

KARDINAL WALTER KASPER · ROM

VOLK GOTTES – LEIB CHRISTI – COMMUNIO IM HL. GEIST

Zur Ekklesiologie im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil

I. DAS II. VATIKANUM ALS AUFBRUCH INS 3. JAHRTAUSEND

In diesem Jahr sind es 50 Jahre seit der feierlichen Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962. Die Erfahrung des Konzils war für mich und für viele meiner Generation prägend. Alle aber, die heute unter 60 oder 65 Jahre alt sind, haben das Konzil nicht mehr bewusst erlebt; für sie gehört es einer anderen Welt und einer anderen Epoche an. Denn in diesen 50 Jahren hat sich die Welt politisch wie mentalitätsmäßig dramatisch verändert, und sie verändert sich weiter in einem rasanten Tempo.

Innerhalb der Kirche hat sich in diesen 50 Jahren gezeigt, was jeder, der die 2000jährige Konzilsgeschichte kennt, weiß, dass nämlich nachkonziliare Zeiten oft schwierige und teilweise wirre Zeiten waren. Jedes Konzil ist nicht nur ein Endpunkt, sondern immer auch der Ausgangspunkt einer Entwicklung. Das war schon nach dem ersten allgemeinen Konzil von Nikaia (325) und den darauf folgenden Auseinandersetzungen um den Arianismus und Semiarianismus so, und das war wieder so nach dem vierten allgemeinen Konzil in Chalkedon (451), das ein bis heute fortdauerndes Schisma mit den orientalisch orthodoxen Kirchen zur Folge hatte. Immer folgte auf die Definition die meist nicht konfliktfrei verlaufene Rezeption.

Die oft stürmisch verlaufenen Jahre nach dem II. Vatikanum stehen also in bester Tradition. Gleich nach Abschluss des Konzils sprach Karl Rahner in einer viel beachteten Rede 1965 vom Anfang eines Anfangs.¹ In der Folge standen sich zwei extreme Positionen gegenüber. Es gab die traditionalistische Position, welche das Konzil für einen Verrat an der Tradition hält², wie die modernistische Position, welche die amtliche Interpretation und Rezeption für einen Verrat am Konzil und seiner vermeintlichen Überwindung der Tradition betrachtet. So bestätigt sich erneut: Die Extreme berühren sich. Doch schon bald nach dem ersten nachkonziliaren Enthusiasmus gab es auch Kritik von Seiten von Theologen, die man während des Konzils zu

Walter Kardinal Kasper, geb. 1933, 1964-1970 Professor für Dogmatik an der Universität Münster, 1970-1989 an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, seit 1999 Sekräter, 2001-2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

den Progressiven zählte. Sie kritisierten eine das Konzil verfälschende Rezeption bei einigen Theologen und in den Medien. Diese Kritik kam von Jaques Maritain und Louis Bouyer und dann vor allem von Kardinal Joseph Ratzingers Glaubensreport von 1985.³ Die außerordentliche Bischofssynode von 1985, zwanzig Jahre nach dem Abschluss des Konzils, versuchte eine erste Bilanz zu ziehen und sprach in einer ausgewogenen Weise von Licht wie Schatten der bis dahin stattgefundenen Rezeption.⁴

Seither ist die Diskussion weitergegangen. Das geschah vor allem in der kontroversen Debatte um die fünfändige Geschichte des Konzils von Giuseppe Alberigo und der «Schule von Bologna».⁵ Papst Benedikt XVI. hat aus Anlass des 40. Jahrestags des Abschlusses des Konzils das Problem aufgegriffen und bei seiner ersten Weihnachtsansprache an die römische Kurie am 22. Dezember 2005 zwei gegensätzliche Hermeneutiken des Konzils unterschieden: Die «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches», die er ablehnte, und die «Hermeneutik der Reform, der Erneuerung des einen Subjekts Kirche, die der Herr uns geschenkt hat, unter Wahrung der Kontinuität.» Wörtlich sagte er: «Die Kirche ist ein Subjekt, das mit der Zeit wächst und sich weiterentwickelt, dabei aber immer sie selbst bleibt, das Gottesvolk als das eine Subjekt auf seinem Weg.»

Zu beachten ist, dass der Papst nicht einfach von einer Hermeneutik der Kontinuität sprach, wie oft gesagt wird, sondern von einer «Hermeneutik der Reform, der Erneuerung des einen Subjekts der Kirche». Es geht ihm also nicht um eine Kontinuität im Sinn der bloßen Wiederholung sondern um eine Kontinuität der Reform und der Erneuerung der in allen Jahrhunderten einen und selben Kirche. Damit unterscheidet sich der Papst klar von traditionalistischen Auslegungen, die es auch in Rom gibt.⁶ Da diese Diskussion in Deutschland wenig bekannt ist, kommt es oft zu falschen Schlüssen bezüglich seiner Position. Für den Papst ist die Kirche eine und dieselbe gestern, heute und morgen, aber sie ist es als eine lebendige, vom Geist Gottes geleitete Wirklichkeit. Die Kontinuität und die Tradition ist für ihn darum eine lebendige Kontinuität und eine lebendige Tradition, die man nicht mit dem Tod Pius XII. sozusagen «einfrieren» kann.

Natürlich sind mit den Aussagen des Papstes nicht alle Probleme gelöst; sie sind aber erst einmal richtig gestellt. Die entscheidende Frage lautet nun: Was heißt Reform? Was ist wahre und was falsche Reform?⁷ Was heißt Erneuerung, die nicht Neuerung ist? Was heißt also Kontinuität, die nicht bloße Wiederholung, sondern lebendige und innovative Kontinuität und Tradition ist? Was bedeutet schließlich Rezeption und welche Kriterien sind dafür maßgebend? Die Diskussion um die letztere Frage ist in vollem Gang.⁸

Letztlich sind Tradition und Rezeption pneumatologische Größen. Nach dem vierten Evangelium ist es das Werk des Hl. Geistes, die in Jesus Christus ein für alle Mal ergangene Offenbarung gegenwärtig zu machen

und immer neu in sie einzuführen (vgl. Joh 14,26; 15,26; 16,13). Im Hl. Geist überliefert sich der erhöhte Christus selbst. Überlieferung ist also Selbstüberlieferung des erhöhten Herrn zu beständiger Gegenwart.⁹ Wie dynamisch solche lebendige Tradition verlaufen kann und wie sehr die eine Tradition dabei einzelne geschichtlich bedingte Traditionen – eine wichtige Unterscheidung von Yves Congar – kritisch überholen kann, kann man mit vielen Beispielen bei Kardinal John Henry Newman in seinem «*Essay on the Development of Christian Doctrine*» (1845) nachlesen und ist etwa in der Frage der Religionsfreiheit offensichtlich.

Versucht man das letzte Konzil im Sinn einer innovativen Kontinuität zu verstehen, dann stehen seine ekklesiologischen Aussagen vor einem doppelten Hintergrund: Einerseits das unvollendet gebliebene I. Vatikanische Konzil (1870/71), das wegen seines vorzeitigen Abbruchs nur die Lehre von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes definieren konnte und dessen Schwergewicht damit auf der Ekklesiologie des zweiten Jahrtausends lag. Das führte zu einer Schiefelage, in welcher die Kirche einseitig als *communio hierarchica* mit dem Papst in Erscheinung trat. Auf der anderen Seite kam es zwischen den beiden Weltkriegen in der liturgischen Bewegung, der patristischen und biblischen Erneuerung zu Neuaufbrüchen. Ein Jahrhundert der Kirche war angesagt. Romano Guardini formulierte damals: «Die Kirche erwacht in den Seelen.»¹⁰ Man entdeckte wieder neu die mystische Dimension der Kirche als Leib Christi und bald auch als Volk Gottes und als *communio* im Hl. Geist und wollte in einem *resourcement* die Volk-Gottes-Ekklesiologie und die sakramentale *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends wieder erneuern. Schon Papst Pius XII. (1939–58) hatte die neuen Anliegen in großen Enzykliken über die Kirche, die Liturgie und die Bibel aufgegriffen. Schon er bezeichnete die ökumenische Bewegung als Werk des Hl. Geistes.

Das Konzil hat also nicht am Nullpunkt angefangen. Aber es stand vor der Frage, wie die Spannung zwischen der intendierten Erneuerung der *communio*-Ekklesiologie des ersten Jahrtausends mit der *communio-hierarchica*-Ekklesiologie¹¹ des zweiten Jahrtausends gelöst werden kann. Einen gewissen Interpretationsschlüssel hat schon das I. Vatikanum angedeutet, indem es sagte, es wolle seine Lehre vom Primat aus dem Geist des antiken und konstanten Glaubens der universalen Kirche, also der Kirche von Ost und West darlegen.¹² Dass auch das letzte Konzil die Tradition beider Jahrtausende zusammenhalten wollte, ist bei einer seriösen Lektüre der Texte evident. Doch *wie* beide zu vermitteln sind, ist in den Texten nicht voll geklärt. So konnte die Frage aufkommen, ob es sich in den Texten des Konzils nicht doch um zwei letztlich unvereinbare Ekklesiologien handle, welche in der Kirchenkonstitution unvermittelt nebeneinandergestellt und durch Kompromissformulierungen nur überdeckt wurden.¹³

Das Konzil selbst konnte und wollte keinen systematischen theologischen Traktat über die Kirche schreiben. Deshalb war die Klärung der Frage, wie beide im Sinn einer innovativen Kontinuität zusammenpassen, nicht Aufgabe des Konzils selbst, sondern ist vielmehr Aufgabe der nachkonziliaren theologischen Reflexion und Rezeption. So weist das II. Vatikanum mit seiner nicht neuen, aber erneuerten Ekklesiologie über sich hinaus in die Zukunft des dritten Jahrtausends. Es ist, wie Papst Benedikt sagte, Erbe und Gnadengeschenk des vergangenen Jahrhunderts und sicherer Kompass für das begonnene neue Jahrhundert.¹⁴

In diesem Sinn soll im Folgenden anhand von drei Leitbegriffen der konziliaren Ekklesiologie – Volk Gottes, Leib Christi, *Communio* im Hl. Geist – von der «Ekklesiologie im Ausgang vom II. Vatikanischen Konzil» die Rede sein.

II. VOLK GOTTES – KIRCHE IN UNIVERSALGESCHICHTLICHER PERSPEKTIVE

Für die kirchlichen Erneuerungsbewegungen stand die paulinische Sicht der Kirche als Leib Christi im Vordergrund; das Konzil dagegen griff vor allem auf den biblischen Begriff des Volkes Gottes zurück.¹⁵ Auf die Bedeutung dieses Begriffs hat schon früh M. D. Koster hingewiesen.¹⁶ Yves Congar hat darüber hinaus aufgezeigt, dass der Begriff *populus Dei* neben *familia Dei* und *congregatio fidelium* bei den Kirchenvätern bis hin zu Thomas von Aquin und zum Katechismus des Trienter Konzils wie in der liturgischen Tradition fest verankert ist.¹⁷ Erst anti-reformatorische Ängste drängten diese altehrwürdigen Begriffe in den Hintergrund; sie verdrängten sie freilich nicht ganz. Denn der römische Kanon sprach nach wie vor von der Kirche als *plebs tua sancta* und als *cuncta familia tua*. So hat das Zweite Vatikanische Konzil mit seiner Volk-Gottes-Ekklesiologie eine alte und breite biblische, altkirchliche und liturgisch bis in die Gegenwart reichende Ekklesiologie aufgegriffen und damit antireformatorische Verengungen wieder aufgebrochen.

Nach dem Konzil drängte die Volk-Gottes-Ekklesiologie das Leib-Christi-Motiv vorübergehend in den Hintergrund. Das wiederum führte zu kritischen Reaktionen, welche die neutestamentliche Begründung der Volk-Gottes-Ekklesiologie teilweise in Frage stellen wollten. Sie machten geltend, dass Volk Gottes (*laos tou theou*) im Neuen Testament nur bei der Auslegung des Alten Testaments vorkomme und dabei nur metaphorisch auf die Kirche angewandt werde.¹⁸ Das ist richtig, übersieht aber, dass der häufigste neutestamentliche Begriff für die Kirche, *ekklesia*, auf dieselbe alttestamentliche Wurzel zurückgeht wie der Begriff Volk Gottes, nämlich auf die *kahal Jahwe*, das von Gott zusammengerufene und vor Gott versammelte Volk Gottes.¹⁹

Gewöhnlich wird die Bedeutung von *ekklesia* aus dem Alten Testament abgeleitet.²⁰ Inzwischen hat aber K. Berger in materialreichen Untersuchungen gezeigt, dass man das neutestamentliche Verständnis von *ekklesia* nicht direkt auf das Alte Testament zurückführen kann, dass man vielmehr die profane Bedeutung dieses Begriffs zur Zeit des Neuen Testaments in die Interpretation mit einbeziehen muss.²¹ Dabei kann man in der späten Kaiserzeit nicht mehr das Verständnis der klassischen attischen Demokratie voraussetzen; in dieser Spätzeit waren die *ekklesiai* von kaiserlichen Beamten geleitete Versammlungen. Man darf also bei den neutestamentlichen *ekklesiai* nicht an quasi-demokratische Versammlungen denken, sondern muss deren amtliche Leitung voraussetzen. Das klassische Beispiel ist das sogenannte Jerusalemer Apostelkonzil (Apg 15), bei dessen Beschlüssen die Gemeinde zwar mitwirkte, dies aber unter der maßgeblichen Leitung der Apostel und Ältesten, besonders des Petrus tat. Kurzum: Eine gewisse *communio hierarchica* hat es von Anfang an gegeben, freilich eine solche, welche die Beteiligung der ganzen Gemeinde einschließt. So hatte das Konzil «einen guten Riecher», wenn es mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie sagte, dass alle Getauften an der priesterlichen, prophetischen und königlichen Würde Anteil haben, ohne dass es damit das besondere Priestertum des Dienstes in Frage stellte.

Zu einer demokratischen Deutung der Volk-Gottes-Idee kam es erst im Zusammenhang der 68er Bewegung. Sie übersah, dass die Schrift für Volk Gottes nicht das Wort *demos*, das in dem Wort Demokratie steckt, benützt, sondern den heilsgeschichtlichen Terminus *laos*. Das bedeutet: Die Kirche ist nicht irgendein Volk; sie ist Gottes Volk. Sie kommt nicht zusammen, um über ihre eigenen Angelegenheiten zu beraten und zu entscheiden, sondern um zu hören, was Gott entschieden hat und – wie es in der klassischen Volk-Gottes-Stelle des Neuen Testaments heißt – um Gottes große Taten zu verkünden und «durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen» (1 Petr 2,5.9). Volk Gottes hat hier keinen soziologischen, sondern einen ausgesprochen theologischen und doxologischen Sinn. Die Kirche wird von Gott her und auf ihn hin verstanden. «Gott loben, das ist unser Amt» heißt es im Kirchenlied.²²

Dem Konzil ging es nicht nur und auch nicht in erster Linie um die innere Struktur und die innere Kompetenzverteilung in der Kirche. Ihm ging es um eine viel umfassendere Vision der Kirche. Es versuchte in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit Hilfe des Begriffs Volk Gottes, seine theologische Sicht der Kirche in einen großen universal- und menscheitsgeschichtlichen, heilsgeschichtlichen Zusammenhang einzuordnen.²³

Zunächst diente der Begriff Volk Gottes als Grundlage, um eine neue Seite der komplexen und schwierigen Geschichte im Verhältnis von Juden und Christen aufzuschlagen. Das war eine während des Konzils lange heiß

umstrittene, aber auch grundlegende neue Weichenstellung. Es wurde wieder klar, dass Juden und Christen trotz des zu Tage liegenden Unterschieds in der Christologie das eine Volk Gottes sind. Im Neuen Testament wird die Kirche nie als das neue Volk Gottes bezeichnet. Der Begriff «neues Volk Gottes» findet sich erst im Barnabas-Brief,²⁴ wo er zur so genannten Substitutionstheorie geführt hat, nach welcher die Kirche an die Stelle des alten ungläubigen Israel getreten ist. Diese Theorie hat in der Geschichte mit zu einem bedauerlichen konfliktreichen Verhältnis zwischen Juden und Christen beigetragen. Das Neue Testament selbst spricht von dem einen Volk Gottes aus Juden und gläubig gewordenen Heiden (Eph 2,14), welche in den Wurzelstock Israels eingepfropft sind (Röm 11,17–20). So kann sich der seit dem Konzil in Gang gekommene Dialog mit dem Judentum nicht allein auf das 4. Kapitel der Erklärung *Nostra aetate* stützen; was diese Erklärung konkret ausführt und anregt, ist bereits in den beiden dogmatischen Konstitutionen *Lumen gentium* und *Dei Verbum* grundgelegt.²⁵

Darüber hinaus ordnet die Volk-Gottes-Ekklesiologie die Kirche nicht nur in das Ganze der Heilsgeschichte von Juden und Christen, sondern in das Ganze der Menschheitsgeschichte ein. Das Konzil zitiert Augustins Formel von der *ecclesia ab Abel iusto*²⁶ und sagt, dass zu aller Zeit und in jedem Volk Gottes Wohlgefallen auf jedem ruht, der ihn fürchtet und recht handelt (vgl. Apg 10,35). Es gibt also neben der besonderen mit Abraham beginnenden Heilsgeschichte eine allgemeine Heilsgeschichte. Die Herausstellung der Universalität des Heilswillens Gottes und damit der grundsätzlichen *Heilsmöglichkeit* aller Menschen – zu unterscheiden von der These der tatsächlichen *Heilswirklichkeit* aller einzelnen Menschen – war für die erst nachkonziliar sich voll herausbildende globale pluralistische Weltsituation wieder eine grundlegende Weichenstellung, welche den interreligiösen Dialog, wie wir ihn heute führen und auch führen müssen, erst möglich macht. Auch er ist in dem für das Konzil zentralen Verständnis der Kirche als Volk Gottes grundgelegt.²⁷

So sehr das Konzil die Kirche in einem universalen Geschichtshorizont sieht, lässt es diese darin doch nicht aufgehen. Es versteht die Kirche, obwohl selbst eine kleine Herde, vielmehr als messianisches Volk Gottes. «So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils. Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt.»²⁸ Mit der Volk-Gottes-Ekklesiologie eröffnet sich also mit der universalen geschichtstheologischen Vision zugleich eine universale Mission der Kirche. Sie wurde dann in geschichtsträchtiger Weise von Augustinus, in anderer

Weise von Thomas von Aquin und von Bonaventura, aufgegriffen und weiterentwickelt.²⁹ Sie heute und angesichts der grundlegend veränderten heutigen Welt zu erneuern, stellt eine noch nicht eingelöste Aufgabe dar.

Diese universale Sicht hat gegenüber manchen alten und neuen politischen Theologien eine ausgesprochen ideologiekritische und friedensstiftende Bedeutung. Politische Vereinnahmungen gab es schon bei Eusebius von Caesarea, der das Volk Gottes mit dem römisch-byzantinischen Reich identifizierte; unter dem Einfluss der romantischen Volksgeist-Idee verstanden die Slawophilen das russische Volk als Gott-Träger-Volk und als Hüter des rechten Glaubens.³⁰ Für die nationalsozialistische Ideologie war das deutsche Volk das erwählte Volk. Für manche evangelikale Kirchen ist Amerika *God's own country*, ähnliches geschah in der *Apartheid*-Bewegung. Schließlich wurde in den ideologischen Formen der Befreiungstheologie das Volk Gottes mit den Armen und Unterdrückten gleich- und den Reichen und Mächtigen entgegengesetzt. In der Bibel dagegen ist das Volk Gottes die große eschatologische Sammlungsbewegung Gottes, zu der alle eingeladen sind, Juden wie Griechen, Frauen wie Männer, Arme wie Reiche einfache Gemüter wie Intellektuelle, Gesunde wie Behinderte, Weiße, Schwarze und Gelbe. Die kulturellen, sozialen, nationalen, sexistischen und anderen Unterschiede sind im Volk Gottes nicht einfach aufgehoben, aber sie sind relativiert. Im Volk Gottes wird der eschatologische *shalom* unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äon antizipiert.

So mündet die Kirchenkonstitution ein in das letzte Kapitel über den endzeitlichen Charakter der Kirche und die Einheit von irdischer und himmlischer Kirche.³¹ Als das Volk Gottes ist die Kirche auf den staubigen Straßen der Geschichte unterwegs, um seiner ewigen Heimat und der eschatologischen Fülle der Zeit entgegen zu gehen. Sie kann allein Gott selbst heraufführen. Mit der Herausstellung der Einheit von irdischer und himmlischer Kirche wendet sich die Volk-Gottes-Ekklesiologie gegen jedwede innerweltliche Geschichtsutopie, sei sie westlich fortschrittlicher oder marxistisch revolutionärer Art. Leider ist dieser theozentrische, eschatologische und doxologische Charakter in der bisherigen Rezeption zu kurz gekommen. Hier bleibt in der Spur des Konzils Wichtiges nachzuholen, um eine Ekklesiologie im Horizont der Reiches-Gottes-Botschaft zu entwerfen und so die aktuelle Bedeutung der Volk-Gottes-Ekklesiologie zur Geltung zu bringen.

III. LEIB CHRISTI – SAKRAMENTALE SICHT DER KIRCHE AD INTRA UND AD EXTRA

Die bisherigen Überlegungen haben bereits deutlich gemacht, dass der Begriff Volk Gottes nicht ohne den des Leibes Christi auskommen kann.

Denn wir, die Heidenchristen, sind nur dadurch Volk Gottes, dass wir auf Jesus Christus, welcher der eine Nachkomme Abrahams ist (Gal 3,16), getauft und ein Leib in ihm sind. Während die Volk-Gottes-Ekklesiologie theozentrisch akzentuiert ist, steht in der Leib-Christi-Ekklesiologie die Christozentrik im Vordergrund.³² Sie wurde bereits noch während des zweiten Weltkriegs 1943 von Papst Pius XII. in der Enzyklika *Mystici corporis* aufgegriffen und findet sich in den Dokumenten des II. Vatikanums sehr häufig.³³

Es ist in diesem Zusammenhang nicht möglich, auf die verschiedenen Theorien zur religionsgeschichtlichen Herkunft des Begriffs und die vielfältigen damit verbundenen exegetischen Probleme einzugehen. Wichtig zu bemerken ist jedoch, dass Paulus den Begriff Leib Christi weder im Anschluss an die antike Staatslehre noch im Sinn der modernen Organismus-Idee gebraucht. Paulus denkt sakramententheologisch. Der Quellort der Leib-Christi-Ekklesiologie findet sich in seinem Verständnis der Taufe und der Eucharistie. Durch die Taufe bilden wir in dem einen Geist Jesu Christi den einen Leib Christi (Röm 12,4f.; 1 Kor 12,12.27; Gal 3,28). Noch deutlicher ist 1 Kor 10,17. Danach werden wir durch die Teilnahme an dem einen eucharistischen Leib Christi zu dem einen ekklesialen Leib Christi. Wir, die Vielen, sind ein Leib in Christus. So ist der Leib Christi für Paulus eine sakramental vermittelte pneumatologische Realität. Ähnliche Vorstellungen finden sich bei Johannes, vor allem in der Rede vom Weinstock und den Reben (Joh 15).

Es geht also in der Leib-Christi-Ekklesiologie um den einen Leib und die vielen Glieder und damit um das grundlegende Problem von Einheit und Vielfalt in der Kirche. Während in den paulinischen Hauptbriefen die Einzelgemeinde und ihre vielfältigen Charismen und Ämter im Blick sind, kommt in den Gefangenschaftsbriefen der universalkirchliche Aspekt zur Geltung. Der Epheser- und Kolosserbrief sprechen nicht von der Kirche als Leib Christi, sondern von Christus als dem Haupt (*kephale*) seines Leibes (Eph 1,22f.; 5,23; Kol 1,18). Damit kommt Jesus Christus in allem der Primat zu (Kol 1,18). Er ist der Kirche herrschaftlich übergeordnet und ihr fürsorglich zugetan. Es ist darum unmöglich, die Kirche *tout court* als den fortlebenden Christus oder als Christus *prolongatus* zu bezeichnen, wie es in der vorkonziliaren Theologie gelegentlich der Fall war.

Das Konzil drückt sich in dieser Frage sehr präzise und differenziert aus. Es sagt, die Kirche sei eine komplexe Wirklichkeit, die aus einem göttlichen und menschlichen Element zusammenwächst, sie sei in «einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich.» Es erläutert diese Ähnlichkeit folgendermaßen: «Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient das gesellschaftliche Gefüge der Kirche auf eine ganz ähnliche Weise dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachsen

seines Leibes.»³⁴ Die Kirche ist also keine Verlängerung der Inkarnation, sondern deren Gegenwart im Hl. Geist. Die Kirche ist nicht einfach der gegenwärtige Christus, Christus ist und bleibt Subjekt; er ist im Hl. Geist in der Kirche präsent.

Diese bei aller inneren Zusammengehörigkeit und Einheit bleibende Differenz kommt schon im allerersten Satz der Kirchenkonstitution deutlich zum Ausdruck. Sie beginnt mit den Worten *Lumen gentium* (Licht der Völker), sagt dann aber nicht, die Kirche sei dieses Licht der Völker, sondern fährt fort «*Lumen gentium, quod est Christus*», Christus ist das Licht der Völker. Die Kirchenväter brachten dies sehr oft in einem schönen Bild zum Ausdruck, indem sie sagten: Die Kirche ist gleichsam nur der Mond, der kein eigenes Licht hat, sondern nur das Licht ausstrahlt, das er von der Sonne geborgt hat.³⁵

Die Kirche ist nichts aus sich; sie empfängt alles, was sie ist, von Christus her; aber sie empfängt es nicht allein für sich, sie empfängt es um es weiterzugeben. Sie ist der von Christus erfüllte Raum, sie ist seine Fülle (*pleroma*); durch sie erfüllt Christus alles in allen (Eph 1,22f). Durch die Kirche bezieht Gott in Christus das All in sein *Pleroma* ein.³⁶ Damit weitet sich die Leib-Christi-Ekklesiologie ins Universal-Kosmische. So sehr die Leib-Christi-Ekklesiologie die mystische Innendimension der Kirche zum Ausdruck bringt, greift sie zugleich ins universal Kosmische aus. Sie ist dazu da, um die Welt von innen her zu verwandeln. Mystische Innerlichkeit und recht verstandene Weltzugewandtheit sind keine Gegensätze. Sie gehören zusammen und sind zwei Seiten einer einzigen Medaille. Die Kirche ist nicht wie eine Thermosflasche, welche nur nach innen warm hält; sie will und muss Wärme und Licht nach außen strahlen.

Es kann kaum überraschen, dass diese umfassende Sicht der paulinischen Leib-Christi-Ekklesiologie nachbiblisch eine wandlungsreiche Wirkungsgeschichte durchlaufen hat. Bei den Kirchenvätern fand die sakramentale Sicht der Kirche als Leib Christi ein großes Echo. Im Zug des zweiten Abendmahlstreits ging die sakramental-eucharistische Vorstellung weithin (wenn auch nicht ganz) verloren. Dieser Umbruch wurde vor allem von Henri de Lubac herausgearbeitet.³⁷ Das II. Vatikanum war erst ein Anfang, um die sakramentale Sicht wieder zur Geltung zu bringen. Das Konzil verwies zwar auf die Taufe und die Eucharistie, an anderer Stelle auch auf die übrigen Sakramente,³⁸ aber erst nach dem Konzil entwickelte sich auch durch Einfluss der orthodoxen Theologie eine katholische, eucharistische Ekklesiologie.³⁹ Sie kam dann in der letzten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. mit dem bezeichnenden Titel: «*Ecclesia de Eucharistia*» (2003) zum Ausdruck: Kirche, welche aus der Eucharistie und von ihr her lebt. Dieses eucharistische Verständnis der Kirche wurde grundlegend für den nachkonziliaren katholisch-orthodoxen Dialog.⁴⁰

Noch grundlegender für den ökumenischen Dialog wurde die Differenzierung zwischen Jesus Christus als Haupt der Kirche und der Kirche als seinem Leib. Diese Unterscheidung half, die Identifizierung von Leib Christi und der Institution der katholischen Kirche, wie sie sich noch in der Enzyklika *Mystici corporis* fand, zu überwinden. Statt der Aussage, die Kirche sei (*est*) der Leib Christi konnte das Konzil sagen, der Leib Christ bzw. die Kirche Jesu Christi subsistiere (*subsistit in*) in der katholischen Kirche. Das erlaubte es zu sagen, dass sich außerhalb der institutionellen Grenzen der katholischen Kirche *elementa ecclesiae* finden.⁴¹ Der Hauptredaktor der Kirchenkonstitution, der Löwener Dogmatiker und Kanoniker Gérald Philips, äußerte unmittelbar nach dem Konzil, dieses *subsistit in* enthalte das ganze ökumenische Problem *in nuce*, und er fügte hellsichtig hinzu, dass darüber noch viel Tinte fließen werde.⁴² Damit hat er Recht bekommen. An die Formel «*subsistit in*» heftete sich eine umfangreiche kontroverse Diskussion, in welche die Glaubenskongregation mit der Erklärung «*Dominus Jesus*» (2000) und nochmals mit den *Responsa* (2007) eingegriffen hat, nach meiner Überzeugung in der Sache richtig, aber in der Sprache wenig sensibel und – wie man leider sagen muss – verletzend. Inzwischen hat Papst Benedikt das Gemeintete besser auszudrücken verstanden: Die evangelischen kirchlichen Gemeinschaften sind Kirche, aber sie sind es in einer anderen Weise, sie sind ein anderer Typus; sie wollen es ja auch in einer anderen und neuen Art sein.⁴³

Es ist nicht möglich, diese noch längst nicht abgeschlossene, ökumenische Debatte um *das* zentrale Problem der Ökumene hier im Einzelnen darzustellen.⁴⁴ Hingewiesen werden soll aber noch auf eine weitere Wirkungsgeschichte der konziliaren Leib-Christi-Ekklesiologie. Wie gezeigt, wird die Leib-Christi-Vorstellung im Neuen Testament sowohl auf die Einzelkirche wie auf die universale Kirche angewandt. Über das Verhältnis beider hatte ich eine Kontroverse mit Kardinal Joseph Ratzinger, welche anfangs von horrenden Missverständnissen belastet war.⁴⁵ Da wir aber beide katholisch sind (was mich betrifft, so hoffe ich es wenigstens) besteht im Wesentlichen durchaus Einigkeit. Man kann weder die Einzelkirche als eine Emanation oder gar als ein Departement der universalen Kirche verstehen, noch die universale Kirche als Summe oder als Zusammenschluss der Einzelkirchen. So wie die universale Kirche in und aus den Einzelkirchen existiert, so sind die Einzelkirchen in und aus der universalen Kirche.⁴⁶ Beide verhalten sich perichoretisch, d.h. sie durchdringen und befruchten sich gegenseitig.⁴⁷ Im Anschluss an H. de Lubac wie an frühere Veröffentlichungen von J. Ratzinger⁴⁸ bin ich freilich der Überzeugung, dass sich aus dieser Sicht Konsequenzen für eine stärkere Gewichtung der Einzelkirchen in der einen Kirche ergeben. Die Kirche hat und braucht im Petrusamt ein starkes Zentrum, aber die nachkonziliar wieder verstärkte Zentralisierung wird in unserer so vielfältigen Welt kaum das letzte Wort sein können.

So ist deutlich: Alle teilweise kontrovers ausgetragenen Einzelfragen der nachkonziliaren Ekklesiologie ergeben sich aus den grundlegenden Weichenstellungen des Konzils. Sie können darum nicht isoliert sondern nur aus der Gesamtvision des Konzils, nämlich der sakramental mystisch-pneumatischen Innendimension der Kirche und der daraus sich ergebenden Sendung nach außen sachgemäß beantwortet werden. Leider ist die mystische Dimension allzu sehr in Vergessenheit geraten. Sie bedarf dringend der theologischen und der pastoralen Aufarbeitung. Denn nur von der inneren Mitte her können die institutionellen Fragen wie die Fragen der Weltzuwendung in der rechten Weise angegangen werden. Es gibt keine institutionelle Erneuerung ohne spirituelle Erneuerung, wie umgekehrt jede recht verstandene spirituelle Erneuerung zu institutionellen Reformen und zur Erneuerung des missionarischen Bewusstseins führen muss. Kirche *ad intra* und *ad extra* sind zwei Seiten einer Medaille.

IV. COMMUNIO IM HL. GEIST ALS EKKLESIOLOGISCHE LEITIDEE

Während in der Volk-Gottes-Ekklesiologie die theozentrische Dimension, in der Leib-Christi-Ekklesiologie die christozentrische Dimension der Kirche im Vordergrund steht, geht es in der Communio-Ekklesiologie um die pneumatozentrische und charismatische Dimension der Kirche. Sie wurde in der Leib-Christi-Ekklesiologie bereits angedeutet und sie ist wesentlich mit ihr verbunden. Denn Jesus Christus ist in der Kirche durch den Hl. Geist und in ihm gegenwärtig wirksam.

In den Konzilstexten wird die *communio*-Ekklesiologie lediglich angedeutet;⁴⁹ sie steht aber als Begründung und Tiefendimension mehr im Hintergrund.⁵⁰ Als ekklesiologische Leitidee wurde sie erst nach dem Konzil herausgestellt. Lehramtlich ist das vor allem durch die Bischofssynode von 1985 geschehen.⁵¹ Die Glaubenskongregation hat das Anliegen in dem Brief *Communio notio* (1992) aufgegriffen.

Natürlich ist die *communio*-Ekklesiologie nicht vom Himmel gefallen. Sie ist biblisch bestens begründet. In der Apostelgeschichte findet sich *communio* (*koinonia*) besonders bei der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 2,42), bei Paulus ist u.a. von der *koinonia tou agiou pneumatos*, der Gemeinschaft des Heiligen Geistes (2 Kor 13,13) die Rede, im 1. Johannesbrief von der Gemeinschaft, welche wir mit dem Vater und mit dem Sohn haben und welche die *koinonia* unter uns begründet (1,3.6f). Der 3. Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses nimmt diese Tradition auf und bekennt sich zur *communio sanctorum*.⁵² Hinter dieser Aussage steht die *communio*-Ekklesiologie der Kirchenväter. Sie haben die Kirche als Abbild der trinitarischen *communio* beschrieben. Diese trinitarische Sicht ist in der orthodoxen Theologie grundlegend.⁵³ In der Zwischenzeit ist sie in der katho-

lischen Theologie heimisch geworden.⁵⁴ Sie findet sich auch in der evangelischen Theologie.⁵⁵

Die Tatsache, dass die *communio*-Ekklesiologie inzwischen weitgehend ökumenisches Gemeingut und Grundlage für den ökumenischen Dialog geworden ist,⁵⁶ darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich unter dem Begriff *communio* recht unterschiedliche Vorstellungen verbergen, die mit den noch immer ungelösten ökumenischen ekklesiologischen Differenzen zusammenhängen. So darf die katholische und orthodoxe *communio*-Ekklesiologie nicht unter der Hand mit der protestantischen Idee der Kirchengemeinschaft (etwa der Leuenberger Konkordie von 1973) gleichgesetzt werden. Die katholische *communio*-Ekklesiologie geht vom biblischen Verständnis aus. Danach bedeutet *communio/koinonia* nicht brüderliche Gemeinschaft, sondern Teilhabe (*participatio*). Sie kommt nicht durch Zusammenschluss zustande, sondern ist in der gemeinsamen Teilhabe an der Heilswirklichkeit Jesu Christi im Hl. Geist begründet. Letztlich ist *communio* Gemeinschaft nach dem Abbild und in Teilhabe der *communio* in der Trinität.⁵⁷ Die Kirche ist gleichsam Ikone der Trinität.⁵⁸

Communio ist also eine geschenkte Realität, die wir nicht «machen» und nicht herstellen können. In einer sündig gestörten, konflikthaften, auf Selbstdurchsetzung ausgerichteten Welt muss sie uns stets neu zugesprochen und geschenkt werden. Das gibt innerhalb der *communio*-Ekklesiologie dem kirchlichen Amt seinen Platz und seine konstitutive Bedeutung. In seinem Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert es den Geschenkcharakter des Kirche/-*communio*-Seins. Es soll die Heiligen, d.i. die Gläubigen zu ihrem Dienst rüsten und so dem Aufbau des Leibes Christi dienen (Eph 4,12). Es soll die Kirche befähigen, das zu sein, was sie sein soll, damit sie in der Welt und für die Welt Zeichen und Werkzeug der Brüderlichkeit und des Friedens und so ein Vorschein des eschatologischen *shalom*/Friedens sein kann.

An dieser Stelle berühren wir einen entscheidenden Unterschied zum gegenwärtigen *mainline*-Protestantismus. Das Problem verschärft sich nochmals angesichts der sich vor allem in der südlichen Hemisphäre rasant ausbreitenden neueren evangelikalen, charismatischen und pentekostalen Gemeinschaften. Wenn nicht alles täuscht, werden sie das Gesicht der Christenheit und wohl auch die äußere Sozialgestalt der katholischen Kirche der Zukunft prägen.⁵⁹ Das Verhältnis von Charisma und Institution ist damit heute zu einem der dringendsten ekklesiologischen Probleme geworden, das ich hier nur nennen, aber nicht ausführlich behandeln kann.⁶⁰

Das alles zeigt: Die *communio*-Ekklesiologie ist keine abstrakte Theorie oder gar eine Ideologie. Die neuere Kanonistik hat *communio* längst als ein, wenn nicht das grundlegende Verfassungsprinzip der Kirche entdeckt.⁶¹ Es findet seinen angemessenen Ausdruck u.a. in der notwendigen Erneuerung der synodalen Struktur der Kirche.⁶² Synodalität bedeutet nicht Demokrati-

sierung, sondern eine dem Wesen der Kirche eigene Art des Zusammenwirkens der Ämter (Kollegialität), sowie des Amtes mit den unterschiedlichen Charismen und Diensten in der Kirche. Das beste Modell dafür habe ich in der Regel des hl. Benedikt gefunden. Benedikt hat bekanntlich eine hohe Auffassung von der Autorität des Abtes, der für ihn Christus repräsentiert. Aber er fügt hinzu, der Abt solle in allen wichtigen Fragen den Rat der Brüder einholen und dabei auch den Jüngsten hören. Dann soll er die Sache bei sich überlegen, darüber beten und dann entscheiden.⁶³ Das Amt ist also weder absolutistischer Herrscher noch bloß ausführendes Organ einer Synode; es soll entscheiden, aber es soll auf Grund von Beratung entscheiden. In diesem Sinn scheint mir die Erneuerung der synodalen Struktur eines der wichtigsten Postulate für die konkrete Verwirklichung der Kirche als *communio* zu sein.

Communio als Verfassungsprinzip wäre freilich zu wenig; die *communio* muss Lebensprinzip der Kirche sein und zu einer erneuerten kommunikativ-dialogischen Gestalt der Kirche führen. Das gilt für das Leben jeder Einzelkirche wie für die universale Kirche; das gilt für die Kommunikation und den Dialog zwischen den Kirchen, mit den nichtchristlichen Religionen und mit der modernen und postmodernen Kultur. An dieser Stelle scheint mir die zentrale Aufgabe der kirchlichen Erneuerung zu liegen.⁶⁴ Gelingen kann sie freilich nur, wenn die Kirche in der eucharistischen *communio* Mitte, Quelle und Höhepunkt ihres Lebens hat und ganz aus *communio* mit Gott durch Jesus Christus im Hl. Geist lebt.

V. DIE KIRCHE – EINE UNVOLLENDETE SYMPHONIE

Mit dem Ausblick auf die künftige Gestalt komme ich zum Schluss, der kein Abschluss, sondern nur ein Ausblick sein kann. Wir haben über drei der wichtigsten Bilder und Begriffe nachgedacht, welche das Konzil für die Wesensbeschreibung der Kirche verwendet hat. Das Konzil nennt noch eine Reihe anderer Bilder und Begriffe.⁶⁵ Die Vielzahl zeigt, dass die Kirche nicht auf einen Begriff gebracht werden kann. Die Wahrheit, auch die Wahrheit über die Kirche, ist symphonisch. Darum hat uns das Konzil keine abschließende Wesensdefinition der Kirche gegeben, und es konnte eine solche nicht geben. Die Ekklesiologie wird immer eine unvollendete Symphonie bleiben.

Das Grundmotiv und der *Cantus firmus* dieser Symphonie ist nicht die Kirche selbst. Die einzelnen Bilder und Begriffe nähern sich von verschiedenen Seiten her dem Wesen der Kirche, sie ergänzen sich und weisen – wie gleich das erste Kapitel der Kirchenkonstitution sagt – in ein *mysterium*, das sich jeder Definition entzieht. Das *mysterium* ist nicht eine vage irrationale Idee, das Konzil bestimmt es als *sacramentum*, d.h. als Zeichen, das über sich hinaus auf das Geheimnis Gottes und die Vollendung der Welt und

ihrer Geschichte weist und das diese schon jetzt verborgen gegenwärtig macht.⁶⁶ Es versteht die Kirche als das unter den Völkern aufgerichtete eschatologische Zeichen (Jes 11,12). Künftige Ekklesiologie wird darum lunare Ekklesiologie sein, welche wie der Mond das Licht der Sonne, so etwas aufstrahlen lässt von der Größe und Herrlichkeit Gottes.

In dieser Weltzeit kann die Kirche nie die reine und strahlende Braut Christi sein, sie bedarf immer wieder der Reinigung (Eph 5,26f); sie ist *ecclesia semper purificanda*⁶⁷ und bedarf immer wieder neu der Bekehrung.⁶⁸ Nur so kann in ihrer oft von Skandalen beschmutzten äußeren Gestalt die Herrlichkeit und Schönheit Gottes aufleuchten. Um sie zur Sprache zu bringen, bedürfte es der kraftvollen Bilder einer Hildegard von Bingen oder der dichterischen Sprachkraft einer Getrud von Le Fort in ihren «Hymnen an die Kirche». In unserer armseligen Theologensprache wird noch viel Papier bedruckt werden und werden noch viele Köpfe rauchen, um den unvollendeten Rezeptionsprozess des II. Vatikanums gut zu Ende zu führen.

Dabei sollten wir die Ekklesiologie nicht zur Kakophonie verkommen lassen, sondern sie als Symphonie zu einem Präludium der Doxologie des himmlischen Jerusalem machen. So allein kann sie neu Freude an der Kirche wecken. Lamento braucht die Welt nicht; davon hat sie selbst genug. Hoffnung dagegen ist Mangelware. Allein mit einer aus der Reich-Gottes-Perspektive entwickelten, einer Ekklesiologie im Horizont der Gottesfrage und insofern einer im eigentlichen Sinn des Wortes theologischen Ekklesiologie, kann im Ausgang vom Zweiten Vatikanischen Konzil ein hoffnungsvoller Aufbruch ins 3. Jahrtausend gelingen.

ANMERKUNGEN

¹ K. RAHNER, *Das Konzil – ein neuer Beginn. Mit einer Einführung von K. Lehmann*, Freiburg i. Br. 2012.

² Zu dem statischen Traditionsverständnis der Pius-Bruderschaft: Y. CONGAR, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?*, Freiburg i. Br. 1977; A. SCHIFFERLE, *Die Piusbruderschaft. Informationen – Positionen – Perspektiven*, Kevelaer 2009. Zur Diskussion zwischen Erzbischof Lefebvre und Rom, insbesondere mit Kardinal Joseph Ratzinger: G. ROUTHIER, *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*, in: Riv del clero italiano 2011, 744-759; 827-841.

³ J. MARITAIN, *Le paysan de la Garonne*, Paris 1966; L. BOUYER, *La Décomposition du catholicisme*, Paris 1969; J. RATZINGER schon bei seiner Rede auf dem Bamberger Katholikentag 1966, dann in seinem Bericht *Zur Lage des Glaubens*, München 1985.

⁴ W. KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. 1986; *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen (1986)*, in: WKGS 11 (2008) 200-211.

⁵ Die «Schule von Bologna», konkret: das «Istituto per le scienze religiose», hat unter der Leitung von G. ALBERIGO, später von A. MELLONI eine fünfbandige Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1995-2000) veröffentlicht (1959-1965) (deutsch: Mainz 2001-2007). Die Kritik

kam hauptsächlich von A. MARCHETTO, *Il Concilio ecumenico Vaticano II*, Città del Vaticano 2005. Kurz nahm der Papst in seiner Rede auch kritisch auf die Position von P. HÜNERMANN Bezug, der das Konzil als eine Art verfassungsgebende Versammlung verstehen wollte. Vgl. HThKVat, 5 Bde., Freiburg i. Br. 2004–2006.

⁶ Etwa der frühere Dekan an der Lateran-Universität B. GHERARDINI, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Torino 2009; *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato*, Torino 2011; R. de MATTEI, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino 2010.

⁷ Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; GROUPE DE DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft*, Frankfurt a. M. 1994; J. RATZINGER, *Was heißt Erneuerung der Kirche?*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/2, 1186–1202; DERS., *Eine Gemeinschaft auf dem Weg. Von der Kirche und ihrer immerwährenden Erneuerung*, in: ebd., 1216–1230; W. KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, 252–254.

⁸ Zum Begriff der Rezeption: Y. CONGAR, *La «réception» comme réalité ecclésiologique (1972)*, in: *Église et Papauté*, Paris 1994, 229–266; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption*, in: *Mit ihm und in ihm*, Freiburg i. Br. 1995, 303–334; G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Paris 1993; W. BEINERT, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in: W. PANNENBERG – Th. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 2, Freiburg i. Br. – Göttingen 1995, 193–218; Ch. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II*, 2 vol., Paris 2009.

⁹ Überblick zur Diskussion um das Traditionsverständnis: W. KASPER, *Vorwort zur Neuauflage von: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (GSWK 1)*, Freiburg i. Br. 2011, 13–19.

¹⁰ R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche (1922)*, Mainz 1955, 19. Etwa gleichzeitig veröffentlichte der spätere evangelische Bischof Otto DIBELIUS das Buch *Das Jahrhundert der Kirche*, Berlin 1927.

¹¹ Der Begriff *communio hierarchica* ist grundgelegt in LG 21 und findet sich vor allem in der *Nota explicativa praevia* 2 und 4 zu *Lumen gentium*. Vgl. den Kommentar von J. RATZINGER in: ²LThK Vat. II, Bd. 1, 351–358; zum Kompromisscharakter des Konzils, M. SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre*, in: DERS., *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg i. Br. 1980, 99–109.

¹² Vgl. DH 3952.

¹³ So A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium*, Bologna 1975; zum Kompromisscharakter des Konzils SECKLER, *Über den Kompromiss in Sachen der Lehre* (s. Anm. 11), 99–109.

¹⁴ BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben «Porta fidei»* vom 11. Oktober 2011, Nr. 5.

¹⁵ Bes. LG 9–17. Vgl. O. SEMMELROTH, *Die Kirche, das neue Gottesvolk*, in: G. BARAUNA (Hg.), *De Ecclesia*, Bd. 1, Freiburg i. Br. – Frankfurt a. M. 1966, 365–379; J. RATZINGER, *Vom Ursprung und Wesen der Kirche*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1, 269–275.

¹⁶ M. D. KOSTER, *Volk Gottes im Werden (1940)*, Neuauflage Mainz 1971.

¹⁷ Y. CONGAR, *Kirche als Volk Gottes*, in: *Concilium* (D) 1 (1965) 5–16; «*Ecclesia*» et «*populus fidelis*» dans l'ecclésiologie de Saint Thomas, in: *Église et Papauté*, Paris 2002, 211–227.

¹⁸ So im Anschluss an H. U. VON BALTHASAR, *Vorwort zu der Neuübersetzung von H. de Lubac, Die Kirche*, Einsiedeln 1968, die Kritik von J. RATZINGER, *Vom Ursprung und Wesen der Kirche* (s. Anm. 15), 150f.; *Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, ebd. 269–282. Zur patristischen Tradition wichtig die Untersuchung: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954)*, in: *Gesammelte Schriften I*, 2011.

¹⁹ N. A. DAHL, *Das Volk Gottes*, Darmstadt 1963; F. MUSSNER, *Volk Gottes im Neuen Testament*, in: *Praesentia salutis*, Düsseldorf 1967, 244–254; G. LOHFINK, *Die Sammlung Israels*, München 1975; N. LOHFINK, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdrucks «am Jhwh»*, *Studien zur biblischen Theologie*, Stuttgart 1999, 98–132. Einflussreich war E. KÄSEMANN, *Das wandernde Gottesvolk*, Göttingen 1939.

²⁰ Vgl. K. L. SCHMIDT, *Art. ecclesia*, in: *ThWNT* III (1938) 502–539.

²¹ K. BERGER, *Volksversammlung und Gemeinde Gottes. Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von «ecclesia»*, in: *ZThK* 73 (1976) 167–207. Darauf hatte schon E. PETERSON hingewiesen: *Synagoge und Ecclesia. Bedeutung und Verhältnis beider Begriffe*, in: *Ausgewählte Schriften. Sonderband*, Würzburg 2010, 11–26.

²² Gotteslob 474 Strophe 5.

²³ Vgl. bes. LG 9.

²⁴ Barnabasbrief 5, 7; 7, 5; 13, 1.

²⁵ Zur Frage KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 418–425.

²⁶ AUGUSTINUS, *Sermones* 341, 9, 11; *Enarrationes in Psalmos* 90, 1; *De civitate Dei* XVIII, 51. Zit. LG 2. Vgl. Y. CONGAR, *Ecclesia ab Abel*, in: M. REDING (Hg.), *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (FS K. Adam), Düsseldorf 1952, 79–108.

²⁷ Dazu: KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 173.179.

²⁸ LG 9.

²⁹ Dazu: J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954)* (Ges. Schriften 1); *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (Ges. Schriften 2); M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964. Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 150–156.

³⁰ Gegen diese Gleichsetzung zu Recht J. RATZINGER im Anschluss an E. VON IVANKA, *Rhomäerreich und Gottesvolk*, Freiburg – München 1968. Man kann diese Gleichsetzung aber nicht der orthodoxen Ekklesiologie allgemein zum Vorwurf machen. Das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel bezeichnet sich nicht umsonst als ökumenisch, und einflussreiche russisch-orthodoxe Exiltheologen wie N. AFANASJEW, G. FLOROVSKIJ, P. EVDOKIMOV, J. MEYENDORFF u.a. haben sich ausdrücklich gegen den sogenannten Phyletismus (Gleichsetzung der Kirche mit einer *phyle*, d.h. einem Stamm und einer Kultur) gewandt.

³¹ LG 48–51. Vgl. dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 148–150.

³² Die Literatur ist riesig: E. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*, Tübingen 1933; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi*, Münster 1937; L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant S. Paul*, Paris 1948; E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ*, Paris – Bruxelles 1951; T. ROBINSON, *The Body. A Theology*, London 1952; H. MERKLEIN, *Entstehung und Gestalt des paulinischen Leib-Christi-Gedankens*, Tübingen 1987; Th. SÖDING, *Ihr aber seid Christi Leib*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz*, Tübingen 1997, 272–299. Unter systematischem Gesichtspunkt vor allem auf C. JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Bruges 1941, Ergänzungsband: *L'Église sainte mains non sans pécheurs*, Saint Mur 1999.

³³ Hauptstelle: LG 7; außerdem SC 59; LG 11; 26; 30; 32; 33; 39; 49; 50; 52 und passim.

³⁴ LG 8.

³⁵ Vgl. H. RAHNER, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 91–139.

³⁶ Dazu H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Düsseldorf 1957, 84–99. Die bei SCHLIER vorliegende Deutung aus dem hellenistischen Umfeld im Sinn der gnostischen Urmenschmythologie muss inzwischen als überholt gelten zu Gunsten einer im hebräisch-jüdischen Umfeld vorhandenen Vorstellungsweise. Vgl. F. MANNS, *Le Judéo-christianisme. Mémoire ou prophétie?*, Paris 2000, 236–238.

³⁷ H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris 1949: Das Material zusammenfassend dargestellt bei J. RATZINGER, *Art. Leib Christi II*, in: LThK² 6, 910–912.

³⁸ SC 59; LG 11.

³⁹ Erstmals entwickelt von N. AFANASIEW, weitergeführt von J. ZIZIOULAS u.a., auf katholischer Seite aufgegriffen u.a. von J. M.R. TILLARD, J. RATZINGER, W. KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i. Br. 2004.

⁴⁰ Bereits das erste Dialog-Dokument: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit (1982)*; dann das Ravenna-Dokument: *Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen kirchlichen communio. Konziliarität und Autorität (2007)*.

⁴¹ Vgl. LG 8; 15.

⁴² G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen gentium, vol 1*, Paris 1967, 119.

⁴³ BENEDIKT XI., *Licht der Welt. Der Papst, die Kirche und die Zeichen der Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Freiburg i. Br. 2010, 120.

⁴⁴ Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 234–238.

⁴⁵ Dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 387–392; vgl. auch J. M.R. TILLARD, *L'Église locale. Eclésiologie de communion e catholicité*, Paris 1995.

⁴⁶ Vgl. die beiden Formulierungen in LG 23 und dem Schreiben der Glaubenskongregation *Communio notio* (1992) 9.

⁴⁷ So auch *Communio notio*, ebd.

⁴⁸ H. DE LUBAC, *Einzelkirche und Ortskirche*, in: DERS., *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, 43-54; J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 1960; *Mon Concile Vatican II*, Paris 2011, 189-202 (ursprünglicher deutscher Text 1966).

⁴⁹ LG 3; 7; 9; 11; 48 u.a.

⁵⁰ Das wurde herausgearbeitet von W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. 1996.

⁵¹ Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils, 33; nochmals in dem nachsynodalen apostolischen Schreiben von JOHANNES PAUL II. *Christifideles laici* (1988), 18-20.

⁵² Zur Interpretation von *communio sanctorum* vgl. J. N. D. KELLY, *Altkirchliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie*, Göttingen 1972, 381-390.

⁵³ Aus dem Bereich der orthodoxen Theologie: A. AFANASSIEW, A. SCHMEMANN, J. ZIZIOULAS, B. BROBINSKOY u.a.

⁵⁴ Die Grundlagen hat H. DE LUBAC gelegt: *Corpus mysticum*, Paris 1944; *L'Eucharistie e l'Église au Moyen Age*, Paris 1949 (dt. Einsiedeln 1969); *Méditation sur l'Église*, Paris 1953 (dt. Einsiedeln 1969); außerdem L. HERTLING, *Communio und Primat*, Rom 1943. Zum Programm erhoben wurde der Begriff durch H. U. VON BALTHASAR, *Communio. Ein Programm*, in: IkaZ 1 (1972) 4-17. Wichtige Vertreter sind J. HAMER, Y. CONGAR, A. PIOLANTI, H. U. VON BALTHASAR, J. RATZINGER, J. TILLARD, P. W. SCHEELE, B. FORTE, W. BREUNING, G. GRESHAKE, M. KEHL, P. J. CORDES, H. DÖRING, J. HILBERATH, J. WERBICK, K. KOCH u.a. Vgl. J. DRUMM, *Art. communio*, in: LThK³ 2, 1280-1283. Neuerdings: J. RIGAL, *L'Éclésiologie de communion. Son évolution et ses fondements*, Paris 2000; J. RAHNER, *Communio – communio ecclesiarum – communio hierarchica*, in: IkaZ 39 (2010) 665-679.

⁵⁵ Aus dem Bereich der evangelischen Theologie: P. ALTHAUS, D. BONHOEFFER, W. ELERT, C. SCHWÖBEL, J. MOLTSMANN, A. BIRMELÉ u.a. Vgl. R. SCHÄFER, *Art. communio*, in: RGG⁴ 4, 435-437.

⁵⁶ Wichtig geworden ist die 5. Weltkonferenz Kommission für Glaube und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela (1993). Vgl. GRUPPE VON DOMBES, *Pour la communion des Églises*, Moutrouge 1988; W. KASPER, *Die Früchte ernten. Grundlagen christlichen Glaubens im ökumenischen Dialog*, Paderborn – Leipzig 2011, 81-88.

⁵⁷ LG 4; UR 2. Es ist nicht recht verständlich, wie man hinter diese patristisch wie ökumenisch breit bezeugte, sowohl vom konziliaren wie vom nachkonziliaren Lehramt bestätigte Aussage ein Fragezeichen setzen kann wie es in dem sonst verdienstvollen Überblick von B. STUBENRAUCH – M. SEEWALD, *Das Konzil und die Kirche*, in: IkaZ Communio 39 (2010) 600-616 geschieht.

⁵⁸ B. FORTE, *La Chiesa icona della Trinità*, Brescia 1984; *La Chiesa della Trinità. Saggio sul mistero della Chiesa, comunione e missione*, Cinisello Balsamo 1995.

⁵⁹ Vgl. J. ALLEN, *Das neue Gesicht des Katholizismus. Die Zukunft des Katholizismus*, Gütersloh 2011.

⁶⁰ Vgl. dazu KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 56-58; 201-215.

⁶¹ Vgl. O. SAIER, A. AYMANS, E. CORECCO, L. GEROSA, L. MÜLLER u.a.

⁶² Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 382-387.

⁶³ Die Regel des hl. Benedikt, Kap. 2 und 3.

⁶⁴ Vgl. M. KEHL, *Die Kirche*, Würzburg 1992, passim; J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschreibung oder Projektbeschreibung*, in: ThQ 174 (1994), 45-65; J. WERBICK, *Kirche*, Freiburg i. Br. 1994, 317-371; KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 417-462.

⁶⁵ Vgl. LG 6. Vgl. A. DULLES, *Models of Church*, Garden City/NY 1974.

⁶⁶ Zu der Wesensbestimmung der Kirche als *sacramentum* vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 126-129.

⁶⁷ LG 8; vgl. UR 6-8. Die Formel *Ecclesia semper purifanda* ist nicht identisch mit *ecclesia semper reformanda*. Vgl. KASPER, *Katholische Kirche* (s. Anm. 7), 531 Anm. 120.

⁶⁸ GRUPPE VON DOMBES, *Für die Umkehr der Kirchen* (s. Anm. 7); «*Vous donc, priez ainsi*» (Mt 6,9). *Le Notre Père, itinéraire pour la conversion des Églises*, Moutrouge 2011.