

MICHAEL FIGURA · BINGEN

DIE KIRCHE ALS ALLUMFASSENDES SAKRAMENT DES HEILS

Die katholische Ekklesiologie vierzig Jahre nach «Lumen Gentium»

1. Zur gegenwärtigen Situation

Nach der Liturgiekonstitution und dem Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel (beide am 4. Dezember 1963 verabschiedet) wurde als drittes Konzilsdokument am 21. November 1964 die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* feierlich verkündet. Am selben Tag proklamierte Papst Paul VI. in seiner Ansprache zum Abschluss der dritten Konzilsperiode Maria zur Mutter der Kirche. Die beiden entscheidenden Sätze dabei lauten: «Zur Ehre der seligen Jungfrau und zu unserem Trost erklären Wir Maria zur Mutter der Kirche, d.h. des ganzen christlichen Volkes, der Gläubigen sowohl wie der Hirten, die sie ja als ihre liebste Mutter bezeichnen. Zugleich wünschen Wir, dass nun das ganze christliche Volk der Gottesmutter unter diesem Namen noch mehr Ehre erweise und sich im Gebet an sie wende.»¹ Der Papst bringt damit die enge Beziehung zwischen Maria und der Kirche zum Ausdruck, die durch das Zweite Vaticanum, vor allem das achte Kapitel der Kirchenkonstitution, erneut ins theologische und gläubige Bewusstsein gerückt wurde.

Unmittelbar nach Konzilsende erschienen 1966 im deutschsprachigen Raum zwei Kommentare, die weithin das theologische und pastorale Verständnis der Kirchenkonstitution in der ersten Phase der Konzilsrezeption geprägt haben: *Baraúna*² und die dem Zweiten Vaticanum gewidmeten *drei Ergänzungsbände zur zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche*³.

Vierzig Jahre nach Abschluss des Konzils legt nun der Herderverlag einen fünfbandigen theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil vor, in dem sich Peter Hünermann auf über 300 Seiten mit *Lumen Gentium* beschäftigt⁴. Zu einem besseren Verständnis des Konzils verhilft auch das fünfbandige Werk Giuseppe Alberigos über die Geschichte des Konzils, von dem bisher auf deutsch die ersten drei Bände erschienen sind⁵.

MICHAEL FIGURA, geb. 1943 in Gleiwitz, studierte Philosophie und Theologie in Mainz, Rom, Freiburg; Priesterweihe 1969; seit August 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Die Besinnung auf die Geschichte des Konzils und neue Kommentierungen der Konzilstexte sind gerade dann sinnvoll, wenn sich die kirchliche Situation so dramatisch verändert hat, wie es in den 40 Jahren nach Abschluss des Konzils in Deutschland geschehen ist.

Das Konzil hatte in den frühen sechziger Jahren viele Hoffnungen geweckt, die nun verwirklicht werden sollten. Um nur einige nachkonziliare ekklesiologische Erwartungen zu benennen: Innerkirchlich ging es um die Neuordnung der Liturgie, das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen, bischöfliche Kollegialität und Bischofskonferenzen, die Zuordnung und Unterscheidung von gemeinsamem und hierarchischem Priestertum, synodale Elemente im Leben der Kirche sowie die Mitverantwortung der Laien in neu zu schaffenden Räten auf der Ebene der Diözese und der Pfarrei. Zwischenkirchlich sollte das Ökumenismusdekret verwirklicht werden, d.h. Annäherung an die getrennten Ostkirchen sowie an die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Interreligiös standen die Aufgaben des Dialogs mit den Weltreligionen und das katholische Missionsverständnis an. Schließlich ging es um das Verhältnis von Kirche und säkularer Welt.

In diese Zeit der Umsetzung des Zweiten Vaticanum traf der mit der Studentenrevolution 1968 verbundene Traditionsbruch, in dessen Gefolge alle bisher gepflegten Gewohnheiten in Frage gestellt und alle Institutionen einer radikalen Kritik unterzogen wurden. In der Kirche zeigte sich diese Entwicklung u.a. daran, dass der Gottesdienstbesuch zunächst langsam, dann aber immer deutlicher zurückging, sich in verschiedenen europäischen Ländern nach dem Konzil Solidaritätsgruppen, zunächst von Priestern, dann auch von Laien, bildeten, die mit der nachkonziliaren Entwicklung der Kirche nicht einverstanden waren. Einen Schub zur Neugründung solcher Gruppen bildete die Enzyklika *Humanae Vitae* Papst Pauls VI. vom 25. Juli 1968. Ihre tiefen theologischen Aussagen über eheliche Liebe, verantwortete Elternschaft und das Wesen des ehelichen Aktes wurden kaum wahrgenommen, es wurde vielmehr nur mit Enttäuschung registriert, dass der Papst die Pille als sittlich unerlaubten Weg der Geburtenkontrolle ausschließt. *Humanae Vitae* war zwar nicht die Ursache, aber doch ein wichtiger Anlass für die Autoritätskrise in der Kirche. Sie zeigte sich in Deutschland besonders auf dem Essener Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968. Die deutschen Bischöfe hatten zwar am 30. August 1968 in der Königsteiner Erklärung pastorale Hilfen zum Umgang mit der Norm der Enzyklika zu geben versucht, konnten aber die Autoritätskrise, in die das Papstamt in Deutschland geraten war, nicht aufhalten.

In dieser aufgewühlten Zeit fand die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975), kurz genannt die Würzburger Synode, statt. In der DDR wurde fast gleichzeitig die sog. Dres-

dener Pastorsynode abgehalten. Beiden ging es um die Umsetzung des Konzils in die Teilkirchen.

Im Gefolge des Konzils sind in der Kirche neue, zur Hoffnung Anlass gebende geistliche Bewegungen entstanden, wie z.B. *Comunione e Liberazione* und das *Neokatechumenat*, die das kirchliche Leben bereichern, es sind aber auch schwierige Fragen aufgebrochen, wie z.B. die Auseinandersetzung mit *Marcel Lefebvre* und der von ihm 1970 gegründeten *Priesterbruderschaft Pius X.* Die Frage nach dem authentischen Verständnis der Kirchenkonstitution des Konzils wurde 1985 geklärt, als die Außerordentliche Bischofssynode die «*Communio-Ekklesiologie*» zum Auslegungsprinzip des Konzilsdokuments gemacht hat.

Gegenwärtig ist die ekklesiologische Debatte nicht nur in den deutschen Diözesen, sondern auch in anderen europäischen Ländern (z.B. Frankreich) von dem Ringen um *Strukturreformen* bestimmt, die deshalb nötig sind, weil in den vierzig Jahren nach Konzilsende die Beteiligung am kirchlichen Leben auf allen Ebenen stark abgenommen hat. Die Zahl der Taufen und der kirchlichen Eheschließungen geht ebenso zurück wie die der Priesteramtskandidaten und damit der zukünftigen Pfarrer. Auch die geringeren Einnahmen aus der Kirchensteuer stellen die Kirche in Deutschland vor weitreichende Fragen. So muss z.B. die Notwendigkeit von Immobilien der Pfarreien neu untersucht werden. Die Kirche in Deutschland trägt in vielem einen zu großen Mantel, der nun der gegenwärtigen Situation angepasst werden muss. Es geht also um eine Standortbestimmung der Kirche heute, die bei uns immer noch als «*Volkskirche*» bezeichnet wird, obwohl ihr das «*Volk*» langsam abhanden kommt. Die Strukturreformen haben zum Ziel, in dieser Zeit des Übergangs von der «*Volkskirche*» zu einer modifizierten Gestalt der Kirche, die noch keine überzeugende Bezeichnung hat (idealisiert wird von Entscheidungs- oder Freiwilligkeitskirche gesprochen), die Pfarreien zu lebendigeren Gemeinden zu machen und in ihnen den missionarischen Geist zur Neuevangelisierung zu wecken⁶. Gegenwärtig ist wohl die wichtigste Aufgabe der Kirche, die Gottesfrage wach zu halten, denn viele Menschen, auch Christen, leben auf Grund der immer weiter um sich greifenden Säkularisierung aller Lebensbereiche so, als gäbe es Gott nicht.

Nach diesen mehr bruchstückhaften Hinweisen auf die gegenwärtige Situation der Kirche ist es angebracht, zum besseren Verständnis des Neuansatzes des Konzils zunächst einen kurzen Blick auf die Ekklesiologie der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts zu werfen.

2. Die katholische Ekklesiologie am Vorabend des Zweiten Vaticanum

Bekannt ist das Wort *Romano Guardinis* (1885–1968) aus dem Jahr 1922: «Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die

Kirche erwacht in den Seelen.»⁷ Für *Guardini* ist die Kirche nicht nur eine institutionelle Größe, sondern vor allem der Grund, aus dem der Christ lebt und in dem er seine Existenz verwirklicht.

Das Bild vom mystischen Leib war in dieser Zeit des Erwachens der Kirche in den Gläubigen der zentrale ekklesiologische Leitgedanke. Das ist ein wesentliches Verdienst des großen Tübinger Theologen *Johann Adam Möhler* (1796–1838), der in seinem Hauptwerk *Symbolik* schreibt: «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.»⁸ Sein Tübinger Nachfolger *Karl Adam* (1876–1966) führt diese Linie weiter und versteht die Kirche als Fortdauer der Menschwerdung Christi: «Der Katholik ergreift und bejaht Jesus endgültig und entscheidend in dem strömenden Leben seiner Kirche, in Jesu mystischem Leib.»⁹ Beide haben sowohl auf die Enzyklika Pius' XII. *Mystici Corporis* (1943) als auch auf *Lumen Gentium* eingewirkt.

Auch im Zentrum der Ekklesiologie des belgischen Jesuiten *Émile Mersch* (1890–1940) steht der Gedanke des mystischen Leibes Christi: Die Kirche ist der fortlebende Christus und sein mystischer Leib, ohne dass beide vollkommen identifiziert werden könnten. Die Eingliederung in den Leib Christi macht die Christen zu «fili in Filio» («Söhne im Sohn»), die zu einem Leben aus den theologischen Tugenden (Glaube, Hoffnung, Liebe) berufen sind¹⁰.

Mit seinem ganzen Werk bis zu Beginn der sechziger Jahre, vor allem jedoch mit drei Büchern über die Kirche hat der französische Jesuit und spätere Kardinal (1983) *Henri de Lubac* (1896–1991) die Ekklesiologie des Konzils vorbereitet. Am Anfang steht sein programmatisches Werk *Catholicisme* (1938)¹¹. Aus dem reichen Inhalt des Buchs sei nur auf einen auch für das Zweite Vatikanum entscheidenden ekklesiologischen Gedanken hingewiesen. De Lubac stellt nämlich hier die Frage: Wie kann eine in der Geschichte beschränkte Gestalt, die katholische Kirche, auf das Heil der Gesamtwelt ausgerichtet sein? In welchem Sinn ist sie «heilsnotwendig»?¹² In seinem großartigen Werk *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au moyen âge* (1939; ²1949) macht *de Lubac* darauf aufmerksam, dass das Wort *corpus mysticum* ursprünglich die Eucharistie bezeichnet und dass für Paulus wie für die Kirchenväter der Gedanke der Kirche als Leib Christi untrennbar mit dem Gedanken der Eucharistie verbunden gewesen ist, in welcher der Herr leibhaftig da ist und uns seinen Leib zur Speise gibt. So entstand nun eine eucharistische Ekklesiologie, die man auch gern *Communio-Ekklesiologie* nennt. «Diese *communio*-Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue

und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.»¹³ In *Méditation sur l'Église* bietet de Lubac «gleichsam die Spiritualität zur Theologie von *«Catholicisme»*»¹⁴. Von diesen drei Werken ist *Lumen Gentium* beeinflusst, vor allem was das Mysterium der Kirche und die Wechselwirkung von Eucharistie und Kirche betrifft: «Kirche (durch das Amt) macht die Eucharistie» und «Eucharistie macht die Kirche» als Eingliederung in den Leib Christi.

Der französische Dominikaner *Yves Congar* (1904–1995; Kardinal 1994) entdeckte durch profunde Quellenforschung Kirche neu als Volk Gottes und *Communio* sowie den Heiligen Geist als deren Lebensprinzip¹⁵. Eine wahre Fundgrube für die Geschichte des Zweiten Vaticanum ist sein posthum veröffentlichtes Konzilstagebuch: *Mon Journal du Concile*, I (1960–1963) und II (1964–1966), Paris: Cerf 2002.

Die Studie des Frankfurter Jesuiten *Otto Semmelroth* (1912–1979): *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt a.M. 1953) war bahnbrechend für die Wiedergewinnung des sakramentalen Kirchenverständnisses des Zweiten Vaticanum, wenn auch heute nicht mehr so sehr von der Kirche als *Ursakrament*, sondern eher als *Wurzelsakrament* gesprochen wird.

Es wären selbstverständlich noch viele andere zu nennen, die auf die Ekklesiologie des Konzils eingewirkt haben, vor allem *Karl Rahner*¹⁶. *Antonio Acerbi* führt sie auf in seinem Buch *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»*, Bologna 1975. Er stellt dort fünf ekklesiologische Modelle am Vorabend des Konzils vor: 1) das Mysterium der Kirche, 2) die geschichtliche Dimension der Kirche, 3) die sakramentale Verankerung der kirchlichen Verfassung, 4) die personalistische und gemeinschaftliche Dimension der Kirche, 5) die strukturelle Einheit des Gottesvolkes (S. 49–103). Weiteres reiches Material für das Reifen der Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum findet sich in dem zweibändigen Werk von *Angel Anton SJ*, *El Mistero de la Iglesia*, Madrid/Toledo 1986/1987 (BAC 26/30).

3. Die Dogmatische Konstitution «*Lumen Gentium*»

Das Erste Vaticanum hat in der vierten Sitzung am 18. Juli 1870 die *Constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi* verabschiedet, allerdings nur das, was Primat und Infallibilität des römischen Bischofs betrifft.

Zum ersten Mal im Lauf ihrer Geschichte hat sich die Kirche auf dem Zweiten Vaticanum selbst definiert, oder – vielleicht besser gesagt – beschrieben in der Dogmatischen Konstitution *Lumen Gentium*. In der ersten Sitzungsperiode (1962) hatten die Konzilsväter das von der Vorbereitungskommission vorgeschlagene Schema *De Ecclesia* verworfen. Es bedurfte dreier Entwürfe, bis am 21. November 1964 die Konstitution mit 2151

Jastimmen gegen 5 Neinstimmen angenommen und am gleichen Tag feierlich promulgiert wurde. Es würde den Rahmen eines Artikels sprengen, jetzt die Geschichte der Redaktion der Texte zu verfolgen oder eine genaue Analyse der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vorzulegen¹⁷. Es geht hier nur darum, die hauptsächlichsten ekklesiologischen Errungenschaften des Konzils herauszustellen.

3.1 *Das Mysterium der Kirche*

Die Kirche ist eine Glaubenswirklichkeit: *Credo ... et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*. Das Konzil bekennt sich unter Hinweis auf griechische und lateinische Kirchenväter zur *Ecclesia de Trinitate* (vgl. LG 2-4): «So erscheint die ganze Kirche als ‹das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk›» (LG 4 mit Verweis auf Cyprian, *De Dominica Oratione* 23 [CCL 3 A, 105]). Von dieser trinitarischen Perspektive müssen die Aussagen des Konzils zur Sakramentalität der Kirche verstanden werden.

3.1.1 *Die Kirche als Sakrament*

Am Anfang der Kirchenkonstitution steht das *Mysterium der Kirche*. Entsprechend dem biblischen und patristischen Sprachgebrauch meint *Mysterion* die Einheit von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Erkennbarem und Verborgenen. So gelangt das Konzil gleich im 1. Art. zur Wesensbeschreibung der Kirche: «Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» Das Konzil nennt die Kirche an mehreren, und zwar recht programmatischen Stellen (universales) *Heils-sakrament* (SC 26; LG 1; 9,3; 48,2; GS 45; UR 3; AG 1; 5). Die sakramentale Struktur der Kirche sollte zunächst zu einem umfassenderen Kirchenbild verhelfen. Vielfach wird die Kirche ja nur eindimensional verstanden. Man spricht dann von der *Amtskirche* oder von der Kirche als *Institution*, der man – wie auch anderen Institutionen – skeptisch gegenübersteht. Einundvierzig Jahre nach der Promulgation von LG, vierzig Jahre nach GS (7.12.1965) wird man feststellen müssen, dass sich der Gedanke der Kirche als allumfassendes Sakrament des Heils im Bewusstsein der Gläubigen kaum durchgesetzt hat. In der unmittelbaren nachkonziliaren Zeit galt der Begriff *Volk Gottes* als Leitthema der Ekklesiologie. Spätestens seit der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 gilt als ekklesiologischer Leitbegriff die (sakramentale) *Communio*-Struktur der Kirche.

Aus den konziliaren Diskussionen und aus der Entstehungsgeschichte von LG geht hervor, dass die Bezeichnung der Kirche als Sakrament von

vornherein nicht selbstverständlich war. Bei den Kirchenvätern findet sich durchaus eine sakramentale Bestimmung der Kirche. So nennt z.B. Cyprian die Kirche «unitatis sacramentum» (*De unitate* 7 [CCL 3, 254]). Auch in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts taucht die Bestimmung der Kirche als Sakrament häufig auf. Hier sei nur erinnert an den Satz *Henri de Lubacs*: «Wenn Christus das ‹Sakrament Gottes› genannt werden konnte, so ist für uns die Kirche das Sakrament Christi, sie repräsentiert ihn in der ganzen ursprünglichen Kraft des Wortes; sie schenkt uns seine wahrhaftige Gegenwart.»¹⁸

Trotz dieser theologischen Vorgaben war zunächst auf dem Konzil ein Zögern festzustellen, von der Kirche als *Sakrament* zu sprechen. Das hing mit der theologiegeschichtlichen Entwicklung des Wortes *sacramentum* zusammen. Seit dem Hochmittelalter, spätestens seit dem Konzil von Trient (1545–1563) ist dieses Wort ein festgefügtter Begriff, der für sieben Grundvollzüge der katholischen Kirche gebraucht wird: eben die sieben Sakramente.

Erst nach der Herausarbeitung eines analogen Sakramentsbegriffs konnte die Kirche als *Sakrament* bezeichnet werden. Er bahnt sich in *LG* 8 an, wo von der Kirche ausgesagt wird, sie sei «in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4,16).»

Dem analogen Sakramentsbegriff (Christus als Ursakrament, Kirche als Wurzel- oder Grundsakrament, aus dem die sieben Sakramente hervorgehen) trägt das Konzil dadurch Rechnung, dass es bei der bereits zitierten ersten Einführung der sakramentalen Bestimmung der Kirche das Wörtchen *veluti* («gleichsam») einfügt.

Die analoge Bezeichnung der Kirche als *Sakrament* zeigt sich in verschiedener Hinsicht in den Texten des Zweiten Vaticanum:

1) Das Konzil weist darauf hin, dass die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament nicht die ganze Wirklichkeit der Kirche ausschöpft. Sie muss zusammengesehen werden mit verschiedenen Bildern (*LG* 6) und Bestimmungen der Kirche (Volk Gottes, *Communio*, hierarchische Struktur).

2) Das Konzil spricht von der Kirche als allumfassendem Heilssakrament stets in einem christologischen (*LG* 1) und pneumatologischen (*LG* 48) Kontext. Dadurch wird die Bindung der Kirche an Christus und den Geist zum Ausdruck gebracht. Als Sakrament ist die Kirche keine autonome Größe, sondern Verweis auf den dreifaltigen Gott. Die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum ist deshalb, wie bereits gesagt, trinitarisch verankert.

3) Die Bestimmung der Kirche als allumfassendes Heilssakrament steht in einem eschatologischen Kontext. Diese Bestimmung ergibt sich aus dem Verhältnis von Kirche und Reich Gottes (vgl. LG 3; 5) sowie aus der Verbindung der pilgernden Kirche mit der himmlischen Kirche (vgl. LG 48–51). Die Kirche steht so in der Spannung zwischen dem bereits in Christus erschienenen Heil – Wahrheit und Gnade (vgl. LG 8) – und dem noch ausstehenden Heil als endgültiger Rettung des Menschen aus den versklavenden Mächten des Gesetzes, der Sünde und des Todes. So ist die Kirche *Sakrament* des bereits in Jesus Christus erschienenen und doch noch nicht vollendeten Heils. Denn Heil in Fülle ist die unverlierbare Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist. Als Sakrament des Heils schenkt uns die Kirche anfanghaft bereits hier auf Erden durch ihre Sakramente Einheit, Frieden, Versöhnung mit Gott und untereinander. Dadurch wird die Kirche zum Sakrament der Vereinigung der Gläubigen mit Gott und untereinander und so auch zum Sakrament des Heiles für die Welt, die Gott bis zur Hingabe seines Sohnes geliebt hat (vgl. Joh 3,16).

3.1.2 Die Kirche als «eine einzige komplexe Wirklichkeit»

Nach LG 8 ist die Kirche *una realitas complexa*, denn sie besitzt eine differenzierte Einheit, «die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst». Die innere, göttliche Natur der Kirche ist verborgen, sie offenbart sich aber in der sichtbaren Gestalt der katholischen Kirche. Um diese komplexe Wirklichkeit der Kirche zu erklären, gebraucht das Konzil die bereits erwähnte Analogie (Zusammenhang bei gleichzeitiger Differenz) zwischen Kirche und Menschwerdung Jesu Christi. Die christologische Analogie wird hier jedoch pneumatologisch ausgeweitet, da die Kirche zugleich Ort der Gegenwart des Geistes Jesu Christi ist.

Diese «eine einzige komplexe Wirklichkeit» der Kirche verweist auf deren Sakramentalität. «Sakrament» wird in LG 1 ganz in der Tradition der klassischen Sakramentslehre als «Zeichen und Werkzeug» erklärt. Mit der bereits erwähnten nur analogen Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche greift das Konzil auf den älteren Sakramentsbegriff der patristischen Theologie zurück. Dort ist *sacramentum* noch kein ausschließlich kirchlich-sakramentalem Handeln vorbehaltener Begriff, sondern Übersetzung des biblischen Wortes *mysterion* (Geheimnis), womit nicht etwas prinzipiell Unerkennbares gemeint ist, sondern der geschichtliche Heilsplan Gottes, der sich auf sichtbare Weise offenbart.

Mit dem Begriff *sacramentum* soll die konkrete Kirche beschrieben werden, die als komplexe Wirklichkeit nicht in einem einzigen Zugriff in ihrer vollen Wirklichkeit erfasst werden kann. Sie ist die gnadenhafte Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die hier auf Erden

als sichtbares Gefüge verfasst ist. Sie ist die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und zugleich der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und zugleich die geistliche Gemeinschaft, die irdische und die zugleich mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche. Auf diese Spannung will die Bezeichnung der Kirche als *Sakrament* aufmerksam machen. Kirche als *Sakrament* kann uns dann vor einer doppelten Versuchung bewahren: einerseits die konkrete irdische Kirche als die ganze Wahrheit über die Kirche zu nehmen, denn katholische Ekklesiologie kennt die leidende (Fegfeuer), die streitende (hier auf Erden) und die himmlische Kirche, andererseits die irdische Kirche vorschnell in eine spiritualistische Sicht zu überspringen, in der Strukturen und Ämter überflüssig wären, sondern es nur auf das Zusammenwirken der Charismen ankäme.

Die sichtbare Kirche ist letztlich ein nur im Glauben erfassbares Geheimnis. Deshalb gehört sie ohne jede Einschränkung ins Glaubensbekenntnis. Doch wesentlich ist das Irdische und Sichtbare an der Kirche nur als *sacramentum*, als Zeichen und Werkzeug für die nur im Glauben erfassbare göttliche oder geistliche Wirklichkeit der Kirche. Sakramentale Struktur der Kirche bedeutet demnach, dass das gesellschaftliche Gefüge der Kirche vergegenwärtigendes und wirksames Zeichen des in Jesus Christus erschienenen Heils Gottes für die ganze Welt ist. In diesem «sakramentalen Sinn» dient das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Jesu Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes. Von hier aus ist auch die wichtige Aussage des Konzils zu verstehen: «Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen (vgl. Joh 12,32 griech.). Auferstanden von den Toten (vgl. Röm 6,9), hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Leibes teilhaftig zu machen» (LG 48). In LG 9 verbindet das Konzil auf Grund der Sakramentalität der Kirche das erste Kapitel der Kirchenkonstitution über das Geheimnis der Kirche mit dem zweiten über das Volk Gottes: «Gott hat die Versammlung derer, die zu Christus als dem Urheber der Einheit und des Friedens glaubend aufschauen, als seine Kirche zusammengerufen und gestiftet, damit sie allen und jedem das sichtbare Sakrament dieser heilbringenden Einheit sei.»

3.1.3. *Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche: Die Bedeutung des subsistit in (LG 8)*

Von dieser Kirche, die das allumfassende Heilssakrament ist, wird gesagt: «Dies ist die einzige Kirche, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine,

heilige, katholische und apostolische bekennen.» Nun könnte man immer noch fragen: Wo ist diese Kirche? Das Konzil gibt darauf eine Antwort, die zu seinen bekanntesten, aber zugleich auch umstrittenen Aussagen gehört. «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8). Aus dem *subsistit in*, das zur Konzilszeit eine Neuerung im Selbstverständnis der katholischen Kirche bedeutete, wurden nach dem Konzil teilweise unzutreffende Schlüsse gezogen. Der spätere Kardinal *Aloys Grillmeier SJ* (1910–1998), der als Konzilstheologe mit der Entstehungsgeschichte von LG bestens vertraut ist, schreibt in seinem Kommentar zu LG 8,2: Mit dem *subsistit in* «ist ein Zweifaches gesagt ...: 1. Die wahre und einzige Kirche Christi existiert in geschichtlicher Konkretheit. Sie ist damit als solche – bei allem Mysteriencharakter – feststellbar und erkennbar. – 2. Die konkrete Existenzform dieser von Christus gestifteten Kirche ist die katholische Kirche. a) Es wird nicht mehr gesagt: «ist» die «römische» Kirche. Damit soll betont werden, dass die römische Kirche als Lokalkirche nur ein Teil der Gesamtkirche ist, obwohl ihr Bischof das Haupt aller Bischöfe der katholischen Kirche ist ... b) Es wird auch nicht mehr ein absolutes, exklusives Identitätsurteil ausgesprochen, etwa in dem Sinn: Die Kirche Christi «ist» die katholische Kirche. Damit wird nicht eine Unklarheit über die Erkennbarkeit der Kirche Christi geschaffen. Es wird nur einer konkreten Wirklichkeit Rechnung getragen, nämlich der Tatsache, «dass außerhalb ihres (= der katholischen Kirche) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind.»¹⁹

Alexandra von Teuffenbach beschäftigt sich in ihrer an der Gregoriana unter Leitung von *P. Karl Josef Becker SJ* verfassten und 2002 veröffentlichten Dissertation mit der Bedeutung des *subsistit in*²⁰. Dazu wertet sie neben den Konzilsakten vor allem die persönlichen Unterlagen des holländischen Jesuiten *Sebastian Tromp* (1889–1975) aus, der Sekretär der Vorbereitenden und der Theologischen Kommission des Zweiten Vaticanum war. Hier kann nicht der reiche Inhalt dieser Arbeit ausgebreitet werden. Nur einiges sei erwähnt: Eine genauere Analyse der Verwendung des *subsistit in* in den verschiedenen Konzilskommissionen führt sie zu dem Ergebnis, dass das Konzil in dieser Frage in einer klaren Kontinuität mit der Tradition der Kirche steht. Das *subsistit in* sei deshalb als *est* zu interpretieren (395). Die Autorin sucht nachzuweisen, dass *Tromp* selbst, der dem *est* anhing, das *subsistit in* eingebracht habe. Sie verweist aber auch (vgl. 378; 380) auf die berühmt gewordene *Relatio 25*, welche die ökumenische Grundintention von LG 8 zum Ausdruck bringt: «Quaedam verba mutantur: loco «est» ... dicitur «subsistit in», ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt.»

Von diesem Verständnis der einzigen Kirche Christi her, das sich auch im Ökumenismusdekret (vgl. UR 19 f) findet, anerkennt das Konzil, dass nicht nur einzelne nichtkatholische Christen außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche das Heil erlangen, sondern dass andere christliche Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften vielfaches und wesentliches christliches Erbe bewahrt haben (vgl. UR 21 ff; OE 5 f). Die katholische Kirche bekennt sich auch zur Heilsmittlung an alle Menschen, die religiös sind ohne christliches Bekenntnis, ja an alle, «die ohne Schuld noch nicht zur Anerkennung Gottes gelangt sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen» (LG 16).

Mit der Formulierung *subsistit in* ist die Frage nach dem Verhältnis der einen Kirche zu den vielen Kirchen bewusst offengelassen. Der mystische Leib Christi, d.h. die Kirche, wird aber doch mit der heiligen katholischen Kirche identifiziert (vgl. OE 2).

Nach dem Konzil wurde das *subsistit in* wiederholt zum Anlass genommen, zu fragen, ob die einzige Kirche Christi nur in der katholischen, oder nicht auch in anderen christlichen Kirchen *subsistieren* könne. Die Glaubenskongregation nimmt in ihrer Notifikation vom 11. März 1985 zum Buch von Leonardo Boff, *Kirche: Charisma und Macht* (portugiesisches Original 1981; dt. Übers. Düsseldorf²1985) zu dieser Frage Stellung: «Das Konzil ... 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 ... Das Dekret über den Ökumenismus bringt dieselbe Lehre zum Ausdruck ..., die in der Erklärung *Mysterium Ecclesiae*, Nr. 1, noch einmal präzisiert wurde ...!»²¹. Das *subsistit in* hat, wie *Peter Lünings* Rezension der Dissertation von *A. von Teuffenbach* beweist²², in der gegenwärtigen ekklesiologischen Diskussion nichts von seiner Aktualität verloren.

3.1.4. *Universalkirche und Teilkirchen*

In LG 23 findet sich zum Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen die für die weitere Entwicklung der Ekklesiologie wegweisende Aussage: «Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und

einzig katholische Kirche (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*).»

Gegenwärtig wird das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen neu diskutiert. Als Anlässe dazu seien aus jüngster Zeit nur erwähnt die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* (6. Aug. 2000) und die sich lange hinziehende Auseinandersetzung der Deutschen Bischofskonferenz mit Rom über den rechten Weg der Schwangerschaftskonfliktberatung²³. Dabei geht es um die «notwendige Balance von Weltkirche und Ortskirchen» (*Hans Maier*). Es scheint jedoch, dass wir diese noch nicht gefunden haben, obwohl die Glaubenskongregation 1992 im Schreiben *Communio notio* dieses Thema ausführlich behandelt hat²⁴. Dieses Schreiben ist auf Vorbehalte gestoßen, die sich besonders an folgender Aussage festmachen: «[Die Gesamtkirche] ist ... im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.»²⁵

Kardinal Ratzinger hat den ontologischen Vorrang der *Ecclesia universalis* vor den *Ecclesiae particulares* mit zahlreichen Argumenten aus der Väterzeit verteidigt. Die Gegenposition dazu vertritt unter anderen Kardinal Kasper²⁶, der sich dabei auch auf *Henri de Lubac* beruft.

Die richtige Balance zwischen Universalkirche und Teilkirchen gehört sowohl systematisch als auch pastoral zu den drängenden ekklesiologischen Aufgaben der Gegenwart. Darauf weisen unter anderem die Außerordentliche Bischofssynode 1985 als auch das Apostolische Schreiben *Tertio Millennio adveniente* (1994) hin. Dennoch handelt es sich dabei nicht nur um ein Problem der Gegenwart. *De Lubac* weist an Hand der Ignatiusbriefe, der *Traditio apostolica* und der Briefe Cyprians nach, dass die Bischofskirche sich während des 3. Jahrhunderts definitiv herausgebildet hat. In der Folge werden die beiden bischöflichen Hauptaufgaben weiter entfaltet: die Leitung der eigenen Teilkirche und die Mitverantwortung für andere Gemeinden. Das Bindeglied zwischen Teilkirchen und Universalkirche bildet die *communio* als ekklesiologische Gemeinschaft nach dem Bild der trinitarischen Gemeinschaft Gottes und als eucharistische Gemeinschaft, die gegenseitige Immanenz zwischen Christus und den Gläubigen und den Gläubigen untereinander im mystischen Leib Christi beinhaltet. *Basil Studer* fasst diesen Zusammenhang für die Zeit nach 300 kurz zusammen: «Auf der Ebene der ekklesiologischen Reflexion lässt sich ... erkennen, dass die Lokalkirche noch ausdrücklicher denn zuvor als eucharistische Gemeinschaft hingestellt wurde, welche sich ständig am Altar erneuert. Andererseits kam nun klarer zum Ausdruck, dass die «Universalkirche» in der *koinonia* besteht, in der alle Bischöfe zusammen die Sorge für den gemeinsamen Glauben tragen ... Vom Ende des vierten Jahrhunderts an erhoben im übrigen die Bischöfe von Rom mehr oder weniger unangefochten den Anspruch auf eine *sollicitudo*

omnium ecclesiarum, die über die Mitverantwortung der anderen Bischöfe hinausging»²⁷.

Um das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirchen bzw. Ortskirchen näher darzustellen, müssten die Aussagen des Konzils über Kirche und Eucharistie, das Bischofskollegium, das Petrusamt genauer untersucht werden, was aber hier nicht geschehen kann.

3.2 *Zwei Ekklesiologien in Lumen Gentium?*

Seit *Antonio Acerbi* 1975 sein bereits erwähntes Buch *Due ecclesologie* veröffentlicht hat, in dem er sorgfältig die Genese der Kirchenkonstitution verfolgt von der juristischen Tendenz in der Vorbereitungsphase des Konzils über das Aufkommen einer kommunalen Tendenz in der ersten Periode (1962), das Aufeinanderprallen beider Tendenzen in der zweiten Periode (1963) bis zu den letzten Konfrontationen zwischen beiden Tendenzen in der dritten Periode (1964), ist es üblich geworden, von zwei Ekklesiologien in *LG* zu sprechen: *Communio*-Ekklesiologie und juristische Ekklesiologie bzw. hierarchische Struktur der Kirche (Kap. III: *Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere das Bischofsamt; Nota explicativa praevia* [Erläuternde Vorbemerkung]).

Das unausgeglichene Vorliegen zweier Ekklesiologien wurde während des Konzils zwar bemerkt, aber noch nicht als mögliche Quelle späterer Auseinandersetzungen über Wesen und Struktur der Kirche wahrgenommen. In der unmittelbaren Nachkonzilszeit war der ekklesiologische Leitbegriff *Das Volk Gottes* (Kap. II). Als man schließlich nicht nur aufgrund der Studie von *Acerbi*, sondern neben anderem auch durch den bereits erwähnten «Fall Lefebvre» auf die sogenannte «zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum»²⁸ aufmerksam wurde, hat die Außerordentliche Bischofssynode 1985 – 20 Jahre nach Abschluss des Konzils – die bereits erwähnte *Communio*-Ekklesiologie zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vaticanum erhoben. Sie wollte dadurch eine authentische Interpretation der Kirchenkonstitution geben, aber auch den Streit zwischen zwei Ekklesiologien entscheiden, durch den in der Zeit nach dem Konzil nicht nur verschiedene Akzentuierungen im Kirchenverständnis möglich wurden, sondern auch manche nachkonziliaren Konflikte entstanden sind.

4. *Die Bedeutung von Lumen Gentium für die gegenwärtige Ekklesiologie*

Die Kirche ist zum zentralen Thema des Konzils geworden. *Lumen Gentium* ist das bedeutendste Konzilsdokument über die Kirche, obwohl letztlich alle Texte des Konzils von der Kirche handeln.

Die Aussagen des Konzils über die Kirche wurden durchaus positiv aufgenommen. Das gilt besonders für das Selbstverständnis der Kirche als

pilgerndes Volk Gottes, die Aufwertung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften, die Aussagen über das Bischofskollegium mit und unter dem Papst, die Bedeutung der Teilkirchen, in denen und aus denen die einzige katholische Kirche besteht, die Wiedereinführung des Ständigen Diakonats in der lateinischen Kirche. Das Konzil hat auch eine Neubestimmung der Laien in der Kirche vorgenommen (vgl. LG 33). Das achte Kapitel, das Maria in das Geheimnis Christi und der Kirche einordnet, war für die weitere Entwicklung der Mariologie wichtig.

Nur stichwortartig können einige ekklesiologische Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanum genannt werden: Seit dem Konzil ist die ekklesiologische Literatur immens gewachsen, so dass sie kaum noch überblickt werden kann. Während die Ekklesiologie bis in die unmittelbare Zeit vor dem Zweiten Vatikanum ihren spezifischen Ort in der Apologetik oder Fundamentaltheologie hatte, wird sie nun auch ein Traktat der Dogmatik.

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanum, vor allem dessen Aussagen über das authentische Lehramt des Papstes (LG 24), musste ihre erste Bewährungsprobe zeigen in den schweren innerkirchlichen Auseinandersetzungen um *Humanae Vitae*, worauf bereits eingangs hingewiesen wurde.

Die Nachkonzilszeit war aber auch, wie bereits am Anfang erwähnt, von einer *Diskussion um das kirchliche Amt* bestimmt. Das Konzil hatte herausgestellt, dass der Bischof «mit der Fülle des Weihesakraments ausgezeichnet ist» (LG 26). Die Bischöfe «haben die Aufgabe ihres Dienstamtes in mehrfacher Abstufung verschiedenen Trägern in der Kirche rechtmäßig weitergegeben» (LG 27). Damit ist auch die Priesterfrage gestellt. Das Konzil hatte sich zwar in den Dekreten *Optatam totius* und *Presbyterorum ordinis* mit Ausbildung, Dienst und Leben der Priester beschäftigt, doch die Priesterfrage gehörte nicht zu den zentralen Themen des Konzils. Die nachkonziliare Zeit führte zu manchen Verunsicherungen und Unruhen im Klerus. Auslösend war dabei der kulturelle Umbruch, der auch die Priester und ihr Amt nicht unberührt ließ. Aber auch das neue Selbstverständnis der Kirche als pilgerndes Gottesvolk, die Betonung des gemeinsamen Priestertums aller Getauften und Gefirmten (vgl. LG 10), die Öffnung der Kirche zur Welt, exegetische und dogmengeschichtliche Studien zur Entstehung und Entwicklung der kirchlichen Ämter erschütterten das überkommene Priesterbild²⁹. Angesichts der neuen pastoralen Berufe und der Mitverantwortung der Laien stellte sich die Frage nach der «*differentia specifica*» des priesterlichen Dienstes. Man sprach von der «Rollenunsicherheit» der Priester angesichts der neuen pastoralen Entwicklungen, die sich jetzt bei den Strukturreformen der Diözesen wiederholt.

In öffentlichen Diskussionen wurde um priesterliches Amt und priesterliche Lebensform gerungen. Manche Priester legten ihr Amt nieder. In dieser Situation hat die Glaubenskommission der Deutschen Bischofs-

konferenz 1969 unter Leitung des Mainzer Bischofs Hermann Volk, der 1973 zum Kardinal kreiert wurde, das «Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt» (Trier 1969) veröffentlicht. Dort wird die damalige Situation folgendermaßen beschrieben: «Die Frage nach dem priesterlichen Amt ist heute, für viele unerwartet, in die Diskussion geraten. Wenn noch vor kurzem das Priestertum innerhalb der Kirche unangefochten war, ja unanfechtbar schien, so ist jetzt für manche seine Notwendigkeit, sogar seine Berechtigung überhaupt fraglich geworden. Das kann für jene, die im priesterlichen Dienst stehen, zu einem Lebensproblem werden. Erst recht fragen sich dann junge Menschen, ob es überhaupt noch Sinn hat, auf dieses Ziel zuzugehen und Priester zu werden» (S. 5). Auch die Dritte Bischofsynode (1971) hat sich mit dem priesterlichen Dienst beschäftigt und ein Dokument dazu verabschiedet. Mit diesen erwähnten kirchlichen Dokumenten sollte eine Antwort gegeben werden auf die theologische Diskussion um das kirchliche Amt, die fast unmittelbar nach Konzilsende in Westeuropa und Nordamerika einsetzte. Dabei ging es vor allem um die dogmatische Begründung eines durch sakramentale Weihe auf Lebenszeit übertragenen Priestertums³⁰.

Seit der Kirchenkonstitution beschäftigt sich die Ekklesiologie mit dem gegenseitigen Verhältnis von *Universalkirche und Teilkirchen*³¹. Besonders fruchtbar für das Kirchenverständnis wurden die *Communio-Ekklesiologie* und die damit eng verbundene *eucharistische Ekklesiologie* des Konzils, die einen Brückenschlag zu den orthodoxen Kirchen bedeuten.

In den ökumenischen Gesprächen und Dokumenten zu Kirche und kirchlichem Amt bildet die Lehre von *Lumen Gentium* den sicheren katholischen Bezugspunkt.

Auch mehr als vierzig Jahre nach ihrer Veröffentlichung hat die Dogmatische Konstitution *Lumen Gentium* nichts von ihrer Leuchtkraft verloren. Dennoch scheint die Rezeption der Kirchenkonstitution in den Gemeinden nur unvollkommen gewesen zu sein, denn immer mehr Katholiken nehmen nicht mehr oder nur sporadisch am Leben der Kirche vor Ort teil. Eine Neubesinnung auf die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum könnte bei uns in Deutschland zusammen mit dem Bonifatiusjahr 2004 und dem Schreiben der deutschen Bischöfe vom 23. September 2004 zur Mission der Weltkirche³² eine Chance für die dringend erforderliche Neuevangelisierung Deutschlands und Europas sein. Zu diesem apostolischen Unternehmen gehören auch die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (17. April 2003) und das Apostolische Schreiben *Mane nobiscum Domine* (7. Oktober 2004).

ANMERKUNGEN

¹ *Acta Apostolicae Sedis* 56 (1964) 1015.

² Vgl. Guilhaume Baraúna (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, dt. Ausg. besorgt v. Otto Semmelroth, Johannes Günter Gerhartz u. Herbert Vorgrimler, 2 Bde., Freiburg i.Br.-Basel-Wien-Frankfurt a.M. 1966.

³ Vgl. *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare*. Teil I, Freiburg i.Br. 1966, 137-359. Der Kommentar stammt aus der Feder namhafter Konzilstheologen wie Gérard Philips, Aloys Grillmeier SJ, Karl Rahner SJ, Otto Semmelroth SJ, Joseph Ratzinger.

⁴ Vgl. Peter Hünermann/Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-582.

⁵ Vgl. Giuseppe Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, dt. Ausg. hg. v. Klaus Wittstadt, Bd. 1-3, Mainz/Leuven 1997-2002.

⁶ Vgl. Karl Kardinal Lehmann, *Priester für das 21. Jahrhundert*, in: Helmut Hinkel (Hg.), *Das Seminar. 200 Jahre Mainzer Priesterseminar in der Augustinerstraße und Perspektiven der Priesterbildung heute*, Publikationen Bistum Mainz 2005, 135-153, hier: 141-144. Vgl. auch Stephan Ackermann, *Schale und Kern. Der ekklesiologische Beitrag Hans Urs von Balthasars zur Diskussion um die Strukturreform in der Kirche*, in: Magnus Striet/Jan-Heiner Tück (Hg.), *Die Kunst Gottes verstehen. Hans Urs von Balthasars theologische Provokationen*, Freiburg i.Br. 2005, 280-297.

⁷ *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge*, Mainz 1922, 4. Aufl. Mainz 1955, 19.

⁸ *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften (1832)*, hg. v. J.R. Geiselmann, Darmstadt 1958, 389.

⁹ *Das Wesen des Christentums*, 13. Aufl. Düsseldorf 1957, 94.

¹⁰ Vgl. *Le Corps mystique du Christ*, 2 Bde., Louvain 1933 (3. Aufl. Bruxelles-Paris 1953).

¹¹ Dt. Übers. v. Hans Urs v. Balthasar: *Glauben aus der Liebe. «Catholicisme»*, Einsiedeln 1970.

¹² Vgl. dazu Hans Urs v. Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 33ff.

¹³ Joseph Kard. Ratzinger, *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Ders., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 17; vgl. Ders., *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i.Br. 1991, 72-77: *Eucharistische Ekklesiologie und Bischofesamt*.

¹⁴ Hans Urs v. Balthasar (wie Anm. 12), 86.

¹⁵ Vgl. nur *Chrétien des unsis*, Paris 1937; *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris 1953; *Sainte Église*, Paris 1963; *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 Bde., Paris 1979/80; *Le Concile de Vatican II. Son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris 1984.

¹⁶ Vgl. Günther Wassilowsky: *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker Theologische Studien 59)*, Innsbruck-Wien 2001.

¹⁷ Vgl. dazu Peter Hünermann (wie Anm. 4).

¹⁸ *Glauben aus der Liebe «Catholicisme»* (wie Anm. 11), 68.

¹⁹ *LThK*², Ergänzungsbd. 1 (1966), 174 f.

²⁰ Alexandra von Teuffenbach, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München: Herbert Utz 2002, 441 S.

²¹ *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983-1985), Nr. 1426; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 67, 6.

²² Vgl. *Theologische Revue* 100 (2004) 125 f.

²³ Vgl. dazu Rainer Beckmann, *Der Streit um den Beratungsschein*, Würzburg 2000; Manfred Spieker, *Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts*, Paderborn 2001.

²⁴ Vgl. *Enchiridion Vaticanum* 13 (1991-1993), Nr. 1774-1807; *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 107.

²⁵ *Ebd.*, Nr. 1787; *VAS* 107, Nr. 9. Papst Johannes Paul II. wiederholt diese Aussage am 21. 5. 1998 im *Motu Proprio Apostolos suos* über die theologische und juristische Natur der Bischofskonferenzen (vgl. *Enchiridion Vaticanum* 17 [1998], Nr. 830).

²⁶ *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 793 ff.

²⁷ Vgl. Basil Studer, *Schola Christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn 1998, 40 f.

²⁸ Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanum – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983) 272-283.

²⁹ Vgl. z. B. Edward Schillebeeckx, *Das kirchliche Amt*, dt. Düsseldorf 1981; ders., *Christliche Identität und kirchliches Amt*, dt. Düsseldorf 1985.

³⁰ Vgl. G. Greshake, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Freiburg i.Br. 2000.

³¹ Vgl. M. Figura, *Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac*, in dieser Zeitschrift 30 (2001) 468-483.

³² Vgl. *Allen Völkern Sein Heil. Die Mission der Weltkirche* (Die deutschen Bischöfe 76).