

Das Zweite Vaticanum und die katholische Ekklesiologie

Versuch einer Bilanz

Von *Heinrich Fries*

Man hat das Zweite Vaticanum das Konzil der Kirche über die Kirche genannt. Das bedeutet nicht, daß das Konzil der Meinung war, die Kirche sei das wichtigste Thema im Bereich des christlichen Glaubens überhaupt und der ihr zugeordneten Theologie. Das Konzil wollte vielmehr zeigen, in welcher Weise die Kirche im Dienst der Hauptsache steht: im Dienst des Reiches Gottes, das in Jesus Christus geschichtlich konkret wurde und das Heil des Menschen bedeutet.

Es ist selbstverständlich, daß durch das Konzil und nach ihm die Ekklesiologie, die Lehre von der Kirche, neue Impulse empfing und bemüht war, den Reichtum und die Vielfalt des im Konzil Gesagten: über die Kirche selbst und die vielen Bestimmungen über die Kirche sowie ihre Relation zu den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit zu entfalten, also das innere Leben der Kirche und ihre Sendung nach außen. Im folgenden soll versucht werden, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, die gar nicht möglich ist, einige Aspekte der nachkonziliaren Ekklesiologie zu beschreiben.

Während des Konzils ist unter dem Titel »Mysterium Kirche« ein zweibändiges Werk erschienen, herausgegeben von *Ferdinand Holboeck* und *Thomas Sartory* (Salzburg 1962). Das Werk hat die Absicht, das Thema Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen zu behandeln und gibt eine fachkundige Übersicht über den damaligen Stand der Theologie.

Zur Ekklesiologie des Konzils selbst seien die Werke genannt, die dessen unmittelbare Interpretation zum Thema haben: Die drei Ergänzungsbände des Lexikons für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil (Freiburg-Basel-Wien 1966—1968). Sie sind bis heute eine ebenso unentbehrliche wie unerschöpfliche Fundgrube. Unter dem Titel: Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput hat *Johann Christoph Hampe* in drei Bänden versucht, die Themen des Konzils schwerpunktmäßig zu ordnen, mit einer reichen Dokumentation aus den Reden auf dem Konzil und mit theologischen Kommentaren zu versehen (München 1967).

Zur Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*) und ihre Einzelthemen hat *G. Baraúna* unmittelbar nach dem Konzil in Zusammenarbeit mit *O. Semmelroth*, *J. G. Gerhartz* und *H. Vorgrimler* ein zweibändiges Werk mit 58 Beiträgen herausgegeben (Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt 1966). In gleicher Weise wurde auch die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute vermittelt und vorge-

stellt: Untersuchungen und Beiträge, herausgegeben von *Viktor Schurr* (Salzburg 1966).

Das Zweite Vaticanum hat die Kirche in ihren vielfältigen Dimensionen und Aspekten beschrieben. Diese sind in der nachkonziliaren Ekklesiologie wirksam geworden.

Die heilsgeschichtliche Betrachtung der Kirche: Die Kirche als Sakrament des Heils

Die Konstitution *Lumen gentium* beginnt mit dem Thema: Das Mysterium der Kirche. Dieses wird gekennzeichnet als »Sakrament, das heißt als Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit«.

Der Gedanke von der Kirche als Sakrament ist schon vor dem Konzil, vor allem von *Otto Semmelroth* vertreten worden: »Die Kirche als Ursakrament« (Frankfurt 1953). Dabei bestimmt er die einzelnen Sakramente als Lebensfunktionen des Sakraments, das die Kirche selbst darstellt: als Zeichen des in Jesus Christus erschienenen Heils. Er hat nach dem Konzil diese Gedanken vertieft und weitergeführt durch den Beitrag in dem als Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik konzipierten Werk: *Mysterium salutis* (herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhner, Bd. IV, 1, Einsiedeln-Zürich-Köln 1972, 309—356).

Karl Rahner hat den gleichen Gedanken entwickelt in der *Quaestio disputata: Kirche und Sakramente* (Freiburg-Basel-Wien 1960). Dabei vertritt er die für seine Theologie kennzeichnende These: Die Sakramente sind nicht ein Sonderbereich, sondern sind die zeichenhafte Erscheinung der Heilspräsenz der Gnade Christi in der Welt und der »Liturgie der Welt«.

Es ist wahrscheinlich zu wenig bekannt, daß *Leonardo Boff* in seiner ebenso umfangreichen wie gründlichen Münchener Dissertation sich dem Thema »Die Kirche als Sakrament« zugewendet hat: »Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuche einer Legitimation und einer struktur-funktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil« (Paderborn 1972).

Darin verarbeitet er den Ertrag und die Konsequenz einer Theologie der Kirche als Sakrament. Darüber hinaus werden dabei schon die Zeichen einer Theologie der Befreiung erkennbar. Er schreibt: Es ist bezeichnend, daß die Idee von der Kirche als Gesamtsakrament »in der theoretischen Reflexion der sozialen Bewegungen junger Christen in Lateinamerika eine zentrale Stelle einnimmt. Es wird nach Reformen, strukturellen Veränderungen und nach einer Revolution verlangt, und für sie soll die Kirche als Zeichen und Instrument des neuen, von Christus befreiten Menschen, eines Menschen der Brüderlichkeit und der Koinonia fungieren. Die Kirche selbst soll das in sich selbst zunächst vollziehen, was für die anderen ein Zeichen sein kann« (536).

Johann Auer hat innerhalb der »Kleinen katholischen Dogmatik« im achten Band die Ekklesiologie behandelt. Das geschieht unter dem Leitwort: »Die Kirche — Das allgemeine Heilssakrament« (Regensburg 1983). »Wie von jedem Einzelsakrament, ist auch von der Kirche zu sagen: Sie ist Christuszeichen in dieser Welt. Wie die Christologie das Geheimnis Christi durch die Lehre von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus auf dem Konzil von Chalkedon dialektisch erklärt hat, so muß auch die Kirche Christi als der mystische Leib Christi, als Tempel Gottes und Volk Gottes zugleich dialektisch verstanden werden« (92), das heißt als Ablehnung der monophysitischen und nestorianischen Lösungen, die entweder einem ekklesiologischen Monismus oder Dualismus zuneigen, und als Versuch einer echten Vermittlung. Diese Perspektive bildet den Rahmen für die Darstellung der einzelnen ekklesiologischen Inhalte, die umfassend, kenntnisreich, gut informiert und dokumentiert vermittelt werden.

Die biblische Perspektive

Das Zweite Vaticanum hat keinen eigentlichen Begriff und keine Definition von Kirche vorgelegt, sondern Kirche in der Vielzahl der biblischen Bilder beschrieben. In der Fülle der keineswegs immer gleichsinnigen Bilder sollten die verschiedenen Dimensionen und Relationen der Kirche aufleuchten.

Die biblische Perspektive des Konzils wurde vorbereitet und begleitet durch die Bestimmungen der Kirche innerhalb der Theologien des neuen Testaments. Unter den Monographien ist zu nennen *Rudolf Schnackenburg*: Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie (Freiburg 1959), in der in sehr differenzierter Weise das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes als Nichtidentität bestimmt wird. Noch ausdrücklicher wird das Thema Kirche im Anschluß an die einzelnen biblischen Schriften behandelt, in dem Buch: Die Kirche im Neuen Testament (Freiburg 1961). In ähnlicher Weise behandelt *Heinrich Schlier* das gleiche Thema: Ekklesiologie des Neuen Testaments im 4. Band von *Mysterium salutis* (1972), 101—122. In dem Sammelband: Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) sind frühere exegetische Beiträge von Schlier zum Thema Kirche enthalten.

In dem Kommentar zum Epheserbrief, den sowohl Schlier (Düsseldorf 1957) wie Schnackenburg (Zürich-Einsiedeln-Köln-Neukirchen-Vluyn 1982) verfaßt haben, nimmt das Thema Kirche eine hervorgehobene Stellung ein, besonders bei Schnackenburg in dem Exkurs: Die Kirche in der Sicht des Epheserbriefes (299—319).

In diesem Zusammenhang sei auch die große Abhandlung von *Otto Kuss* erwähnt: Jesus und die Kirche, die er 1969 neu vorgelegt hat: Auslegung und Verkündigung I (Regensburg 1969), 25—77. Maßgeblich biblisch orientiert mit dem gleichzeitigen Bezug auf die Gegenwart ist die konzentrierte Darstellung von *Josef Finkenzeller*: Von der Botschaft Jesu zur Kirche Christi, Zweifel — Fragen — Probleme — Antworten (München 1974). Dabei werden folgende Themen behandelt: Die

Botschaft Jesu vom Gottesreich — Jesus und die Kirche — Kirche und Sakramente — Amt und Gemeinde in der Heilssendung der Kirche.

Daneben seien Monographien genannt, die einzelne ekklesiologische Themen in biblischer Sicht betrachten: *Wolfgang Trilling*, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums (München 1964), *Josef Hainz*, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeindeftheologie und Gemeindeordnung (Regensburg 1972); *ders.*, Koinonia. »Kirche« als Gemeinschaft bei Paulus (Regensburg 1982); *Josef Hainz* ist auch der Herausgeber des Sammelbandes: Kirche im Werden. Studien zum Thema Amt und Gemeinde im Neuen Testament (München-Paderborn-Wien 1976). *Ferdinand Hahn*, *Karl Kertelge* und *Rudolf Schnackenburg* veröffentlichten drei Abhandlungen unter dem Titel: Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (Freiburg-Basel-Wien 1979). Genannt seien ferner: *Hermann-Josef Klauck*, Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum (Stuttgart 1981); *Karl Müller*, Die Aktion Jesu und die Reaktion der Kirche. Jesus von Nazareth und die Anfänge der Kirche (Würzburg 1972).

Derselben Thematik dienen die Festschriften für *Rudolf Schnackenburg*: Neues Testament und Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1974) und für *Heinz Schürmann*: Die Anfänge der Kirche (Leipzig 1977).

Einen umfassenden und genauen Überblick über das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts vermittelt das gleichnamige Buch von *Gerhard Heinz* (Mainz 1974).

In ganz besonderer Weise hat sich *Gerhard Lohfink* mit der für die Ekklesiologie entscheidend wichtigen biblischen Orientierung befaßt. So zunächst in der Monographie: Die Sammlung Israels. Eine Untersuchung zur lukanischen Ekklesiologie (München 1975), dann in dem viel beachteten Buch: Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens (Freiburg-Basel-Wien 1982). *Lohfink* stellt die These auf, daß vor allem nach der lukanischen Überlieferung »Jesus keine neue Kirche gründen, sondern ganz Israel sammeln will, und weil in dem Augenblick, da die Kirche anscheinend als neue Glaubensgemeinschaft dasteht, sie nicht neben oder in Israel steht, sondern mit dem wahren Israel identisch ist.« Kirche »ist das wahre und eigentliche und damit das alte Israel in seiner letzten heilsgeschichtlichen Phase«. Darüber hinaus beschreibt *Lohfink* die Kirche in neutestamentlicher Sicht als Kontrastgesellschaft gegenüber und inmitten der übrigen Gesellschaft. Die Kirche hat neue Maßstäbe und Orientierungen vor allem in der Praxis zu setzen und so die Nachfolge Jesu zu verwirklichen: Als Aufhebung der sozialen Schranken, als Praxis des »Miteinander«, als Bruderliebe, als Verzicht auf Herrschaft, als neue Gesellschaft und damit als Zeichen für die Völker. »Gerade weil die Kirche nicht für sich selbst, sondern ganz und ausschließlich für die Welt da ist, darf sie nicht Welt werden, sondern muß ihr eigenes Gesicht behalten. Falls sie ihre Konturen verliert, ihr Licht auslöscht und ihr Salz schal werden läßt, kann sie die übrige Gesellschaft nicht mehr verändern« (169). Hier sieht *Lohfink* die Unterscheidung des Christlichen gegeben.

Zur Geschichte der Ekklesiologie

Sie wurde ein Thema in der neueren Theologie. Hier ist vor allem der dritte Band der Dogmengeschichte zu nennen (hrsg. von Michael Schmaus, Aloys Grillmeier und Leo Scheffczyk, Freiburg-Basel-Wien 1970/1971). Sie wird in vier einzelnen Monographien behandelt: Davon sind erschienen: *Pierre Thomas Camelot*, Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus. *Yves Congar*, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma. Vom gleichen Verfasser: Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart.

Die von *Yves Congar* verfaßten Teile sind theologische Meisterwerke mit einer stupenden Kenntnis der Quellen und der Literatur, mit einer außerordentlichen methodischen Sorgfalt, mit einer hohen theologischen Urteilskraft und einer klaren Darstellungsgabe.

In dieses Werk sind auch die früheren Arbeiten Congars zur Ekklesiologie integriert, wie sie z. B. in dem Buch: Heilige Kirche. Ekklesiologische Studien und Annäherungen (Stuttgart 1966), Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965). Das Mysterium des Tempels. Die Geschichte der Gegenwart Gottes von der Genesis bis zur Apokalypse (Salzburg 1960) niedergelegt sind.

Mit seinen ekklesiologischen Arbeiten, vor allem auch mit dem bahnbrechenden Buch über den Laien: Entwurf zu einer Theologie des Laientums (Stuttgart 1957) sowie mit dem frühen ökumenisch außerordentlich wirksam gewordenen Werken *Chrétiens de'unis*. Principe d'un «oecuménisme» catholique (Paris 1937); *Vrai et fausse réforme dans l'Église* (Paris 1950) ist Congar nicht nur einer der theologischen Wegbereiter des Zweiten Vaticanums geworden, sondern einer der einflußreichsten Theologen auf dem Konzil selbst, besonders für die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (*Dei verbum*), über die Kirche (*Lumen gentium*) und über die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*), sowie für das Dekret über die Religionsfreiheit und den Ökumenismus. Von Papst Paul VI. stammt das Wort: Möge auf dem Konzil Congars Theologie den Sieg davontragen. Während des Konzils, über das er ein — veröffentlichtes — Tagebuch geführt hat: *Le concil au jour le jour* hat Congar sein ökumenisches Engagement und die sie begleitende Theologie in dem Werk zusammengefaßt: *Chrétiens en dialogue*. Contributions catholique à l' Oecuménisme (Paris 1964). Darin stehen die Worte: »Der ökumenische Dialog hat mich dazu verpflichtet und mir verholfen, den Christen in mir zu erneuern. In gewisser Weise hat es mich dazu gedrängt, christlicher und katholischer zu werden« (123).

In »Mysterium salutis« (IV, 1, 1972) hat Congar den großen Traktat über die Wesenseigenschaften der Kirche geschrieben (357—502, 535—594).

In seinem letzten großen Werk: *Der Heilige Geist* (Freiburg-Basel-Wien 1982) begegnet auch das Thema Kirche. Congar sieht sie begründet durch die Sendung des Wortes und die Sendung des Geistes (162). Er spricht vom Geist als Mitbegründer der Kirche. Vom Heiligen Geist sagt er, er sei das Prinzip der Gemeinschaft der Hei-

ligen, das Prinzip ihrer Katholizität. Durch den Geist ist die Kirche universal: durch die Fülle ihrer Gaben, durch die Universalität ihrer Sendung, die ihre Einheit nicht in Einförmigkeit erstarren läßt, sondern sie im Reichtum der Vielfältigkeit verwirklicht. Der Heilige Geist erhält die Kirche in ihrer Apostolizität: Er ist das Band der in Christus gegebenen Kontinuität von Anfang und Ende, von Alpha und Omega. »Der Geist ist das letzte, d. h. vollendete Identitätsprinzip des übernatürlichen Heilswerkes Gottes« (193), er ist das der Kirche zugesicherte transzendente Prinzip der Treue. Der Heilige Geist ist schließlich das Prinzip der Heiligkeit der Kirche, Prinzip der Gemeinschaft der Heiligen, wobei die mehrfache Bedeutung dieser Bezeichnung erläutert und durch das Phänomen der Kirche der Sünder kontrapunktiert wird. Der Geist ist schließlich der Grund der Hoffnung auf die Einigung der christlichen Kirchen — in eben diesem Geist.

Congar beschließt sein Werk mit einem ökumenischen Wunsch, der zugleich eine Bitte ist: Möge es »ein Beitrag sein zum heiligen Werk der Eingliederung der Christen in die Einheit — in eine Einheit nicht der Einförmigkeit und des Imperialismus, sondern der *Communio* im Heiligen Geist, der durch die verschiedensten Charismen alles durch Christus zum Vater zurückführen will« (495).

Über all dem soll nicht vergessen werden, daß Congar im Zug der römischen Maßnahmen gegen die *Nouvelle Théologie* (1950) seinen Lehrstuhl verlor, daß seine Bücher mancherorts aus dem Handel gezogen wurden und er seinen Wohnsitz in Jerusalem nehmen mußte.

Ein überaus wertvoller Beitrag zur Geschichte und zum Inhalt der Ekklesiologie stellt *Hugo Rahners* Buch dar: *Symbole der Kirche*. Die Ekklesiologie der Väter (Salzburg 1964). In vier Grundbildern wird sie beschrieben: Die Kirche als Mutter schoß des Christuslebens auf Erden, die Kirche als *mysterium lunae*, die Kirche als Quell des lebendigen Wassers, das der Seitenwunde Christi entströmt, die Kirche als das Schiff des Heils, das »in Kraft des Kreuzes die Fahrt zur endzeitlichen Landung angetreten hat« (8).

Das Buch von *Elmar Klinger*, *Ekklesiologie der Neuzeit*. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Freiburg-Basel-Wien 1978) gibt nicht, wie der Titel vermuten läßt, eine Geschichte der Ekklesiologie der Neuzeit, sondern untersucht die Frage, wie Melchior Canos ekklesiologisches Konzept geschichtlich bei bestimmten Theologen des 19. Jahrhunderts weiterentwickelt und modifiziert wurde. Nach Klinger ist Melchior Cano »der grundlegende Theoretiker der neuzeitlichen Ekklesiologie. Denn in seiner Theorie von Kirche ist die Kirche ein Ort geschichtlicher Feststellung des Glaubens. Dieser ist die unbestrittene Basis der Theologie« (247 f).

Im Zweiten Vaticanum sieht Klinger das »Praxisprinzip« wirksam werden als ein Prinzip der dogmatischen Theologie dieses Konzils. Hier wird nach seiner Auffassung der Gegensatz von Dogma und Leben nicht praktisch, sondern prinzipiell überwunden.

Die Lehre von der Kirche systematisch

Die systematische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vaticanum hat zunächst ihren Niederschlag gefunden in den lexikographischen Darstellungen: Im Lexikon für Theologie und Kirche VI, 1962, 173—183 (J. Ratzinger); im Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 1962, 790—827 (Y. Congar, H. Fries, H. Küng); im Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe II, 1984, 294—331 (H. Frankemölle, H. Häring, J. Lell); Sacramentum mundi II, 1968, 1123—1157 (E. Simons, M. J. Le Guillou).

Innerhalb der Fundamentaltheologie kommt die Lehre von der Kirche, die bei *Albert Lang* unter der Thematik: Der Auftrag der Kirche behandelt wurde (München 1962), zur Darstellung bei *Adolf Kolping*, Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes, 1. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi (Münster 1981). Dieses Werk ist dadurch gekennzeichnet, daß es die Ergebnisse der exegetischen Arbeit und Forschung im Detail und im Ganzen mit einer imponierenden Kenntnis und Gründlichkeit rezipiert und für seine Fragestellung einbringt. Die Fülle und Differenziertheit des Gebotenen birgt allerdings die Gefahr, daß sich die Details verselbständigen. Es ist nicht immer leicht, den inneren Zusammenhang zu erkennen und den Blick auf das Ganze zu bewahren. Als Adressaten der fundamentaltheologischen Fragestellung nennt Kolping den »vorgläubigen Menschen oder den nichtkatholischen Christen, der der Göttlichkeit der Kirche ansichtig werden soll« (5). Bei dieser Bestimmung wird übersehen, daß die Fundamentaltheologie ihren Adressaten auch und gerade beim gläubigen Menschen und beim katholischen Christen hat, der nach der Begründung und Rechtfertigung seines Glaubens sucht, auch des Glaubens, zu dessen Inhalt die Kirche gehört.

In meiner »Fundamentaltheologie« (Graz-Wien-Köln 1985) habe ich versucht, in der Lehre von der Kirche (321—522) dieser Forderung Rechnung zu tragen und dabei die ökumenischen Perspektiven zur Sprache zu bringen.

Die dogmatische Lehre von der Kirche ist, abgesehen von dem monumentalen Werk von *Charles Journet*, *L'Église du verbe incarné* (Paris 1951 und 1955), vor allem durch *Michael Schmaus* im dritten Band seiner *Katholischen Dogmatik* vorgebracht worden (München 1958). Hier wird der groß angelegte Versuch gemacht »die heutige Diskussion in ihrer ganzen Breite aufzugreifen, zusammenzufassen, zu klären und zu fördern« (VII). Dabei kommen die biblischen Befunde wie die Perspektiven der Patristik und der Dogmengeschichte ebenso zur Sprache wie die ökumenische Dimension.

Diese Dogmatik behandelt den Ursprung der Kirche nach ihrer theologischen, heilsökonomischen und christologischen Kausalität. Einen großen Umfang nimmt die Darstellung des gottmenschlichen Gepräges der Kirche ein. Hier werden die Bestimmungen der Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi und als Braut Christi besprochen. Dabei wird eine Formulierung gefunden, die klassisch geworden ist und im Zweiten Vaticanum rezipiert wurde: Die Kirche ist das Volk Gottes, das als Leib

Christi existiert. Der Darlegung des pneumatologischen Aspekts schließt sich die Reflexion über die Sichtbarkeit, die Rechtsgestalt und die Wesenseigenschaften der Kirche an. Im Rahmen des Themas von der Sendung der Kirche wird die Kirche als Heilsgemeinschaft und Heilsanstalt vorgestellt. Bei der Frage der Heilsnotwendigkeit der Kirche hat Schmaus ein Prinzip aufgestellt, das inzwischen Allgemeingut wurde: »Der Satz ‚außerhalb der Kirche kein Heil‘ nähert sich der Bedeutung: ohne die Kirche kein Heil. Es gibt kein Personal-, sondern ein Sachprinzip an. Es stellt nicht fest, wer gerettet wird, sondern wodurch ein Mensch gerettet wird, es wird der Weg beschrieben, auf dem alle gerettet werden, die gerettet werden« (829).

Im Zweiten Vaticanum, dessen Peritus Michael Schmaus war, durfte er eine Bestätigung seiner Theologie, vor allem auch seiner Ekklesiologie, erkennen.

Michael Schmaus ist bei der Konzeption von 1958 nicht stehen geblieben.

Er hat im zweiten Band des Werkes: *Der Glaube der Kirche* (München 1970) die Lehre von der Kirche dargestellt. Dabei war der Gedanke maßgebend, daß die Gegenwartsetzung des Christusgeschehens in der Kirche und durch sie erfolgt. Unter der Verarbeitung der Ergebnisse des Zweiten Vaticanums und in der Reflexion über die dort gegebenen Orientierungen wird die Kirche unter dem christologischen, dem pneumatologischen, dem strukturellen, dem eschatologischen und dem alles umgreifenden sakramentalen Gesichtspunkt beschrieben (2—262). Die Beachtung der geschichtlichen Tradition und die Offenheit für die Zeichen der Zeit charakterisieren diese Ekklesiologie.

Eine »zweite wesentlich verbesserte Auflage« dieses Werkes hat Michael Schmaus im Alter von über achtzig Jahren publiziert. Das Werk gliedert sich in sechs Bände, der jeweils Teilbände zugeordnet sind, so daß im ganzen vierzehn Teilbände vorliegen. Die Lehre von der Kirche wird unter dem Titel: *Das Christusheil in und durch die Kirche* in Band V bei fünf Teilbänden behandelt, wobei der fünfte Teilband die Mariologie behandelt, diese also, wie es das Konzil getan hat, der Lehre von der Kirche zuordnet (St. Ottilien 1982). Dieses Werk, das intensiv die theologische Diskussion verfolgt und integriert hat, ist ein Zeichen der geistigen Lebendigkeit und der Schaffenskraft eines alten Mannes, dessen Geist und Herz jung geblieben sind. Die gegenwärtige Situation der Kirche und in der Kirche betrachtet er mit Sorge. Er fürchtet, die Kirche könnte sich zunehmend dem Aufbruch des Konzils verschließen und dessen Impulse, Hoffnungen und Neuorientierungen nicht genug zur Verwirklichung kommen lassen.

Eine besondere Bedeutung für die konziliare und nachkonziliare Ekklesiologie kommt dem Werk von *Hans Küng* zu, der Konzilstheologe war. Die Schriften: *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*. Mit einem Geleitwort von Kardinal Franz König (Wien-Freiburg-Basel 1960) und: *Kirche im Konzil* (Freiburg-Basel-Wien 1963) waren gleichsam ein Begleittext zum Konzil selbst. In der gleichen Zeit erschien seine *Untersuchung: Strukturen der Kirche* (Freiburg-Basel-Wien 1962). Sie will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Wesenszügen der katholischen Kirche geben; sie will »in das lebendige Gefüge der Kirche hineinleuchten, um so zentrale Ordnungselemente und Ordnungszusammenhänge wieder neu zu entdecken« (5).

Diese Schriften waren gleichsam die Prolegomena zu dem großen Werk: Die Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1967, inzwischen viele Auflagen und acht Übersetzungen). Das Buch erschien in der von Hans Küng und Joseph Ratzinger herausgegebenen Reihe: Ökumenische Forschungen und hatte das kirchliche Imprimatur. Es hat folgende Einteilung: Die wirkliche Kirche — Unter der kommenden Gottesherrschaft — Die Grundstruktur der Kirche — Die Dimensionen der Kirche — Die Dienste in der Kirche.

Das Werk ist charakterisiert durch eine umfassende biblische Grundorientierung (vor allem an Paulus), die als normativ bestimmt wird, sowie durch die wache Offenheit für die Situation der Herausforderung der Kirche in der Gegenwart, durch die ökumenische Perspektive.

Yves Congar schrieb: »Der konstruktive Beitrag Küngs zur Ekklesiologie ist ungewöhnlich reichhaltig. Noch niemand hat die Wirklichkeit Kirche ähnlich umfassend und konsequent im Licht des Evangeliums so durchgehend in dessen Begrifflichkeit durchdacht«, in: H. Häring und J. Nolte, Diskussion um Hans Küng »Die Kirche« (Freiburg-Basel-Wien 1971, 157). Und Hans Urs von Balthasar sprach von einem »Buch der Leidenschaft, aber kraftvoll und überlegen im Aufbau, durchsichtig in der Linienführung, in einem harten, klaren, zum Teil rasanten, rhetorischen Stil verfaßt. Es bietet bewußt eine ökumenische Kirchenlehre, an deren Ende im Grunde jedes katholische Ärgernis für den Protestanten aus der Welt geschafft ist« (bei Häring-Nolte 257 f).

Man kann ohne Übertreibung sagen, daß das Buch von Hans Küng die am meisten verbreitete Ekklesiologie ist. Welche Wirkung sie auslöste, zeigt der schon genannte Diskussionsband, in dem repräsentative Stimmen pro und contra zu Wort kommen.

Hans Urs von Balthasar und Yves Congar erhoben auch kritische Einwände gegen manche Konzeptionen in Küngs Ekklesiologie. Sie betreffen die Frage: Jesus und die Stiftung der Kirche, die Frage des Amtes und der Ämter, die Frage der Apostolizität, der apostolischen Sukzession, das Problem der charismatischen Struktur, das Gewicht der Tradition, die Frage der Ordination, das Problem der Unfehlbarkeit, die Mariologie.

Aber beide Theologen sahen in ihrer Kritik keinen Grund, Küng wegen mangelnder Rechtgläubigkeit zu verdächtigen. Wer dies tut, so erklärt Yves Congar, könne sich nicht auf ihn berufen (172).

Es handelt sich um quaestiones disputatae und disputandae. »Die Kritik und die Vorbehalte, die wir angebracht haben, entsprechen der Bedeutung, die wir dieser großartigen und mutigen Anstrengung beimessen« (175).

Der weiteren Entwicklung, die sich vor allem an Küngs Buch »Unfehlbar?« und »Christsein« entzündete und mit dem Entzug der *missio canonica* endete, kann und braucht in unserem Zusammenhang nicht nachgegangen zu werden. Bis zur Stunde lebt die Diskussion darüber, ob diese Maßnahme angemessen war.

Karl Rahner hat zwar keine systematische Lehre von der Kirche geschrieben. Aber er hat vor dem Konzil, während des Konzils und nach dem Konzil wie nur wenige die Ekklesiologie der Gegenwart geprägt. Es gibt kaum einen Bereich und kein Thema

innerhalb der Kirche, zu dem er nicht Entscheidendes gesagt hätte. Stichwortartig seien folgende Titel genannt: Gefahren im heutigen Katholizismus (Einsiedeln 1950), Das freie Wort in der Kirche (Einsiedeln 1953), Das Dynamische in der Kirche (Freiburg 1958), Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Freiburg-Basel-Wien 1972), Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit (mit H. Fries) (Freiburg-Basel-Wien 1983). Aus den 16 Bänden der Schriften zur Theologie (Einsiedeln-Zürich-Köln 1954—1983) seien folgende Themen genannt: Ich glaube an die Kirche, Kirche der Heiligen, Zur Theologie des Konzils, Kirchenfrömmigkeit, Gebet im Namen der Kirche, Kirche und Parusie, Kirche, Kirchen und Religionen, Das Ja zur konkreten Kirche, Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, Kirche als Ort und Sendung des Geistes, Kirche der Sünder, Theologie des Priestertums, Episkopat und Primat, Gemeindeleitung, Innerkirchlicher Pluralismus, Das Charismatische in der Kirche, Grenzen der Amtskirche, Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche, Zur Struktur des Kirchenvolkes heute, Die eine Kirche und die vielen Kirchen, Opposition in der Kirche. Der 14. Band der Schriften zur Theologie trägt den Untertitel: In Sorge um die Kirche (1980). Er enthält die Beiträge: Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu, Die Verantwortung der Kirche für die Freiheit des einzelnen, Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils, Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft, Der Traum von der Kirche, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Im »Grundkurs des Glaubens, Einführung in den Begriff des Christentums« (Freiburg-Basel-Wien 1976) ist unter dem Titel: Christentum als Kirche (313—387) eine kurz gefaßte Ekklesiologie enthalten.

Wo Karl Rahner über das Grundwesen der Kirche spricht, tut er es im Zusammenhang einer heilsgeschichtlichen Perspektive: »Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfaßte Gemeinschaft, in der durch Glaube, Hoffnung und Liebe die eschatologische Offenbarung Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Kirche präsent bleibt« (Handbuch der Pastoraltheologie, Freiburg-Basel-Wien I, 1964, 118f). Diesen Grundansatz variiert Karl Rahner in vielfältiger Weise: Kirche ist das »Gegenwärtigbleiben des menschengewordenen Wortes in Raum und Zeit« (Schriften zur Theologie IV, 292), die volle geschichtliche Präsenz des einen Gottmenschen in seiner Wahrheit und Gnade für grundsätzlich alle Menschen (Schriften zur Theologie VIII, 365) oder öfters: »Die Kirche ist die geschichtliche Greifbarkeit der Gnade, in der Gott sich selbst mitteilt«.

Die Bestimmung der Kirche zur Welt wird so gesehen: In Beziehung zur Welt ist die Kirche nicht die exklusive Gemeinschaft der Heilserben, die sich abschließen; sie ist vielmehr der auf das Heil angelegte, geschichtlich aber noch begrenzte »Vortrupp derer, die auf den Straßen der Geschichte in das Heil Gottes und in seine Ewigkeit hineinwandern« (Schriften zur Theologie VIII, 342. Das neue Bild der Kirche). In diesem Zusammenhang spricht Karl Rahner von der Kirche als dem Grundsakrament des Heiles der Welt; hier hat auch die viel diskutierte Kategorie des anonymen Christen und Christentums seinen Ort und seine Begründung.

Diese Position der Kirche inmitten der Geschichte und der Welt macht den Auftrag der Kirche als Proexistenz sichtbar und zeigt ihren Dienstcharakter, ihre Hin-

ordnung auf Gott und die Menschen, die Verpflichtung zu einer *ecclesia semper reformanda*, ihr vorläufiges Dasein, ihren Status als pilgernde Kirche.

Neben dieser Bestimmung von Kirche findet sich bei Karl Rahner eine von ihm selbst so genannte »existenziale Ekklesiologie«, die er vor allem dem von ihm maßgeblich inspirierten und herausgegebenen Handbuch der Pastoraltheologie zugrundelegt. Es ist eine Ekklesiologie, die nicht nur die Aussagen einer essentialen Lehre von der Kirche übernimmt, in der »vielmehr die konkrete Zeitgestalt der Kirche als ihr jetzt in geschichtlicher Einmaligkeit fälliger Selbstvollzug betrachtet wird« (Handbuch der Pastoraltheologie I, 118). »Die praktische Theologie kann nur sagen, was die Kirche heute tun soll, wenn sie dieses Heute der äußeren und inneren Situation kennt« (II, 1, 181). Damit wird die Gegenwart zum Gegenstand einer theologischen Analyse, die in den Selbstvollzug der Kirche eingebracht wird. »Es muß eine eigene theologische Wissenschaft geben, die sich der Frage der theologischen Analyse der Gegenwartssituation der Kirche stellt. Und diese Wissenschaft muß ein inneres und wesentliches Moment an der praktischen Theologie selbst sein« (ebd. 182).

In der von Rahner umfassend vorgenommenen Gegenwartsanalyse der Kirche gründen seine vielfältigen, mutigen, vorwärtsweisenden, oft umstrittenen Reformvorschläge, wie sie exemplarisch in dem Buch »Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance« (Freiburg-Basel-Wien 1972) niedergelegt sind in den Kapiteln: Wo stehen wir? Was sollen wir tun? Wie kann eine Kirche der Zukunft der Kirche gedacht werden?

Hier liegen auch die Wurzeln seiner Kirchenkritik, die nicht besserwisserische Nörgelei war, sondern ein Engagement aus Glaube und Liebe, eine oft leidenschaftliche Betroffenheit ob der Kluft zwischen der Sendung der Kirche und ihrer faktischen Situation und Praxis.

In den letzten Jahren seines Lebens war er von Sorge um die Kirche erfüllt. Er befürchtete, daß der »Anfang des Anfangs« — so bezeichnete er das Konzilsgeschehen — durch viele Faktoren und Tendenzen nicht fortgesetzt, sondern behindert werde, daß die Kräfte des Aufbruchs gegenüber den Tendenzen zur Beharrung und Befestigung schwächer werden, daß die im Konzil verwirklichte Offenheit der Kirche zur Welt, zu den anderen Kirchen, zu den Religionen zugunsten der Abgrenzung und Geschlossenheit oft aus Gründen der Angst eingeschränkt wird. Er fürchtete, daß die Vorstellung von Einheit in Vielfalt durch das Modell der Einheit als Uniformität abgelöst wird, daß der Dialog durch den Monolog ersetzt wird, daß — so der Titel eines von ihm inspirierten und mit *Karl Lehmann* herausgegebenen Buches — der Marsch ins Getto droht.

Er fürchtete, daß die vorkonziliare Phase der Kirche als die gute alte Zeit gefeiert wird, der gegenüber sowohl das Konzil wie die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, deren engagierter Teilnehmer er war, mit der Fülle ihrer Reformvorschläge als Grund der Unruhe, der Verwirrung und Unsicherheit angesehen werden. Er fürchtete, daß das freie Wort in der Kirche und die Freiheit der Theologie eingeschränkt wird. Er fürchtete — dem galt sein drängendes Anliegen in den letzten Jahren seines Lebens —, daß die Ökumene, die Hoffnung und die

Aufgabe unserer geschichtlichen Stunde stagniere oder von vielen gar nicht mehr gewollt wird. Er sprach von der Kirche in einer »winterlichen Zeit«.

Joseph Ratzinger hatte sich schon in frühen Jahren einem ekklesiologischen Thema zugewendet; in der großen Monographie: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (München 1954). Das Ergebnis seiner Untersuchung lautet: »Die Kirche ist das als Leib Christi bestehende Volk Gottes« (327). Damit trifft sich Ratzinger mit der Bestimmung der Kirche, die Michael Schmaus gegeben hat und die für das Zweite Vaticanum, bei dem Ratzinger als einflußreicher Konzilstheologe beteiligt war, maßgebend wurde. Über den Verlauf des Zweiten Vaticanums und über seine wichtigsten Themen hat er in fünf kleinen Bändchen kenntnisreich und engagiert berichtet (Köln 1963—1966), die zumeist aus Vorträgen hervorgegangen sind. Darunter findet sich der für die ökumenische Situation und Fragestellung bedeutsame Satz von der »Einheit von Kirchen, die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden« (Das Konzil auf dem Weg, Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode, Köln 1964, 66). In den Vorlesungen über das apostolische Glaubensbekenntnis unter dem Titel: *Einführung in das Christentum* (München 1966, seitdem viele Auflagen) wird das Thema Kirche nur kurz behandelt (275—289).

Dies geschieht ausführlicher in dem Buch: *Das Neue Volk Gottes, das sich ausdrücklich als Entwürfe zur Ekklesiologie versteht* (Düsseldorf 1969). Hier sind Arbeiten Ratzingers aus eineinhalb Jahrzehnten zusammengefaßt. Sie werden unter den Kapiteln: *Zur Geschichte der Ekklesiologie, Die Kirche und ihre Ämter, Kirche und Kirchenreform, Die Kirche und die nichtchristliche Welt* behandelt. Die meisten der hier versammelten Beiträge, die eine Frucht des Konzilsgeschehens sind, sind von der Mentalität, von den vorwärtsweisenden Impulsen und Inspirationen, sowie von der Hoffnung und Zuversicht des Zweiten Vaticanums getragen, ohne einem Triumphalismus zu huldigen. »Das Konzil ist nicht eine Herberge, in der man sich gütlich tun und des Weges vergessen könnte, es ist ein neuer Aufbruch, vorwärts: dem Herrn entgegen« (321).

Die Beiträge, die Joseph Ratzinger von 1968 an in verschiedenen Zeitschriften geschrieben hat, sind in der »Theologischen Prinzipienlehre« zusammengefaßt, die als »Bausteine zur Fundamentaltheologie« gedacht sind (München 1982). In den drei Teilen des Buches: *Die Formalprinzipien des Christentums in katholischer Sicht — Die Formalprinzipien des Christentums im ökumenischen Disput — Die Formalprinzipien des Christentums und der Weg der Theologie* — kommen ekklesiologische Themen zur Sprache, vor allem zur Frage der Überlieferung und der *successio apostolica*, einzelner Sakramente, der Ökumene und der Gemeinde. Der Epilog: *Zur Ortsbestimmung von Kirche und Theologie heute* spricht von der nachkonziliaren Krise der katholischen Kirche (387), vom schwierigen Prozeß der Rezeption, an dem alles Gelingen hängt. Es ist vom »naiven Optimismus« des Konzils die Rede und von der »Selbstüberschätzung vieler, die es trugen« (395).

Diese seine Bedenken und Sorgen hat Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation neuestens in seinem berühmt gewordenen Interview: *Rapporto sulla Fede. Vittorio Messori e colloquio con Joseph Ratzinger* (Mailand 1985); deutsch: *Zur Lage des Glaubens* (München 1985) erneuert und verstärkt. Er sieht die nach-

konziliare Entwicklung als fortschreitenden Verfall des Glaubens und im Glauben an. Er sucht dies an vielen einzelnen Beispielen und Themen zu belegen. Er spricht vom Ungeist des Konzils, der heute wirksam ist. Den Grund der Krise sieht er in der Krise des Kirchenbegriffs. Kirche werde zum »menschlichen Konstrukt«. Das katholische Kirchenverständnis drohe freikirchlich zu werden im Sinn von free churches. Es ist das Konzept der Kirche als einer lediglich menschlichen Organisation, deren Gliedern freie Hand gelassen ist, sie in Anpassung an die Bedürfnisse des Moments umzustrukturieren. Er spricht von einer »horizontal abgeplatteten Ekklesiologie«. Der Präfekt der Glaubenskongregation plädiert für eine »Restauration« und erklärt, es gehe ihm dabei nicht um eine Rückwendung in eine vorkonziliare Situation, sondern um eine Herstellung eines neuen Gleichgewichts durch Wiederentdeckung des »wahren Konzils«. Dies wiederum geschieht, indem man sich klar macht, daß die Kirche nicht unser, sondern Christi Werk ist, das es zu entdecken und nicht zu erfinden gibt. Wer will das bestreiten? Ratzinger plädiert dafür, die euphorische und arglose Sicht der frühen nachkonziliaren Ära zu revidieren und den Mut zum Nonkonformismus zu gewinnen.

Niemand ist es verwehrt, Perspektiven zu entwickeln, wie sie hier vorgestellt werden. Andererseits dürfen und können diese nicht Allgemeingültigkeit beanspruchen. Man kann die nachkonziliare Situation und ihre Phänomene auch ganz anders sehen und beurteilen. Das gilt vor allem im Blick auf die Weltkirche, besonders auf die Kirche in der Dritten Welt. Das Phänomen der Krise aber ist keineswegs nur negativ zu werten; es signalisiert eine Entscheidungs- und Umbruchsituation, die sich durchaus auch zum Guten wenden und Grund der Hoffnung sein kann. Auch dafür gibt es genügend Anzeichen in der Zeit der Kirche nach dem Zweiten Vaticanum. Die Kategorie des Abfalls und der Abfallgeschichte ist deshalb unzureichend, um die Lage der nachkonziliaren Kirche oder die Geistesgeschichte der Neuzeit im ganzen zu bestimmen.

In dem theologischen Riesenwerk von *Hans Urs von Balthasar* ist das Thema Kirche an vielen Stellen und Zusammenhängen präsent. Ausdrücklich wird es in einigen thematischen Schriften. Am Anfang steht das noch vor dem Konzil veröffentlichte Buch: *Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit* (Einsiedeln 1952). Darin plädiert der Verfasser mit höchstem Engagement für eine Erneuerung der Kirche, nachdem viele Bastionen innerhalb und außerhalb ihrer gefallen sind. »Eine Wahrheit, die nur noch tradiert wird, ohne von Grund auf neu gedacht zu werden, hat ihre Lebenskraft eingebüßt« (22). Er plädiert auch für eine neue Solidarität von Kirche und Welt und sieht in der gegenwärtigen Situation der Kirche vor allem die Stunde des Laien gekommen. Er meint: »Nie vielleicht seit den ersten drei Jahrhunderten war die geistige Situation der Kirche so offen, verheißungsvoll und schwanger von Zukunft« (29). »Für jeden neuen Einsatz, jede Initiative stehen die Türen offen« (ebd.). Mit diesen Impulsen ist Urs von Balthasar einer der Wegbereiter des Zweiten Vaticanums geworden. In der gleichen Schrift wird jene Konzeption von Kirche formuliert, die für von Balthasar bis heute maßgeblich wurde: Das marianische Prinzip. »Maria ist Schoß und Urbild der Kirche, sie ist die Fruchtbarkeit der Kirche selbst, sie ist die inwendige Form der Kirche, sofern sie Braut Christi ist«

(27). »Wo Petrus das Amt der Kirche verkörpert, verkörpert Maria das Ganze der Kirche« (ebd.). Diese Gedanken, die Zuordnung des Petrusamtes als »Konkretion Christi« zu Maria als »Realsymbol der Mutter Kirche« greift von Balthasar noch in der viel späteren Schrift auf: Der antirömische Affekt. Wie läßt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren? (Freiburg-Basel-Wien 1974).

Sponsa Verbi — Die Kirche als Braut des Wortes ist der Titel des Sammelbandes, in dem Urs von Balthasar ekklesiologische Beiträge zusammengefaßt hat (Einsiedeln 1960). Darin werden so wichtige Themen behandelt wie: Kirchenerfahrung dieser Zeit — Wer ist die Kirche? »Dort ist am meisten Kirche, wo am meisten Glaube, Liebe und Hoffnung ist, am meisten Selbstlosigkeit und Tragen des anderen sich findet« (181) — Casta Meretrix — eine meisterliche, aus den Quellen geschöpfte Darstellung der die Kirche bestimmenden Dialektik von Heiligkeit und Sündhaftigkeit — Die Wurzel Jesse — Nachfolge und Amt — Charis und Charisma.

Aus dem Sammelband *Pneuma und Institution* (Einsiedeln 1974) seien folgende Titel hervorgehoben: Anspruch auf Katholizität — Kenose der Kirche — Christologie und kirchlicher Gehorsam — Die Kirche lieben? — Einsamkeit in der Kirche.

Die Zeit nach dem Konzil und nachkonziliare theologische Entwicklungen hat Urs von Balthasar mit wachsender Sorge und kritischer Skepsis begleitet. Er hat vor dem falsch verstandenen *Aggiornamento* gewarnt als einer Tendenz, die Mode und den Trend zu einem bestimmenden theologischen Faktor zu machen; er hat sich gegen eine anthropologisch-transzendente wie gegen eine politische Theologie ausgesprochen, »weil der Mensch kein Maßstab Gottes ist und des Menschen Antwort kein Maßstab für das an ihn ergehende Wort« (Glaubhaft ist nur Liebe, Einsiedeln 1963, 98). Er war intensiv bedacht, das bleibend Katholische zu bewahren, ohne unökumenisch sein zu wollen. Es geht ihm nicht nur um die Hierarchie der Gesichtspunkte, sondern auch um »die Integration des Sekundären« (Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, 101). Es geht ihm auch, wie die Schrift »Katholisch. Aspekte des Mysteriums« (Einsiedeln 1977) hervorhebt, weder um kontroverse noch um diplomatische Konkordanz, noch um eine neutrale Konfessionskunde, sondern um ein solches Denken, »das sich deshalb ökumenisch nennen darf, weil es katholisch ist.« Der Idee vom anonymen Christen und Christentum erteilt er mit Berufung auf das Kreuz Christi und im Blick auf das Kriterium des Martyriums eine entschiedene Absage (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966). Er nennt diese Konzeption eine »evolutionistische Christologie« (90). Damit wird er allerdings der Sache nicht gerecht.

Das ekklesiologische Werk von *Henri de Lubac* ist sowohl historisch wie systematisch bestimmt. Darüber hinaus ist zu sagen, daß dieser große Theologe, gegen den sich, wie gegen Congar, die Angriffe auf die *Nouvelle Théologie* gerichtet hatten — er wurde von Papst Johannes XXIII. voll rehabilitiert — mit seinen Schriften: *Catholicisme*, deutsch: Kirche als Gemeinschaft (Einsiedeln-Köln 1943, ⁵1952), *Corpus mysticum* (Paris 1944), *Méditation sur l'Église* 1953, deutsch: Die Kirche — eine Betrachtung (Einsiedeln 1968) zu den Wegbereitern der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums gehört. Ihre Bedeutung liegt in der Orientierung an Schrift und Patristik, in der glücklichen Verbindung von Reflexion und Meditation. Die *Inspiratio-*

nen von Henri de Lubac sind auf dem Konzil wirksam geworden. Sie haben inzwischen nichts an Bedeutung verloren. Das zeigt die Tatsache, daß seine »Gesammelten theologischen Schriften« in der Übersetzung durch Hans Urs von Balthasar in deutscher Sprache vorgelegt werden (Einsiedeln 1967 ff). Nach dem Konzil hat er sich mit der Schrift: Geheimnis, aus dem wir leben (Einsiedeln 1967) zu Wort gemeldet und gegen manche Konzeptionen, etwa die vom anonymen Christentum, kritische Einwände erhoben, ebenso gegen eine exklusive Bestimmung der Kirche als Volk Gottes.

Der Beitrag *Romano Guardinis* zur Ekklesiologie hat zunächst ein existentielles Element. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen beschreibt er eine entscheidende Stunde seines Lebens und Denkens, die noch in seine Studienzeit fällt. Im Anschluß an das biblische Wort: »Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren, wer sie aber hergibt, der wird sie gewinnen« reflektiert er: »Will der Mensch zur Wahrheit und in der Wahrheit zu sich selbst gelangen, dann muß er sich hergeben — aber an wen? Wer ist imstande, sie mir abzufordern, daß nicht doch wieder ich es bin, der sie in die Hand nimmt? Nicht einfachhin Gott; denn wenn der Mensch es nur mit Gott zu tun haben will, dann sagt er Gott und meint sich selbst. Es muß also eine objektive Instanz sein, die meine Antwort aus jeglichem Schlupfwinkel herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich also letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche« (Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich, Düsseldorf 1984, 72).

Dieses Wort des jungen Studenten, das er in seinem letzten Buch über die Kirche des Herrn wieder aufgenommen und bestätigt hat (75—82), ist sicherlich sehr problematisch. Aber die hier getroffene grundsätzliche Entscheidung für die Kirche hat Guardini nie mehr zurückgenommen.

Er war auch derjenige, der nach dem Ersten Weltkrieg und dem ihm folgenden geistigen und religiösen Aufbruch das berühmt gewordene Wort geprägt hat: »Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen« (Vom Sinn der Kirche, Mainz 1923, 1). Das Neue erblickte Guardini darin, daß durch die Wirklichkeit der Kirche der Mensch aus der »tötenden Einkerkung in sich selbst« befreit wird und so sich selbst gewinnt (13). Die Kirche wurde als etwas erfahren, das im Glaubenden lebt. »Der einzelne erfuhr sich so, daß er aus der Kirche heraus lebte, daß sie in ihm lebte; daß zwischen ihr und ihm ein Verhältnis bestand, wie zwischen dem lebendigen Teil des Organismus und dessen Ganzem«.

Die Kirche wird die lebendige Voraussetzung des »persönlichen Daseins und der wesensgemäße Weg zur eigensten Vollendung« (33). In dieser Schrift identifiziert Guardini Kirche mit dem Reich Gottes in der Menschheit (21).

Die in jene Zeit fallenden Arbeiten zur Liturgie (Vom Geist der Liturgie (Freiburg 1917), Liturgische Bildung (Mainz 1923) sind eine Einführung in das innere Leben der Kirche. »Liturgie ist die erlöste Schöpfung, denn sie ist die betende Kirche« (18).

Im späteren Werk Guardinis, etwa im »Wesen des Christentums« (Würzburg 1949), vor allem in seinem Predigtwerk: Wahrheit und Ordnung (Würzburg 1956 ff), ist die Wirklichkeit der Kirche oft präsent, wenn sie auch nicht eigens thematisiert wird. In seinem Besuch: Der Herr (Würzburg 1951) entwickelt Guardini eine Theorie über die Herkunft der Kirche, die an das Wort erinnert: »Verkündet wurde das Reich Gottes, und was kam, war die Kirche« (Loisy).

Kirche ist nach Guardini zwar nicht das Ergebnis einer Täuschung Jesu, sondern das Ergebnis einer abgelehnten Einladung, einer verweigerten Botschaft, das Resultat eines Scheiterns, das darin bestand, daß die Botschaft vom Reich Gottes, dessen Nähe Jesu verkündete, keinen Glauben gefunden hatte. Die Botschaft vom Reich Gottes erhält Jesus aufrecht, aber er stellt ihr ein neues Gegenüber: Die Kirche, die Guardini im Anschluß an Möhler die Fortsetzung der Menschheit in die Kirche hinein nennt (105), — eine Konzeption, die er in späteren Schriften nicht wiederholt hat und die ob ihrer Mißverständlichkeit unüblich geworden ist.

Im Alter von 80 Jahren hat sich Guardini noch einmal ausdrücklich dem Thema Kirche zugewendet: Die Kirche des Herrn. Meditationen über Wesen und Auftrag der Kirche (Leipzig o. J.) und hat darin bewußt die Brücke zu seinen theologischen Anfängen geschlagen: Zwischen zwei Büchern (13—25). Dieses Buch sind Meditationen im Anschluß an das, was das Zweite Vaticanum über die Kirche gesagt hat. Darin begrüßt Guardini ausdrücklich die Öffnung der Kirche nach außen: Zur Welt im umfassenden Sinn, d. h. für alle, und nach innen: im Bezug auf das Verhältnis von Priester und Laien. Mit der Freude darüber verbindet er den Wunsch, »das Geschehen unserer Gegenwart möge zu keiner Verflachung oder Aufweichung der Kirche führen, sondern es möge immer deutlich im Bewußtsein stehen, daß die Kirche Mysterium und daß sie Fels« ist (24).

Der eigentliche Lebensakt der Kirche besteht darin, »die Christuswirklichkeit in unser Dasein zu tragen« (91).

Ekklesiologie und Pneumatologie

Man hat schon gesagt, durch die Aussagen des Zweiten Vaticanums sei die Ekklesiologie in die pneumatologische Phase eingetreten (*Heribert Mühlen*, *Una mystica Persona*, Paderborn ²1967, VII). Natürlich wird damit die christologische Perspektive nicht verdrängt oder außer Kraft gesetzt, ist doch der Heilige Geist zugleich der Geist Christi, aber sie wird trinitarisch ausgeweitet. »Die Sendung des Geistes in die Kirche wird nunmehr ebenso ernst genommen wie die davon unterschiedene Sendung des Sohnes, so daß in der Einheit und Differenz von Menschwerdung und Kirche das Mysterium der Dreiheit der drei göttlichen Personen erst voll in Erscheinung tritt« (ebd.). So beschreibt Mühlen »Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen« — in der Bedeutung: Eine Person (ein Geist) in vielen Personen (in Christus und uns). Mit dieser Formel — einer »ekklesiologischen Grundformel« —, die im Unterschied zu anderen Bestimmungen der Kirche keine Metapher

enthält, soll sowohl der ekklesiologische Nestorianismus (Naturalismus) als auch der ekklesiologische Monophysitismus (Mystizismus) ausgeschlossen werden (17). Zugleich kommen dabei die personalen Kategorien zum Zuge.

Aus diesem Grund wird die Kirche nicht als Fortsetzung der Inkarnation, »sondern als eine heilsgeschichtliche Fortsetzung der Salbung Christi mit dem Heiligen Geist bestimmt. Der Heilige Geist verbindet als der eine Spiritus Christi in Christus und uns die Gliedpersonen der Kirche mit Christus und untereinander« (20).

Mühlen sieht diese seine ekklesiologische Konzeption bestätigt und begründet in der Aussage der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* 7, 7: »Damit wir aber in ihn unablässig erneuert werden (Eph 4, 23), gab er uns von seinem Geist, der als der eine und selbe im Haupt und in den Gliedern wohnt und den ganzen Leib lebendig macht und bewegt, daß die heiligen Väter sein Wirken vergleichen können mit der Aufgabe, die das Lebensprinzip — die Seele — im menschlichen Leibe erfüllt«.

Aus alledem ergeben sich nach Mühlen einige wichtige Aspekte für die Frage der Ökumene, die im Anschluß an die Aussagen des Zweiten Vaticanums oftmals als »Elementenekklesiologie« beschrieben und interpretiert wurde: In den von der römisch-katholischen Kirche getrennten Kirchen finden sich zahlreiche Elemente, die zur Konstitution von Kirche gehören. Sie ergeben eine Basis für die katholischen Prinzipien des Ökumenismus und eines ihm gemäßen Verhaltens.

Den Aspekt »Eine Person in vielen Personen bzw. Kirchen« modifiziert Mühlen in folgender Weise: »Die Einheit der Kirche Christi ist primär die heilsgeschichtliche Fortdauer, welche die Kirche in dem einen Pneuma des geschichtlichen Jesus apriori schon hatte und nicht nur die nachträgliche Vereinigung der jetzt unterschiedenen Kirchen« (514). Daraus wird die Folgerung gezogen: Der eine und selbe auch deshalb ganze Geist Christi ist nicht nur in »der korporativen Vereinigung der Teilkirchen in der römisch-katholischen Kirche gegenwärtig, sondern eben auch in getrennten Kirchen« (536). So zu sprechen ist um so mehr legitim, als das Konzil ausdrücklich erklärte, daß der Geist Christi sich gewürdigt hat, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen (Ökumenismusdekret 3, 4).

Dem wird allerdings ergänzend hinzugefügt, daß der Geist die Verschiedenheit der Gaben und Dienste bewirkt, aber nicht die Verschiedenheit von sich gegenseitig ausschließenden Konfessionskirchen. »Diese Verschiedenheit kommt nicht vom Geist Christi, sondern aus der menschlichen Schuld« (ebd.); ist das Ergebnis menschlicher Freiheitsgeschichte. Mühlen stellt die Frage, ob dieses »Attentat« auf den Geist Christi nicht noch abgründiger sei als die Kreuzigung des Logos (538). Indes: Der Geist vermag es, auch noch die Menschen in getrennten Konfessionen zu Christus hin und untereinander zu vermitteln, ja die getrennten Kirchen wieder untereinander zu verbinden. Gemeinsam müssen sie sich auf »die Gewesenheit von Wort, Amt und Sakrament in dem einen Pneuma des historischen Jesus zurückbesinnen« (539).

Auch *Walter Kasper* macht in seinen ekklesiologischen Reflexionen die Ekklesiologie zu einer Form der Pneumatologie (Einführung in den Glauben, Mainz 1972, 121): Die Kirche ist der »konkrete Ort, wo das Heilswerk Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist gegenwärtig wird« (ebd.). In der neuzeitlichen Theologie

»gewinnt man oft den Eindruck, daß die Pneumatologie zu einer Funktion der Ekklesiologie wird; der Geist wird zum Garanten der Institution Kirche, die Pneumatologie zum ideologischen Überbau über die Ekklesiologie« (ebd.).

Dieses ekklesiologische Konzept hat Kasper weiterentwickelt in dem Beitrag: Die Kirche als Sakrament des Geistes, in: (W. Kasper-G. Sauter, Die Kirche Ort des Geistes (Freiburg - Basel - Wien 1976). Die Kirche ist »in einem sichtbaren menschlichen Gefüge die wirksame Gegenwart und geschichtliche Existenzform des Geistes Jesu Christi« (40); sie ist »Sakrament des Geistes« (41).

Diese Bestimmung hat ihre Konsequenzen. Sie bedeutet zunächst: Die Kirche ist nur Sakrament, sie ist nicht die Sache selbst, sie ist über sich hinausgewiesen, sie ist »antizipatorisches Zeichen der Herrschaft Gottes« (45). Dadurch wird die Kirche vor Esoterik bewahrt und gewinnt zugleich ihre universale Dimension: Die geistliche Durchdringung der Welt, die Wahrnehmung ihrer Verantwortung in der Welt und für sie.

Die ökumenische Bedeutung der Bestimmung der Kirche als Sakrament des Geistes liegt darin, daß sich der Geist an eine konkrete und sichtbare Institution bindet. »Aber weil die Kirche nur Sakrament ist, muß sie unverkrampft damit rechnen, daß der Geist auch außerhalb ihrer Kirchentüren weht, wann und wie er will« (47).

Aus der ekklesiologischen Pneumatologie können in der gegenwärtigen ökumenischen Situation Impulse und Hoffnungen ausgehen: »Im Geist« besteht schon jetzt »eine wirkliche noch unvollkommene Einheit« unter den Kirchen. Es geht nun um eine immer stärkere Realisierung der in einem Geist schon bestehenden Einheit in der Vielheit, besser: »um eine Entwicklung, in der auf dem Weg gegenseitiger Rezeption und Anerkennung die jetzt noch trennende Vielheit zur Vielfalt in Einheit wird« (49).

Eine letzte Konsequenz wird aus der Definition der Kirche als Sakrament des Geistes gezogen: Die Kirche ist eine Improvisation des Geistes. Dazu gehört der Mut, sich auf das Neue und Unabsehbare einzulassen, was auch bedeutet, daß die Kirche sich als ein offenes System zu verstehen hat, »das nicht von einem Punkt aus in den Griff genommen und auf den Begriff gebracht werden kann« (53).

Ekklesiologie in der politischen Theologie

Innerhalb der Theologie nach dem Zweiten Vaticanum ist ein neuer Aspekt und eine neue Dimension zu Tage getreten in der sog. politischen Theologie, deren Hauptvertreter *Johann Baptist Metz* ist.

Diese Theologie ist durch folgende Momente charakterisiert. Ihr Grundproblem ist nicht das von Glauben und Wissen, auch nicht das von Glauben und Verstehen, sondern das Verhältnis von Glauben und Handeln, Glauben und Praxis. Die Praxis kommt nicht nachträglich zum Glauben hinzu, sondern ist dessen realer und lebendiger Ausdruck. Der Glaube darf nicht nur gedacht, er muß getan werden. Die Orthopraxis hat den Primat vor der Orthodoxie, Orthopraxis ist nicht nur ein Anwendungsfall einer theologischen Theorie, sie ist selbst ein Ort der Einsicht, der Theorie

und des Verstehens, Nachfolgepraxis ist deshalb ein zentrales Stück der Christologie. »Nur nachfolgend wissen wir, auf wen wir uns eingelassen haben« (Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg-Basel-Wien 1977, 41).

Im Unterschied zu einer anthropologisch bestimmten Theologie, sei es in der Form der transzendentalen, der existentialen oder der personalistischen Konzeption, die nach Metz weltlos, geschichtslos und zeitlos ist, die im Grund eine bürgerlich privatistische Religion kultiviert und eine gewisse Elitementalität favorisiert, reflektiert die politische Theologie auf das Verhältnis von Glaube und Gesellschaft, von Glaube und Welt, von Glaube und Weltverantwortung, von Glaube und Öffentlichkeit. Es geht ihr um das Subjektsein aller, nicht um das Subjektsein einer privilegierten Gruppe in der Gesellschaft.

Ihr Programm sieht die politische Theologie begründet in der biblischen Grundbotschaft von Gottes Herrschaft und Reich: Gerechtigkeit, Friede, Heil, Freiheit, Erlösung, die nicht auf das Verhältnis »Gott und die Seele« eingeschränkt werden kann, sondern einen Bezug zur Öffentlichkeit, zur Gesellschaft, zur Welt hat. Dabei geht es nicht nur darum, diese Wirklichkeit zu verstehen, sondern sie zu ändern, wenn sie im Widerspruch zu den Verheißungen und Forderungen des Reiches Gottes steht in der Form der Ungerechtigkeit, der Unterdrückung, der Versklavung und Entwürdigung der Menschen, die ihren Grund auch in ungerechten und versklavenden gesellschaftlichen Strukturen haben. Das bedeutet konkret, daß die biblische Botschaft in den Kontext der gegenwärtigen Freiheitsbewegung einzubringen ist. Der christliche Glaube kann deshalb nicht einfach die unkritische Versöhnung mit bestehenden Mächten sein oder die ideologische Verdoppelung der Verhältnisse bedeuten. Daraus folgt umgekehrt, daß alle Bemühungen um Gerechtigkeit und Frieden in der Welt im Kontext des Evangeliums und der Reich-Gottes-Botschaft stehen.

In diesen Horizont ist die Konzeption von Kirche innerhalb der politischen Theologie einzuordnen. Wenn der christliche Glaube die Gestalt einer gesellschaftskritischen Freiheit ist, dann ist die Kirche der Ort und die Institution gesellschaftskritischer Freiheit (Sacramentum mundi III, 1239). In einer anderen differenzierteren Formulierung heißt es: »Kirche muß sich verstehen und bewähren als öffentliche Zeugin und Tradentin einer gefährlichen Freiheitserinnerung in den Systemen unserer emanzipatorischen Gesellschaft« (Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 78). Das gesellschaftskritische Moment besteht demnach in der kritischen Kraft »gegenüber allen totalitären Systemen von Herrschaft und gegenüber allen Ideologien einer linearen, eindimensionalen Emanzipation« (ebd. 80).

Diese kritische Kraft hat ihren Grund in der memoria Jesu Christi. Die Verankerung im Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Jesu Christi, die ständige und verpflichtende Orientierung an dem, was größer ist als sie selbst: am Reich Gottes und seiner Zukunft, macht die Bestimmung der Kirche aus. Dies läßt die Kirche als Hoffnungs- und Erzählgemeinschaft erscheinen und zugleich als jene Instanz, die gegenüber allen politischen und gesellschaftlichen Lösungen und Praxen, die sich als endgültig verstehen und deshalb die Tendenz zum Totalitären haben, den eschatologischen Vorbehalt anmeldet. Dadurch wird die Kirche zum Anwalt der Freiheit und

der Hoffnung, zum Anwalt auch einer schöpferischen Unruhe und Initiative. Aus dieser Bestimmung von Kirche erfolgt deren Verpflichtung zur »Option für die Armen« im ebenso konkreten wie umfassenden Sinn des Wortes. Aus der protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk wird die Kirche des Volkes. Daran knüpft J. B. Metz die Reflexion und die Überzeugung, daß eine Kirche »ihre intellektuellen Bezweifel eher übersteht als die sprachlosen Zweifel und Verzweigungen des Volkes, als die Verachtung der Kleinen, die doch die Privilegierten bei Jesus sind und die auch die Privilegierten seiner Kirche sein müssen — und zwar in jener praktischen Solidarität, in der der Geist Jesu anschaulich wird« (Vorwort zur deutschen Ausgabe des Buches von Gustavo Gutierrez, *Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1973, XII).

Aus alledem folgt für die Aufgabe der Erneuerung der Kirche, »daß wir vor allem die Angleichungsschwierigkeiten gegenüber dem, auf den wir uns berufen und aus dem wir leben, überwinden und daß wir konsequent in seine Nachfolge eintreten, um den Abstand zwischen ihm und uns zu verringern und unsere Schicksalsgemeinschaft mit ihm zu verlebendigen. Offensichtlich ist der Weg aus der Krise ein Weg in die Nachfolge« (Zeit der Orden 33).

Die Anliegen der politischen Theologie und die in ihrem Horizont entworfene Ekklesiologie haben ihr unbestreitbares Recht und ihre unverzichtbare Position, wenn sie sich nicht exklusiv verstehen, sondern als oft vergessene Dimension und Perspektive, die in der Gegenwart von höchster Aktualität ist.

Die Ekklesiologie innerhalb der Theologie der Befreiung verbindet den Gedanken vom universalen Heilswillen Gottes mit dem von der Kirche als Heilssakrament. Dies macht es möglich, »die Kirche in einer radikal anderen Begrifflichkeit als der des Ekklesiozentrismus zu sehen und sie in den umfassenden Horizont des gesamten Heilswerks zu integrieren« (*Gustavo Gutierrez*, *Theologie der Befreiung*, München-Mainz 1973, 242). Daraus ergibt sich, daß die Kirche kein Selbstzweck ist, daß sie nicht für sich, sondern für die anderen existiert. Von dieser ihrer universalen Sendung wird die Kirche bestimmt: »Die Kirche wird sich ihrer selbst nur wirklich bewußt, indem sie die umfassende Gegenwart Christi und seines Geistes in der Menschheit erfährt. Jeder Versuch, die Vermittlung des Weltbewußtseins zu blockieren, bringt die Kirche notwendig zu einer falschen Erfahrung ihrer selbst, mit anderen Worten zu einem ekklesiozentrisch deformierten Bewußtsein« (244). Deshalb wird auch gesagt, eine Theologie der Kirche in der Welt müsse durch eine Theologie der Welt in der Kirche ergänzt werden. Das kann nicht ohne Konsequenzen bleiben für das Leben und die Struktur der Kirche. Veränderungen in der Kirche stehen im Dienst für die Verpflichtung gegenüber der Welt. »Wer davon absieht, verfehlt die größte Chance für eine Erneuerung der Kirche. Zu einem tiefgreifenden Wandel in der Kirche wird es nur kommen, wenn die christliche Gemeinde sich der Welt, in der sie lebt, voll bewußt wird und sich in ihr wirklich engagiert« (245). Das schließt die Verpflichtung ein, daß die Kirche als Zeichen der Befreiung von Mensch und Geschichte in ihrer konkreten Existenz selbst ein Ort der Befreiung sein muß.

Das ergibt für Gustavo Gutierrez die konkrete Konsequenz: »In Lateinamerika ist die Lage, in der die christliche Gemeinde zu leben hat, durch die soziale Revolution

gekennzeichnet. Die Aufgabe der Kirche muß angesichts dieser Situation definiert werden. Ihre Treue zum Evangelium läßt ihr keine andere Wahl. Die Kirche muß das sichtbare Zeichen der Gegenwart des Herrn im Verlangen nach Befreiung und im Kampf für eine menschlichere und gerechtere Gesellschaft sein. Nur so kann sie die ihr anvertraute Liebesbotschaft glaubwürdig und wirksam werden lassen« (246).

Auf den Einwand, daß hier ein »Konstantinismus von links« zu befürchten sei, antwortet Gutierrez: Die beste Weise für die Kirche, alle politischen Machtstellungen aufzugeben, bestehe in der entschiedenen Solidarisierung mit den Unterdrückten und Ausgebeuteten (252).

Diese Gegebenheiten und Voraussetzungen haben Folgen für die Ökumene. »Angesichts der Lage des Elends und der Ungerechtigkeit, in der Lateinamerika steht, nehmen Christen verschiedener Konfessionen ähnliche Positionen ein, die sie mehr miteinander verbinden als kircheninterne Überlegungen. Christliche Einheit auf unserem Erdteil beginnt also eine beträchtlich andere Problematik zu entfalten, als die, die man uns aus Europa zugetragen hat. Im Hinblick auf eine realistische Beurteilung ihrer Präsenz in der Welt und ihres Engagements für die Entrechteten vereinigen und trennen sich lateinamerikanische Christen auf eine Weise und aus Gründen, die sich von denen vergangener Jahre erheblich unterscheiden. Die Wege, die Christen dazu bringen, das Geschenk der Einheit in Christus und kraft des Geistes in der Geschichte anzunehmen, führen durch nichtkirchliches Gelände. So entsteht eine neue Form von Ökumenismus« (266f).

Diese Option ist durchaus zu bejahen, wenn sie sich nicht als Ersatz oder als Alternative, sondern als Bereicherung der Ökumene versteht, wie sie programmatisch im Ökumenismusdekret des Zweiten Vaticanums verstanden wird.

Leonardo Boff hat in seiner bereits erwähnten Münchener Dissertation: Die Kirche als Sakrament des Heils im Horizont der Welterfahrung den Entwurf einer umfassenden Ekklesiologie vorgelegt. Deren Impulse sind bei ihm bis zur Stunde wirksam geblieben. Seine neueste Veröffentlichung: Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie (Düsseldorf 1985) enthält eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen, die im Verlauf von zwölf Jahren und bei verschiedenen Anlässen entstanden sind. In ihnen kommen die vielfältigen Erfahrungen zur Sprache, die Boff in und mit der Kirche in Lateinamerika gemacht hat, vor allem in einer »Kirche aus der Erfahrung der Armen«. Worum es ihm dabei geht, kommt in folgendem Satz zum Ausdruck. »Es besteht die Möglichkeit, das Evangelium so zu inkarnieren, daß ein charakteristisches Modell von latein-afro-eingeborenem Katholizismus entsteht. Ein solches Abenteuer des Evangeliums würde das Geheimnis der Kirche bereichern« (Kardinal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff. Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Das Buch »Kirche: Charisma und Macht in der Diskussion« Frankfurt 1985, 34). Boffs Analyse und Phänomenbeschreibung ist oft mit scharfer Kritik an bestehenden Strukturen oder an konkreten Verhaltensweisen und Maßnahmen der Kirche verbunden. Seine Kritik wird ergänzt durch neue Modellvorstellungen für Theorie und Praxis der Kirche. Er spricht vom Ende der Reformen und von der Notwendigkeit von »Neuschöpfungen« in einer zu erbringenden Ekklesiogenesis. Dabei ist Boffs theologischer Grundentscheid zu be-

achten: »Die Theologie der Befreiung geht ganz entschieden vom Glauben aus. Der Glaube ist ihr erstes Wort. Im Akt, die Realität in ihrer Ungleichheit zu verstehen, und in der Option für die erniedrigten Mehrheiten wird der Horizont lebendig, in dem der Christ sich vital bewegt« (ebd. 52).

Diese Schrift war Gegenstand eines Briefwechsels und eines Gesprächs mit der römischen Glaubenskongregation und ihrem Präfekten. Dabei wurden vor allem die Aussagen Boffs über die Struktur der Kirche, über Dogma und Offenbarung und über die faktische Ausübung der Macht in der Kirche beanstandet. Es wurde von einer gewissen »neomarxistischen Inspiration« und einer relativierenden Interpretation der katholischen Kirche gesprochen. Auf diese Einwände hat Boff sehr ausführlich, differenziert und mit dem Willen zur Verständigung geantwortet. Dabei hat er seine Loyalität zur Kirche unmißverständlich bekundet: »Ich ziehe es immer vor, mit der Kirche meinen Weg zu gehen, als allein mit meiner Theologie zu stehen. Die Kirche bleibt, die Theologie vergeht. Die Kirche ist eine Realität des Glaubens, der ich von Grund auf angehöre« (ebd. 92).

Angesichts all dessen, vor allem auch nachdem das Kolloquium mit Kardinal Ratzinger in »brüderlicher Atmosphäre« stattfand, erhebt sich die Frage: Waren die inzwischen gegen Boff verfügten disziplinären Maßnahmen angebracht? Hätten nicht die Probleme, die im Werk von Boff zugegebenermaßen manchmal in »streitbarer« Weise ausgesprochen wurden, so etwa in der auf die sakramentale Praxis der Kirche angewendeten Kategorie von Produktion und Konsum und ihrer Implikationen, im Disput der Theologen erörtert und geklärt werden können? Auch die Theologie kann ein Fluß sein, der sich selber reinigt.

Die hier vorgelegte — fragmentarische — Bilanz über die durch das Zweite Vaticanum bestimmte Ekklesiologie ist eine Widerlegung der These von Friedrich Nietzsche: Die Theologie sei eine längst ausgedroschene Garbe oder ein abgebrühter Tee, der kein Wasser mehr zu färben vermag.