich im Namen Christi etwas, wovon das in sich zerspaltene Römische Reich im Namen der Pax Caesaris nur träumen kann: der endzeitliche Friede zwischen Menschen sehr unterschiedlicher Herkunft und Kultur, die in der Kirche unterschiedslos die gleichen ‚Bürgerrechte‘ und ‚-pflichten‘ haben. ‚Zugereiste‘ und ‚Fremde‘ kennt sie nicht“ (Michael Theobald: Mit den Augen des Herzens sehen. Der Epheserbrief als Leitfaden für Spiritualität und Kirche. Würzburg: Echter, 2000, 92).

## 6.2. Theologiegeschichtliche Verschiebungen

### 6.2.1. Alte Kirche: Identität in Geschichte und geistliche Wirklichkeit

* Bedeutung der sichtbaren Gestalt
* Das missionarische Wirken der Kirche setzt voraus, dass die Gemeinschaft der Glaubenden erkennbar ist (zugleich wird aber betont, dass diese Gemeinschaft aus der Gnade lebt).
* In der Auseinandersetzung mit falschen Lehren und häretischen Gruppierungen stellt sich schon in der Alten Kirche die Frage, wo die Kirche denn wahrnehmbar und identifizierbar wird. Kriterien sind Kanon, Glaubensregel/-bekenntnis und die Einheit mit dem Bischof (Irenäus von Lyon, Ignatius von Antiochien).
* Geistliche Sicht
* Die geistliche Sicht der Kirche zeigt sich in der Beschreibung der Kirche mit Bildern: Kirche lässt sich nicht durch ihre empirische Faktizität definieren.
* Wesentlich für die Kirche ist der geistliche Vollzug der Liturgie.
* Die äusserlichen Grenzen der Kirche sind nicht letztentscheidend; sichtbare Kirche und wahre Kirche sind nicht deckungsgleich: „Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt/Viele, die draussen scheinen, sind drinnen; und viele, die drinnen scheinen, sind draussen“ (Augustinus, De bapt. 5,27,38–28,39: CSEL 51,1,295; siehe oben S. 49 zum corpus permixtum).

### 6.2.2. Entwicklungen im Mittelalter: Ecclesia als Domina

* Bedeutung der sichtbaren Gestalt

In Auseinandersetzung mit weltlichen Strukturen rückt die sichtbare Struktur der Kirche in den Vordergrund des Interesses. Deren Legitimität und deren Machtansprüche sind zu verteidigen (Investiturstreit). In der Abgrenzung zu weltlicher Herrschaft und weltlichem Recht wird unter der Hand die geistliche Autorität nach Art weltlicher Herrschaft ausgebildet und behauptet (siehe dazu auch Vorlesungseinheit Kirche/Welt).

* Geistliche Sicht

Als Gegenbewegung zu dieser Entwicklung entstehen Reformströmungen, die auf ein mehr geistliches Kirchenverständnis abheben (Kirche als Thema der Hohelied­kommentare). Es kommt zur Auseinandersetzung um die „Sichtbarkeit“ und „Unsichtbarkeit“ der Kirche.

### 6.2.3. Reformationszeit: Der Streit um die sichtbare bzw. die „verborgene Kirche“

* Reformatorische Positionen

Die Reformation schreibt sich anfangs in die innerkatholische Gegenbewegung zu einer als zu weltlich empfundenen Gestalt der Kirche ein.

Die Reformatoren betonen die geistliche Wirklichkeit der Kirche. Damit ist nicht gemeint, dass die Kirche schlechthin unsichtbar ist, sondern dass sie verborgen ist: dass man sie wie alle Glaubenswirklichkeiten nur im Glauben fassen kann.

„Es ist ein hoch, tief, verborgen Ding die Kirche, dass sie niemand kennen noch sehen mag, sondern allein an der Taufe, Sakrament und Wort fassen und gläuben muss“ (Martin Luther, Wider Hans Worst, 1541: WA 51,507).

In der späteren Phase der Reformation wird die Erkennbarkeit und Unterscheidbarkeit der wahren Kirche sogar wieder stärker betont, somit auch die Sichtbarkeit.

„Aber die christliche Kirche stehet nicht allein in Gesellschaft äusserlicher Zeichen, sondern stehet furnehmlich in Gemeinschaft inwendig der ewigen Güter im Herzen, als des heiligen Geistes, des Glaubens, der Furcht und Liebe Gottes. Und dieselbige Kirche hat doch auch äusserliche Zeichen, dabei man sie kennet, nämlich wo Gottes Wort rein gehet, wo die Sakramente demselbigen gemäss gereicht werden, da ist gewiss die Kirche, da sein Christen und dieselbige Kirche wird allein genennet in der Schrift Christus Leib“ (Apol. 7: BSLK 234f).

Den Reformatoren in der Schweiz ging es von vornherein um den Aufbau einer „nach Gottes Wort reformierten Kirche“. Sowohl Huldrych Zwingli und Heinrich Bullinger als auch Johannes Calvin waren mit dem ganz konkreten Aufbau von (sichtbarer!) Kirche befasst.

Heinrich Bullinger kämpft gegen die Illusionen einer perfekten Kirche, weil sie Kirche aus Menschen ist. „Wir sind Menschen. Wir handeln hier von der sichtbaren Kirche, nicht von der unsichtbaren, welche ausser der Liebe keine anderen Gebote braucht“ (Brief an Leo Jud vom 15. März 1532: HBBW 2,73).

Zürich als Stadt auf dem Berg. „Denn wie Hieronymus sagt, gibt es nichts Lieblicheres als eine solche Form und Gestalt der Gemeinden, worin die Kirche recht eingerichtet und geordnet ist“ (Dekade 5,15: zit. in Fritz Büsser: Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung. Bd. 1. Zürich: TVZ, 2004, 15).

In Calvins Institutio von 1559 ist eindeutig und nachdrücklich die sichtbare Kirche Thema des ekklesiologischen Teils.

* Katholische Gegenakzente

Dennoch sind katholischerseits die Hinweise der Reformatoren auf die unsichtbare Seite der Kirche, ihre Verborgenheit, gedeutet worden als Rückzug auf eine „platonische Idee“, auf eine civitas Platonica (vgl. die Abwehr dieses Vorwurfs Apol. 7: BSLK 234).

Umgekehrt kommt es auf katholischer Seite in Reaktion auf den reformatorischen Kirchenbegriff zu einer unheilvollen Verkürzung: „zum Sieg der (blossen) Empirie und des Konstatierbar-Nachprüfbaren über die Glaubenswirklichkeit“ (Karlheinz Diez: „Ecclesia – non est civitas platonica“. Antworten katholischer Kontroverstheologen des 16. Jahrhunderts auf Martin Luthers Anfrage an die „Sichtbarkeit“ der Kirche. Frankfurt/M.: Knecht, 1997 [Fuldaer Studien 8], 418).

Die katholische Ekklesiologie kehrt fortan die Sichtbarkeit und die rechtliche Verfasstheit der Kirche heraus: Kirche ist eine Gemeinschaft, die „so sichtbar und greifbar [ist] wie die Gemeinschaft des römischen Volkes oder das Königreich Frankreich oder die Republik Venedig“ (Robert Bellarmin, 1542–1621, Controversiae generales 4,3,2: Ed. Fèvre, Opera Omnia 2,317f).

Bellarmin thematisiert allerdings durchaus auch die Gaben des Geistes, die der Kirche zuteilwerden.

### 6.2.4. Neuzeit und Moderne

* Johann Adam Möhler: Kirche als andauernde Fleischwerdung des Logos

Möhler, Johann Adam: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hrsg.,. eingeleitet und kommentiert von Josef Rupert Geiselmann. Köln: Hegner, 1958. – Erstausgabe 1832, 51838.

Johann Adam Möhler versteht in seiner Schrift „Symbolik“ die Kirche als Verlängerung der christologischen Wirklichkeit.

„Der letzte Grund der Sichtbarkeit der Kirche liegt in der *Menschwerdung* des göttlichen Wortes; hätte sich dasselbe den Herzen eingesenkt, ohne die Knechtsgestalt anzunehmen, und somit überhaupt ohne auf eine leibliche Weise zu erscheinen, so würde es auch nur eine unsichtbare, innere Kirche gestiftet haben. Indem aber das Wort *Fleisch* geworden ist, sprach es sich selbst auf eine äusserlich vernehmbare, menschliche Weise aus, es redete als Mensch zu Menschen und litt und wirkte nach Menschenart, um die Menschen für das Reich Gottes wiederzugewinnen“ (388).

„So ist denn die sichtbare Kirche […] der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben, so wie denn auch die Gläubigen in der Heiligen Schrift der Leib Christi genannt werden.

Hieraus leuchtet nun aber auch ein, dass die Kirche, obwohl sie aus Menschen besteht, doch nicht bloss menschlich sei. Vielmehr, wie in Christo Göttliches und Menschliches wohl zu unterscheiden, aber doch auch beides zur Einheit verbunden ist, so wird er auch in ungeteilter Ganzheit in der Kirche fortgesetzt. Die Kirche, seine bleibende Erscheinung, ist göttlich und menschlich zugleich, sie ist die Einheit von beidem. Er ist es, der in irdischen und menschlichen Gestalten verborgen in ihr wirkt; sie hat darum eine göttliche und menschliche Seite in ungeschiedener Weise, so dass das Göttliche nicht von dem Menschlichen und dieses nicht von jenem getrennt werden kann“ (389).

* Papst Pius XII., Enzyklika Mystici Corporis, 1943

Die Benennung des Leibes Christi ist „nicht nur daraus zu erklären, dass Christus als das Haupt seines mystischen Leibes bezeichnet werden muss, sondern auch daraus, dass er die Kirche so erhält und in der Kirche gewissermassen so lebt, dass sie selbst gleichsam ein zweiter Christus wird“ (DH 3806).

„Während Christus das Haupt der Kirche ist, ist der Heilige Geist ihre Seele“ (DH 3808; Zitat von Leo XIII.).

### 6.3. Kirche als komplexe Wirklichkeit in LG 8

Lesen Sie LG 8 und halten Sie stichwortartig fest, was Ihnen als Beitrag zum Thema der Vorlesungseinheit 6 und zu anderen Vorlesungseinheiten auffällt.

Wenn Sie Zeit haben, nutzen Sie die Chance, einen Kommentar zu konsultieren:

Dogmatische Konstitution über die Kirche (Constitutio dogmatica de Ecclesia). In: LThK.E 12 (1966) 137–359. Lat.-dt. Text mit Einleitung und Kommentar von Gérard Philips, Aloys Grillmeier, Karl Rahner, Herbert Vorgrimler, Ferdinand Klostermann, Friedrich Wulf, Otto Semmelroth und Joseph Ratzinger.

Hünermann, Peter: Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*. In: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil Bd. 2, 263–582.

LG 8 spricht von einer „komplexen Wirklichkeit“ und nähert sich dieser in vorsichtigen Beschreibungen.

* Sichtbare und unsichtbare Wirklichkeit der Kirche fallen nicht zusammen, sind aber auch nicht auseinanderzudividieren: sie „sind nicht als zwei verschiedene Grössen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit“.
* Festgehalten wird die Sichtbarkeit der Kirche: die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft, die sichtbare Versammlung, die irdische Kirche.
* Die sichtbare Seite ist nicht etwas nur Sekundäres, das beliebig dazukommen würde: Es ist Christus, auf den dieses sichtbare Gefüge zurückzuführen ist und der es trägt.
* Die Sichtbarkeit der Kirche ist nicht dieselbe wie die einer nur weltlichen Gesellschaft. Die sichtbare Seite der Kirche ist verbunden mit einer unsichtbaren Seite: der Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, dem geheimnisvollen Leib Christi, der geistlichen Gemeinschaft, der mit himmlischen Gaben beschenkten Kirche.
* Diese Struktur wird mit der Christologie in Verbindung gesetzt und zugleich wieder davon abgehoben, ebenso wie ein Bezug zum Heiligen Geist beleuchtet wird.

Verbindung mit der Christologie: menschliches und göttliches Element, Analogie zum Mysterium des fleischgewordenen Wortes.

Abhebung von der Christologie: Analogie, d.h. zu beachten ist die Unähnlichkeit; Zuordnung der menschlichen Wirklichkeit der Kirche zum Geist Christi und nicht zum göttlichen Wort; Beschreibung der menschlichen Wirklichkeit als „socialis compago/gesellschaftliches Gefüge“, also nicht wie bei Jesus Christus eine Einzelnatur. Impliziert ist ein gesellschaftliches Gefüge, in dem menschliche, näherhin fehlbare Freiheiten agieren (dritter Abschnitt: „Während aber Christus heilig, sündlos […] war […], umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schosse“).

* Zweifache Betonung des Wachsens, es handelt sich nicht um eine statische Wirklichkeit; siehe auch den letzten Abschnitt.
* Betonung des Dienens (am Ende des ersten Abschnittes ebenso wie im dritten Abschnitt).

# 7. Kirche als Sakrament

7.1. Begriffliche Vorklärungen zum Verständnis der Kirche als Sakrament

7.1.1. Biblische Bedeutung

7.1.2. Begriffsgeschichte des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs

7.1.3. Grundbedeutung des theologischen terminus technicus

7.2. Die Rede des 2. Vatikanischen Konzils von der Kirche als Sakrament

7.2.1. Relationierung der Kirche: Christus ist das Licht der Völker (LG 1)

7.2.2. Kirche als Sakrament der Einheit und Sakrament des Heils

7.3. Die nachkonziliare Rezeption des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs

7.4. Sakramentale Wirklichkeit

in der Spannung von Unverfügbarkeit und Wandelbarkeit

7.5. Kirche als Sakrament im ökumenischen Dialog

7.5.1. Konfessionell unterschiedliche Anliegen

7.5.2. Texte aus dem römisch-katholisch/reformierten Dialog

7.5.3. Texte aus dem römisch-katholisch/lutherischen Dialog

LZ: Vertiefung zur komplexen, sakramentalen Struktur der Kirche:

- Die allgemeinen Aussagen zur komplexen Struktur der Kirche in die Konkretionen hinein verlängern können

- Die komplexe Struktur der Kirche auf ihre Sendung hin deuten können.

- Durch Kenntnis ökumenischer Fragestellungen zum interkonfessionellen Dialog befähigt sein.

Die komplexe Struktur der Kirche (vgl. Vorlesungseinheit 6), in der menschliche und göttliche Wirklichkeit zusammenwachsen (vgl. LG 8) ähnelt der Struktur, die in der Theologiegeschichte mit dem Begriff Sakrament bezeichnet wird. Dabei tragen die traditionellen Bestimmungen des Sakramentes (z.B.: Sakrament als Zeichen und Werkzeug) zu weiterführenden Fragestellungen bei.

## 7.1. Begriffliche Vorklärungen zum Verständnis der Kirche als Sakrament

### 7.1.1. Biblische Bedeutung

* Theologisch

Der Begriff μυστήριον bezeichnet in den griechischen Teilen der Heiligen Schrift den göttlichen Heilswillen, der zunächst verborgen ist, dann aber – endzeitlich – offenbar wird (vgl. Dan 2,28f.47; 1 Kor 2,7; Eph 1,9), und zwar in kosmischen Dimensionen (vgl. 1 Kor 2,8f; Eph 1,9; 3,5.10).

* Christologisch

Das μυστήριον ist in seiner Kundgabe zugleich in Realisierung begriffen (vgl. Eph 3,9) in Jesus Christus, dem Gekreuzigten (1 Kor 2), der selbst μυστήριον ist (Eph 3,4; Kol 2,2).

* Soteriologisch/ekklesiologisch

Jesus Christus ist das μυστήριον, das sich zur Teilhabe öffnet: „Christus unter/in euch“ (Kol 1,27), der Christus, der Juden und Heiden in seinem Leib zusammenfügt (Eph 3,6).

Für die ekklesiologische Bedeutung siehe vor allem: Eph 1,3.8–10, erläutert in 2,11–22 (dort ohne den Begriff μυστήριον, der aber Eph 3,3–13 (V 3 mit Rückbezug!) zusammenfassend steht; Eph 5,32.

Fazit: Der Begriff μυστήριον dient im NT dazu, die Wirklichkeit Jesu Christi, aber auch die Hineinnahme der Menschheit in seine Wirklichkeit zu bezeichnen. Darum liegt es nahe, die Kirche auch selbst μυστήριον zu nennen.

### 7.1.2. Begriffsgeschichte des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs

🕮 Beinert, Wolfgang: Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch. In: Pfammatter, Josef (Hrsg.); Furger, Franz (Hrsg.): Kirche und Sakrament. Zürich: Benziger, 1980 (Theologische Berichte 9), 13–66.

Lateinische Begrifflichkeit: Μυστήριον wird im Lateinischen entweder als Lehnwort mysterium verwendet oder mit sacramentum übersetzt.

In der Theologie der Alten Kirche wird gelegentlich von der Kirche als Sakrament gesprochen (Didache, Cyprian von Karthago [vgl. LG 9], Ambrosius, Leo d. Gr.).

Ein weiterer Beleg findet sich erst Ende des 17. Jh.s (Louis de Thomassin, 1619–1695). Ab 1835 taucht der Begriff sacramentum für die Kirche vermehrt wieder auf.

1. Vatikanisches Konzil: Der Begriff Sakrament wird nicht verwendet, doch steht die Aussage über die Zeichenhaftigkeit der Kirche sakramentstheologischer Begrifflichkeit nahe.

„So kommt es, dass sie [die Kirche] als Zeichen, das aufgerichtet ist für die Völker *[vgl. Jes 11,12]* [signatum levatum in nationes] sowohl jene zu sich einlädt, die noch nicht geglaubt habe, als auch ihren Kindern die Gewissheit verleiht, dass der Glaube, den sie bekennen, sich auf eine unerschütterliche Grundlage stützt“ (DH 3014).

In den 30er Jahren des 20. Jh.s findet sich der ekklesiologische Begriff des Sakramentes bei Theologen wie Carl Feckes, Otto Semmelroth, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner.

Zur Unterscheidung der Ebene der Kirche als Sakrament von der Ebene der Einzelsakramente verwendet Otto Semmelroth den Begriff des Ursakramentes. Dieser wird in der Einsicht, dass Jesus Christus selbst das Ursakrament ist, wieder aufgegeben. Gelegentlich findet sich die Bezeichnung der Kirche als Grund- oder Wurzelsakrament.

### 7.1.3. Grundbedeutung des theologischen terminus technicus

Der Sakramentsbegriff als terminus technicus steht ein für das Zusammentreten zweier Wirklichkeitsbereiche. Das Sakrament (gemäss Definition „sichtbares Zeichen der unsichtbaren Gnade“) verbindet Sichtbares und Unsichtbares, Irdisch-Menschliches und Göttliches so, dass durch das Sichtbare das Unsichtbare zugänglich wird.

Dies ist nicht nur Eigenart der Einzelsakramente. Es geht gleichsam um eine Struktur der Heilsgeschichte, in der Gott vermittelt durch geschichtliche Wirklichkeit den Menschen nahe ist (bis hin zur inkarnatorischen Wirklichkeit Jesu Christi).

Diese Struktur ist auch in der Kirche gegeben (siehe ohne Verwendung des Sakramentsbegriffs LG 8).

## 7.2. Die Rede des 2. Vatikanischen Konzils von der Kirche als Sakrament

### 7.2.1. Relationierung der Kirche: Christus ist das Licht der Völker (LG 1)

Hatte noch Papst Johannes XXIII. die Kirche als Licht der Völker bezeichnet, so setzte sich mit den Konzilsdiskussionen die Einsicht durch, dass Christus selbst das Licht der Völker ist und die Kirche nur vermittelt durch ihn (LG 1; vgl. LG 3).

Im Hintergrund stehen zahlreiche biblische Motive, die vom Licht sprechen: Gen 1,3; Offb 22,5 (Rahmen der Bibel!); Ps 27,1 (theozentrisch); Jes 9,1 (soteriologisch); Jes 49,6; Lk 2,32; Mt 4,16; Joh 8,12 (messianisch/christologisch); 1 Thess 5,5; Eph 5,8; 2 Kor 3,18; 4,6 (für die Glaubenden).

Relevant ist die patristische Beschreibung der Kirche als Mond, dessen Licht von der Sonne stammt.

🕮 Rahner, Hugo: Mysterium Lunae. In: ders.: Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter. Salzburg: Müller, 1964, 89–173.

„Beurteile also den Mond nicht nach deinem leiblichen Auge, sondern mit der Kraft des Geistes! […].

Mit Recht gleich dem Mond die Kirche, die der ganzen Welt leuchtet und, während sie die Finsternis dieser Welt aufhellt, ruft: Die Nacht ist vorgerückt, der Tag hat sich genaht […] Die Kirche […] hat wie der Mond eine häufige Abnahme und Zunahme, aber durch ihre Abnahme wuchs sie und verdiente sich, vermehrt zu werden, insofern sie durch die Verfolgungen abnimmt, durch das Martyrium der Bekenner aber gekrönt wird. Sie ist der wahre Mond. Vom fortdauern Lichte ihres Brudergestirns borgt sie das Licht der Unsterblichkeit und Gnade. Denn die Kirche leuchtet nicht im eigenen, sondern im Licht Christi und gewinnt ihren Glanz von der Sonne der Gerechtigkeit, so dass sie sprechen kann: Ich lebe, aber nicht mehr ich lebe, sondern in mir lebt Christus! Wirklich selig bist du [Mond], der du so grosser Ehre gewürdigt warst! Selig preise ich dich nicht wegen deiner Neumonde, sondern als Typus der Kirche“ (Ambrosius, Hexaemeron 4,8,32: CSEL 32/1,138).

### 7.2.2. Kirche als Sakrament der Einheit und Sakrament des Heils

Auf der Basis der vorkonziliaren Wiederentdeckung des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs wird dieser – v.a. auf Anregung deutschsprachiger Theologie und Konzilsväter (Kardinal Franz König) – auch in den Dokumenten des 2. Vatikanischen Konzils verwendet.

In den Konzilstexten dient der Begriff mysterium dazu, einen Gegenakzent zu einer nur rechtlichen Sicht der Kirche zu setzen (vgl. LG 1. Kapitel).

Der Begriff sacramentum hat verschiedene Facetten, vornehmlich aber geht es um die Dynamik des Heilswillens Gottes in die Welt hinein in der Bezeugung und Repräsentation seiner Heilstat in Jesus Christus.

Textbasis: SC 5; 26; LG 1; 9; 48; 59; GS 42; 45; AG 1; 5.

* Christologische Wurzel

Die Kirche ist Sakrament *in Christus* (LG 1); Gott ist es, der es begründet (LG 9). Die Kirche ist das, was sie ist, nicht aus sich selbst: Der Sakramentsbegriff leistet also eine Relationierung der Kirche hinsichtlich ihrer Abhängigkeit von Jesus Christus.

* Eschatologische Ausrichtung

Kirche ist Sakrament des Reiches Gottes (zwischen Schon und Noch-nicht) und steht somit in der Dynamik auf das vollendete Reich Gottes hin.

* Heilsbedeutung und Dienstcharakter der Kirche

Als Sakrament hat die Kirche dienende Bedeutung für das Kommen des Reiches Gottes. Auch diesbezüglich erfolgt also eine Relationierung. Kirche ist nicht Selbstzweck und genügt sich nicht selbst, sondern steht in der Sendung auf die Vollendung hin.

## 7.3. Die nachkonziliare Rezeption des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs

In der nachkonziliaren katholischen Theologie spielt die Verwendung des Sakramentsbegriffs für die Kirche eine grosse Rolle. Der Begriff eignet sich, verschiedene Aspekte der Ekklesiologie kompakt zusammenzuhalten: ihre Bindung an und Verbundenheit mit Jesus Christus, ihre Heilsbedeutung, ihre komplexe Struktur.

Die Abstraktheit des Begriffs ist allerdings für die Bedeutsamkeit in Katechese und Verkündigung hinderlich. Hier hat die Rede von der Kirche als Sakrament keine Bedeutung gewonnen.

In der Auslegung des ekklesiologischen Sakramentsbegriffs im Sinne von LG 1 („Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug“) sind die Aspekte der Zeichencharakter und Werkzeuglichkeit bedeutsam.

* Die Kirche als Zeichen

Das 2. Vatikanische Konzil sagt oder fordert von verschiedenen Personengruppen in der Kirche, dass sie Jesus Christus oder das Reich Gottes darstellen und sichtbar machen (sollen): vgl. LG 21; 46; 50; GS 43.

Die Zeichenhaftigkeit kann eher „realsymbolisch“ (die Kirche verkörpert zeichenhaft die Wirklichkeit, die sie bezeichnet) oder eher als Verweiszeichen (die Kirche verweist auf die Wirklichkeit, deren Zeugin sie ist) verstanden werden.

Im realsymbolischen Verständnis der Kirche als Zeichen (z.B. Kirche als Kontrastgesellschaft: Gerhard Lohfink, Paul Wess) werden die prinzipielle Differenz zwischen Zeichen (Kirche) und Bezeichnetem (Reich Gottes) und die durch Geschichte und durch Sünde bedingte Ambivalenz des Zeichens unterbelichtet.

Im Verständnis der Kirche als Verweiszeichen wird unterschätzt, wie sehr die Kirche berufen ist, aufleuchten zu lassen, wofür sie Zeichen ist.

Kirche ist Zeichen vor allem dadurch, dass Menschen eine Glaubensgemeinschaft bilden, die in der Kraft des Heiligen Geistes zugleich Handlungsgemeinschaft ist: eine Gemeinschaft, die Liturgie feiert, die Zeugnis gibt, die diakonisch tätig wird. Insofern geht die Zeichenhaftigkeit in die Werkzeuglichkeit über.

Das Handeln der Kirche ist als jener Ort zu begreifen, „an dem das Wirken des Geistes Christi und menschliches Tun sich so verbinden, dass der Glaube darin eine Weise der realen Gegenwart des erhöhten Herrn erkennt“ (Josef Meyer zu Schlochtern: Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen. Freiburg i.Br.: Herder, 1992, 394).

* Kirche als Werkzeug

Der Kirche steht es nicht frei, sich auf sich selbst zurückzuziehen und sich des Heilsbesitzes für sich selbst zu freuen. Sie ist ihrem Wesen nach diakonisch und missionarisch: gesandt (vgl. GS 42 und passim; AG 1f; siehe unten Vorlesungseinheit 8).

## 7.4. Sakramentale Wirklichkeit

**in der Spannung von Unverfügbarkeit und Wandelbarkeit**

Mit der Rede von einer sakramentalen Struktur der Kirche ist nicht nur eine Ausdrucksweise für ihre komplexe Wirklichkeit gefunden. Vielfach verbindet sich mit dem Bezug auf die sakramentale Struktur der Kirche (analog zur göttlichen Einsetzung der Sakramente) der Hinweis auf Unverfügbares im Wesen der Kirche (ius divinum/göttliches Recht).

🕮 Graulich, Markus (Hrsg.); Weimann, Ralph (Hrsg.): Ewige Ordnung in sich verändernder Gesellschaft? Das göttliche Recht im theologischen Diskurs. Freiburg i.Br.: Herder, 2018 (QD 287).

* Zur Rechtsfigur des ius divinum

Biblische Beobachtung, „wie sehr die Idee direkter göttlicher Gesetzgebung die herkömmliche Rolle und Autorität altorientalischer Könige unterminiert“ (Dominik Markl: Gottes Gesetz und die Entstehung des Monotheismus. In: Graulich; Weimann [Hrsg.], Ewige Ordnung 49–67, 53f).

Die aus der Antike stammende Rechtsfigur des ius divinum bezeichnet in der römisch-katholischen Tradition einerseits das Naturrecht (ius divinum naturale), andererseits das in der Offenbarung gründende und in der Heiligen Schrift bezeugte Recht (ius divinum positivum).

Diese Rechtsfigur gewinnt im Mittelalter an Bedeutung, konkret in der ersten grossen Rechtssammlung, dem Decretum Gratiani (12. Jh.).

„Wenn also in der Kirche Recht gesetzt wird, sei es auf Konzilien oder regionalen Synoden, sei es durch die Dekretalen der Päpste, so sind die Entscheidungen dem ius divinum unterworfen und dürfen ihm nicht widersprechen, ansonsten entbehren sie jeder Gültigkeit. Diese Überlegungen dienen Gratian dazu, aus der Fülle der ihm vorliegenden und sich zum Teil widersprechenden kirchlichen Rechtsvorschriften jene Normen auszuwählen, denen universelle Gültigkeit zukommen soll“ (Markus Graulich: Das *ius divinum* im Decretum Gratiani – ein Wegweiser. In: Graulich; Weimann [Hrsg.], Ewige Ordnung 116–129, 127).

* Leistung und Grenzen der Rechtsfigur
* Das ius divinum bindet den kirchlichen Gesetzgeber.
* Das ius divinum muss in Konkretionen, in Rechtssprache und Rechtsnormen, umgesetzt werden. „Diese Positivierung ist als menschliche Leistung immer der Veränderung unterworfen, ohne dass sich das ius divinum dadurch ändert. Solche Veränderung kann z.B. erforderlich werden, wenn die Einsicht in den Inhalt des göttlichen Gesetzes oder seine Anwendbarkeit vertieft wird“ (Graulich, Ius divinum 129). Wegen des Ineinander von göttlicher und menschlicher Seite der Kirche ist schwer unterscheidbar, was genau unveränderlich, was veränderlich sein darf.
* Die Unterscheidung von Unveränderlichem und Veränderlichem ebenso wie überhaupt die Bestimmung dessen, was göttliches Recht ist, ist Sache des kirchlichen Gesetzgebers bzw. des kirchlichen Lehramtes (vgl. CIC/1983 Can. 1075 § 1 für das Eherecht). Dabei zeigt die Geschichte, dass die Auffassung über diese Unterscheidung bzw. über das, was göttliches Recht ist, sich faktisch verändert hat.

Beispiele für die Bestimmung (und die Schwierigkeit der Bestimmung) göttlichen Rechtes in kirchlichen Strukturen:

* Petrusdienst: „Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewusst, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als ‚immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‘ [LG 23] eingesetzt hat“ (Papst Johannes Paul II., Enzyklika Ut unum sint, 1995, Nr. 88). Es geht aber darum, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (Nr. 95).
* Ämter: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heissen“ (LG 28).

Was genau gehört zu dieser „göttlichen Einsetzung“: Warum das Geschlecht und nicht das Judesein? Lebensform?

* Ehe: Gemäss CIC/1917 ist Bekenntnisverschiedenheit aufgrund göttlichen Rechtes aufschiebendes Ehehindernis; CIC/1983 nimmt in Can. 1124 keinen Bezug auf das göttliche Recht (vgl. Thomas Meckel: Ius divinum – Befund und Begründungen einer Begründungsfigur kirchlichen Rechts. In: Graulich; Weimann [Hrsg.], Ewige Ordnung 209–234, 209).
* Liturgie: Kardinal Raymond Leo Burke mahnt unter dem Titel „Ius divinum e Sacra Liturgia“ „zur ehrfürchtigen Einhaltung der liturgischen Ordnung der Kirche, die Ausdruck göttlicher Ordnung und damit menschlich vollkommen unverfügbar sei“ (Stefan Kopp: Die Liturgie und ihre göttliche Einsetzung. In: Graulich; Weimann [Hrsg.], Ewige Ordnung 190–208, 195).

## 7.5. Kirche als Sakrament im ökumenischen Dialog

### 7.5.1. Konfessionell unterschiedliche Anliegen

Der ekklesiologische Sakramentsbegriff zielt der Intention nach auf eine Relationierung der Kirche: Der Begriff betont die Beziehung der Kirche zu (Abhängigkeit von) Jesus Christus und zum Reich Gottes und ihren Dienstcharakter für die Menschheit. Deswegen hätte der Begriff prinzipiell für das ökumenische Gespräch hilfreich sein können. Faktisch überwogen jedoch evangelischerseits Bedenken gegen diese Begriffsverwendung.

* Evangelische Anliegen in der Ekklesiologie
* Unterordnung der Kirche unter Jesus Christus als dem einzigen Mittler / Differenz zwischen Jesus Christus und Kirche
* Souveränität Gottes im Rechtfertigungsgeschehen (keine Vermittlungsinstanzen, die sich zwischen Gott und die Menschen schieben dürfen)
* Bedenken gegen den ekklesiologischen Sakramentsbegriff
* Jesus Christus ist das eigentliche Sakrament.
* Der Sakramentsbegriff betont die Sichtbarkeit und Greifbarkeit des Heils, das jedoch vielmehr noch verborgen ist.
* Die als Sakrament verstandene Kirche erhält eine zu hohe Bedeutung als „Mittel“, „Werkzeug“, Vermittlungsinstanz, während sie doch zuerst selbst Empfangende, Frucht des Heilswerkes ist und selbst erst durch Wort und Sakramente gebildet wird.
* Der ekklesiologische Sakramentsbegriff verkennt, dass die Kirche anders als die Sakramente durch die menschliche Sünde gebrochen ist.
* Katholische Anliegen

Weil die Kirche von Gott her kommt, ist sie Heilsraum und Heilswerkzeug.

Kirche ist nicht für sich selbst da. Sie darf nicht nur Empfangende bleiben, sondern soll eine werkzeugliche Aufgabe übernehmen: sie steht in einer Sendung.

Jesus Christus verbindet sich so mit der Kirche, dass er an seiner Sendung teilgibt.

Der Kirche sind Wort und Sakrament anvertraut.

* Evangelische Anliegen

Abhängigkeit der Kirche: Was sie ist und was sie wirken kann, verdankt sie Gott.

Bevor die Kirche eine werkzeugliche, heilsinstrumentale Aufgabe übernimmt, ist sie zuerst selbst Empfangende.

Verhältnis von Christus und Kirche: Die heilsinstrumentale Aufgabe der Kirche steht nicht gleichrangig neben der Mittlerschaft Jesu Christi, deren Einzigkeit unangetastet bleiben muss.

Verhältnis der Kirche zu Wort und Sakrament: Beides sind Heilsmittel, aus denen auch die Kirche lebt.

Auch die römisch-katholische Ekklesiologie teilt die Positionen der evangelischen Ekklesiologie, wie sie in der rechten Spalte formuliert sind. Der Sinnspitze nach entspricht das 2. Vatikanische Konzil, wenn es die Kirche Sakrament nennt, gerade diesen Anliegen. Nach evangelischer Auffassung ist dies in katholischer Ekklesiologie aber nicht immer genügend erkennbar, als werde für zu selbstverständlich genommen, was fundamental ist.

Angesichts dieser neuralgischen Punkte ist bei der Bezeichnung der Kirche als Sakrament auf Präzision zu achten.

* Anforderungen an den ekklesiologischen Sakramentsbegriff
* Relationierung der Kirche (und somit Abhängigkeit von Jesus Christus) und Heilsbedeutsamkeit sind zusammenzuhalten.
* Es muss deutlich werden, dass die Kirche als communio sacramentorum selbst aus den Sakramenten lebt. Insofern ist die Rede von den Sakramenten als Selbstvollzügen der Kirche (K. Rahner) nur bedingt hilfreich.
* Der Sakramentsbegriff wird auf die Kirche analog angewendet. Unübersehbar spielt bei der Kirche die menschliche Freiheit eine grössere Rolle als bei den Sakramenten – so dass sie nicht ebenso „verlässlich“ ist wie die Sakramente.

### 7.5.2. Der römisch-katholisch/reformierte Dialog

Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche. Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog. Zweite Phase 1984–1990. In: DwÜ 2, 623–673.

* Katholisch: Kirche als Sakrament der Gnade:

„110. So ist die Kirche als ein Sakrament, ein Werkzeug der einzigen Mittlerschaft Jesu Christi, ein Zeichen der wirksamen Gegenwart jener Mittlerschaft verfasst. Die Kirche ist dies, insofern sie aus dem Wort Gottes lebt, das sie hervorgebracht hat und das sie verkündet, und in dem Ausmass, wie sie für den Geist, der in ihrem Inneren wohnt, offen und ihm gegenüber gehorsam ist“.

* Reformiert: Kirche als creatura verbi:

[101] „Die Glaubensgemeinschaft ist so nicht bloss die Gemeinschaft, in der das Evangelium gepredigt wird; indem die Gemeinschaft es hört und auf das Wort der Gnade antwortet, wird sie selbst zu einem Mittel des Bekenntnisses und ihr Glaube zu einem ‚Zeichen‘ oder ‚Unterpfand‘ für die Welt; sie ist selbst ein Teil der Welt, der durch den Anruf und die vom Worte Gottes bewirkte Erneuerung umgestaltet worden ist“.

* Versuch einer ersten Verständigung

„112. Wir stimmen überein in der Anerkennung der radikalen Abhängigkeit der Kirche beim Empfang der transzendenten Gabe, die ihr Gott gibt, und wir anerkennen jenes Geschenk als die Grundlage ihres aktiven Dienstes für das Heil der Menschheit. Aber wir verstehen das Wesen dieses heilbringenden Tuns noch nicht auf dieselbe Weise. Die Reformierten behaupten im allgemeinen, dass die Katholiken der Kirche die Christus eigentümliche Rolle zuweisen. Die römisch-katholischen Christen ihrerseits bezichtigen die Reformierten im allgemeinen, sie hielten die Kirche vom Erlösungswerk fern und gäben die Gewissheit auf, dass Christus wahrhaft in seiner Kirche gegenwärtig und tätig ist. Beide Ansichten sind Karikaturen, aber sie können uns helfen, die Aufmerksamkeit auf wirkliche grundlegende Unterschiede der Perspektive zu konzentrieren, als deren Symbol die Themen creatura verbi und sacramentum gratiae dienen“.

### 7.5.3. Der römisch-katholisch/lutherische Dialog

Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1984. In: DwÜ 2, 451–506.

„85. Für Verständnis und Vollzug der einzelnen Sakramente und damit auch für das gemeinsame sakramentale Leben unserer Kirchen ist zu beachten, dass die Sakramente ganz in das trinitarische Heilswerk Gottes einbezogen sind: Das Werk, das Gott in Christus zum Heil der Welt ein für allemal getan hat, wird im Heiligen Geist vermittelt, der durch Wort und Sakrament wirkt, so dass ‚communio sacramentorum‘, das heisst: Kirche als Anteilhabe an den Heilsgaben und als Gemeinschaft der Gläubigen entsteht.

Von hierher wird nochmals deutlich, wie wichtig es für die rechte Erfassung und Wahrung der sakramentalen Dimension christlicher Existenz und kirchlichen Lebens ist, wenn in unseren beiden Traditionen von Christus als dem einen Sakrament und so dem Ursprung der einzelnen Sakramente geredet werden kann … Zugleich wird verständlich, warum man heute katholischerseits von der Kirche als ‚Sakrament‘ spricht. Dieser Gedanke ist der lutherischen Tradition zwar noch wenig vertraut und wird sogar oft kritisiert. In seiner Intention aber sollte er auch lutherischerseits bejahbar sein: Als Leib Christi und ‚Koinonia‘ des Heiligen Geistes ist die Kirche Zeichen und Werkzeug der Gnade Gottes, das aus sich selbst nichts vermag. Sie lebt wie aus dem Wort so aus den Sakramenten und ist zugleich in deren Dienst genommen“.

Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsamen römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1993. In: DwÜ 3, 317–419.

„123. Im katholischen Glaubensdenken wird der Sakramentsbegriff stets analog auf die Kirche angewandt. Kirche ist nicht in derselben Weise ‚Sakrament‘ wie die Sakramente der Taufe und der Eucharistie. Das wird schon in bezug auf deren Funktionsweise deutlich: Die Einzelsakramente entfalten ihre Heilswirksamkeit ‚aufgrund ihres Vollzuges‘, d.h., ihre Wirksamkeit hängt nicht von der Würdigkeit des Spenders und des Empfängers ab, weil Christus in ihnen das Heil bewirkt. Das kann von der Kirche als ‚Sakrament‘ so nicht gesagt werden“.

„124. Somit zeigt sich noch einmal, dass die Kirche nicht einfachhin mit Christus identifiziert werden darf, obwohl sie sein Leib ist. Sie wird von ihm zur Vermittlung des Heils an alle Menschen in Dienst genommen und bedarf der ständigen belebenden Kraft des Heiligen Geistes. Auch im Wirken der Kirche an ihren eigenen Gliedern ist es Christus, der als Haupt Anteil an seinem Geist gibt und so das Leben und das Wachstum des Leibes bewirkt. Es liegt in der Konsequenz eines solchen ‚sakramentalen‘ Kirchenbegriffs, dass die Kirche in ihrer menschlichen Schwachheit ‚immerfort den Weg der Busse und Erneuerung‘ [LG 8] gehen muss und zur ‚dauernden Reform gerufen‘ [UR 6] wird“.

„126. Wenn nun die Kirche der Raum ist, in dem die Heilsmittel für den Menschen wirksam werden, dann bedeutet das, dass in dieser Hinsicht auch die Kirche selbst in einem abgeleiteten Sinn ‚heilsinstrumentalen‘ Charakter hat. Einerseits wird sie durch das Geschehen der Heilsmittel als ‚congregatio fidelium‘, als Kirche, hervorgerufen und ist somit selbst ‚creatura evangelii‘. Andererseits ist sie für die Menschen Ort der Heilsteilhabe ohne Alternative; in diesem Sinn gilt auch für die reformatorische Theologie: ‚Ausserhalb der Kirche gibt es kein Heil‘.

127. Als Vermittlerin von Wort und Sakrament ist sie das Werkzeug, durch das der Heilige Geist den Menschen heilig macht; sie ist die Mutter, ‚so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes‘ [Luther, Grosser Katechismus: BSLK 654,50–655,5]. Sie ist es aber in der Weise, dass in ihrer Verkündigung und Sakraments­verwaltung Jesus Christus selbst handelt und heilvoll gegenwärtig wird. Das heisst, so sehr das vermittelnde Handeln der Kirche und das heilschaffende Handeln Gottes in diesem Geschehen in eins zusammenfliessen, sind sie darin doch deutlich unterschieden: Zwar ist es die Kirche, die dem Glaubenden die Heilsteilhabe vermittelt; aber es ist nicht sie, sondern allein Christus, der der Welt das Heil erwirkt hat und den Glaubenden durch Wort und Sakrament die Teilhabe an diesem Heil schenkt. Die Kirche dient in ihrem Handeln ganz und gar Christus, ihrem Herrn. Sie ist zu diesem Dienst von Christus, ihrem Herrn, berufen und bevollmächtigt.

128. Auf diesem Hintergrund ergeben sich aus lutherischer Sicht Affinitäten, aber auch Anfragen im Blick auf das neue katholische Verständnis der Kirche als ‚Sakrament‘. Lutherischem Denken entspricht eher die bei Augustin und auch in späterer römisch-katholischer Theologie begegnende Bezeichnung Jesu Christi als Sakrament: Er ist das ‚eine Sakrament Gottes‘, weil er das Mittel des Heils schlechthin ist. Die Einzelsakramente aber sind Mittel des Heils, weil Jesus Christus durch sie das Heil bewirkt und so die Kirche begründet und erhält. Das heisst, in ihnen vollzieht nicht die Kirche ihr eigenes Sein, sondern sie empfängt das Heil von Christus, und nur als Empfangende vermittelt sie das Heil. So gesehen, stehen die Einzelsakramente mit Christus der Kirche gegenüber. Darum sollte man im Blick auf alle Redeweisen, die dieses Gegenüber verdecken könnten, zurückhaltend sein. Die sehr missverständliche Rede von den Sakramenten als ‚Selbstvollzügen‘ der Kirche ist besser zu vermeiden. Die lutherische Theologie weist somit darauf hin, dass die Bezeichnung der Kirche als ‚Sakrament‘ deutlich von der Verwendung des Sakramentsbegriffs bezüglich Taufe und Abendmahl abgehoben werden muss.

129. Dieser ersten lutherischen Anfrage schliesst sich eine zweite an. Es geht darum, wie sich das Verständnis der Kirche als ‚Sakrament‘ zum Verständnis der Kirche als heilig und sündig verhält. Anders als Taufe und Abendmahl, die ganz in ihrer Instrumentalität und Zeichenhaftigkeit aufgehen, ist die Kirche als Gemeinschaft der Empfänger des Heils Instrument und Zeichen des Heils, das heisst, sie ist es als Gemeinschaft der Glaubenden, die als Gerechtfertigte und Heilige zugleich Sünder sind. Die lutherische Theologie weist somit darauf hin, dass die Bezeichnung der Kirche als ‚Sakrament‘ nicht der Aussage widersprechen darf, dass die Kirche heilig und sündig zugleich ist“.

# 8. Kirche in der Welt von heute

8.1. Kirchengeschichtliche Hintergründe

8.1.1. Zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung (Franz Dünzl)

8.1.2. Die mittelalterliche Kirche als gesellschaftlich relevante Macht

8.1.3. Neuzeit: Idee der societas perfecta

8.2. Das Weltverhältnis der Kirche in der Perspektive des 2. Vatikanischen Konzils

8.2.1. Papst Johannes XXIII.

8.2.2. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“

8.2.3. Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche

8.2.4. Die Solidarität der Kirche mit der Welt

8.2.5. Das kritische Gegenüber der Kirche zur Welt

8.2.6. Dienst an der Welt

LZ: Die sichtbare Seite der Kirche als Welthaftigkeit und Weltbezogenheit auslegen und die darin implizierte Spannung auf ekklesiologische Erfordernisse zurückführen.

Kriterien für kontextuell variierende gesellschaftliche Situationen der Kirche entwickeln und anwenden können.

Dem Johannesevangelium zufolge sind ChristInnen nicht von der Welt, aber in der Welt und in die Welt gesandt (bei einem schillernden Weltbegriff!): Joh 15,19; 17,18 u.ö.; siehe v.a. auch 3,17.

Problematik des Weltbegriffs:

Es kann die Welt als Adressat des Heilswillens Gottes gemeint sein oder die Gott gegenüber verschlossene Welt.

Die häufig anzutreffende Rede von Kirche „und“ Welt verkennt, dass es für uns Menschen auch in der Kirche keinen ausserweltlichen Standpunkt gibt.

## 8.1. Kirchengeschichtliche Hintergründe

### 8.1.1. Zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung (Franz Dünzl)

🕮 Dünzl, Franz: Fremd in dieser Welt? Das frühe Christentum zwischen Weltdistanz und Weltverantwortung. Freiburg i.Br.: Herder, 2015. Kb 1 80.

Markschies, Christoph: Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen. München: Beck, 2006 [= Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997, 22001].

Martin, Jochen: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom. Stuttgart: Steiner, 2010.

Merkt, Andreas: Theologie und religiöse Volkskultur. Patristische Streiflichter auf eine schwierige Beziehung. In: Grieser, Heike (Hrsg.); Merkt, Andreas (Hrsg.): Volksglaube im antiken Christentum. Darmstadt: WBG, 2009, 472–489.

Die frühe Kirche gestaltete sich als Glaubens- und Lebenseinheit in Unterschiedenheit von, zugleich aber in Situierung in und Hinwendung zur umgebenden Welt (mit wechselnden Akzenten).

Zu konstatieren ist eine Spannung zwischen einer Tendenz zur „Entweltlichung und Weltkritik“ und dem Streben nach „‚Einwanderung‘ in den Alltag antiker Gesellschaft“ (Markschies, Antike Christentum 94).

Die konstantinische Wende war ein Faktor, der den Weltbezug verstärkte, jedoch nicht alleinentscheidend. Die folgenden Aspekte sind darum mehr systematisch als chronologisch zu lesen.

* Faktoren der Weltdistanz

Infolge Minderheitenstatus, Verfolgungssituation und endzeitliches Bewusstsein (Naherwartung, „Heimat im Himmel“) verorteten sich die frühen Christen und ihre Kirche tendenziell in Weltdistanz: „(Selbst-)Isolation“ in der Gesellschaft (Dünzl, Fremd 53–94). Damit verbunden artikulierte sich in Teilen des Christentums auch Skepsis gegenüber der antiken Kultur und Bildung.

Selbst bei grosser Weltdistanz war im christlichen Selbstverständnis (Sendung!) ein Weltbezug unverzichtbar.

„Auf Erden weilen sie, aber im Himmel sind sie Bürger […] Genau das, was im Leib die Seele ist, das sind in der Welt die Christen. Durch alle Glieder des Leibes hin ist die Seele verteilt, und die Christen sind es über die Städte der Welt. Die Seele wohnt zwar im Leib, sie ist aber nicht vom Leib. Auch die Christen wohnen in der Welt, sie sind aber nicht von der Welt. […] Die Seele ist zwar im Leib eingeschlossen, sie hält aber den Leib zusammen. Auch die Christen werden zwar in der Welt wie in einem Gefängnis festgehalten, sie aber halten die Welt zusammen“ (Schrift an Diognet, vermutlich kurz vor 200, 5,9; 6,1–3.7: SUC 2,320–323).

* Missionarischer Erfolg als Faktor der Einwanderung in die Gesellschaft
* Mit zunehmendem Missionserfolg wurden Menschen aus breiteren Bevölkerungskreisen (inkl. Oberschicht, Bildungseliten) Teil der Kirche und prägten sie.

„Christlicher Reichtum blieb in den Gemeinden des 2. und 3. Jahrhunderts weiterhin ein Problem, eine ethische Herausforderung, aber er wurde auch mehr und mehr zu einem Faktum, das man nicht mehr einfach negieren oder ausblenden konnte. Gerade weil die Ausbreitung des Christentums in allen Schichten der Gesellschaft Fortschritte machte, liess sich der urchristliche Rigorismus nicht aufrechterhalten, man musste nach neuen Lösungen in dieser Frage suchen […].

Die christliche Haltung gegenüber Besitz und Reichtum konnte auf Dauer nicht dieselbe bleiben wie in den Zeiten akuter Naherwartung. Eben weil sich das frühe Christentum in der Welt etablieren konnte, war es auch vor die Aufgabe gestellt, die Möglichkeiten zu nutzen, die sich dadurch boten – die Frage war (und bleibt) nur: Wie?“ (Dünzl, Fremd 207f).

„Für die Existenz der Christen in einer Welt, deren Ende sich nicht (mehr) absehen liess, war es schlicht überlebenswichtig, den Erwerb elementarer Bildung positiv zu beurteilen“ (Dünzl, Fremd 208).

* Entscheidung für die Volkskirche

„Im dritten Jahrhundert [hat sich] ein Kirchenbild weitgehend durchgesetzt […], das den unaufgebbaren Anspruch auf Reinheit und Heiligkeit mit der unleugbaren Realität des Unreinen und Unheiligen in der Kirche vermittelt. […] Die theologische und praktische Bewältigung des Problems der Sünde stellte eines der schwierigsten Probleme des frühen Christentums dar. [… Kirchenbild von Papst Kallist; Amtszeit 217–222:] Kirche ist für ihn eine Gemeinschaft aus Heiligen und Sündern. Dem scheint die Realität zu entsprechen, wie sie unter dem Vorwurf des Laxismus geschildert wird: eine Gemeinschaft, in die, gerade weil sie sich liberal zeigt, die Massen strömen. […] Das Selbstverständnis der Kirche als einer Gemeinschaft der Heiligen gerät im dritten Jahrhundert mehr und mehr in die Krise. Es wird nun ein alternatives Kirchenbild entworfen, das den Weg zu einer Volkskirche auch theologisch ebnet. [… Kirchenbild der Pelagianer:] Klare Kontur der Kirche: Wer zu ihr gehört, lässt sich eindeutig an seinem heiligmässigen Lebenswandel bestimmen. […] Augustinus […] hat eine alternative Antwort auf die Frage nach der christlichen Identität gegeben, eine Antwort, die […] auf eine ‚defence of Christian mediocrity‘ [Robert Markus], eine Verteidigung christlicher Mittelmässigkeit hinausläuft“ (Merkt, Theologie 474–479).

* Konstantinische Wende

Nach der konstantinischen Wende war der Schritt in die Kirche hinein definitiv nicht mehr ein Schritt aus bisherigen Lebenskontexten heraus.

Kirche und Staat gingen eine Liaison ein: Die Einheit des Christentums und die Einheit des Imperiums hängen zusammen.

Die konstantinische Wende machte die Kirche zu einem kulturellen, gesellschaft­lichen und politischen Machtfaktor. Dies verändert ihr Selbstverständnis. Sie verstand sich als „imitatio imperii“, darum auch selbst als Herrscherin mit Machtansprüchen (ein Prozess, der schon vor der konstantinischen Wende begann).

Es kam zu Versuchen, die biblische Botschaft vom Reich Gottes mit den irdischen Reichsvorstellungen zu verschmelzen (Reichstheologie des Eusebius).

* Formen der Institutionalisierung von Kirche
* Kanon: „Die Bestimmung der anerkannt heiligen Schriften des Christentums stellt einen entscheidenden Schritt auf dem Weg zur Systembildung und -stabilisierung der jungen Kirche dar“ (Dünzl, Fremd 361).
* Kirchenordnungen (zunächst: Kirchenordnungen, die sich auf apostolische Autorität berufen).
* Entwicklung des Synodeninstituts im Sinne von rechtsetzenden Instanzen (Wende zum 4. Jh.): „Der Rekurs auf eine pseudapostolische Autorität wurde durch dieses neue Rechtsinstrument überflüssig“ (Dünzl, Fremd 334).
* Verschiedene Indizien (Katakomben, Kirchenbauten, schon im 3. Jh.) dafür, „dass das Alltagsleben der christlichen Gemeinden nach und nach ein grösser werdendes wirtschaftliches Segment mit einschloss. Stellt man dazu noch die Summen in Rechnung, die von den Gläubigen für die *caritas* und die Besoldung des Klerus aufgebracht werden mussten, wird klar, dass die Gemeindeleiter einen immer grösseren Finanzhaushalt aufzustellen und seine Abwicklung zu organisieren hatten, wenn sie die Erfordernisse der Gemeinde und damit ihre eigenen Aufgaben nicht vernachlässigen wollten“ (Dünzl, Fremd 379).
* Protestbewegungen gegen Verweltlichung

Gegen eine verweltlichte Kirche melden sich Protestbewegungen (Mönchtum, Armutsbewegungen).

☞ Im Rückblick lassen sich die Fakten einer Institutionalisierung und damit auch „Verweltlichung“ der Kirche nicht bestreiten. Strittig ist die Deutung: Problematischer „Frühkatholizismus“ (vor allem für die schon im Neuen Testament beginnende Entwicklung von Strukturen in der Frühzeit der Kirche verwendet) oder sinnvoller Inkulturationsprozess?

### 8.1.2. Die mittelalterliche Kirche als gesellschaftlich relevante Macht

🕮 Mierau, Heike Johanna: Kaiser und Papst im Mittelalter. Köln: Böhlau, 2010.

Auf der Basis der altkirchlichen Entwicklungen war die mittelalterliche Kirche im Abendland eine ebenso weltbezogene wie selbst (institutionell, juridisch, ressourcenbezogen) welthaft gestaltete Kirche.

Die Entwicklungen und Auseinandersetzungen im gesellschaftlichen Bereich veranlassten dazu, verstärkt Strukturen in den Blick zu nehmen, zu verteidigen, zu begründen usw., Kirche als rechtliche Körperschaft anzuschauen.

Ekklesiologie entwickelte sich zuerst als kanonistischer Traktat über die sichtbare Kirche und ihre Strukturen.

Differenzierung von Kirche und Staat: Im Zusammenhang der Kirchenreformen des Hochmittelalters sowie des Investiturstreites ging es um die „Freiheit der Kirche“ vom Einfluss der Welt (der weltlichen Herrscher). Dabei veränderte sich auch der Status der sog. Laien. Klerus und Laien standen einander mehr und mehr gegenüber.

Andererseits war die Welt des Mittelalters (die Gesellschaft des Mittelalters) noch eine christliche und näherhin verkirchlichte Welt und erhob die Kirche einen Anspruch auf Herrschaft über die Welt/Gesellschaft.

Das faktische Verhältnis von Kaiser und Papst (analog auf anderen Ebenen) kann positiv als „vormoderne Aufteilung von sich bewusst gegenseitig beschränkenden *regimina* zur Herstellung gesellschaftlicher Ordnung innerhalb der Christenheit“ begriffen werden (Mierau, Kaiser 7).

Was die Kirche ist, scheint im Papst verdichtet zu sein.

Marksteine des Selbstverständnisses der Kirche unter dem Gesichtspunkt der Macht sind der Dictatus Papae (1075) sowie die Bulle Unam Sanctam (1302) von Bonifaz VIII.

Andererseits: Bis ins 16. Jh. fiel Institutionskritik bis hin zum Papst, oftmals sehr scharf aus. Kanonisten diskutieren die „äussersten“ Möglichkeiten institutioneller Fehlentwicklung: das Problem eines häretischen Papstes oder anderer Formen des Versagens der Leitungsstrukturen.

Gegen die reiche, machtvolle Kirche entstanden Gegenbewegungen: Bettelorden (Franziskus als Vertreter einer armen, machtlosen Kirche), Devotio moderna (14./15. Jh.).

### 8.1.3. Neuzeit: Idee der societas perfecta

* „Verweltlichung“ der Welt und Opposition zwischen Kirche und Welt

Gesellschaft, Kultur und Wissenschaften emanzipierten sich in der Neuzeit von der Autorität der Kirche und beanspruchten ihr gegenüber Freiheitsräume bzw. Autonomie. Kirche und säkularisierte Welt traten somit in gegenseitiger Entfremdung auseinander.

Angesichts der verschiedenen Bedrohungen (Reformation, Aufklärung, Autonomie­streben, Revolutionen, Liberalismus, positive Wissenschaften, Kommunismus …) kam es zur „Fundamentalopposition“ der Kirche gegen die Welt. Vor allem im 19. Jh. wuchs innerkirchlich das Bedürfnis, sich als Kirche abzugrenzen und gegen die Welt abzusichern.

In den Auseinandersetzungen mit anderen kirchlichen Strukturen und mit einer als feindlich empfundenen Welt wurde die Kirche als Handlungssubjekt ausgeprägt (deswegen Interesse am Jurisdiktionsprimates des Papstes). Die Kirche ist streitende und im Letzten triumphierende Kirche; für ihre Glieder soll sie Schutzburg sein.

* Kirche als societas perfecta

Im Gegenüber zum Staat verstand sich die Kirche als abgeschlossene und in sich vollkommene Gesellschaft (societas perfecta). Demnach ist die Kirche eine Körperschaft, der all das zu eigen ist, was zum Funktionieren einer politischen oder staatlichen Einheit hinzugehört und sie als selbständige politische Einheit handlungsfähig macht. Dazu gehört die Autorität, Gesetze zu geben, Lohn und Strafe zu verhängen usw.

Vgl. den Kampf um den Kirchenstaat, der dem Papsttum und damit der römisch-katholischen Kirche den Status eines weltlichen, zwischenstaatlich rechtsfähigen Souveräns garantiert.

Anliegen: Unabhängigkeit, keine Notwendigkeit zur Kooperation. Zugleich wurden im Kontext solchen Denkens in hohem Mass Organisationsformen der Moderne übernommen.

„Sie ist eine ihrer Art und ihrem Recht nach vollkommene Gesellschaft, da sie für ihre Erhaltung und Tätigkeit notwendigen Hilfsmittel nach dem Willen und durch die Wohltat ihres Gründers alle in sich und durch sich selbst besitzt“ (Papst Leo XIII., Enzyklika Immortale Dei, 1885: DH 3167).

* Nochmals: Verkirchlichung der Welt (eines Stücks Welt)

Als Ideal galt dennoch die Verkirchlichung der Welt. In Rückkehr zur vorneuzeitlichen Epoche wollte der „Integralismus“ die profanen Lebensbereiche soweit wie möglich unter die kirchliche Entscheidungsgewalt stellen. Dies strebt man zumindest für partielle Bereiche an (Milieukatholizismus als geschlossener Parallelkosmos).

## 8.2. Das Weltverhältnis der Kirche in der Perspektive des 2. Vatikanischen Konzils

### 8.2.1. Papst Johannes XXIII.

* Anliegen Papst Johannes‘ XXIII.
* Zeugnis der Kirche in der modernen Welt, weswegen zunächst die innere Erneuerung der Kirche im Vordergrund steht
* Weitung der Sicht auf die Kirche, die immer schon im Horizont des grösseren Ganzen der Menschheit steht
* Erneuerung der Kirche wird verstanden als Aggiornamento, das den Zeitkontext berücksichtigen muss
* Bewusstwerden der brennenden Herausforderungen der gegenwärtigen Geschichte (Kubakrise; Enzyklika Pacem in terris)
* Positive Sicht der Welt
* Dialog statt Konfrontation
* Ansprache „Gaudet Mater Ecclesia“

Ansprache zur Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962:

„In der täglichen Ausübung unseres Hirtenamtes verletzt es uns, wenn wir manchmal Vorhaltungen von Leuten anhören müssen, die zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem sehr grossen Sinn für Differenzierung und Takt begabt sind. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. Sie sagen, dass unsere Zeit sich im Vergleich zur Vergangenheit nur zum Schlechteren hin entwickle. Sie tun so, als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten, die doch eine Lehrmeisterin des Lebens ist, und als ob bei den vorausgegangenen Ökumenischen Konzilien Sinn und Geist des Christentums, gelebter Glaube und eine gerechte Anwendung der Freiheit der Religion sich in allem hätten durchsetzen können. Wir müssen diesen Unglückspropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstehen würde“ (Papst Johannes XXIII.: „Gaudet Mater Ecclesia“ zur Eröffnung des Konzils. In: Ludwig Kaufmann; Nikolaus Klein: Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis. Fribourg: Exodus, 1990, 107–150, 125f).

### 8.2.2. Die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“

Die Vorbereitungstexte verblieben sehr stark bei einer binnenkirchlichen Sicht. In der Diskussion der Konzilsväter wurde die Unterscheidung von zwei Perspektiven wichtig: die Ecclesia ad intra und die Ecclesia ad extra (Kardinal Suenens). Die Perspektive der Kirche „nach aussen“ steht an der Wurzel der Pastoralkonstitution GS, prägt aber auch LG.

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes

* anerkennt – gegen integralistische Positionen – die Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche;
* anerkennt die positiven Werte, die in der Welt entdeckt und gelebt werden;
* hat ein Auge und Ohr für das, was in der Welt vorgeht (vgl. GS 4: „Zeichen der Zeit“: Mt 16,3; Lk 12,54; Ereignisse, die Wendepunkte darstellen [Chenu]; von Papst Johannes XXIII. aufgegriffene Formulierung);
* sieht die Kirche in kritischer Solidarität mit der Welt und im Dienst für die Welt.

„Bewusst formuliert das Konzil nicht: ‚Kirche *und* die Welt von heute‘, denn es wollte die geläufige Gegenüberstellung von Kirche und Welt als zwei parallele Welten überwinden. […]. Das Konzil wollte das Gegenüber von zwei Welten überwinden und sagen, dass die Kirche *in* der Welt von heute lebt und dass andererseits die heutige Welt in die Kirche hereinreicht. Die Kirche bekennt sich damit zur Zeitgenossenschaft. Die Glieder der Kirche sind ja zugleich auch Bürger der Welt von heute“ (Walter Kasper: Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg i.Br.: Herder, 2011, 453).

### 8.2.3. Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Bereiche

Voraussetzung für das konziliare Selbstverständnis der Kirche ist die Abwendung von einem Integralismus, welcher die Verselbständigung weltlicher Lebensbereiche nicht akzeptiert und diese möglichst weitgehend der Kirche integrieren (unterstellen) möchte. Die integralistische Position verkennt die Differenz zwischen der Kirche und dem Reich Gottes, deswegen die Eigengesetzlichkeit der Welt, und die Freiheit des Glaubensvollzugs.

* Anerkennung der Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes (vgl. GS 40)
* Anerkennung der Autonomie der irdischen Wirklichkeiten

„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern“ (GS 36).

* Anerkennung des begrenzten Auftrags der Kirche

„Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich: das Ziel, das Christus ihr gesetzt hat, gehört ja der religiösen Ordnung an. Doch fliessen aus eben dieser religiösen Sendung Auftrag, Licht und Kraft, um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein“ (GS 42).

* Anerkennung der positiven Werte in der Welt, angefangen von der suchenden Nachdenklichkeit der Menschen (vgl. GS 3) über die Errungenschaften der Wissenschaften (vgl. GS 5; 34), die Werte (vgl. GS 11) bis zu einem neuen Humanismus (vgl. GS 55), so dass die Kirche sogar von der Welt lernen kann (vgl. GS 44).
* Anerkennung der Würde der Freiheit, inkl. Religionsfreiheit (vgl. GS 17 und DH).

### 8.2.4. Die Solidarität der Kirche mit der Welt

Anerkennung der Eigengesetzlichkeit der Welt mündet nicht in eine Weltdistanz, in der die Kirche die Welt sich selbst überlässt.

* Die Kirche hat selbst ihren Ort in der Welt: Die Konstitution GS ist überschrieben als „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“.
* Die Kirche ist selbst Teil der Welt (vgl. GS 1; 40; LG 48), eine geschichtliche Grösse (vgl. LG 9).
* Die Kirche interessiert sich für die Welt und liest in dem, was in der Welt vorgeht, die „Zeichen der Zeit“ (GS 4).
* Die Kirche ist mit der Welt darin solidarisch, dass wir als Menschen in einer offenen Zukunft stehen. Das Konzil beansprucht nicht, zu den verschiedenen Fragen immer schon Antworten präsentieren zu können (vgl. GS 91).
* Die Kirche steht in der Welt, mit der sie sich auf einen Dialog einlässt und zur Zusammenarbeit mit anderen Menschen bereit ist (vgl. GS 92).
* Kirche und Staat haben beide einen Dienst an der Berufung der Menschen, den sie „zum Wohl aller umso wirksamer leisten [können], je mehr und besser sie rechtes Zusammenwirken miteinander pflegen“ (GS 76).

### 8.2.5. Das kritische Gegenüber der Kirche zur Welt

Die Kirche ist in der Welt und steht im Dienst an der Welt – sie kann einen Dienst an der Welt aber nur vollziehen, wenn sie auch anders ist als die Welt.

Diese Andersheit will das 2. Vatikanische Konzil aber nicht mehr in Opposition finden, sondern darin, dass die Kirche Trägerin eines Zeugnisses ist, das für die Fragen dieser Welt heilsam ist (Zeugnis von der Würde des Menschen und von der Aufklärung des Geheimnisses des Menschen in Jesus Christus; vgl. GS 3; 22).

Wohl bedarf der Kirche als Zeugin für das Evangelium eines erkennbar anderen Lebensstils (vgl. LG 42). Das 2. Vatikanische Konzil erklärt ausdrücklich, dass die Kirche keinem irdischen Machtwillen nachgehen will (GS 3), und erklärt sich bereit, auf überkommene Privilegien in der Gesellschaft zu verzichten (GS 76).

### 8.2.6. Dienst an der Welt

Die Sendung der Kirche wird in universaler Ausrichtung beschrieben: vgl. LG 1 („für die Einheit der ganzen Menschheit“); 9 (die Kirche soll „allen und jedem“, „universis et singulis“ das sichtbare Sakrament der heilbringenden Einheit der Menschen in Christus sein), 48 („allumfassendes Heilssakrament“: „universale salutis sacramentum“).

Die Pastoralkonstitution wendet sich an alle Menschen (vgl. GS 2; 10).

Die Überwindung eines Triumphalismus war nicht als Rückzug aus der Verantwortung gedacht. Kirche ist Zeichen und Werkzeug des Heils und hat als solches einen Auftrag für die Welt. Indem sie sich selbst als Sakrament für die Welt versteht, muss sie sich sogleich über sich hinaus zu allen Menschen gesandt erkennen. Es steht der Kirche nicht frei, sich auf die Welt zu beziehen: sie steht – in selbstlosem Dienst – konstitutiv in der Sendung über sich hinaus. Damit verbietet sich auch ein Rückzug auf die kleine Herde.

# 9. Kirche als gegliederte Gemeinschaft: Synodale Kirche

9.1. Neutestamentliche Grundlegung

9.2. Theologiegeschichtliche Verschiebungen

9.3. Die problembehaftete Sprache

9.4. Die Ekklesiologie des Volkes Gottes in Texten des 2. Vatikanischen Konzils

9.4.1. Ansatz bei der „wahren Gleichheit“

9.4.2. Taufe und Teilhabe an den Ämtern Christi

9.4.3. Berufung zur Heiligkeit (LG Kap. 5)

9.4.4. Verantwortung für die Kirche

9.4.5. Versuch einer Zusammenfassung: Communio-Ekklesiologie

9.5. Der Weg der Synodalität

9.5.1. Ökumenische Seitenblicke

9.5.2. Römisch-katholische Lernprozesse für eine synodale Kirche

LZ Vorlesungseinheiten 9–12 (zusammen mit Vorlesung Sakramententheologie über Dienstämter):

Die verschiedenen theologischen Referenzpunkte für kirchliche Strukturen

- in ihren Hintergründen und ihren Herausforderungen kennen,

- in theologischen Texten ebenso wie in der Realität identifizieren können und

- in theologischen Aussagen ebenso wie in der Realität ausbalancieren können.

## 9.1. Neutestamentliche Grundlegung

* „Ein Herz und eine Seele“

Das Neue Testament zeichnet ein Bild der frühen Gemeinde, in dem die gleiche Würde und die Zusammengehörigkeit der Getauften im Vordergrund steht, zuweilen idealisiert (vgl. Apg 2,44; 4,32), zuweilen in Ehrlichkeit über Konflikte (vgl. Apg 5,1–11; siehe auch Mk 9,33–37).

* Leib der vielen Glieder: 1 Kor 12

Siehe oben S. 10–12.

🕮 Ihr seid der Körper des Messias. Die Botschaft des 1. Korintherbriefs. Themenheft Bibel und Kirche 70 (2015) Heft 3.

„San Paolo ritorna più volte nelle sue lettere su questo tema, richiamando l’immagine della Chiesa come corpo costituito da varie membra e ponendo in risalto che ciascun membro è necessario e allo stesso tempo relativo all’insieme, poiché solo l’unità di tutti rende il corpo vivente e armonico“ (Abschlussdokument der Bischofssynode 2018, Nr. 85: <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/10/27/0789/01722.html> (12.11.2018).

Paulus stellt mit dem Bild vom Leib und den vielen Gliedern heraus, „dass jedes Glied notwendig ist und gleichzeitig bezogen ist auf das Ganze, weil nur die Einheit von allen den Leib lebendig und harmonisch macht“.

„In 12,4–7 (und 12,11) sagt Paulus in allgemeinen Worten, worum es ihm jetzt geht. Beispiele gibt er in 12,8–10. Jede und jeder Einzelne in der Gemeinde bekommt von Gott eine Begabung geschenkt. Er nennt sie *charismata* (12,4) / Geschenke, *energemata* (12,6) / Tatkräfte, *diakoniai* (12,5) / Arbeitsaufgaben. Diese Wörter benennen drei Aspekte der Gottesgaben: Gott schenkt sie, sie geben Anteil an der Kraft Gottes, sie verwirklichen sich in Arbeit für den Leib Christi. Diese Begabungen kommen von dem Einen Gott, sie sind aber unterschiedlich. Jede und jeder Einzelne bekommt sie, um dem Leib Christi Nutzen zu bringen. Sie sind Offenbarungsformen des einen göttlichen Geistes (12,7), Ausdruck der Gegenwart Gottes in den Menschen“ (Luise Schottroff: Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth. Stuttgart: Kohlhammer, 2013 [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7], 243).

„Alle Menschen, die Jesus als Messias und Kyrios anerkennen, werden von Gott mit göttlichem Geist begabt (12,13.3). In den Frauen und Männern der messianischen Gemeinschaften wuchsen ungeahnte Kräfte und Fähigkeiten. Sie waren in der Lage, öffentlich zu singen, zu beten, die Schrift auszulegen, einander zu widersprechen und zu diskutieren. Die dynamische Kraft des Geistes machte sie fähig, Kranke zu heilen, vor Gericht keine Angst zu haben und Gottes Zukunft vor Augen zu sehen. Diese Begabungen waren vielfältig, wild, unerschöpflich – angetrieben vom Aufbruch, von der Gemeinschaft und der Nähe Gottes. Paulus verhandelt in 12,12–27 die Frage, wie diese unterschiedlichen Menschen zusammen als Leib Christi in gerechten Beziehungen leben können. Mitgebrachte gesellschaftliche Hierarchien müssen grundlegend überwunden werden, damit aus der Verachtung der Ärmeren durch Wohlhabendere eine solidarische Gemeinschaft derer wird, die mit den Geschwistern mitleiden und sich mitfreuen“ (Schottroff, Brief 255).

* Königliches Priestertum: 1 Petr 2,4–10
* Kontexte

Verwendung verschiedener Bezeichnungen Israels, die mit Erwählung und Heiligkeit zu tun haben. Im Hintergrund für die Rede vom königlichen Priestertum steht vor allem Ex 19,5f; im Hintergrund von V 10 Hos 1,2f; 2,4–7.

Zu beachten ist, dass Ex 19,6 nicht auf das levitische Priestertum zielt, also nicht (primär) kultische Bezüge hat. Diverse Kommentare tragen allerdings gleichwohl kultische Bezüge ein und deuten das „Haus“ auch als „Tempel“.

* Metapher „lebendige Steine“, „Hausbau“

Die Zugehörigkeit zu Jesus Christus ist nicht ohne Gemeinschaft zu haben: „Ein Stein alleine macht kein Haus, dazu braucht man mehrere Steine. Ebenso verhält es sich mit dem Glauben, man braucht dazu andere. Die Beziehung zum Gesalbten, dem lebendigen Stein, kann nur so gestaltet werden, dass man mit anderen Steinen gemeinsam mit ihm zu einem Gebäude wird“ (Martin Vahrenhorst: Der erste Brief des Petrus. Stuttgart: Kohlhammer, 2016 [Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 19], 105).

Zu beachten ist, dass hier die Gebäudemetaphorik (siehe oben S. 9) nicht primär eine Behältermetaphorik ist. Die Gläubigen befinden sich nicht im Gebäude, sondern bilden das Gebäude. Dadurch entfällt die Konnotation der Geborgenheit, die oft mit der Gebäudemetaphorik assoziiert wird.

* Königshaus und Priesterschaft

Königtum und Priestertum gehören zwei unterschiedlichen Bildwelten an. Mit dem Königtum ist eine politische und soziale Dimension angesprochen, mit dem Priestertum eine religiöse Dimension. Beides geht schon in Ex 19,6 zusammen.

Kulturell geht es um Weisen des Hervorgehobenseins und der Würde. Beides wird Israel / den Christgläubigen als Volk zugesprochen: „als korporativ bezogene Chiffre für Erwählung, Aussonderung und ‚Aufwertung‘ eines ‚Volkes‘ durch Gott“ (Norbert Brox: Der erste Petrusbrief. Einsiedeln: Benziger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 41993 [EKK 21], 105).

Die Identifizierung des Volkes als priesterlich bedeutet, „dass die mit dem Priesterstatus üblicherweise verbundene Hervorhebung des Besonderen ebenso für Israel in Bezug auf die Völker gilt. [… Wenn Israel den Gotteswillen realisiert,] entsteht eine – ansonsten Priestern vorbehaltene – besondere Gottesnähe bzw. einzigartige Gottesbegegnung“ (Christoph Dohmen: Exodus 19–40. Freiburg i.Br.: Herder, 2004 [HThK AT], 63).

* Volk

„Diese Metapher vom Volk, das durch Gottes Erbarmen neu entstanden ist, musste für die frühen Gemeinden ungemein eingängig sein. Sie interpretierte ihnen unmittelbar ihre Sozialisationserfahrung in den relativ kleinen Gruppen, die dem neuen Glauben anhingen. Sie hatten nicht zusammengehört und sich nicht gekannt, und jetzt sind sie – in ethnischer, nationaler und sozialer Mischung – miteinander Gottes ‚Volk‘. Man ermisst die Bedeutung der korporativen Kategorien der VV 9–10 aus dem AT, die durch theologisch Instruktion das Selbstverständnis der Gemeinden als solcher zu heben vermochten, wo dies unter schwierigen Verhältnissen nottat“ (Brox, Petrusbrief 107).

* Kirchliches Handeln als Gemeinschaft und in verschiedenen Akteuren

Die Apostelgeschichte benennt mit den Aposteln, Ältesten, Propheten, Lehrern verschiedene Akteure kirchlichen Handelns, bindet diese aber immer wieder an die ganze Gemeinde zurück (vgl. v.a. Apg 15: V 4 Nennung der Gemeinde vor den Aposteln und Ältesten, V 22 Partizipation der Gemeinde an der Entscheidung).

## 9.2. Theologiegeschichtliche Verschiebungen

* Alte Kirche

Die verbindende Würde aller Christgläubigen tritt bereits im Laufe der Alten Kirche vielfach zurück hinter den binnenkirchlichen Differenzierungen.

* Professionalisierung und Überordnung der Amtsträger

Bereits in der Alten Kirche kam es – infolge verschiedener Faktoren: Orientierung an staatlichen Ordnungen, Professionalisierung – zu einer starken Unterscheidung zwischen den Amtsträgern und den übrigen Gliedern der Kirche mit Tendenz zur Unterordnung der letzteren.

* Differenzierung der unterschiedlichen Radikalität der Nachfolge

In der Geschichte der Kirche kam es zu einer stärkeren Abhebung von radikal Nachfolge lebenden Christen gegenüber anderen Getauften, die ihr Christsein weniger entschieden verwirklichten (Entstehung des Mönchtums).

„‚Kann ein Laie erlöst werden?‘ Die Antwort, die ihnen Columbanus und dessen Nachfolger erteilten, war einerseits äusserst streng, doch andererseits nicht ungnädig. Laien von höchstem Adel, von denen ja viele Krieger waren, konnten dennoch hoffen, erlöst zu werden, doch nur, wenn sie sich nahe zu Klöstern hielten. Sie konnten ihre Sünden büssen, indem sie selbst in ein Kloster eintraten und sich der dortigen strengen Bussdisziplin unterwarfen. Taten sie das nicht, mussten sie sich wenigstens der Gebete und Fürsprache frommer Mönche versichern und mit grosszügigen Gaben für den Unterhalt von Klöstern sorgen“ (Peter Brown: Die Entstehung des christlichen Europa. München: Beck, 1999 [Beck’sche Reihe 4023], 186).

„Im Westen wurden die Laien ihren profanen Sitten und Gebräuchen überlassen. Man liess sie sogar eine besondere Kaste werden. In Byzanz hatte die alte christliche Tradition noch grosses Gewicht, derzufolge das ‚getaufte Volk‘ in seiner Gesamtheit der Gnade Gottes teilhaftig wurde, also keine Gruppe einen besonderen Anspruch auf das Heilige geltend machen und jede Gruppe erwarten durfte, von ihm berührt zu werden, und sei es auch nur bei seltenen Gelegenheiten“ (Brown, Entstehung 368).

* Mittelalter

Die Auseinandersetzungen um die Freiheit der Kirche von weltlichem Einfluss führen im Mittelalter dazu, dass man den Einfluss der sog. Laien weiter eindämmte. Im Visier sind als „Laien“ hier zuerst die weltlichen Herrscher.

Faktisch kommt es aber dazu, dass man die Verantwortung in der Kirche noch stärker auf Amtsträger zurücknimmt, während die Laien nur mehr Gegenstand von Seelsorge sind.

*Papst Bonifaz VIII., Bulle Clericis laicos (1296)*

„Dass die Laien den Klerikern bitter feind sind, überliefert das Altertum, und auch die Erfahrungen der Gegenwart geben es deutlich zu erkennen“.

*Decretum Gratiani zwischen 1125 und 1140*

„Es gibt zwei Arten (genera) von Christen. Die eine Art hat sich dem Gottesdienst geweiht und der Betrachtung und dem Gebet gewidmet, ihr kommt es zu, sich aus allem Lärm weltlicher Dinge zurückzuziehen. […] Die andere Art von Christen aber sind die Laien. Λαός ist nämlich Volk (populus). Diesen ist der Besitz zeitlicher Güter erlaubt, aber nur zur Nutzniessung. […] Ihnen ist es erlaubt, eine Frau zu haben (ducere), Land zu bebauen, zwischen Männern zu richten, Prozesse zu führen, Gaben auf den Altar zu legen, den Zehnt zu entrichten, und so können sie gerettet werden, wenn sie durch Wohltätigkeiten den Sünden entgangen sind“ (Decretum Gratiani 2 c. 12, q. 1. c. 7: Ed. Friedberg 678).

* Renaissance und Reformation

Im späten Mittelalter entwickeln sich breitere spirituelle Laienbewegungen, z.B. Devotio moderna.

Die Reformatoren protestieren gegen das Gefälle zwischen Klerikern und Laien und kommen auf das biblische Verständnis des priesterlichen Gottesvolkes zurück.

In diesem Sinn hat die evangelische Theologie traditionell den Verdacht, dass sich die Kirche mit einer Vermittlungsfunktion zwischen den einzelnen Menschen und Gott schiebt (Hintergrund auch für die Kritik am Begriff Sakrament; vgl. Vorlesungseinheit 7).

Demgegenüber wird katholischerseits umso mehr „Adel und Erhabenheit dieses Standes“ der Kleriker gepriesen. Noch Entwurfstexte für Lumen gentium sprechen von den Nicht-Klerikern als „Untertanen“.

## 9.3. Die problembehaftete Sprache

Laie (von λαός): ursprünglich: Angehöriger des priesterlichen und königlichen Volkes Gottes, wird zum Begriff für die Nicht-Kleriker im Unterschied zu den Ordinierten.

Klerus (von κλῆρος): ursprünglich das Los, das einem zufällt, der Anteil, der zugeteilt wird. Der Begriff findet sich z.B. in Kol 1,12: „Er hat euch fähig gemacht, Anteil zu haben am Los der Heiligen, die im Licht sind“.

Geistliche: ursprünglich alle Getauften: Röm 8,9; 1 Kor 2,15; vgl. 2 Kor 3, dann verwendet für die Kleriker und Ordensleute, die übrigen Glieder der Kirche sind die „Weltlichen“. Im Mittelalter versteht man unter populus spiritualis den Klerikerstand, unter populus carnalis den Laienstand.

In den Texten des 2. Vatikanischen Konzils spiegelt sich das Bewusstsein um die sprachliche Problematik: LG 30 spricht vorsichtig von den Christgläubigen, „die man Laien nennt“. LG 31: „Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme …“.

## 9.4. Die Ekklesiologie des Volkes Gottes in Texten des 2. Vatikanischen Konzils

### 9.4.1. Ansatz bei der „wahren Gleichheit“

* Kirche: eine Gesellschaft von Ungleichen?

*1. Vatikanisches Konzil (1870), Entwurf einer Konstitution über die Kirche Christi, Kap. 10 (nicht verabschiedet)*

„Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besässen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die andern Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht“.

*2. Vatikanisches Konzil, LG 32*

„Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi. Der Unterschied, den der Herr zwischen 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. Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten“.

* Der Ansatz beim „Gleichen“ im 2. Kapitel über Volk Gottes

Lumen gentium thematisiert im 2. Kapitel über das Volk Gottes zuerst das, was alle Glieder des Volkes Gottes kennzeichnet, bevor es auf die Verantwortung der ordinierten Amtsträger (Kap. 3) und die davon unterschiedenen Laien (Kap. 4) und Ordensleute (Kap. 6) eingeht. Vgl. S. 5 und 33.

Zuerst war der Volk-Gottes-Begriff mehr oder weniger den Laien zugeordnet worden. In der Verwendung durch Lumen gentium dagegen umschliesst der Begriff alle Glieder der Kirche, und das Kapitel steht nun vor der Thematisierung der Unterschiede.

### 9.4.2. Taufe und Teilhabe an den Ämtern Christi

Vgl. LG 2; 4; 9. Grundlegung in Taufe und Firmung (vgl. LG 11).

Teilhabe an den Ämtern Christi: LG 10–12 sowie speziell für die Laien LG 34–36.

**Zum Verhältnis von gemeinsamem und besonderem Priestertum („Dienst“-Priestertum)**

**LG 10**

|  |  |
| --- | --- |
| Priestertum Christi  Kirche als priesterliches Volk/  Gemeinsames Priestertum  Vollzug im christlichen Lebens  Verhältnisbestimmung von  gemeinsamem und in Ordination  begründetem Priestertum  Bedeutung des sacerdos ministerialis  Verkündigung  Leitung  Heiligung / inbes. Eucharistie  Bedeutung des gemeinsamen Priestertums  sakramentaler Vollzug  Vollzug im christlichen Leben | „Christus der Herr, als Hoherpriester aus den Menschen genommen[…], hat das neue Volk ‚zum Königreich und zu Priestern für Gott und seinen Vater gemacht‘ […]. Durch die Wiedergeburt und die Salbung mit dem Heiligen Geist werden die Getauften zu einem geistigen Bau und zu einem heiligen Priestertum geweiht, damit sie in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen [… Bezug auf 1 Petr 2,4-10; Apg 2,42-47; Röm 12,1; 1 Petr 3,15].  Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes (sacerdotium ministeriale), das heisst das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloss dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.  Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt (sacra potestas), die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gottes dar;  die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe“. |

„Wenn das II. Vatikanische Konzil davon spricht, das Amt unterscheide sich vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften dem Wesen und nicht nur dem Grade nach […], dann will es mit dieser Formulierung sagen: Das kirchliche Amt ist nicht aus der Gemeinde ableitbar; aber es ist auch nicht eine Steigerung des gemeinsamen Priestertums, der Amtsträger ist als solcher nicht in einem höheren Grad Christ. Das Amt liegt vielmehr auf einer anderen Ebene; es hat das Priestertum des Dienstes, das dem gemeinsamen Priestertum dienend zugeordnet ist“ (Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1981. In: DwÜ 1,329–357, Nr. 20 Anm. 23).

Zur Interpretation von LG 10:

* Einsatz mit Jesus Christus als Hoherpriester, so dass alle weiteren Aussagen über Priestertum (und Opfer) von ihm abhängig sind und davon her in ihrer Inhaltlichkeit geprägt sind.
* Der priesterlichen Hingabe Jesu Christi entspricht der priesterliche Charakter des ganzen Gottesvolkes. Das gemeinsame Priestertum ist der Rahmen von LG 10.
* Priestertum und Opfer werden miteinander verbunden. Wie aber bei Jesus Christus mit Opfer nicht ein Sachopfer gemeint ist, sondern seine personale Selbsthingabe, so geht es auch bei Christen nicht um Opfer von etwas, sondern um die Hingabe ihrer selbst („in allen Werken eines christlichen Menschen geistige Opfer darbringen“, „Selbstverleugnung und tätige Liebe“; vgl. dazu Röm 12,1 [wird im Kontext zitiert]).
* Damit Christen ihr Leben in personaler Hingabe ihrer selbst leben können, gründen sie ihr Leben in der Teilhabe an der Selbsthingabe Jesu Christi für uns als der gnadenhafte Vorgabe ihres Lebens (der Indikativ steht vor dem Imperativ; wir leben aus Gnade). Diese Verankerung geschieht in der sakramentalen Gestalt der Selbsthingabe Jesu Christi, im eucharistischen Opfer als Gegenwart des Opfers Jesu Christi im Gedächtnis.
* Das Dienst-Priestertum (besonderes Priestertum) dient dem gemeinsamen Priestertum durch den (Vorsteher-)Dienst in der Eucharistie wie auch durch die Leitung und Heranbildung des priesterlichen Volkes Gottes.
* Bei der Verhältnisbestimmung zwischen gemeinsamem Priestertum und besonderem Priestertum ist darauf zu achten, dass es nicht um eine *graduell* unterschiedene Verwirklichung desselben geht, sondern um eine unterschiedliche Zielrichtung. Beim gemeinsamen Priestertum – an dem auch ordinierte Amtsträger teilhaben – geht es um die persönliche Verwirklichung der priesterlichen Berufung aller Christen; beim besonderen Priestertum um die Ausübung eines Dienstes am gemeinsamen Priestertum. Der sakramental ordinierte Priester (Bischof) übernimmt die Aufgabe der sakramentalen Darstellung und Verwirklichung dessen, worauf dieses gemeinsame Priestertum gründet.

Zur Bedeutung aller Gläubigen zum Verstehen des Glaubens aufgrund der Teilhabe am prophetischen Amt: vgl. Theologische Propädeutik, Bezeugungsinstanz Consensus fidelium.

### 9.4.3. Berufung zur Heiligkeit (LG Kap. 5)

Kap. 5 von Lumen gentium spricht von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in der Kirche, während erst Kap. 6 auf die Ordensleute eingeht.

„Jedem ist also klar, dass alle Christgläubigen jeglichen Standes oder Ranges zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe berufen sind“ (LG 40).

„Um heilig zu sein, muss man nicht unbedingt Bischof, Priester, Ordensmann oder Ordensfrau sein. Oft sind wir versucht zu meinen, dass die Heiligkeit nur denen vorbehalten sei, die die Möglichkeit haben, sich von den gewöhnlichen Beschäftigungen fernzuhalten, um viel Zeit dem Gebet zu widmen. Es ist aber nicht so. Wir sind alle berufen, heilig zu sein, indem wir in der Liebe leben und im täglichen Tun unser persönliches Zeugnis ablegen, jeder an dem Platz, an dem er sich befindet. Bist du ein Gottgeweihter oder eine Gottgeweihte? Sei heilig, indem du deine Hingabe freudig lebst. Bist du verheiratet? Sei heilig, indem du deinen Mann oder deine Frau liebst und umsorgst, wie Christus es mit der Kirche getan hat. Bist du ein Arbeiter? Sei heilig, indem du deine Arbeit im Dienst an den Brüdern und Schwestern mit Redlichkeit und Sachverstand verrichtest. Bist du Vater oder Mutter, Grossvater oder Grossmutter? Sei heilig, indem du den Kindern geduldig beibringst, Jesus zu folgen. Hast du eine Verantwortungsposition inne? Sei heilig, indem du für das Gemeinwohl kämpfst und auf deine persönlichen Interessen verzichtest“ (Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben Gaudete et exsultate über den Ruf zur Heiligkeit in der Welt von heute, 19. März 2018:

<http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exsultate.html> (9.11.2018).

Bis heute stehen Aussagen über die christliche Berufung aller Getauften und die Berufung zu kirchlichen Berufungswegen oft in Spannung zueinander, die sich zuweilen in der Rede von „besonderen“ Berufungen bemerkbar macht. Von Gott her und im Blick auf den einzelnen Menschen ist jede Berufung „besonders“, und hinsichtlich der Ausrichtung wären „Besonderheiten“ zu spezifizieren: von der „besonderen Berufung für die Sorge um betagte Menschen“ über die „besondere Berufung für die Seelsorge“ zur „besonderen Berufung für die Friedensarbeit“.

### 9.4.4. Verantwortung für die Kirche

Auch die Laien, denen in LG 31 phänomenologisch der „Weltcharakter“ zugeschrieben wird, haben Verantwortung für das kirchliche Leben.

* Sie sind Christgläubige, die „zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben“ (LG 31).
* Alle Glieder der Kirche sind durch göttliche Gaben „geeignet und bereit, für die Erneuerung und den vollen Aufbau der Kirche verschiedene Werke und Dienste zu übernehmen“ (LG 12).
* Die Laien sind „berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte […] zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen“ (LG 33).
* Die Hirten sollen ihren „klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienst der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum im Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen“ (LG 37).
* „Der Apostolat der Laien ist Teilnahme an der Heilsordnung der Kirche selbst“ (LG 33).

Bereits die von den Pius-Päpsten stark geförderte „Katholische Aktion“ hatte das Bewusstsein für das Apostolat der Laien gefördert. Man verstand dieses Apostolat zunächst als Anteilnahme am Apostolat der Hierarchie. Das 2. Vatikanische Konzil stellt dieses Apostolat auf eine neue Grundlage, indem es diese Sendung der Laien auf Taufe und Firmung und nicht auf eine Sendung des Bischofs zurückführt. Vgl. AA.

### 9.4.5. Versuch einer Zusammenfassung: Communio-Ekklesiologie

Nachträglich wurde der Begriff communio zu einer Zusammenfassung der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzil (so die Ausserordentlichen Bischofssynode von 1985).

Die Communio-Ekklesiologie betrifft

(a) die Struktur des Heils als Gemeinschaft von Gott und den Menschen (Teilhabe am göttlichen Leben) und der Menschen untereinander (vgl. LG 1);

(b) das Wesen der Kirche, die Zeichen und Werkzeug des Heils ist: und darum selbst communio darstellt;

(c) das Wesen der Kirche, insofern sie communio aus der Teilhabe an Jesus Christus und am Heiligen Geist ist (eucharistische Ekklesiologie);

(d) die communio der Glieder der Kirche untereinander, in deren Gemeinschaft zunächst die gleiche Würde und Berufung entscheidend ist;

(e) die communio als strukturierte Gemeinschaft, insofern es darin Dienste gibt, die für den Aufbau und das Gegründetsein der communio in Jesus Christus Sorge tragen;

(f) die communio der Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen;

(g) die communio der Kirche im Dienst der „Communialisierung“ der ganzen Menschheit.

## 9.5. Der Weg der Synodalität

In der Wirkungsgeschichte des Konzils sind strukturelle Konsequenzen aus dem erneuerten Verständnis des ganzen Volkes Gottes gezogen worden, indem neue Formen der Partizipation aller an kirchlichen Entwicklungen gesucht wurden (Räte).

Faktisch wurde aber in diesen Formen lediglich eine affektive, nicht eine effektive Mitverantwortung der Laien etabliert (Kurt Koch).

Als Desiderate werden häufig zwei Rechtsgrundsätze aus der Antike zitiert:

„Wer allen vorstehen soll, muss von allen gewählt werden“ (Leo d. Gr., Ep. 10,6: PL 54,634).

„Was alle angeht, muss von allen gebilligt werden“ (Grundsatz römischen Rechtes, Codex Iustianianus; überliefert im Liber Sextus Bonifatius VIII., 1298; vgl. CIC/1983 Can. 119).

🕮 Böttigheimer, Christoph (Hrsg.); Hofmann, Johannes (Hrsg.): Autorität und Synodalität. Eine interdisziplinäre und interkonfessionelle Umschau nach ökumenischen Chancen und ekklesiologischen Desideraten. Frankfurt/M.: Lembeck, 2008.

### 9.5.1. Ökumenische Seitenblicke

Gemeinsame Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-katholischen und der Orthodoxen Kirche: Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität, Ravenna, 13. Oktober 2007. In: DwÜ 4,833–848. <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_20071013_documento-ravenna_ge.html> (12.11.2018).

Das Dokument unterscheidet Konziliarität und Autorität, um beides auf den verschiedenen Ebenen der Kirche (lokal, regional, universal) zu beschreiben. Die Autorität wird primär an der bischöflichen Autorität festgemacht. Die Konziliariät oder Synodalität ist das Prinzip, demzufolge sich die Kirche in den gegenseitigen Beziehungen der Glieder der Kirche vollzieht.

„5. Der Terminus Konziliarität oder Synodalität kommt vom Wort ‚Konzil‘ (*synodos* im Griechischen, *concilium* in Latein), das in erster Linie eine Versammlung von Bischöfen bezeichnet, die eine besondere Verantwortung ausüben. Es ist jedoch auch möglich, den Terminus in einem umfassenderen Sinn zu nehmen und auf alle Glieder der Kirche zu beziehen (vgl. den russischen Terminus *sobornost*). Dementsprechend sprechen wir zuerst von Konziliarität in der Bedeutung, dass jedes Glied des Leibes Christi kraft der Taufe seinen Ort und eine eigene Verantwortung in der eucharistischen *koinônia* (*communio* in Latein) hat. Konziliarität spiegelt das Bild des trinitarischen Geheimnisses wieder und findet darin ihre letzte Grundlage. Die drei Personen der Heiligen Trinität werden ‚gezählt‘, wie Basilius der Grosse sagt (*Über den Heiligen Geist,* 45), ohne dass die Bezeichnung als ‚zweiter‘ oder ‚dritter‘ Person der Trinität irgendeine Verminderung oder Unterordnung beinhaltet. Ähnlich gibt es auch eine Ordnung *(taxis)* unter Ortskirchen, die jedoch keine Ungleichheit in ihrem kirchlichen Wesen nach sich zieht.

6. Die Eucharistie macht die trinitarische *koinônia* deutlich, die in den Gläubigen als einer organischen Einheit von einzelnen Gliedern aktualisiert ist, von denen jedes ein Charisma hat, einen Dienst oder ein eigenes Amt, die in ihrer Vielfalt und Verschiedenheit für den Aufbau aller zum einen kirchlichen Leib Christi notwendig sind (vgl. 1 Kor 12,4-30). Alle sind gerufen, eingeladen und verantwortlich – jeder auf verschiedene, doch nicht weniger reale Weise – für die gemeinsame Ausführung der Handlungen, die durch den Heiligen Geist den Dienst Christi, der ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben‘ (Joh 14,6) ist, in der Kirche gegenwärtig machen. Auf diese Weise wird das Geheimnis der heilsamen *koinônia* mit der Heiligen Dreifaltigkeit in der Menschheit verwirklicht.

7. Die ganze Gemeinde und jeder Einzelne in ihr ist Träger des ‚Gewissens der Kirche‘ *(ekklesiastikè syneidesis,* wie es die griechische Theologie nennt, des *sensus fidelium* in lateinischer Terminologie). Kraft Taufe und Firmung (Salbung mit dem Chrisam) übt jedes Glied der Kirche eine Form von Autorität im Leib Christi aus. In diesem Sinn sind alle Gläubigen - und nicht nur die Bischöfe - für den Glauben verantwortlich, den sie bei ihrer Taufe bekannt haben. Unsere gemeinsame Lehre ist es, dass das Volk Gottes als Ganzes, da es ‚die Salbung, die von dem Heiligen kommt‘ (1 Joh 2,20 und 27), empfangen hat, in Gemeinschaft mit ihren Hirten, in Dingen des Glaubens nicht irren kann (vgl. Joh 16,13)“ (835).

### 9.5.2. Römisch-katholische Lernprozesse für eine synodale Kirche

Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Bischofssynode, 17.10.2015: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html> (12.11.2018).

„Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der Synodalität ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet.

Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ‚Synode‘ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom –, ist ein Konzept, das sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist“.

Hinweis auf den sensus fidelium.

„Der *sensus fidei* [der Glaubenssinn] verbietet, starr zwischen *Ecclesia docens* [der lehrenden Kirche] und *Ecclesia discens* [der lernenden Kirche] zu unterscheiden, weil auch die Herde einen eigenen ‚Spürsinn‘ besitzt, um neue Wege zu erkennen, die der Herr für die Kirche erschliesst“.

Deswegen Konsultation des Volkes Gottes auf die Synoden hin, heute als Sinn der Vorbereitungsphase der Synoden festgeschrieben: Apostolische Konstitution Episcopalis Communio über die Bischofssynode, 15. September 2018, Art. 5 § 2: „Coordinata dalla Segreteria Generale del Sinodo, la fase preparatoria ha come scopo la consultazione del Popolo di Dio sul tema dell’Assemblea del Sinodo“.

„Die Bischofssynode ist der Sammelpunkt dieser Dynamik des Zuhörens, das auf allen Ebenen des Lebens der Kirche gepflegt wird. Der synodale Weg beginnt im Hinhören auf das Volk, das ‚auch teilnimmt am prophetischen Amt Christi‘, gemäss einem Prinzip, das der Kirche des ersten Jahrtausends wichtig war: ‚Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet – Was alle angeht, muss von allen besprochen werden‘. Der Weg der Synode setzt sich fort im Hinhören auf die Hirten […]. Und schliesslich gipfelt der synodale Weg im Hören auf den Bischof von Rom, der berufen ist, als ‚Hirte und Lehrer aller Christen‘ zu sprechen: nicht von seinen persönlichen Überzeugungen ausgehend, sondern als oberster Zeuge der fides totius Ecclesiae“.

Papst Franziskus: Schreiben an das Volk Gottes, 20. August 2018: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html> (9.11.2018).

„Verbunden mit diesen Bemühungen ist es nötig, dass jeder Getaufte sich einbezogen weiss in diese kirchliche und soziale Umgestaltung, die wir so sehr nötig haben. Eine solche Umgestaltung verlangt die persönliche und gemeinschaftliche Umkehr. […]

Es ist unmöglich, sich eine Umkehr des kirchlichen Handelns vorzustellen ohne die aktive Teilnahme aller Glieder des Volks Gottes. Mehr noch: Jedes Mal, wenn wir versucht haben, das Volk Gottes auszustechen, zum Schweigen zu bringen, zu übergehen oder auf kleine Eliten zu reduzieren, haben wir Gemeinschaften, Programme, theologische Entscheidungen, Spiritualitäten und Strukturen ohne Wurzeln, ohne Gedächtnis, ohne Gesicht, ohne Körper und letztendlich ohne Leben geschaffen. Das zeigt sich deutlich in einer anomalen Verständnisweise von Autorität in der Kirche – sehr verbreitet in zahlreichen Gemeinschaften, in denen sich Verhaltensweisen des sexuellen wie des Macht- und Gewissensmissbrauchs ereignet haben –, nämlich als Klerikalismus, jene Haltung, die ‚nicht nur die Persönlichkeit der Christen zunichte [macht], sondern dazu [neigt], die Taufgnade zu mindern und unterzubewerten, die der Heilige Geist in das Herz unseres Volkes eingegossen hat‘. Der Klerikalismus, sei er nun von den Priestern selbst oder von den Laien gefördert, erzeugt eine Spaltung im Leib der Kirche, die dazu anstiftet und beiträgt, viele der Übel, die wir heute beklagen, weiterlaufen zu lassen. Zum Missbrauch Nein zu sagen, heisst zu jeder Form von Klerikalismus mit Nachdruck Nein zu sagen.

[…] Alles, was man unternimmt, um die Kultur des Missbrauchs aus unseren Gemeinschaften auszumerzen, ohne alle Glieder der Kirche aktiv daran teilhaben zu lassen, wird nicht dazu in der Lage sein, die nötigen Dynamiken für eine gesunde und wirksame Umgestaltung zu erzeugen“.

🕮 Pottmeyer, Hermann Josef: Die Bischofskonferenz in der synodalen Kirche. In: Cath(M) 72 (2018) 35–42.

# 11. Katholizität: „Zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (LG 13)

11.1. Das Kirchenattribut der Katholizität

11.1.1. Katholizität als qualitative und quantitative Dimension

11.1.2. Katholizität in einer globalisierten und pluralen Welt

11.2. Katholische Kirche als „communio ecclesiarum“

11.3. Reflexionen zur Balance von ortskirchlicher und gesamtkirchlicher Struktur

11.4. Kirchenstrukturen im geschichtlichen Rückblick

11.4.1. Altkirchliche Formen der Communio

11.4.2. Synoden

11.4.3. Metropolitanstrukturen

11.4.4. Patriarchatsstrukturen

11.5. Partikularkirchliche Strukturen in der römisch-katholischen Kirche heute

11.5.1. Die diözesane Ortskirche

11.5.2. Verbände von Partikularkirchen

## 11.1. Das Kirchenattribut der Katholizität

### 11.1.1. Katholizität als qualitative und quantitative Dimension

Καθολικὀς / Adv. καθὀλου / von τὁ ὅλον (das Ganze, mit anderer Bedeutung als πᾶς, das eine additive Ganzheit im Sinne von „alles“ meint).

Übersetzbar mit: „gemäss dem Ganzen“, „gemäss der Fülle“.

* Aspekte
* Ganzheit/Integrität der Kirche vor Ort, festgemacht an der Feier der Eucharistie mit dem Bischof (Ignatius von Antiochien);
* wahre Kirche im Unterschied zu häretischen Gemeinschaften;
* weltweite Verbreitung (seit dem 4. Jh.: Cyrill von Jerusalem, 315–386);
* Zugehörigkeit zur legitimen Autorität;
* Romanität (in/nach der Reformationszeit).
* Resümierende Unterscheidung
* Katholizität als qualitative Dimension der Kirche: ein inneres Moment des Kircheseins, das sich der Fülle Gottes verdankt;
* Katholizität als quantitative Dimension der Kirche: Ausdruck der Ausdehnung der Kirche in Raum und Zeit.

Beides greift ineinander: Kirche ist katholisch, insofern sie sich aufgrund ihrer Wurzel in der Fülle Gottes universal in vielfältiger geschichtlicher Konkretion (für alle Menschen, unterschiedliche Kulturen, in Weltweite) realisiert.

Dadurch entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen der Ortskirche und der Universalkirche bzw. der Realisierung von Kirche vor Ort und der Realisierung von Kirche in der Gemeinschaft der Kirchen. Die Ortskirche ist als Kirche vor Ort ganz Kirche; zugleich ist sie an die Realisierung der Kirche an anderen Orten gebunden.

* Katholizität als Weltweite und Fülle in Einheit (LG 13)

„Diese Eigenschaft der Weltweite, die das Gottesvolk auszeichnet, 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.

Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so dass das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (LG 13).

### 11.1.2. Katholizität in einer globalisierten und pluralen Welt

🕮 Schreiter, Robert: Globality and Catholicity as Unrenounceable Features of the Church. In: ET-Studies 6 (2015) 185–196.

Für die römisch-katholische Kirche war das 2. Vatikanische Konzil als weltkirchliches Konzil eine neue Erfahrung der quantitativen Katholizität.

Nach dem 2. Vatikanischen Konzil erfolgte (anfanghaft) eine Internationalisierung der römischen Kurie.

Papst Franziskus unternimmt als erster nichteuropäischer Papst Gewichtsverschie­bungen zwischen europäischen und nichteuropäischen Kirchen (vgl. Kardinals­ernennungen).

Der Kontext der Globalisierung trägt an die theologischen Konzepte von Katholizität neue Fragestellungen heran. So wird heute stärker zwischen weltweiter (weltweit verbreiteter) und globaler (weltweit vernetzter) Kirche unterschieden.

Im Kontext der Pluralisierung streiten zwei Konzepte von Katholizität miteinander.

* Katholizität als Aussage über geographische und theologische Ausdehnung, die mit der Herausforderung zu Solidarität, Dialog und Inkulturation einhergeht.

Zu der so verstandenen Katholizität gehört die Bereitschaft, sich auf plurale Kontexte einzulassen.

* Katholizität als Aussage über die Fülle des kirchlich bereits gegebenen Wahrheitsbesitzes.

In dem Moment, wo der Begriff dadurch abgrenzenden Charakter erhält, riskiert er, als Kampfbegriff und Abgrenzungsbegriff den Bezug auf das Katholische – Allumfassende – zu verlieren. Vgl. das Phänomen eines „eliminatorischen Katholizismus“ (vgl. Rainer Bucher: „Sie sind nicht mehr katholisch“. Lerneffekte eines eliminatorischen Katholizismus. In: ThPQ 161 [2013] 20–28).

## 11.2. Katholische Kirche als „communio ecclesiarum“

* Katholische Kirche in Konkretion

Katholische Kirche ist nicht anders als in konkreter Realisierung (concrescere im Sinne von LG 8 das Zusammengewachsensein von irdischer und mit himmlischen Gaben beschenkter Kirche).

* Nur in der Konkretion sind die Grundvollzüge von Kirche (leiturgia, martyria, diakonia, koinonia) möglich.
* Nur in der Konkretion geschieht die inkulturierende Aufnahme der „Güter“ der Menschheit (vgl. LG 13; SC 37; GS 58).
* Für diese Konkretion bedarf es partikularkirchlicher Strukturen, welche der Realisierung der Kirche vor Ort dienen.
* Katholische Kirche in Identität

Da verschiedene konkrete Ortskirchen in unterschiedlichen Verhältnissen doch dasselbe Kirchesein leben, gehören sie zusammen.

* Die Zusammengehörigkeit ist Implikation des gemeinsamen Glaubens und der gemeinsamen Teilhabe an Gott in Jesus Christus und im Heiligen Geist.
* Die Zusammengehörigkeit ist Auftrag zu gegenseitiger Solidarität und Verpflichtung zu gemeinsamer Sorge um die Gemeinschaft der Kirchen.
* Für diese Zusammengehörigkeit bedarf es übergreifender Strukturen, welche dem Zusammenhang der Ortskirchen dienen (siehe Vorlesungseinheit 12).
* Plural von Kirchen in der Einheit von Kirche

Von den Partikularkirchen sagt LG 23: „In ihnen und aus ihnen (in quibus et ex quibus) besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (vgl. LG 26; CD 11). Gesamtkirche und Ortskirche sind gleichursprünglich. Der Kirchenbegriff steht darum gleichzeitig im Plural und im Singular. Die eine Ecclesia ist eine communio Ecclesiarum (vgl. AG 19).

* Neutestamentlicher Sprachgebrauch

Paulus verwendet den Begriff ἐκκλησία 44 mal, davon 19mal im Plural. Die Mehrzahl der 25 Stellen, an denen der Begriff im Singular steht, sind unstrittig auf eine einzelne Ortskirche bezogen.

Kirche im Singular für die Gesamtkirche steht bei Paulus an drei Stellen im Rückblick auf seine Verfolgung der Kirche Gottes (2 Kor 15,9; Gal 1,13; Phil 3,6; auch hier könnte konkret die einzelne Jerusalemer Urgemeinde gemeint sein); 1 Kor 12,28 ist eindeutiger die Kirche schlechthin abgesehen von konkreten Verwirklichungen.

Demgegenüber verwenden der Kolosser- und Epheserbrief den Begriff ekklesia nicht für die Präskripte und reservieren ihn für die Gesamtkirche.

* Eucharistische Ekklesiologie

Die Integrität der Kirche vor Ort als Verwirklichung der Katholizität wird gemäss der Eucharistischen Ekklesiologie insbesondere an der eucharistiefeiernden Kirche deutlich. Diese Ekklesiologie ist vor allem von orthodoxen Theologen entwickelt worden. Die Grundgedanken sind in LG 26 formuliert. Dieser Artikel ist Ansatzpunkt für eine (dogmatisch wenig entwickelte) Theologie der Ortsgemeinschaft (congregatio localis), also einer Ebene „unterhalb“ der diözesanen Ortskirche.

Zugleich bekräftigt die Eucharistische Ekklesiologie (mehr oder weniger emphatisch) wegen der Identität der an verschiedenen Orten (in den verschiedenen Kirchen) gefeierten Eucharistie die mit dem Eucharistiefeiern eo ipso gegebene Gemeinschaft der Kirchen.

## 11.3. Reflexionen zur Balance von ortskirchlicher und gesamtkirchlicher Struktur

* Synodale bzw. kollegiale und primatiale Komponente von Kirchenstrukturen
* In der synodalen und kollegialen Komponente kommt die communiale Struktur der Kirche zum Tragen (Partizipation der Ortskirchen an Beratungs- und Entscheidungsprozessen).
* In der primatialen Komponente kommen Aspekte der Verbindlichkeit und Autorität und der personal übernommenen Verantwortung zum Tragen.

Diese Struktur, die auf den verschiedenen Ebenen der Kirche gilt, führt auf der universalen Ebene zur Frage nach dem Verhältnis von ortskirchlichen und gesamt­kirchlichen Strukturen, nach dem Einbezug der Ortskirchen an gesamtkirchlichen Vorgängen und nach dem notwendigen Einheitsdienst des Bischofs von Rom.

* Zum Ansatz von Kirchenstrukturen und ihrer Reflexion
* bei der Gesamtkirche als Ausgangspunkt auch für ein Verständnis der Ortskirchen

Römisch-katholische Kirchenstrukturen setzen im 2. Jahrtausend tendenziell bei gesamtkirchlichen Strukturen an. Dabei wird die Wirklichkeit der Gesamtkirche stark als eine Wirklichkeit verstanden, die von einem Zentrum der Einheit – der Kirche von Rom – her geordnet und geleitet wird. Verantwortlichkeit scheint jeweils von höheren Einheiten bzw. vom Zentrum her abgeleitet werden zu müssen; Besonderheiten im ortskirchlichen Bereich scheinen begründungsbedürftig zu sein. Dies war und ist nicht (mehr) immer so; in der Mentalität wird es aber oft so gedacht.

* bei den Ortskirchen als Ausgangspunkt auch für ein Verständnis der Gesamtkirche

Der Ansatz bei den Ortskirchen entspricht eher den Strukturen der Alten Kirche und wird heute auch in der römisch-katholischen Theologie sowie z.T. auch in lehramtlichen bzw. jurisdiktionellen Texten bevorzugt.

Der Plural in der Formulierung zeigt an, dass die einzelne Ortskirche nie isoliert gedacht werden kann. Ortskirchen gibt es nur in einem Plural, der auf gegenseitige Solidarität und Verantwortung und auf Zusammengehörigkeit verweist. Deswegen ist für das Kirchesein der Ortskirche die Einbindung in gesamtkirchliche Strukturen konstitutiv.

Der Ansatz bei den Ortskirchen entspricht dem Subsidiaritätsprinzip.

* Subsidiaritätsprinzip

Wertschätzung der Vielfalt und der Leistungsfähigkeit der unteren Handlungseinheiten, deren Verantwortlichkeit solange zum Tragen kommen soll, wie sie funktionsfähig und eigenständig sind.

Die nächsthöhere Einheit kommt zum Zuge, wo Entscheidungen bzw. Handlungen die Belange nicht nur der unteren Handlungseinheit betrifft.

Eingreifen der nächsthöheren Einheit in die Kompetenzen der unteren Handlungseinheit nur im Fall der Handlungsunfähigkeit einer Institution, und zwar zum Zwecke der Wiederherstellung der Funktionsfähigkeit.

Ekklesial reformuliert:

In den Ortskirchen sollten jene Kompetenzen gegeben sein, derer es für eine flexible Wahrnehmung pastoraler Verantwortung vor Ort bedarf.

Die übergeordneten Ebenen und eine gesamtkirchliche Ebene ist von Bedeutung in jenen Bereichen, welche die einzelne Ortskirche nicht allein leisten kann, v.a. hinsichtlich von der Gestaltung der Beziehungen zwischen den Ortskirchen (Formen der Vergewisserung über die Gemeinschaft von Ortskirchen) und gesamtkirchlich relevanten (lehramtlichen und jurisdiktionellen) Entscheidungen, deren Bedeutung die Ortskirchen übersteigen.

Übergeordnete Ebenen sind auch für jenen Fall notwendig, wo die Ortskirche in einen Konflikt/eine Blockade hineingerät, die sie nicht allein lösen kann.

* Exemplarisch: Vom Konzessions- zum Reservationsmodell

Das 2. Vatikanische Konzil hat eine Weichenstellung vorgenommen, an der sich zeigt, dass auch römisch-katholisch der Ansatz nicht (ausschliesslich) bei der Gesamtkirche liegt, sondern bei der Ortskirche.

LG 21 klärt (gegenüber der anderslautenden vorausgehenden Auffassung), dass mit der (nun sakramental verstandenen) Bischofsweihe mit dem Amt der Heiligung „auch die Ämter der Lehre und der Leitung“ verliehen werden. Die Bischöfe leiten ihre Teilkirchen in Autorität und Vollmacht, wobei ihnen die Vollmacht „als eigene, ordentliche und unmittelbare Vollmacht zu[kommt]“ (LG 27).

Auch die Lehr- und Leitungsvollmacht wird von der Leitungsinstanz der Gesamtkirche (Bischof von Rom) nicht verliehen oder delegiert, sondern nur geordnet.

Die Vollmachten zu Lehre und Leitung werden also nicht vom Bischof von Rom verliehen, wenngleich diese Vollmachten „ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können“ (LG 21) und wenn der Vollzug der Leitungsvollmacht (Jurisdiktion) „letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird“ (LG 27).

Daraus folgt eine Umkehr des Denkens von einem „Konzessionsmodell“ zu einem „Reservationsmodell“.

* „Konzessionsmodell“

Die Vollmacht zur Regelung und Entscheidung von kirchlichen Angelegenheiten liegt prinzipiell beim Bischof von Rom, der ggf. „konzediert“, dass in einzelnen Fällen kirchliche Angelegenheiten von einer niedrigeren Instanz geregelt bzw. entschieden werden können.

* „Reservationsmodell“

Die Vollmacht zur Regelung und Entscheidung von kirchlichen Angelegenheiten liegt prinzipiell bei den Diözesanbischöfen. Um der Einheit und Ordnung der Kirche willen hat der Bischof von Rom jedoch das Recht, sich die Regelung und Entscheidung von kirchlichen Angelegenheiten zu „reservieren“.

„Als Nachfolgern der Apostel steht den Bischöfen in den ihnen anvertrauten Diözesen von selbst jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist. Die Gewalt, die der Papst kraft seines Amtes hat, sich selbst oder einer anderen Obrigkeit Fälle vorzubehalten, bleibt dabei immer und in allem unangetastet“ (CD 8; vgl. CIC 1983 Can. 381 § 1).

## 11.4. Kirchenstrukturen im geschichtlichen Rückblick

### 11.4.1. Altkirchliche Formen der Communio

* Gegenseitige Information

Austausch von Informationen (durch reisende Christen, Botenaussendung, Übersendung von Bischofslisten) über Entwicklungen im jeweils eigenen Bereich, insbesondere ggf. über den Amtswechsel im Bischofsamt oder auch über Verurteilungen und Absetzungen; dadurch Gewährleistung gegenseitiger Anerkennung und Gemeinschaft.

„Das Archivieren der kirchlichen Korrespondenz und der Aufbau von Gemeinde-Bibliotheken sind in ihrer Bedeutung für die normierende Traditionsbildung des frühen Christentums nicht zu unterschätzen“ (Dünzl, Fremd 397).

* Kommunionbriefe (litterae communicatoriae)

Mit Kommunionbriefen konnten sich Christen, die auf Reisen waren, in anderen Kirchen ausweisen. Auf der Basis der regelmässig erfolgten gegenseitigen Information konnte überprüft werden, ob der den Kommunionbrief ausstellende Bischof anerkannt war und entsprechend die Person, die den Kommunionbrief vorwies, aufgenommen und zur Eucharistie zugelassen werden konnte.

Contesseratio hospitalitatis: „durch Erkennungsbriefe hergestellte Gemeinschaft der Gastfreundschaft“ (Dünzl, Fremd 390), dadurch entstehen „ecclesiae contesseratae“ (Tertullian, Praescr. 36,4: CCSL 1,217).

### 11.4.2. Synoden

Um der überdiözesanen Regelung rechtlicher und disziplinärer Angelegenheiten willen behandelten Bischöfe benachbarter Bischofssitze seit dem 2. Jh. gemeinsame Fragen und Probleme auf regionalen Synoden. Solche Synoden hatten quantitativ und qualitativ gegenüber der heutigen Institution von Synoden höhere Bedeutung. Der synodalen Struktur der Ortskirche dien(t)en Diözesansynoden.

* Provinzialkonzilien (Provinzialsynoden) auf der Ebene der Metropolitanstruktur (z.B. Synode von Orange 526–530);
* Plenarkonzilien (Reichssynoden, Reichskonzilien) auf übergreifender, „nationaler“ Ebene (verschiedene Synoden von Toledo ab dem 4. Jh.);
* Diözesansynoden (gemäss Bestimmungen aus dem 9. Jh. und vom 4. Lateran­konzil 1215 soll zwei- bzw. einmal jährlich eine Diözesansynode stattfinden).

### 11.4.3. Metropolitanstrukturen

🕮 Schrör, Matthias: Metropolitangewalt und papstgeschichtliche Wende. Husum: Matthiesen, 2009 (Historische Studien 494).

* Frühzeit der Metropolitanstrukturen (regionale Kirchenverbände)

Der Begriff Metropolit wird 325 im Konzil von Nizäa fassbar (can. 6); die Metropolitanstruktur als solche ist aber älter.

Zuordnung mehrerer Diözesen zu einem Metropolitansitz (zumeist auch politischer Hauptort und Verkehrsknotenpunkt; Grenzen entsprechend den römischen Provinzen, deswegen auch „Kirchenprovinz“). Kollegiale Struktur, die dem Metropoliten zwar bestimmte Vorrechte zuerkannte, ohne aber die Bischöfe der Diözesen im Metropolitanverband stark unterzuordnen.

Klassische Metropolitanrechte: Bischofsweihe nach Wahlprüfung, Vorsitz auf Synoden der Kirchenprovinz, Kontrolle der Amtsführung der komprovinzialen Bischöfe, Visitation von Diözesen.

* Zerfall der Metropolitanverfassung ab 6./7. Jh.
* Zunahme königlicher Rechte in den bis dahin metropolitanen Funktionen
* Interesse der Könige (z.B. in Gallien und auf der iberischen Halbinsel) an der Angleichung der Kirchenstrukturen an Reichsstrukturen (deswegen in Toledo Ablösung der Provinzialsynoden durch Reichssynoden)
* Entwicklung eines strenger hierarchischen Denkens innerhalb der Kirchenstrukturen

Vgl. den im Westen ab dem 7. Jh. verwendeten Titel des Erzbischofs (nicht immer identisch mit dem Titel des Metropoliten), der eine stärkere Überordnung des Amtsinhabers als bei der traditionellen Metropolitanstruktur signalisiert.

Aus den Komprovinzialen (in kollegialem Geist) wurden Suffraganbischöfe bzw. -bistümer. Dies minderte auf diözesaner Seite das Interesse an den Metropolitan­strukturen.

* Rückbindung der Metropolitanstrukturen an den Papst

Ab dem 9. Jh. wurden die ursprünglich von Rom unabhängigen Metropolitanvollmachten an die Verleihung des Pallium durch den Papst gebunden.

Anfänge des Legatenwesens (heute: Nuntiaturen): Die vom Papst beauftragten Legaten nahmen (bisherige) metropolitane Funktionen wahr.

„Das in der Spätantike ohne Zutun des Papsttums entstandene Amt des Metropoliten wandelte sich bis zum beginnenden 12. Jahrhundert in rechtlicher Hinsicht zu einer hierarchischen Instanz, deren Kompetenzen erst vom Papst konzediert werden mussten“ (Schrör, Metropolitangewalt 219).

### 11.4.4. Patriarchatsstrukturen

Regionale Kirchenverbände auf einer gegenüber der Metropolitanstruktur höheren Ebene: Die Kirchenregionen und Bistümer eines Patriarchates bilden eine selbständige jurisdiktionelle Grösse (vgl. Konzil von Nizäa, 325, Can. 6) mit eigenen liturgischen Traditionen und Gewohnheiten. Vgl. die Würdigung in LG 23; UR 14.

Bis zum 4. Jahrhundert Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem (Pentarchie).

Nicht damit erfasst: Kirchen ausserhalb des Römischen Reiches (Katholikate: Mesopotamien, Armenien, Georgien).

* Einheitsprinzip

Die Patriarchate gewährleisteten durch ihre Communio untereinander auch die wechselseitige Communio der Bistümer in ihrem Jurisdiktionsbereich und sind so Garanten der Einheit der Kirche.

Die Einheit der Kirchen konstruiert sich nicht von einem übergeordneten Punkt (einer übergeordneten Kirche) aus, sondern durch das communiale Miteinander von selbständigen Kirchen (so heute noch im Bereich der orthodoxen Kirchen).

* Der Bischof von Rom und die Patriarchate

Der Bischof von Rom galt unangefochten als erster der Patriarchen.

Neben dem Vorrang aufgrund der apostolischen Gründung durch Petrus und Paulus hatte Rom gegenüber den anderen Patriarchaten den Vorteil, den grossen Raum des lateinischen Westens als Einheit vertreten zu können, während der Osten in sich nochmals differenziert (und allenfalls zersplittert) war. Die Einheit mit dem Bischof von Rom wurde darum zu einem wichtigen Kriterium der Kircheneinheit.

Der Bischof von Rom hatte jedoch keine Aufsichtsfunktion über andere Patriarchate, wenngleich er zunehmend Machtansprüche erhob.

Heutiges Papstamt: Patriarchale Aufgaben werden in der lateinischen Kirche tendentiell als primatiale Aufgaben für die ganze Kirche aufgefasst.

## 11.5. Partikularkirchliche Strukturen in der römisch-katholischen Kirche heute

### 11.5.1. Die diözesane Ortskirche

* Begrifflichkeit
* Theologisch bevorzugte Terminologie: Diözese als Ortskirche (ecclesia localis; vgl. LG 23)
* CIC 1983 / z.T. 2. Vatikanisches Konzil (LG 23): ecclesia particularis (vom CCEO vermiedener Begriff)
* Übersetzung im Deutschen vorzugsweise mit dem Begriff der Partikular- oder Einzelkirche
* faktisch aber oft (auch in der Übersetzung des CIC 1983) mit dem Begriff der Teilkirche

Der Begriff der Teilkirche legt das falsche Verständnis der Ortskirchen als Fragmente der Universalkirche nahe, während die Ortskirchen in qualitativ umfassender, „katholischer“ Weise Kirche sind, weil sich in ihr alle wesentlichen Momente verwirklichen, die der Kirche als Kirche zukommen.

Siehe dazu LG 23 und CD 11: Rede nicht von pars, sondern von portio.

* Die Ortskirche als Kirche im Vollsinn

Die bischöflichen Orts- bzw. Teilkirchen sind im vollen Sinn Kirche.

* Die Ortskirche ist nicht nur ein Ableger der Gesamtkirche oder eine nachträgliche, von der Gesamtkirche abhängige Realisierung von Kirche.
* Für ein (römisch-)katholisches Kirchenverständnis gehört dabei die Offenheit der Ortskirche über sich hinaus konstitutiv zu ihrem Kirchesein. Dies ist dadurch gewährleistet, dass der Ortsbischof Teil des Bischofskollegiums ist.
* Diözesanbischof

Die Bischofsweihe ist „Fülle des Weihesakramentes“ (LG 21).

„Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können“ (LG 21).

Die Bischöfe haben „eigene ordentliche unmittelbare“ Vollmacht in ihren Ortskirchen; sie sind Stellvertreter und Gesandte Christi, nicht „Stellvertreter der Bischöfe von Rom“ (LG 27).

* Diözesane Strukturen

Auch die Diözese ist auf communiale, synodale Strukturen angelegt.

* Verbundenheit zwischen dem Bischof und dem Presbyterium in der Verantwortung für die Leitung der Diözese (vgl. LG 28; CD 11; PO 7);
* Pflege bzw. Einrichtung von Beratungsgremien wie Priesterräten und anderen diözesanen Gremien (vgl. CD 27);
* Diözesansynoden (CIC 1983 Can. 460–468).

### 11.5.2. Verbände von Partikularkirchen

* Begrifflich

Die Zwischenebene zwischen diözesaner Ortskirche und Gesamtkirche hat in der lateinischen Ekklesiologie an Relevanz verloren, so dass auch auf begrifflicher Ebene spezifische Begriffe fehlen.

* LG 13; OE 2: ecclesia particularis
* CIC/1983: coetus ecclesiarum particularium (Teilkirchenverband, Verband von Partikularkirchen).
* Metropolitanstrukturen (Kirchenprovinz)

Gemäss CIC/1983 Can. 431–434 bilden in der Regel benachbarte diözesane Ortskirchen eine Kirchenprovinz mit genau umschriebenem Gebiet. In einer Kirchenprovinz ist ein bestimmtes Bistum das Metropolitanbistum (Erzbistum) und dessen Bischof der Metropolit (Erzbischof). Ausnahmen: die Diözesen in der Schweiz.

Der Metropolit hat heute nur noch wenige Rechte:

* Aufsichtsfunktion (z.B. für Visitationen);
* Bestellung von Diözesanadministratoren bei der Vakanz von Bischofssitzen;
* Einberufung eines Provinzialkonzils.

Seit 2015 überreicht der Papst den Metropoliten das Pallium – üblicherweise am Hochfest Peter und Paul – nur noch; es soll erst vor Ort in den Metropolitankirchen durch den Nuntius angelegt werden: symbolische, aber nicht konsequente Verlagerung des Metropolitenamtes in die Metropolitanstruktur.

* Bischofskonferenzen

In Analogie zu den altkirchlichen Patriarchatsstrukturen würdigt das 2. Vatikanische Konzil in LG 23 die Bischofskonferenzen. Es führt das Zusammenwachsen von regionalen Kirchenverbünden auf die göttliche Vorsehung zurück („Divina Providentia“), Ausdruck dafür, dass sie trotz fehlender „Einsetzung durch Jesus Christus“ nicht nur „Menschenwerk“ sind.

„Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren, mit denen sie durch ein engeres Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten bis auf unsere Zeiten verbunden sind. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. In ähnlicher Weise können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen“ (LG 23).

Zu Konzilsbeginn existierten 42 Bischofskonferenzen: in Belgien seit 1830, Deutschland seit 1848, Österreich seit 1849, Schweiz seit 1863.

Bischofskonferenzen sind in der Regel als Zusammenschluss der Bischöfe einer Nation strukturiert (vgl. insgesamt CIC/1983 Can. 447–459).

Auf der Ebene der Bischofskonferenzen (oder der Kirchenprovinzen) können Partikularkonzilien einberufen werden (CIC/1983 Can. 439–446).

Das Motu Proprio Apostolos Suos von Papst Johannes Paul II. (1998) grenzt die Vollmachten der Bischofskonferenzen stark ein.

<http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_22071998_apostolos-suos.html> (26.11.2018)

* Sie verwirklichen nur eine kollegiale Gesinnung und nicht bischöfliche Kollegialität als solche.
* Es sind praktisch-organisatorische Zusammenschlüsse rein kirchlichen Rechtes.
* Lehramtliche Aussagen dürfen nur veröffentlicht werden, wenn sie entweder einstimmig verabschiedet wurden oder zumindest eine Zweidrittelmehrheit fanden und vom Apostolischen Stuhl zusätzlich rekognosziert wurden.

🕮 Pottmeyer, Hermann Josef: Die Bischofskonferenz in der synodalen Kirche. In: Cath(M) 72 (2018) 35–42.

# 12. Ortskirchen in gesamtkirchlicher Verbundenheit

12.1. Begrifflichkeiten

12.2. Die theologische Notwendigkeit gesamtkirchlicher Verbundenheit und Einheit

12.3. Die in der einen Kirche verbundenen Ortskirchen

12.3.1. Katholizität und Einheit (LG 13)

12.3.2. Der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom

12.3.3. Die Bischöfe und der Petrusdienst (LG 18)

12.3.4. Kollegialität der Bischöfe (LG 22)

12.3.5. Gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe

12.3.6. „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas”

12.4. Reflexion

12.4.1. Ungelöste Spannungen

12.4.2. Die Bischofssynode: Beispiel für widerstreitende Anliegen

12.4.3. Pneumatologische Perspektiven

12.5. Lernen aus der Geschichte

12.5.1. Entwicklung übergreifender Leitungsverantwortung des Bischofs von Rom

12.5.2. Zunehmende Vereinheitlichung der römisch-katholischen Kirche

12.5.3. Vielfalt in der römisch-katholischen Kirche

## 12.1. Begrifflichkeiten

„Ecclesia universalis“ ist der lateinische Begriff für die ortsübergreifende ganze Kirche. Theologiegeschichtlich steht der Begriff auch für: Kirche aus allen Gläubigen, ggf. sogar Kirche in der Einheit von irdischer und himmlischer Kirche oder Kirche in der Einheit aller Geschöpfe inkl. der Engel.

Der lateinische Begriff ecclesia universalis wird in der offiziellen deutschsprachigen Übersetzung der Dokumente des 2. Vatikanischen Konzils mit „Gesamtkirche“ übersetzt. Heute findet sich in Übersetzungen lehramtlicher Texte auch der Begriff „Universalkirche“.

Innerhalb der deutschen Sprache verbinden sich die Begriffe mit Nuancierungen.

Universalkirche: Zumeist Ausdruck der theologisch verstandenen übergreifenden Einheit der Ortskirchen.

Gesamtkirche: Zumeist Ausdruck für die eher empirische Wirklichkeit der übergreifenden Einheit der Ortskirchen.

Weltkirche: Zumeist Ausdruck für die empirische Realität der weltweiten Kirche.

Eher plakativ werden alle drei deutschen Begriffe gelegentlich auch für die Rombindung der römisch-katholischen Ortskirchen verwendet.

Der Ausdruck „Gemeinschaft von Kirchen“ (communio ecclesiarum: AG 19; 38; vgl. 11.2.) lässt demgegenüber erkennen, dass die Universalkirche nicht mit einem Einheitszentrum gleichzusetzen ist, sondern die (mit Hilfe von einenden Strukturen) miteinander verbundenen Ortskirchen bezeichnet.

## 12.2. Die theologische Notwendigkeit gesamtkirchlicher Verbundenheit

## und Einheit

* Die Kirche Jesu Christi kann nur eine sein. „Christus der Herr hat eine einige und einzige Kirche gegründet“ (UR 1).
* Die Kirche ist eine, insofern alle Ortskirchen und alle Glieder der Kirche aus ein und demselben Glauben leben (Einheit im Bekenntnis).
* Die Kirche ist eine, insofern alle Ortskirchen und alle Glieder der Kirche sich in Glauben und Leben auf dasselbe Zeugnis der Heiligen Schrift stützen.
* Die Kirche ist eine, insofern alle Ortskirchen und alle Glieder der Kirche aus denselben Sakramenten leben (Einheit der Sakramente). Vgl. den Grundgedanken der Eucharistischen Ekklesiologie, die von der Selbigkeit der Kirche in den eucharistiefeiernden Ortskirchen ausgeht.
* Die Kirche ist eine, insofern sie eine Communio der Kirchen (communio ecclesiarum) bildet und eine in wichtigen Belangen handlungsfähige Einheit bildet und bilden muss (Einheit der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft).

## 12.3. Die in der einen Kirche verbundenen Kirchen

### 12.3.1. Katholizität und Einheit (LG 13)

* Ein Gottesvolk

„Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen gerufen. Darum muss dieses Volk eines und ein einziges bleiben und sich über die ganze Welt und durch alle Zeiten hin ausbreiten“. (So erfüllt sich der Heilsplan Gottes, der die zerstreute Menschheit wieder sammeln will).

* Das Wirken des Geistes

„Dazu sandte Gott schliesslich den Geist seines Sohnes, den Herrn und Lebensspender, der für die ganze Kirche und die Gläubigen einzeln und insgesamt der Urgrund der Vereinigung und Einheit in der Lehre der Apostel und in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet ist (vgl. Apg 2,42)“.

* Solidarität

„In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiss ‚der, welcher zu Rom wohnt, dass die Inder seine Glieder sind‘ [Johannes Chrysostomus]“.

* Katholizität

Siehe oben Vorlesungseinheit 11: Zur Katholizität gehört, dass die einzelnen Teile ihre Gaben bringen.

D.h. einerseits: die Güter aller Kulturen und Völker werden aufgenommen,

andererseits: in der Zusammenfügung bilden sie die Katholizität und wirken „zur Fülle in Einheit“ zusammen.

* Vielfalt und der Petrusdienst als Dienst an der Einheit in Vielfalt

„Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich eigener Überlieferungen erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmässigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen. Daher bestehen schliesslich zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitlichen Hilfsmittel. Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolkes berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: ‚Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes‘ (1 Petr 4,10)“ (LG 13).

### 12.3.2. Der Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom

Der altkirchliche Vorrang der Kirche von Rom verband sich mit einem Vorrang des Bischofs der Kirche von Rom (als primus inter pares). Im Laufe der Geschichte beanspruchte der Bischof von Rom zunehmend mehr Vollmachten, wobei die Ansprüche nicht immer (gleich und von allen Kirchen) anerkannt wurden (siehe unten 12.5.1.).

Das 1. Vatikanische Konzil spitzte die Leitungsautorität in der Dogmatisierung des Jurisdiktionsprimates des Bischofs von Rom zu.

„Wir lehren demnach und erklären, dass die Römische Kirche auf Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat, und dass diese Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs, die wahrhaft bischöflich ist, unmittelbar ist: ihr gegenüber sind die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges – sowohl einzeln für sich als auch alle zugleich – zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam verpflichtet, nicht nur in Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitten, sondern auch in solchen, die die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen, so dass durch Wahrung der Einheit sowohl der Gemeinschaft als auch desselben Glaubensbekenntnisses mit dem Römischen Bischof die Kirche Christi eine Herde unter einem obersten Hirten sei“ (1. Vatikanisches Konzil, Konstitution Pastor Aeternus: DH 3060; vgl. LG 22; CD 2).

Papst Johannes Paul II.: Enzyklika Ut unum sint, 25.5.1995: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html> (29.11.2018).

„Unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist sich die katholische Kirche bewusst, das Amt des Nachfolgers des Apostels Petrus, des Bischofs von Rom, bewahrt zu haben, den Gott als »immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit« 146 eingesetzt hat und dem der Heilige Geist beisteht, damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut teilhaben lässt“ (Nr. 88).

„Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag‘“ (Nr. 95 mit Zitat einer eigenen Predigt von 1987).

„Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚...sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast‘ (*Joh* 17, 21)?“ (Nr. 96).

Papst Franziskus: Ansprache in der Patriarchatskirche St. Georg, Istanbul, 30. November 2014: <http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141130_divina-liturgia-turchia.html> (29.11.2018).

„Jedem von euch möchte ich versichern, dass die katholische Kirche, um das ersehnte Ziel der vollen Einheit zu erreichen, nicht beabsichtigt, irgendeine Forderung aufzuerlegen als die, den gemeinsamen Glauben zu bekennen, und dass wir bereit sind, im Licht der Lehre der Schrift und der Erfahrung des ersten Jahrtausends gemeinsam die Bedingungen zu suchen, um mit diesen die notwendige Einheit der Kirche unter den gegenwärtigen Umständen zu gewährleisten: Das Einzige, was die katholische Kirche wünscht und ich als Bischof von Rom, ‚der Kirche, die den Vorsitz in der Liebe führt‘, anstrebe, ist die Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen. Diese Gemeinschaft wird immer die Frucht der Liebe sein, ‚denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‘ (*Röm* 5,5), Frucht brüderlicher Liebe, die dem geistigen und transzendenten Band, das uns als Jünger des Herrn verbindet, Ausdruck verleiht“.

### 12.3.3. Die Bischöfe und der Petrusdienst (LG 18)

* Komplementarität von 1. und 2. Vatikanischem Konzil

„Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt. Diese Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem Bischof von Rom zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor. Das damals Begonnene fortführend, hat sie sich entschlossen, nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, zusammen das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor allen zu bekennen und zu erklären“ (LG 18).

* Der Bischof von Rom und das Bischofskollegium (siehe auch 12.3.3.)

„Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden. […] Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri, als seinem Haupt, und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden. Der Herr hat allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt (vgl. Mt 16,18–19) und ihn als Hirten seiner ganzen Herde eingesetzt (vgl. Joh 21,15 ff). Es steht aber fest, dass jenes Binde- und Löseamt, welches dem Petrus verliehen wurde (Mt 16,19), auch dem mit seinem Haupt verbundenen Apostelkollegium zugeteilt worden ist (Mt 18,18; 28,16–20)“ (LG 22).

### 12.3.4. Kollegialität der Bischöfe (LG 22)

„Schon die uralte Disziplin, dass die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Bande der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten, desgleichen das Zusammentreten von Konzilien zur gemeinsamen Regelung gerade der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch weisen auf die kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopates hin. Diese beweisen die im Lauf der Jahrhunderte gefeierten ökumenischen Konzilien. Darauf deutet aber auch schon der früh eingeführte Brauch hin, mehrere Bischöfe zur Teilnahme an der Erhebung eines Neuerwählten zum hohenpriesterlichen Dienstamt beizuziehen. Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums“ (LG 22; vgl. CD 4).

Die Rede vom Bischofskollegium gehört zu den Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils, um die am meisten gerungen wurde. Von manchen Konzilsbischöfen wurde befürchtet, dass damit der Primat des Bischofs von Rom beeinträchtigt würde.

Eine Orientierungsabstimmung zur Aussage, dass das Bischofskollegium in Nachfolge des Apostelkollegiums in Einheit mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt die volle und höchste potestas in der Kirche hat, ergab bei 2148 abgegebenen Stimmen 1808 „placet“ und 336 „non placet“ (30. Oktober 1963).

### 12.3.5. Gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe (LG 23; CD 4–10)

* Exemplarisch: gemeinsame Missionsaufgabe

„Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen, geht die ganze Körperschaft der Hirten an. Ihnen allen zusammen hat Christus den Auftrag gegeben und die gemeinsame Pflicht auferlegt, wie schon Papst Coelestin den Vätern des Konzils von Ephesus ins Bewusstsein rief. Deshalb sind die einzelnen Bischöfe gehalten, soweit die Verwaltung ihres eigenen Amtes es zulässt, in Arbeitsgemeinschaft zu treten untereinander und mit dem Nachfolger Petri, dem das hohe Amt, den christlichen Namen auszubreiten, in besonderer Weise übertragen ist“ (LG 23).

* Anteil an der Sorge für alle Kirchen; gegenseitige Verbundenheit

„Die Bischöfe haben Anteil an der Sorge für alle Kirchen; deshalb üben sie das bischöfliche Amt, das sie durch die Bischofsweihe empfangen haben, in der Gemeinschaft und unter der Autorität des Papstes im Hinblick auf die ganze Kirche Gottes aus, wenn sie, was die Lehrverkündigung und die Hirtenleitung angeht, alle im Bischofskollegium oder als Körperschaft vereint sind. Sie üben es einzeln für die ihnen zugewiesenen Teile der Herde des Herrn aus, indem jeder für die ihm anvertraute Teilkirche sorgt oder wenn mehrere zusammen bestimmte gemeinsame Anliegen verschiedener Kirchen besorgen“ (CD 3).

„Als rechtmässige Nachfolger der Apostel und Glieder des Bischofskollegiums sollen sich die Bischöfe immer einander verbunden wissen und sich für alle Kirchen besorgt zeigen“ (CD 4; vgl. insgesamt Kap. 1: „Die Bischöfe und die Gesamtkirche“ über die gesamtkirchliche Rolle der Gesamtkirche und ihr Verhältnis zum Apostolischen Stuhl).

### 12.3.6. „In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas“

„Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äusseren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben“ (UR 4).

„Schon von den ältesten Zeiten her hatten die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen, die von den heiligen Vätern und Synoden, auch von ökumenischen, sanktioniert worden sind. Da nun eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche, wie sie oben erwähnt wurde, nicht im geringsten der Einheit der Kirche entgegensteht, sondern vielmehr ihre Zierde und Schönheit vermehrt und zur Erfüllung ihrer Sendung nicht wenig beiträgt, so erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschliessen, dass die Kirchen des Orients, im Bewusstsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihren eigenen Ordnungen zu regieren, wie sie der Geistesart ihrer Gläubigen am meisten entsprechen und dem Heil der Seelen am besten dienlich sind. Die vollkommene Beobachtung dieses Prinzips, das in der Tradition vorhanden, aber nicht immer beachtet worden ist, gehört zu den Dingen, die zur Wiederherstellung der Einheit als notwendige Vorbedingung durchaus erforderlich sind“ (UR 16).

„Das aber verlangt von uns, dass wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmässigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe“ (GS 92).

## 12.4. Reflexion

### 12.4.1. Ungelöste Spannungen

* 1. Vatikanisches Konzil

Bereits im 1. Vatikanischen Konzil steht die Aussage zum päpstlichen Jurisdiktionsprimat in Spannung zur Aussage über die ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion

„So wenig aber beeinträchtigt diese Vollmacht des Papstes jene ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion, mit der die Bischöfe, die, eingesetzt vom Heiligen Geist, an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wahre Hirten die ihnen jeweils zugewiesenen Herden jeweils weiden und leiten, dass sie vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird gemäss jenem [Wort] des heiligen Gregor des Grossen: „Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die ungebrochene Tatkraft meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn einem jeden einzelnen die gebührende Ehre nicht versagt wird“ (DH 3061; vgl. DH 3112–3117).

* 2. Vatikanisches Konzil

Auch in den Texten des 2. Vatikanischen Konzils bleibt eine unaufgelöste Spannung zwischen den neu betonten kollegialen Kirchenstrukturen und (unablässig wiederholten) primatialen Aussagen.

Vgl. das 3. Kapitel von LG, v.a. LG 22, sowie die Nota praevia Nr. 4, die in einer über das 1. Vatikanische Konzil hinausgehenden Weise aussagt:

„Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken [!] ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird“.

Juristisch wirft ein Leitungskonzept, das zwei höchste Vollmachten kennt (vgl. LG 22), Fragen auf.

CIC 1983: Gebrochene Umsetzung des konziliaren Bestrebens zur Erweiterung der Vollmachten auf ortskirchlicher Ebene bzw. auf Ebene der Bischofskonferenzen und der Partizipation an der Leitung der Gesamtkirche.

🕮 Bier, Georg: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Würzburg: Echter, 2001 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 32).

Schüller, Thomas: Diözesanbischöfe – Verwaltungsbeamte des Papstes? In: StZ 220 (2002) 488–492.

### 12.4.2. Die Bischofssynode: Beispiel für widerstreitende Anliegen

In den Beratungen des Konzils war ein ständiger „Senat“ von Bischöfen und in diesem Sinne ein kollegiales Leitungsgremium mit Partizipation der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche gewünscht worden; ein entsprechender Textentwurf war innerhalb von CD für die letzte Konzilssession 1965 vorbereitet.

Papst Paul VI. kündigte bei der Eröffnung dieser Konzilssession die Einrichtung der Bischofssynode an. Er umging damit die eigentlich anders lautende Absicht des Konzils. Der Text von CD 5 musste verändert werden.

Die Bischofssynode wurde so statt eines Organs der kollegialen Mitverantwortung der Diözesanbischöfe ein Beratungsinstrument in den Händen des Bischofs von Rom (vgl. die Einordnung im CIC/1983 Can. 342–348).

### 12.4.3. Pneumatologische Perspektiven

Die Kirchenkonstitution Lumen gentium überwindet ansatzweise die Geistvergessenheit der lateinischen Ekklesiologie (vgl. LG 4; 5; 7; 12 usw.). Der Geist schenkt unterschiedliche Gaben und führt doch zur Einheit.

Die Einheit der Kirche ist somit nicht Einheit durch Uniformität, sondern eine durch den Geist Gottes gewirkte Einheit, die nicht Menschenwerk ist und die deswegen nicht durch strategische Vereinheitlichung gewirkt wird.

Predigt von Papst Franziskus an Pfingsten (19. Mai) 2013:<http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130519_omelia-pentecoste.html> (8.5.2015)

„Ein zweiter Gedanke: Dem Anschein nach schafft der Heilige Geist Unordnung in der Kirche, weil er die Unterschiedlichkeit der Charismen, der Gaben bringt, doch unter seinem Wirken ist all das ein grosser Reichtum, denn der Heilige Geist ist der Geist der Einheit, was nicht Einförmigkeit bedeutet, sondern eine Rückführung von allem in die *Harmonie*. Die Harmonie bewirkt in der Kirche der Heilige Geist. Einer der Kirchenväter verwendet einen Ausdruck, der mir sehr gefällt: Der Heilige Geist „*ipse harmonia est*“ – ist selbst die Harmonie. Nur er kann die Unterschiedlichkeit, die Pluralität, die Vielfalt erwecken und zugleich die Einheit bewirken. Auch hier gilt: Wenn wir selbst die Verschiedenheit schaffen wollen und uns in unseren Parteilichkeiten, in unseren Ausschliesslichkeiten verschliessen, führen wir in die Spaltung; und wenn wir selbst nach unseren menschlichen Plänen die Einheit herstellen wollen, schaffen wir letztlich die Einförmigkeit, die Schematisierung. Wenn wir uns hingegen vom Geist leiten lassen, führen Reichtum, Vielfältigkeit, Unterschiedlichkeit nie zum Konflikt, denn er bringt uns dazu, die Vielfältigkeit im Miteinander der Kirche zu leben“.

## 12.5. Lernen aus der Geschichte

### 12.5.1. Entwicklung übergreifender Leitungsverantwortung des Bischofs von Rom

🕮 Martin, Jochen: Der Weg zur Ewigkeit führt über Rom. Die Frühgeschichte des Papsttums und die Darstellung der neutestamentlichen Heilsgeschichte im Triumphbogenmosaik von Santa Maria Maggiore in Rom. Stuttgart: Steiner, 2010.

Schatz, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart. Würzburg: Echter, 1990.

Schatz, Klaus: Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte – Spiegel oder Kontrast? In: StZ 209 (1991) 435–451.

Ignatius von Antiochien: Vorsitz der Kirche Roms in der Liebe, bezogen vermutlich auf Fürsorge für andere Kirchen (vgl. Martin, Weg 20).

Ende des 2. Jh.s: Rom als Ort privilegierter Tradition.

3. Jh.: Im Osterfeststreit und im Streit um die Gültigkeit der Taufe von schismatischen Gruppen kommt es zu römischen Stellungnahmen in überregionalen Kontroversen. Stephan I. (254–257) nimmt Mt 16,18 (und damit die Petrusnachfolge) in Anspruch, um die Autorität seiner Stellungnahme zu begründen, wogegen allerdings Cyprian von Karthago protestiert.

Vor der konstantinischen Wende beschränkt sich die faktische Macht des Bischofs von Rom auf seine Stellung als Metropolit.

Darüber hinaus geniesst er zwar Ansehen. „Aber er hat über sein Metropolitangebiet hinaus keine jurisdiktionellen Rechte über den Okzident oder den Orient. Vielleicht ist seine Stellung am besten als die eines Kommunikationszentrums in der westlichen Kirche und für sie zu beschreiben“ (Martin, Weg 42f).

Bei der Aufzählung der Patriarchate erhält Rom jeweils den ersten Rang.

342 Synode von Sardika: Versuch, den Bischof von Rom als Appellationsinstanz für abgesetzte Bischöfe zu bestimmen, dies aber ohne Beteiligung der ostkirchlichen Bischöfe.

382 Erstmals wird ein „Primat“ des Bischofs von Rom auf Mt 16,18f zurückgeführt. Die konkreten Inhalte des beanspruchten Primats werden aber wenig deutlich.

Ab dem 4. Jh. Bezeichnung „Apostolischer Stuhl“.

Mailand ist im 4. Jh. ein zweites Zentrum der westlichen Kirche neben Rom.

451 Konzil von Chalcedon: Bedeutung des Tomus Leonis für den Konzilsverlauf; Bedeutung der römischen Legaten.

440–461 Leo d.Gr. beansprucht eine Stellung als oberster Gesetzgeber und Richter in der Kirche. Seit Leo d.Gr. ist der Titel „vicarius Petri“ „die eigentliche Selbstbezeichnung des Papstes“ (Schatz, Päpstliche Primat 116).

553 Konzil von Konstantinopel: Exkommunikation des Papstes im Dreikapitelstreit um den Monophysitismus.

590–604 Gregor d.Gr.: Palliumspraxis, die sich später (im Westen) ausweitet: Durch das Pallium wird die ganze Metropolitangewalt übertragen.

680/81 Konstantinopel: Verurteilung des Papstes Honorius I. als Häretiker.

8. Jh.: Auslöschung der nordafrikanischen und westgotischen Kirche: Wegfall zentraler kirchlicher Einheitszentren wie Karthago und Toledo. Für den Westen bleibt allein Rom als intaktes Orientierungs- und Einheitszentrum.

858–867 Nikolaus I.: Gleichsetzung der Universalkirche mit der römischen Kirche.

9. Jh. Pseudo-Isidorische Dekretalien: Schwächung überdiözesaner Strukturen, die bisher eine selbständige Autorität eigenen Rechtes besassen, nun aber stärker an die päpstliche Autorität gebunden werden.

1073–1085 Gregor VII.: Dictatus Papae mit hohem Machtanspruch des Papstes: Kampf um die libertas ecclesiae gegen die Einbindung der Kirche in die Feudalherrschaft.

1198–1216 Innozenz III.: Anspruch, Nachfolger (nicht mehr Stellvertreter) Petri, einziger Stellvertreter Christi für die Universalkirche zu sein; Papst als Quelle aller Jurisdiktionsgewalt in der Kirche. „Jetzt erst wird ‚Vicarius Christi‘ zum eigentlichen Titel des Papstes“ (Schatz, Päpstliche Primat 116).

Die zentralistische Struktur der Bettelorden, v.a. der Franziskaner, wird zu einem Movens des Papsttums (und der Idee der Unfehlbarkeit des Papstes).

„Der Papst besitzt die Fülle der bischöflichen Gewalt (plenitudo pontificialis potestatis) wie der König im Königreich (quasi rex in regno)“ (Thomas von Aquin, STh Suppl. 26,3).

Seit dem 13. Jh.: Aufnahme einer Vorstellung aus dem römischen Recht, um den Papst über dem kirchlichen Recht stehend zu beschreiben (gegen die vorausgehende Vorstellung, derzufolge Recht nicht geschaffen, sondern vorliegt und gefunden wird, darum auch den Papst bindet).

In absolutistischen Konzepten des Papstamtes kündigt sich der politische Absolutismus der Neuzeit an.

Bis zum 19. Jh.: Orientierung an den Auffassungen über die beste Verfassungsform des Staates (Thomas von Aquin, Robert Bellarmin u.a.).

Erst im 19. Jh.: Behauptung der kirchlichen Autoritätsstrukturen gegen politische Plausibitäten.

„Die Verfassung der Kirche aber vollkommen von der profanen Verfassungsentwicklung abzukoppeln, mit der Begründung, die Kirche als Stiftung Christi gehorche einem völlig anderen Gesetz, ist ein Weg, der so radikal erst im 19. Jahrhundert beschritten worden ist“ (Schatz, Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte 448). Dies gilt vor allem deswegen, weil staatliche Strukturen in der Regel nicht primär mit politischen Kategorien, sondern mit allgemein-menschlichen Gemeinschaftsprinzipien begründet wurden, „die daher für Staat und Kirche als gültig vorausgesetzt wurden“ (Schatz, Päpstlicher Primat und politische Verfassungsgeschichte 449).

### 12.5.2. Zunehmende Vereinheitlichung der römisch-katholischen Kirche

* Mönchtum: Starke Eigenständigkeit der Einzelklöster im Osten (keine verbindende Regel), grössere Einheitlichkeit im Westen (Benediktregel). Der Zusammenschluss aller Kongregationen des Benediktinerordens zu einer Konföderation wurde 1893 von Papst Leo XIII. verordnet.
* Liturgische Vielfalt ist seit dem Mittelalter immer mehr verkümmert. Allerdings gab es selbst nach dem Konzil von Trient bis zum 19. Jh. noch nicht die eine tridentinische Liturgie. Die keltische Liturgie hielt sich in Irland bis ins 12. Jh.; im 17./18. Jh. kam es in Frankreich zu einer neuen Blüte der Eigenliturgien; Köln, Münster und Trier hielten bis Ende des 19. Jh. an Diözesanliturgien fest. Die altspanische Liturgie hat sich in Toledo erhalten; die ambrosianische Liturgie in Mailand.

2001: Liturgiam authenticam: Drängen auf enge Übereinstimmung mit dem lateinischen Text, ungeachtet der sprachlichen Eigenheiten der Sprache, in die hinein übersetzt wird.

* Die liturgischen Kompetenzen der Ortskirchen sind (bis 2017) immer mehr eingeschränkt worden. Das 2. Vatikanum wollte die zuständigen territorialen Autoritäten (i.d.R. die Bischofskonferenzen) für die Approbation der Übersetzungen liturgischer Bücher verantwortlich machen. Dieses Approbationsrecht ist zunächst eingeschränkt, dann fallengelassen worden.

2017: Apostolisches Schreiben in Form eines Motu proprio Magnum principium: Neufassung des Can. 838.

§ 3. Die Bischofskonferenzen haben die innerhalb der festgesetzten Grenzen angepassten Übersetzungen der liturgischen Bücher in die Volkssprachen getreu und angemessen zu besorgen und zu approbieren sowie die liturgischen Bücher für die Regionen, für die sie zuständig sind, nach der Bestätigung durch den Apostolischen Stuhl herauszugeben.

* Bischofswahlen/-ernennungen: In der Alten Kirche wurden Bischöfe vom Volk bzw. in der Gegenwart des Volkes von Nachbarbischöfen derselben Provinz gewählt. Im frühen Mittelalter entwickelte sich ein Einfluss der politischen Mächte. Dagegen erhob sich das Postulat der kanonischen Wahl ohne politischen Einfluss. Zumeist waren Domkapitel die zuständigen Wahlgremien. Metropoliten bestätigten ggf. die Wahl. Im 13. Jh. behielten sich Päpste in bestimmten Fällen das Recht der Ernennung vor und suchten es auszuweiten. Im Spätmittelalter wurden diese Rechte angefochten. Nach der Frz. Revolution schwankte die Praxis zwischen Nominationsrechten durch politische Mächte und Wahl durch Domkapitel. Erstmals schrieb der CIC 1917 die freie Ernennung der Bischöfe durch den Papst zur gemeinrechtlichen Regel fest. Konkret heisst das: der Vatikan beansprucht für über 3500 Bistümer, das Urteil über die geeigneten Personen fällen zu können.

### 12.5.3. Vielfalt in der römisch-katholischen Kirche

* Beispiele aus der Geschichte
* Mit Rom unierten Kirchen (mit anderen Traditionen von Liturgie und einem eigenen Kirchenrecht) – die allerdings um ihren Eigenwert und ihre Eigentraditionen kämpfen mussten/müssen.
* Ordensleben mit verschiedenartigen Ordensverfassungen.
* Perspektiven
* Das Ganze in der Form des Polyeders

„Das Ganze ist mehr als der Teil, und es ist auch mehr als ihre einfache Summe. Man darf sich also nicht zu sehr in Fragen verbeissen, die begrenzte Sondersituationen betreffen, sondern muss immer den Blick weiten, um ein grösseres Gut zu erkennen, das uns allen Nutzen bringt. Das darf allerdings nicht den Charakter einer Flucht oder einer Entwurzelung haben. Es ist notwendig, die Wurzeln in den fruchtbaren Boden zu senken und in die Geschichte des eigenen Ortes, die ein Geschenk Gottes ist. Man arbeitet im Kleinen, mit dem, was in der Nähe ist, jedoch mit einer weiteren Perspektive. Ebenso geschieht es mit einem Menschen, der seine persönliche Eigenheit bewahrt und seine Identität nicht verbirgt, wenn er sich von Herzen in eine Gemeinschaft einfügt: Er gibt sich nicht auf, sondern empfängt immer neue Anregungen für seine eigene Entwicklung. Es ist weder die globale Sphäre, die vernichtet, noch die isolierte Besonderheit, die unfruchtbar macht“.

„Das Modell ist das Polyeder, welches das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren. Sowohl das pastorale als auch das politische Handeln sucht in diesem Polyeder das Beste jedes Einzelnen zu sammeln“ (Papst Franziskus: Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, 24.11.2013, Nr. 235f).

* Regionale Bischofssynoden

Vgl. das Vorbereitungspapier für die Sonderversammlung der Bischofssynode für das Amazonasgebiet (Oktober 2019): Amazonien – Neue Wege für die Kirche und eine ganzheitliche Ökologie.

<https://www.misereor.de/fileadmin/publikationen/vorbereitungsdokument-amazonien.pdf> (1.12.2018)

„Durch viele regionale Treffen in Amazonien vertiefte die katholische Kirche ihr Bewusstsein dafür, dass ihre Universalität in der Geschichte und in den lokalen Kulturen Gestalt annimmt. Auf diese Weise zeigt sie sich und handelt als die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi (vgl. CD 11). Dank dieses Bewusstseins richtet die Kirche heute ihren Blick auf Amazonien mit einer Gesamtsicht, die es ihr ermöglicht, die grossen soziopolitischen, ökonomischen und kirchlichen Heraus­forderungen zu entdecken, die diese Region bedrohen. Dabei verliert sie nicht die Hoffnung auf die Anwesenheit Gottes, die von der Kreativität und der zähen Ausdauer ihrer Bewohner lebt“ (Nr. 76)

# 13. Extra Ecclesiam nulla salus?

13.1. Präzisierung der Thematik und Bezüge

13.2. Biblische und theologiegeschichtliche Hintergründe

Lehramtliche Aussagen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche

13.3.1. Bindung des Heils an die Kirchenzugehörigkeit

13.3.2. Differenzierungen in der lehramtlichen Tradition

13.3.3. Lehramtliche Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils und der Folgezeit

13.4. Dimensionen der Heilsnotwendigkeit der Kirche

🕮 Beinert, Wolfgang: Die alleinseligmachende Kirche. Oder: Wer kann gerettet werden? In: StZ 208 (1990) 75–85.264–278.

Lamberigts, Mathijs (Hrsg.): „Extra ecclesiam nulla salus“? The past, present and future of a contested maxim. Leuven: Faculty of Theology and Religious Studies, KU, 2013 (Louvain studies 37,2/3).

Rahner, Johanna: Art. Heilsnotwendigkeit der Kirche. In: Beinert, Wolfgang (Hrsg.); Stubenrauch, Bertram (Hrsg.): Neues Lexikon der katholischen Dogmatik. Freiburg i.Br.: Herder, 2012, 325–328.

Sattler, Dorothea (Hrsg.); Leppin, Volker (Hrsg.): Heil für alle? Ökumenische Reflexionen. Freiburg i.Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 (Dialog der Kirchen 15).

LZ Die Auffassung von der Heilsnotwendigkeit der Kirche in ihrer Tradition verstehen und (für sich selbst und andere) existentiell auslegen können.

## 13.1. Präzisierung der Thematik und Bezüge

* Bezüge zu ähnlichen Fragestellungen

Das Axiom „Extra Ecclesiam nulla salus“ steht in der Nähe zum Thema der Heilsnotwendigkeit der Taufe (siehe Sakramententheologie). Hier wird unterschieden zwischen der Taufe als ordentlichem Heilsweg und den grösseren Möglichkeiten Gottes.

„Gott hat das Heil an das Sakrament der Taufe gebunden, aber er selbst ist nicht an seine Sakramente gebunden“ (KKK 1257; vgl. KKK 1260f; GS 22).

Die Frage nach Heilsmöglichkeiten ausserhalb der Kirche steht in der Nähe zur Frage nach der Heilsbedeutung anderer Religionen (siehe Traktat Religion und Offenbarung). Hier wird zwischen exklusivistischen, inklusivistischen und pluralistischen Positionen unterschieden, wobei die römisch-katholische Kirche einen „Inklusivismus“ vertritt und ein Heilshandeln Gottes auch ausserhalb des Christentums anerkennt (vgl. Nostra aetate).

Die Verbindung von Kirche und Heil steht in Bezug zur Frage nach der Universalität der eschatologischen Heilshoffnung und nach den Kriterien des Gerichtes.

* Unterscheidungen
* „Heil“: Unter Heil kann das ewige Heil ebenso wie gegenwärtige Heilsteilhabe verstanden werden.
* „Kirche“: Die Themenstellung ist nur sinnvoll, wenn mit Kirche hier die geschichtlich greifbare Kirche gemeint ist.
* Die Notwendigkeit der Kirche kann als Reflexion der Gläubigen auf ihre eigenen existentiellen Lebensgrundlagen (in Heilsteilhabe) ausgesagt werden, ohne schon zu reflektieren, inwiefern damit eine Grundsatzaussage für alle Menschen eingeschlossen ist.
* Die Notwendigkeit der Kirche für das Heil kann sich auf den einzelnen und auf die Menschheit/Welt/Geschichte beziehen.
* Die Menschen ausserhalb der Kirche können sehr unterschiedliche Andere sein.
* Fokussierung

Das Thema der Heilsnotwendigkeit der Kirche bietet im Unterschied zu den verwandten Themen die Chance

* den Blick von der individuellen Heilsfrage (die stärker bei der Tauftheologie in den Blick kommt) auf die überindividuelle Perspektive zu lenken (siehe 13.4.);
* die Kirche als Raum der Heilsteilhabe und Heilserfahrung zu konturieren.

## 13.2. Biblische und theologiegeschichtliche Hintergründe

* Biblische Voraussetzungen

Das Neue Testament bezeugt das Heil in Jesus Christus und kennt in diesem Zusammenhang auch abgrenzende Aussagen im Sinne eines „Extra Christum nulla salus“ (vgl. Joh 14,6: Weg, Wahrheit, Leben; Apg 4,12: kein anderer Name).

Mk 16,16: Verkündigungsauftrag mit negativer Aussage über Nichtglaubende (ohne nochmalige Erwähnung der Taufe).

Siehe zur rettenden Kraft des Glaubens/des Evangeliums/der Taufe auch Röm 1,16; 10,9; 1 Petr 3,21.

Gleichzeitig gilt die Universalität des Heilswillens Gottes (vgl. 1 Tim 2,1–6; Joh 3,16f; 1 Joh 4,14).

1 Kor 7,14: Die Ehe zwischen einer ungläubigen und einer gläubigen Person soll, wenn die ungläubige Person einwilligt, weitergeführt werden. „Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt und die ungläubige Frau ist durch den Bruder geheiligt“.

* Patristik: Kirche als Arche; „extra ecclesiam nulla salus“

Patristische Texte beschreiben die Kirche als Arche, worin man der Sintflut entrinnen kann (Origenes, Cyprian von Karthago).

Paränetische Mahnungen wollen Christen in der Kirche vor Schisma und Glaubensabfall zurückhalten.

„Salus extra ecclesiam non est“ (Cyprian von Karthago, Ep. 73,21: CChr.SL 3C,555).

Es handelt sich um einen Brief, der die Gültigkeit der ausserhalb der Kirche vollzogenen Taufe bestreitet. Weil das Heil nur innerhalb der Kirche zu finden ist, ist die Taufe ausserhalb der eigenen Kirche ungültig und unwirksam.

Diese im „Ketzertaufstreit“ eingenommene Position ist (ähnlich wie parallele Diskussion im „Donatistenstreit“) von der westlichen lehramtlichen Tradition zurückgewiesen worden (vgl. Synode von Arles, 314: DH 123).

Der Kontext macht deutlich, dass es Cyprian nicht um das ewige Heil geht, sondern um die gegenwärtige Teilhabe an den Heilsgütern.

* Augustinus

Im Gefolge des Augustinus war die Frage, wer gerettet wird und ob ausserhalb der Kirche Heil möglich ist, insofern wenig virulent, als damit gerechnet wurde, dass der grösste Teil der Menschheit verloren geht und Rettung lediglich die Ausnahme ist und wenige betrifft. Der universale Heilswille Gottes tritt hinter dem Ansatz bei einer partikularen Prädestination zum Heil zurück.

Andererseits sind für Augustinus aufgrund seiner Auffassung von der Kirche als corpus permixtum (vgl. Vorlesungseinheit 5) die Grenzen der Kirche durchlässig.

* Gegenläufige Akzente

Clemens von Alexandrien, um 150 – ca. 215: Bezug nicht nur zum universalen Heilswillen Gottes, sondern Überzeugung von seinem universales Heilswirken: Derselbe Gott hat die beiden Testamente gegeben und den Griechen die griechische Philosophie geschenkt (vgl. Strom 6,42,1; 6,44,1 [SChr 446,146f.148f]).

## 13.3. Lehramtliche Aussagen über die Heilsnotwendigkeit der Kirche

### 13.3.1. Bindung des Heils an die Kirchenzugehörigkeit

4. Laterankonzil, 1215

„Es gibt aber eine allgemeine Kirche der Gläubigen, ausserhalb derer überhaupt keiner gerettet wird“ (DH 802).

Papst Bonifaz VIII.: Bulle Unam Sanctam, 1306

„Eine heilige katholische und ebenso apostolische Kirche zu glauben und festzuhalten, werden wir auf Drängen des Glaubens gezwungen, und diese glauben wir fest und bekennen wir aufrichtig, ausserhalb derer weder Heil noch Vergebung der Sünden ist“ (DH 870).

„Wir erklären, sagen und definieren nun aber, dass es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil ist, dem Römischen Bischof unterworfen zu sein“ (DH 875).

Konzil von Florenz, 1442

Die Kirche „glaubt fest, bekennt und verkündet, dass niemand, der sich ausserhalb der katholischen Kirche befindet, nicht nur keine Heiden, sondern auch keine Juden oder Häretiker und Schismatiker, des ewigen Lebens teilhaftig werden können“ (DH 1351).

Trienter Glaubensbekenntnis, 1564

„Ich, N.N., gelobe, verspreche und schwöre, dass ich diesen wahren katholischen Glauben, ausserhalb dessen niemand gerettet werden kann, … [festhalte]“ (DH 1870).

Syllabus, 1864

Verurteilt wird die Aussage: „Wenigstens muss man gute Hoffnung für das ewige Heil all jener hegen, die sich überhaupt nicht in der wahren Kirche Christi befinden“ (Papst Pius IX., Syllabus, 1864: DH 2917).

### 13.3.2. Differenzierungen in der lehramtlichen Tradition

Verworfen (oder nicht vertreten) werden in unterschiedlichen Kontexten Auffassungen, die den Heilswillen Gottes von vornherein eingrenzen (doppelte Prädestination, Eingrenzung des Heilswirkens Jesu).

Lehre vom (auch impliziten) votum baptismi: Wer die Taufe begehrt oder – hätte er um sie gewusst – sie begehrt hätte, kann gerettet werden.

Verurteilung der Irrtümer Pasquier Quesnels, 1713

Verurteilt wird die Aussage: „Ausserhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt“ (Papst Clemens XI.: Konstitution Unigenitus Dei Filius: DH 2429).

Papst Pius IX.: Enzyklika Quanto conficiamur moerore, 1863 (siehe auch in der Einleitung vor DH 2865)

„Wohlbekannt ist auch der katholische Lehrsatz, dass nämlich niemand ausserhalb der katholischen Kirche gerettet werden kann und dass diejenigen, die der Autorität und den Definitionen derselben Kirche trotzig widerstehen und von der Einheit dieser Kirche und vom Römischen Bischof, dem Nachfolger des Petrus […] hartnäckig getrennt sind, das ewige Heil nicht erlangen können“ (DH 2867).

Voraus geht die Aussage: „Uns und Euch ist bekannt, dass diejenigen, die an unüberwindlicher Unkenntnis in bezug auf unsere heiligste Religion leiden und […] ein sittlich gutes und rechtes Leben führen, durch das Wirken der Kraft des göttlichen Lichtes und der göttlichen Gnade das ewige Leben erlangen können. Denn Gott […] lässt in seiner höchsten Güte und Milde nicht zu, dass mit der ewigen Verdammnis bestraft wird, wer nicht willentlich schuldig geworden ist“ (DH 2866).

Papst Pius XII., Enzyklika Mystici Corporis, 1943

Es werden eingeladen, „die nicht zum sichtbaren Gefüge der katholischen Kirche gehören, sie mögen […] bestrebt sein, sich aus jener Lage zu befreien, in der sie ihres jeweils eigenen ewigen Heils nicht sicher sein können; denn wenn sie auch durch ein unbewusstes Sehnen und Verlangen auf den mystischen Leib des Erlösers ausgerichtet sind, entbehren sie dennoch so vieler und so grosser himmlischer Gaben und Hilfen, deren man sich lediglich in der katholischen Kirche erfreuen kann“ (DH 3821).

Papst Pius XII., Brief des Hl. Offiziums an den Erzbischof von Boston, 1949

„Unter dem aber, was die Kirche immer verkündet hat und zu verkünden niemals aufhören wird, ist auch jene unfehlbare Aussage enthalten, durch die wir belehrt werden, dass ‚ausserhalb der Kirche kein Heil ist‘. Dieses Dogma ist jedoch in dem Sinne zu verstehen, in dem es die Kirche selbst versteht [differenzierend werden die Lehre vom votum baptismi und vom Sehnen nach dem mystischen Leib Christi angeführt]“ (DH 3866; gegen Leonard Feeney, der wegen rigoristischer Auslegungen des „Extra Ecclesiam nulla salus“ 1953 exkommuniziert wurde).

### 13.3.3. Lehramtliche Aussagen des 2. Vatikanischen Konzils und der Folgezeit

* Wichtiger Ausgangspunkt der Lehre des 2. Vatikanums ist der universale Heilswille Gottes (vgl. Tit 2,11; 1 Tim 2,4–6; 4,10: vgl. SC 5; LG 1, DV 2; GS 11; UR 2; AA 2; IM 3).
* Jesus Christus ist der einzige Mittler für alle Menschen (vgl. GS 22). Eine Relativierung des spezifisch christlichen Glaubens kommt also nicht in Frage.
* Von Heil und Heilsmöglichkeit wird in positiver und nichtexklusiver Weise gesprochen.

Die positive Aussage, dass die Kirche Raum des Heils ist, ist nicht angewiesen auf eine negative Aussage, dass ausserhalb ihrer kein Heil ist.

Wenn der christliche Glaube überzeugt ist, dass Gott das Heil aller Menschen will, muss er ihm auch zutrauen, dass er dafür Wege findet, selbst ausserhalb der Kirche.

* Verschiedene Zugehörigkeiten

Das 2. Vatikanische Konzil beschreibt die Grenzen der Kirche weniger strikt als die vorausgehende Tradition. Diese kannte in einem juridisch geprägten Verständnis des Leibes Christi nur die Alternative von Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit.

Das 2. Vatikanum

* deutet für das Bild des Leibes Christi mit „plene incorporantur“ (LG 14) an, dass es abgestufte Zuordnungen gibt;
* beschreibt für das Bild des Volkes Gottes verschiedene Zugehörigkeit bzw. Zuordnungen (Ende LG 13 sowie LG 14–16).

LG 13–16

„[LG 13] Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden bezeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. 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 Heile berufen sind.

[LG 14] Den katholischen Gläubigen wendet die Heilige Synode besonders ihre Aufmerksamkeit zu. Gestützt auf die Heilige Schrift und die Tradition, lehrt sie, dass diese pilgernde Kirche zum Heile notwendig sei. Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird; indem er aber selbst mit ausdrücklichen Worten die Notwendigkeit des Glaubens und der Taufe betont hat (vgl. Mk 16,16; Joh 3,5), hat er zugleich die Notwendigkeit der Kirche, in die die Menschen durch die Taufe wie durch eine Türe eintreten, bekräftigt. Darum könnten jene Menschen nicht gerettet werden, die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen, in sie aber nicht eintreten oder in ihr nicht ausharren wollten. Jene werden der Gemeinschaft der Kirche voll eingegliedert, die, im Besitze des Geistes Christi, ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilsmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet, verbunden sind, und dies durch die Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft. Nicht gerettet wird aber, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schosse der Kirche zwar ‚dem Leibe‘, aber nicht ‚dem Herzen‘ nach verbleibt […].

[LG 15] Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiss sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden […].

[LG 16] Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet […].

Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17,25-28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2,4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluss der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet, wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schliesslich das Leben habe“.

„Wenngleich Gott Menschen, die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen, auf Wegen, die er weiss, zum Glauben führen kann, ohne den es unmöglich ist, ihm zu gefallen, so liegt also doch auf der Kirche die Notwendigkeit und zugleich das heilige Recht der Evangeliumsverkündigung. Deshalb behält heute und immer die missionarische Tätigkeit ihre ungeschmälerte Bedeutung und Notwendigkeit“ (AG 7).

Siehe auch GS 22; NA 2.

Papst Johannes Paul II., Enzyklika Redemptoris missio. Über die fortdauernde Gültigkeit des missionarischen Auftrages, 1990: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html> (8.12.2018).

„Die Universalität des Heiles bedeutet nicht, dass es nur jenen gilt, die ausdrücklich an Christus glauben und in die Kirche eingetreten sind. Wenn das Heil für alle ist, muss es allen zur Verfügung stehen. Aber es ist klar, dass es heute, wie dies früher der Fall war, viele Menschen gibt, die keine Möglichkeit haben, die Offenbarung des Evangeliums kennenzulernen und sich der Kirche anzuschliessen. Sie leben unter sozio-kulturellen Bedingungen, die solches nicht zulassen. Oft sind sie in anderen religiösen Traditionen aufgewachsen. Für sie ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äusserlich Licht bringt. Diese Gnade kommt von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt: sie macht es jedem Menschen möglich, bei eigener Mitwirkung in Freiheit das Heil zu erlangen.

Darum erklärt das Konzil nach der zentralen Aussage über das österliche Geheimnis: ‚Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herz die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, dass der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein‘ [GS 22]“ (Nr. 10).

## 13.4. Dimensionen der Heilsnotwendigkeit der Kirche

Von der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirchengliedschaft des einzelnen Menschen ist die Notwendigkeit der Kirche für das Heil aller Menschen zu unterscheiden.

* Das Heil einzelner Menschen

Die katholische Lehre hat mit dem 2. Vatikanischen Konzil vorausgehende Traditionen, die eine Heilsmöglichkeit auch ausserhalb der Kirche annehmen, gestärkt.

Die Situation von Menschen ausserhalb der Kirche (Andersglaubende, Atheisten, Agnostiker, religiöse Desinteressierte, areligiöse Menschen; ehemalige Christgläubige oder Menschen, die nie einer Religion zugehörig waren) ist differenziert anzuschauen (vgl. Traktat Religion und Offenbarung).

Die Frage, ob Menschen das Evangelium *als Heilsbotschaft* kennenlernen konnten und ob sie in der Kirche *einen Heilsraum* erkennen können, lässt sich nicht in einem Urteil von aussen feststellen.

* Heilsbedeutung der Kirche für Glieder der Kirche

Ekklesiologisch ist die Heilsbedeutung der Kirche in ihrem Charakter als Volk Gottes, als Leib Christi, als Sakrament begründet und ausgesagt.

Für diejenigen, die an Jesus Christus glauben und den Sinn von Kirche erkannt haben, ist es notwendig, zur Kirche zu gehören (bereit zu sein, an ihrer Sendung teilzunehmen).

Neben dieser formalen Theorie über die Heilsbedeutung der Kirche ist zu fragen, wie die Glieder der Kirche die Heilsbedeutung ihrer Zugehörigkeit der Kirche konkret verstehen und erfahren.

* Bindung an Jesus Christus zugleich mit Bindung an andere Christen: Gegenseitige Verbundenheit, Solidarität als Gabe und Aufgabe
* Angewiesensein auf das Empfangen des Glaubens und der gegenseitigen Stütze im Glauben
* Angewiesenheit der Heiligen Schrift auf eine tradierende Gemeinschaft
* Angewiesenheit der Sakramente auf eine feiernde Gemeinschaft
* Angewiesenheit der Diakonie auf gemeinsames Engagement
* Angewiesensein auf das Getragensein in einer Nachfolgegemeinschaft
* Angewiesensein auf tradierte Weisheit der Spiritualität
* Angewiesensein auf das gemeinsame Lesen der Zeichen der Zeit
* Angewiesenheit auf einen Ort, an dem die grossen Fragen des Lebens (Gott, Zukunft, Heil …) wachgehalten werden
* …
* Geschichtliche Heilsbedeutung der Kirche
* Kirche als Tradierungsinstanz in die Geschichte hinein

Die Kirche ist heilsnotwendig als Weise, wie die Wirklichkeit Jesu Christi in dieser Geschichte präsent bleibt.

Das Heilswirken Gottes in Jesus Christus würde abbrechen, wenn es nicht die Kirche gäbe, die im Glauben auf dieses Heilswirken antwortet und es in der Geschichte präsent macht.

* Heilsbedeutung der Kirche in einem Netz von Bezogenheiten

Das 2. Vatikanische Konzil beschreibt die Katholizität der Kirche im dialogischen Bezogensein auf „Andere“: die anderen nichtkatholischen Christen, die Juden, die Gläubigen anderer Religionen, die Atheisten, die „Welt“ (Kultur, Wissenschaften, Politik).

„Cette prise de conscience de l’existence d‘‚Autres‘, ce besoin de s’intéresser à ceux, est un des traits les plus caractéristiques de la présente génération chrétienne“ (Yves Congar: Le Concile, l’Eglise et … „les Autres“. In: Lumière et vie 45 [1959] 69–92, 74).

„Die Kirche wird kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und gedeihen lässt“ (GS 92).

* Das Sakrament Kirche in stellvertretender Funktion

Kirchliche Existenz ist stellvertretende Existenz: für die Welt zu glauben und zu bezeugen, dass Gott Quelle und Ziel allen Lebens ist (vgl. LG 9), und so Sakrament, Zeichen und Werkzeug, des Heils zu sein. Die Metaphern des Evangeliums Salz, Licht und Sauerteig weisen in diese Richtung (vgl. GS 40).

„So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils“ (LG 9).

„Kirche sein bedeutet Volk Gottes sein, in Übereinstimmung mit dem grossen Plan der Liebe des Vaters. Das schliesst ein, das Ferment Gottes inmitten der Menschheit zu sein. Es bedeutet, das Heil Gottes in dieser unserer Welt zu verkünden und es hineinzutragen in diese unsere Welt, die sich oft verliert, die es nötig hat, Antworten zu bekommen, die ermutigen, die Hoffnung geben, die auf dem Weg neue Kraft verleihen. Die Kirche muss der Ort der ungeschuldeten Barmherzigkeit sein, wo alle sich aufgenommen und geliebt fühlen können, wo sie Verzeihung erfahren und sich ermutigt fühlen können, gemäss dem guten Leben des Evangeliums zu leben“ (Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium, 2013, Nr. 114).

Biblischer Hintergrund: Partikulare Erwählung zugunsten universalen Heils

Die Heiligen Schriften Israels beschreiben die (partikulare) Erwählung des Volkes durch den einen und einzigen Gott, den universalen Schöpfer. Dies verbindet sich mit universalen Ausblicken über die Beziehung des einen Gottes auf die ganze Schöpfung (Gen 9; 12,3) und des endzeitlichen Königtums Gottes über alle Völker (vgl. Jes 2,1–4; 56,1–8; Sach 14,9).

Rahner, Karl: Der Christ und seine ungläubigen Verwandten [1954]. In: ders.: Sämtliche Werke. Bd. 10: Kirche in den Herausforderungen der Zeit. Studien zur Ekklesiologie und zur kirchlichen Existenz. Freiburg i.Br.: Herder, 2003, 274–289.

„[275] Wie soll man sich gegenüber diesen so neu erworbenen Verwandten verhalten? Wo wird Diskretion Feigheit, wo Bekennermut Aufdringlichkeit der Propaganda, die das Gegenteil ihrer Absicht bewirkt? Wie quälend kann das Gefühl sein, es diesen Verwandten gegenüber immer falsch zu machen: man kompromittiert seine Kirche durch die eigenen Fehler (die die andern nur gar zu gern dem Christentum und nicht dem Christen anlasten); man ist aufdringlich oder feig; man ist nur zu leicht auch in einer gereizten Stimmung gegen kirchliche Autoritäten, Priester, Glaubensgenossen, weil sie mit ihrem Verhalten (wirklich oder vermeintlich) das Christentum (d.h. in diesem Fall, genau genommen, den siegreichen Glanz der eigenen Überzeugung) vor den nichtkatholischen Verwandten blamieren; man ist verlegen andern gegenüber hinsichtlich des Vulgär­katholizismus (oder des Christentums, wie es in andern, südlichen Ländern praktiziert wird); man ärgert sich, weil man an ‚die anderen‘ denkt, über den Mischmasch von Glaube, spiessbürgerlicher Tradition, klerikaler Primitivität und problematischer politischer Meinungen, den man bei ‚seinen‘ Leuten entdeckt; man zittert schon, wenn der andere aus Langweile die ‚katholische Morgenfeier‘ am Apparat aufdreht: was wird da wieder kommen? Man ist froh erleichtert, wenn ein Pfarrherr schlank ist und saubere Fingernägel hat; man vergleicht unwillkürlich, ob das Gute, das draussen ist: an Wissenschaft, Kunst, tapferer edler Menschlichkeit, auch genügend deutlich drinnen zu finden ist, dass es jedermann (d. h. die wir kennen und lieben) bemerken kann und zugeben muss, dass wir als Katholiken nichts aufgegeben haben oder entbehren. Man braucht auf jeden Fall tausend Reflexionen, Begründungen und (wenigstens innerlich gehaltene) Apologien, um mit der ‚konkreten Kirche‘ fertig zu werden, weil man sie und das Leben in ihr unweigerlich auch gleichzeitig sieht mit den Augen derer, die draussen sind und die wir so lieben, dass wir, auch dann wenn wir ganz und bedingungslos katholisch sind, unwillkürlich auch mit ihrem Gefühl auf all das reagieren […].

[277] Es ist schwer, allein ein Christ und Katholik zu sein in einer heidnischen oder säkularisierten Familie und Sippe. Aber solches Christentum ist dann auch nicht in Gefahr, ein Trachtenvereinschristentum (wie man es genannt hat) zu werden oder zu bleiben. Solches Christentum wird Glaubenslicht und -gnade nicht verwechseln mit einer Sicher­heit, die nur Gewohnheit und der Trieb ist, darum im bisherigen zu verharren, weil das am bequemsten ist. Dieses Christentum des Vereinzelten muss immer neu errungen werden, es muss aus seiner eigenen Kraft leben und kann nicht das soziologische Produkt der Umwelt sein. Es wird angestrengter, angefochtener und bekümmerter sein, es wird ein Baum mit weniger Blättern und Blüten sein als das traditionelle, aber es wird eine tiefere Wurzel haben, herber und auf das Wesentliche zusammengefasst sein. Es wird persönlicher und weniger institutio­nell sein. Es wird genauer und empfindlicher unterscheiden müssen zwischen dem, was zum Wesen des katholischen Christentums gehört, und dem, was in der üblichen Praxis bloss volklich, regional, kulturgeschichtlich bedingt ist (ein­fach darum, weil es sich es nicht leisten kann, all das Übrige auch noch in seiner Sippe und Familie zu vertreten).

[…]

[279] Man könnte den Eindruck haben, als ob man im Katechismus einmal das Thema von der alleinseligmachenden Kirche abhandelt und dann im Leben an diesen Fragen stumm vorübergehe, dort also, wo sie lebendig und konkret werden. Und doch: ‚wie ist es mit meinem Vater, wenn er ohne Sakramente starb, weil er um solche Dinge sich nicht kümmerte, obwohl er ‚an sich‘ katholisch war?‘ ‚Wie soll ich denken von meinem Onkel, der aus der Kirche austrat und so blieb bis zu seinem Tod?‘ […]

Eins ist zunächst selbstverständlich: wir wissen bei keinem eine wirkliche und bestimmte Antwort. Bei keinem. Auch nicht bei den ‚guten Katholiken‘, die ‚mit allen heiligen Sakramenten‘ versehen starben. […] Alle, auch die guten Christen, gehen schweigend in das Dunkel Gottes hinein. Und kein sterbliches Auge verfolgt dorthin ihren Weg, und kein irdisches Ohr vernimmt das Urteil ihrer Ewigkeit.

[…]

[280] Man darf, ja man muss aber auch für alle anderen das rettende Erbarmen Gottes hoffen. Zunächst gilt ganz allgemein, und zwar heute dringlicher als je: Wir müssen ‚für sicher erachten, dass diejenigen, die an Unkenntnis der wahren Religion leiden, wenn diese unüberwindlich ist, in dieser Sache vor den Augen des Herrn in keine Schuld verstrickt sind. Wer aber wird sich anmassen zu meinen, er könne die Fälle angeben, wo solche Unkenntnis nicht mehr gegeben sein könne, die so verschieden liegen je nach der Art und Verschiedenheit der Völker, Län­der, der Anlagen des Einzelnen usw.‘ [Pius IX. Singulari quadam]. Das muss nicht nur gesagt werden im Hinblick auf ferne heidnische Völker und Zeiten. Das kann auch gelten für die, die mitten unter uns leben. Zwar ist die Kirche das ‚Signum elevatum in nationes‘, das durch sich selbst ein Glaubensmotiv ist (D 1794 [DH 3014]). Aber damit ist nicht gesagt, dass jeder, der in ihrer Nähe lebt, nur mit schwerer Schuld sie als die Arche des Heiles übersehen könne. Sind wir Katholiken nicht selbst oft die, die durch unsere Schuld jemand den Blick auf das wahre Wesen der Kirche verstellen? Jeder Mensch hat nach der Schrift und der Lehre der Kirche hinreichend Gnade, sein Heil zu wirken; jeder, der zu sittlicher Entscheidungsmöglichkeit gelangt ist, verwirkt darum sein Heil immer nur durch eigene Schuld; und jeder, der sein Heil findet, findet dasjenige Heil, das objektiv das der Kirche ist, das, wo es zu seiner vollen empirisch entfalteten Greifbarkeit gelangt, sich in die greifbare Zugehörigkeit zur Kirche hineinentfaltet. Aber aus all dem folgt nicht, dass *jeder* in jedem Fall die hinreichende, nur durch schwere Schuld vereitelbare Gnade haben müsse dafür, dass das von ihm in Glaube und Liebe ergriffene Heil, das man auch zeitlich schon im voraus zur greifbaren Kirchenzugehörigkeit haben kann, sich bei ihm zu seinen Lebzeiten in die greifbare Gliedschaft an der Kirche entfalten könne. Wer dies behaupten würde, der würde implizit1 sagen, dass jeder Erwachsene, der längere Zeit unter katholischen Christen gelebt hat und nicht katholisch geworden ist, in schwerer Schuld der ihm angebotenen Gnade sich versagt habe. Eine solche Behauptung aber ist unbeweisbar, verstösst gegen die Liebe und den Respekt, den wir der Gewissensentscheidung des andern bis zum positiven Beweis seiner Schuld zu zollen haben. Es ist eine [281] theologische Wahrheit: man kann die eine Gnade Gottes zu seinem Heil ergreifen, ohne dass man sie darum schon in ihrer ganzen, vielfältigen Leibhaftigkeit in der ganzen Breite der Konkretheit seines Lebens aufgenommen zu haben brauchte. Es wäre falsch zu meinen, dieser Prozess der entfalteten Annahme des wirklich Ergriffenen hätte in jedem Fall die nächste Möglichkeit, bei jedem sich schon im irdischen Leben bis zur vollendeten Gestalt des Christseins nach all seinen Dimensionen auszuwirken. Es kann also sein, dass in einer uns nur schwer oder gar nicht zugänglichen Tiefe des Gewissens jemand sich Gott glaubend gebeugt hat und an irgendeiner Stelle, ja schon sehr früh, der Entfaltungsprozess dieses Heilsvorgangs zum vollen kirchlich-katholischen Christentum auf ein unüberwindliches Hindernis stösst (in den Denkschemata, in den Abläufen des Empfindens, in Gewohnheiten, Vorurteilen auf beiden Seiten usw.), so dass es dem im Kern seines Wesens Begnadeten faktisch unmöglich wird zu erkennen, dass er in diesem Christentum nur der weiter ausdifferenzierten, vielfältig artikulierten Leibhaftigkeit dessen begegnet, was er in der Tiefe seines Wesens schon ist“.

Welche Gründe nennt Karl Rahner dafür, dass Menschen sich trotz „Kenntnis“ der Kirche ohne Schuld nicht selbst ihr zugehörig sehen wollen?

Welches Verständnis von Kirche liegt seinen Ausführungen zugrunde?

Wie liesse sich – im Weiterdenken des Textes von Rahner und seines Kirchenverständnisses – positiv formulieren, was Kirche denen bedeutet, die zu ihre gehören wollen?