

Katholische Ekklesiologie nach „Mysterium Ecclesiae“ Ein abgebrochener Lernprozeß?

VON HANS JÖRG URBAN

Einleitendes:

Der Standpunkt einer Kirche in einer bestimmten Frage ist nur dann ökumenisch ertragreich, wenn er auch innerhalb dieser Kirche qualifiziert vertreten wird. Für die Behandlung der Frage nach dem weiteren Weg katholischen Kirchenverständnisses nach dem von vielen als Schock empfundenen römischen Erlaß „Mysterium ecclesiae“ besagt dies, daß sie keine unmittelbaren apologetischen Ziele haben kann. Das heißt, es kann auch innerkatholisch nicht darum gehen, „Mysterium ecclesiae“ undifferenziert anzunehmen oder abzulehnen, je nach den subjektiven eigensystemimmanenten Vorstellungen oder Nahzielen. Es muß bei der Analyse dieses Themas vielmehr darum gehen, den Lernprozeß als Ganzen vor Augen zu führen, den die katholische Theologie und Kirche in ihrem ekklesiologischen Denken der letzten Jahrzehnte durchgemacht hat, um den Stellenwert von „Mysterium ecclesiae“ innerhalb dieses Prozesses genauer bestimmen zu können und von da aus auf eine sinnvolle Weiterführung des Lernvorganges Ausschau zu halten.

Diese umfassende Sicht ist sicher eine wichtige Aufgabe, die uns heute gestellt, die aber nicht so einfach zu erfüllen ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag; denn verbal und vordergründig ist sie zwar eine Selbstverständlichkeit, inhaltlich erfordert sie aber eine Lernfähigkeit und Dynamik, die nicht überall als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden kann.

Die bekannte Schwierigkeit, im Kirchenverständnis und Kirchendenken einer Konfession wirklich eine saubere wissenschaftliche Linie und Methodik einzuhalten, hängt zweifelsohne damit zusammen, daß die Ekklesiologie jene theologischen Inhalte zu bieten hat, die am engsten und unmittelbarsten mit den gesellschaftlichen Gegebenheiten wie auch mit den gesellschaftlichen Ausformungen anderer Konfessionen und Religionen in Berührung kommen. Von dieser unmittelbaren Berührung und Überschneidung leitet sich mit einiger Notwendigkeit ab, daß in diesem Bereich die Abgrenzungen schärfer und existentieller empfunden werden und die Konfliktsituation für den einzelnen

stärker das Bewußtsein belastet als etwa in Fragen der Christologie oder der Soteriologie, in denen zwar der Konfliktstoff in der Gegenüberstellung mit der Umwelt größer ist als in der Ekklesiologie, die aber sozusagen in der Mitte des eigenen Systems stehend und erst von jenen als Konflikt empfunden werden kann, die über die erste Schwelle der äußeren Profilierung zur Mitte vorgedrungen sind.

Es geht bekannterweise für die Mehrzahl der Christen in der Frage des Kirchenverständnisses nicht primär um den Versuch, die eigene Glaubensgemeinschaft als vorbestimmte und zielbestimmte Gemeinschaft mit allem, was Gemeinschaft impliziert, zu verstehen, sondern vielmehr um die existentielle Frage, wie der Konflikt zwischen der bürgerlichen, total säkularisierten Gesellschaft und der religiös-kirchlichen Gemeinschaft, in denen er lebt, verringert oder gar gelöst werden kann.

Die jüngsten Untersuchungen des Züricher Religionssoziologen Gerhard Schmidtchen (Priester in Deutschland, Freiburg 1973) haben mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß in dieser konkreten Konfliktsituation heute eine projektive Problemverarbeitung vorherrscht. Das heißt für diejenigen, die sich eins wissen mit der Gesellschaft, ist die Institution Kirche anrühlich oder falsch, für diejenigen, die sich dagegen problemlos mit der Institution Kirche identifizieren, ist die Gesellschaft nicht in Ordnung. Also eine vergrößerte Stellungnahme durch Pauschalprojektion sämtlicher Unzufriedenheitsmomente auf das Gegenüber, mit dem es eine integrative Auseinandersetzung durchzuführen gilt. Diese projektive Problemverarbeitung verhindert bekannterweise nicht nur vollständig die Lernfähigkeit des einzelnen, sondern mindert auch in beträchtlichem Maße die Lernfähigkeit der Institutionen selber. Denn diese haben dann nur noch treue Anhänger auf ihrer Seite und auf der anderen Seite Gegner, die „sowieso“ voreingenommen sind und von ihrer Außenposition nichts zu den Problemen der Innenstehenden zu sagen haben.

Erst der radikale Abbau dieser projektiven Konfliktlösung ermöglicht einen echten Lernprozeß. Daß ein solcher in der Frage des Kirchenverständnisses vor und im Zweiten Vatikanischen Konzil stattgefunden hat, kann heute kaum bezweifelt werden. Die Frage, die man sich heute aber zu Recht stellen kann, ist, ob die jüngste Entwicklung, insbesondere durch den Erlaß der römischen Glaubenskongregation „Mysterium ecclesiae“, nicht wieder notgedrungen zu der die Lernfähigkeit mindernden projektiven Problemverarbeitung führt? Die Berechtigung und Motivation dieser Fragestellung muß wohl nicht weiter ausgeführt werden, denn sie liegt auf der Hand: Kirche und Gesellschaft sowie die Kirchen unter sich stehen sich weiterhin in einer Konfliktsituation gegenüber, und von einer Großzahl der Katholiken wurde „Mysterium ecclesiae“ als ein weiteres Hindernis für die Konfliktlösung empfunden.

I.

Die Ekklesiologie von Vaticanum II als Ergebnis eines Lernprozesses

In einem ersten Hauptpunkt soll die zuvor getroffene Feststellung, in der Zeit vor dem Vaticanum II und in diesem selber habe ein echter Lernprozeß in der Frage nach dem Kirchenverständnis stattgefunden, etwas näher expliziert werden.

Zweifelsohne kann man in diesem Zusammenhang von einem echten Lernprozeß sprechen, da er im Sinne von Selbsterkenntnis, Integration und Wandel in der ganzen katholischen Kirche stattgefunden hat. Wohl kann man theologiegeschichtlich diesen Weg auch als eine rein kognitive Entfaltung darstellen und die einzelnen Stationen genau bestimmen: nämlich die Enzyklika „Mystici Corporis Christi“ (1943) von Pius XII., die weitere Enzyklika desselben Papstes „Mediator Dei“ (1947) und schließlich die Dokumente von Vaticanum II, insbesondere die Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ und die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“. Wohl wird man auch feststellen müssen, daß dieser Lernprozeß zuerst von einzelnen führenden Persönlichkeiten aus Kirche und Theologie durchgemacht wurde, bis er die ganze Breite der Kirche erfaßt hat. Insofern wird dieser besagte Lernprozeß immer verbunden bleiben mit bestimmten Namen wie zuerst Romano Guardini, Karl Adam, Peter Lippert, Erich Przywara, Robert Grosche, Gertrud von le Fort und später Lubac, Congar, Journet, Tromp, Karl und Hugo Rahner und Hans Urs von Balthasar, um nur die wichtigsten zu nennen. Aber man würde die Realität stark verkürzen, wollte man das ganze Phänomen mit diesen Dokumenten und Namen als umfassend erklärt ansehen. Diese wären, wie schon vieles andere in der Kirche, tote Dokumente und Namen geblieben, wenn sie nicht getragen gewesen wären von einem radikalen Umdenken und entsprechendem Wandel der Praxis in der ganzen Kirche.

Eine nähere Umschreibung dieses an sich bekannten Phänomens, das von den katholischen Bewegungen über die liturgische Erneuerung zur aktiven Mitbestimmung der Laien in Pfarrgemeinderäten und Diözesan- und Pastoralräten reicht, kann hier wegfallen, um vielmehr die geschichtlich greifbaren Momente kurz ins Auge zu fassen, die diesen gesamtkirchlichen Prozeß bewirkt oder mindestens maßgeblich beschleunigt haben. Vorausgeschickt sei allerdings, daß die Analyse dieser bewegenden Motive viel ausführlicher geschehen müßte, als es hier geschehen kann, wenn man daraus für die heutige Weiterführung des kirchlichen Lernprozesses Folgerungen erheben will. Es würde sich nämlich zeigen, daß nicht jede Motivation jedem Objekt in gleicher Weise angemessen

ist und daß Schritte, die auf Grund defizienter Bewegmotive vollzogen wurden, nicht nur mangelhaft sein können, sondern auch in Sackgassen führen, aus denen im Sinne eines Lernprozesses wieder schwerlich herauszufinden ist. Dies sei aber nur als kritische Randbemerkung gesagt.

A. Ein erstes auslösendes Moment für die ekklesiologische Neubesinnung unseres Jahrhunderts ist sicher in den Erschütterungen des Ersten Weltkrieges zu sehen. Gerade in Deutschland meldete sich nach der geistigen Krise des Krieges und den sich daraus ergebenden Anforderungen an die Seelsorge ein starkes Bewußtsein von Kirche an. Dies gilt sowohl für die katholische wie auch für die evangelische Kirche. In letzterer war es vornehmlich die jüngere Theologengeneration, die erkannte, daß mit der Fortsetzung der herkömmlichen Theologie, die um Religion und Frömmigkeit kreiste und über den Menschen sprach, während sie von Gott zu reden wähnte, den neuen Anforderungen nicht Genüge geleistet werden konnte. In der frühen Dialektischen Theologie bahnte sich folglich ein radikaler Wandel vom religiösen Individualismus zu einer neuen inhaltsreichen Sicht der Kirche an, innerhalb derer der Glaube des einzelnen einen neuen Stellenwert finden konnte. Bekannt ist die Charakterisierung unseres Jahrhunderts durch Bischof Otto Dibelius als „Jahrhundert der Kirche“.

Katholischerseits erwacht nach dem Ersten Weltkrieg ein Gespür für die Lebendigkeit von Kirche als Gemeinschaft. Es dringt das Bewußtsein durch, daß die Kirche in ihrer Lehre, Liturgie und Leben nicht nur dem Menschen „gegenüber“-steht, sondern daß alle zusammen Kirche sind. Kirche verliert somit weitgehend den Charakter einer Begrenzung und wird als Inhalt des eigentlichen religiösen Lebens erfahren.

Sicher spielt hier als mehr oder weniger bewußte Motivation auch die Suche nach Geborgenheit in der zerrütteten Nachkriegswelt eine nicht unmaßgebliche Rolle. Wieweit sich dadurch spätromantische Motive einschleichen und wirklichkeitsverdrängend wirken, bleibt eine offene Frage. Aber wie angedeutet, bedürfte der damit verbundene Fragenkomplex einer ausführlicheren Analyse, als hier geleistet werden kann.

Mit dem zweiten Kreis von Beweggründen, der die ekklesiologische Neubesinnung unseres Jahrhunderts gefördert hat, kommen wir in seiner Wirkungsweise dem Phänomen eines Lernprozesses, den es heute weiterzuführen gilt, schon wesentlich näher.

B. Dieser zweite Kreis von Motiven für den ekklesiologischen Lernprozeß ist in dem gegeben, was man zusammenfassend das allmähliche Wegfallen der äußeren Stützen der Kirche bezeichnen kann. Dies darf nicht einseitig staatsrechtlich verstanden werden, denn in diesem Bereich hat sich die Kirche — zu-

mindest in der westlichen Welt — durch die verschiedensten gesetzlichen Anerkennungen und Verankerungen eine mindestens formale gesellschaftliche Festigung oder besser Unantastbarkeit gesichert. Im ganzen Osten dagegen hat sie in dieser Hinsicht verloren. Aber dies ist auch nicht das Maßgebende. Bestimmend ist vielmehr für den angesprochenen Lernprozeß der endgültige Verlust gesellschaftlich-sozialer Privilegien, der radikale Ansehens- und Autoritätsverlust der letzten 20 Jahre, die immer weiter fortschreitende und auch heute noch unüberschaubare Abnahme des Priesternachwuchses, die radikale Abnahme des Kirchenbesuches seit dem Zweiten Weltkrieg — und dies alles verbunden mit der vor dem Zweiten Weltkrieg noch undenkbareren Säkularisierung des sogenannten christlichen Abendlandes. Kirche und Welt wurden zwar schon immer als Gegensätze dargestellt, aber das ganze christliche Abendland war bis vor kurzem in Leben und Normen noch so geprägt vom Christlichen, daß sich die Gegenüberstellung leicht auf die Kategorien von „schlecht“ und „gut“ beschränken und im Schlechten die Ausnahme zugunsten des Guten sehen konnte. Damit hatte die Kirche ein Präsenzrecht, das ihr heute trotz gesetzlicher Verankerung, aber gleichzeitiger Vergessenheit in der Gesellschaft von dieser her gesehen schlechthin nicht mehr zusteht. Mit der aus allen Bereichen der Gesellschaft verbal oder meist auf dem Wege der Ignorierung kommenden Frage, was Kirche überhaupt heute noch bringe, sieht sich die katholische Kirche ganz anders als früher gezwungen, nicht nur ihre Existenzberechtigung neu zu begründen, sondern auch ihren Auftrag, das „was sie zu bringen hat“, neu zu durchdenken und zu formulieren.

Damit ist etwas ganz Entscheidendes für den ekklesiologischen Lernprozeß gegeben, nämlich die Notwendigkeit der Neubesinnung auf die Wesenselemente, auf das Konstitutive der katholischen Kirche im Hinblick auf einen Adressaten, der nicht mehr gewillt ist, wie früher die Relevanz der kirchlichen Botschaft zu akzeptieren. Die katholische Kirche sieht sich in dieser Konstellation gezwungen, Botschaft und Auftrag anstelle von formaler Autorität vorzuweisen. Und es ist nicht zu bezweifeln, daß die katholische Kirche dies auch im Sinne eines echten Lernprozesses bis zum Zweiten Vaticanum, soweit es bis zu diesem Zeitpunkt gefördert war, realisiert hat. Sie hat sich nicht in ein projektives Verfahren durch Anathematisierung der säkularen Welt verkapselfelt, sondern sich den Fragen ihrer Selbstidentität in dieser Welt weitgehend ehrlich gestellt, wie wir noch sehen werden.

C. Ein Drittes und Maßgebendes ist hier noch anzufügen als Motiv ekklesiologischer Neubesinnung, nämlich der *ökumenische Dialog*. Durch und in diesem hat sich die katholische Kirche als Ganzes erstmalig dem Anliegen der orthodoxen und reformatorischen Kirchen geöffnet. Das, was einzelne Theologen innerhalb der katholischen Kirche an Erkenntnissen über die anderen Kir-

chen an sie herangetragen haben, hat sie selber in einen Lernprozeß geführt, der in seiner Eigendynamik kaum zu unterschätzen ist. Ohne die Notwendigkeit der Abgrenzung zu verkennen, ist die katholische Kirche durch das Anliegen der Ökumene in einen Rezeptionsprozeß eingestiegen, der durch alle Bereiche kirchlichen Lebens durchgreift und dem sie sich auch nicht mehr entziehen kann. Jeder Schritt des Austausches mit den anderen Kirchen fordert nämlich unerläßlich weitere Schritte. Hier ist vornehmlich durch die Bewegung an der Basis eine Dynamik gegeben, die das Abbrechen des begonnenen Lernprozesses menschlich gesehen fast undenkbar erscheinen läßt.

II.

Die Ekklesiologie von Vaticanum II

Die gebotene Kürze nötigt, die Ekklesiologie von Vaticanum II als Ganze vorauszusetzen, um lediglich auf jene Punkte hinzuweisen, die im jüngsten römischen Erlaß „Mysterium ecclesiae“ erneut aufgegriffen werden. Zuvor aber noch eine grundsätzliche Vorbemerkung: Als maßgebendes Ergebnis des erfolgten Lernprozesses ist einmal die Tatsache anzusehen, daß Vaticanum II nicht dogmatische, kontrovers-theologische oder apologetische Aussagen gegen jemanden macht, die sich etwa in einer dogmatischen Definition oder einem Anathema artikulieren, sondern daß die pastorale Aussagedimension durchgehend vorherrscht. Und zweitens die Tatsache, daß Vaticanum II zwar grundsätzlich über das Wesen der Kirche in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ reflektiert, dies aber ausgesprochen nicht in einer selbstbezogenen Weise tut. Das wird schon dadurch deutlich, daß „die Kirche“ nicht nur ausdrücklicher Inhalt der Kirchenkonstitution ist, sondern auch all derjenigen Konstitutionen und Dekrete, die sich der Problematik „Kirche und . . .“ stellen. Insbesondere ist dabei an die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes“ und an das Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ zu denken, auch wenn noch weitere zu nennen wären. Aber gerade in diesen beiden wird besonders deutlich, daß die Kirche hier nicht eine triumphalistische Definition ihrer selbst geben will, sondern vielmehr aus der Mitte und Fülle des Glaubensverständnisses zu verdeutlichen versucht, was Kirche, ihre Botschaft, ihr Auftrag und ihre Sendung für die Welt und für den Menschen von heute bedeuten. Und zwar wird diese konkrete Welt nicht pejorativ und als Karikatur des Schlechten hingestellt, sondern als schlichte Realität und Gegebenheit heutiger Daseinsform des Menschen. Gleiches gilt auch für das Verständnis der anderen christlichen Kirchen. Die Kirche zieht hier eindeutig letzte Konsequenzen aus der Tatsache, daß sie Gemeinschaft von

Menschen ist und ihr Auftrag auf alle Menschen ausgerichtet ist. Das ist eine Dimension, die in den beiden erwähnten Kirchenzyklen von Pius XII. „Mystici Corporis Christi“ und „Mediator Dei“ in der Form nicht vorhanden war und auch gleichzeitig zeigt, daß die Kirche damit aus einer projektiven Verarbeitung des Konfliktstoffes herausgefunden hat.

Von daher kann man mit Recht sagen, daß Vaticanum II eine integrierende Dynamik entfaltet, und zwar findet sie durch positive Integration ihrer verschiedenen „Gegenüber“ auch zur integrativen Konzentration ihrer eigenen Wesenskomponente. Das heißt, einzelne Elemente, die sich zuvor im Zuge der spekulativen Eigendynamik verselbständigt hatten und ein zusammenhangloses Eigendasein führten, wurden wieder in einer gemeinsamen biblischen Sinnggebung integriert. Dies gilt für die verschiedensten Bereiche des Glaubensgutes, die hier nur angedeutet werden können: Etwa der Fragenkreis Christus und Kirche findet eine differenzierte und koordinierte Darstellung durch die stärkere Berücksichtigung des Wirkens des Heiligen Geistes. Kirche als Stiftung Christi und Institution Kirche wird reflektiert mit dem Ergebnis, daß die „Gemeinde“ bis hin zur Ortsgemeinde einen neuen Stellenwert erhält. Im Fragenkomplex Amt, Hierarchie, Priester entdeckt man nicht nur die Kollegialität der Bischöfe, sondern auch das allgemeine Priestertum aller Gläubigen ganz neu. Die Frage nach dem Lehramt findet eine neue Sinnggebung im Zusammenhang der Überlegungen über Verkündigung und Glaube. Die katholische Kirche wird nicht mehr als monolithisch neben den anderen Glaubensgemeinschaften stehend verstanden, sondern zusammen mit ihnen ein Ganzes bildend.

Aus diesem Integrationsprozeß ergibt sich eine Abwendung vom herkömmlichen Juridismus, die Kirche wird als trinitarisches Geheimnis verstanden, und es entsteht ein kohärentes und elastisches Kirchenbild, das für eine Weiterführung des Lernprozesses offen ist, insbesondere da man vom Uniformismus endgültig abging und das Recht der Vielfalt in der Einheit erkannte.

Wie schon angedeutet, war aber auch innerhalb dieser Gesamtkonstellation eine neue Sinnggebung einzelner theologischer Momente möglich. Dies sei ganz kurz exemplifiziert an den drei Punkten, die in „Mysterium ecclesiae“ wieder aufgegriffen werden.

A. In der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ Nr. 8 wird die herkömmliche Identifizierung der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi mit dem exklusiven „est“ durch das offene „subsistit“ ersetzt. Damit wird nicht auf den katholischen Anspruch verzichtet, die Kirche Jesu Christi zu sein, aber die Exklusivität dieses Anspruches wird soweit abgebaut, daß es im Ökumenismus-Dekret dann möglich ist, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unter dem Gesichtspunkt der dort lebendig vorhande-

nen kirchenkonstitutiven Realitäten zu würdigen und sie als Instrumente des Heils und als Kirchen anzuerkennen (Ökumenismus-Dekret Nr. 3 und 19—23). Diese Aussage des Ökumenismus-Dekretes, daß nicht nur die orthodoxen Kirchen, sondern auch die anderen nichtkatholischen Konfessionen als Kirchen zu bestimmen und zu bezeichnen seien (*ecclesiae et communitates ecclesiales*), ist ein Neues, das zuvor nicht nur in keinem lehramtlichen Dokument zu finden war, sondern vielmehr abgelehnt wurde. Diese Aussage stellt, wie Heinrich Fries richtig konstatiert, einen ekklesiologischen Wendepunkt dar.

B. In der Frage der Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes der Kirche hat Vaticanum II grundsätzlich die nicht in jeder Hinsicht unmißverständlichen Aussagen des Vaticanums I wiederholt und mindestens verbal nichts Wesentliches hinzugefügt. So unbefriedigend dies erscheinen mag, so ist es doch im Zusammenhang mit dem zu sehen, was das Vaticanum II über das Kollegium der Bischöfe gesagt hat. Die Tatsache, daß in diesem Zusammenhang das Kollegialitäts- und Synodalprinzip als Strukturelement der Kirche erkannt wurde, läßt deutlich werden, daß man gewillt ist, die Unfehlbarkeit nicht mehr als einen über allem schwebenden Gipfel eines Autoritätssystems zu verstehen, sondern sie tatsächlich eingebettet wissen will in das ganze Gefüge christlicher Wahrheitsfindung und -wahrung in der Kirche. Primat und Unfehlbarkeit sind nach Vaticanum II grundsätzlich unter dem Gesichtspunkt eines neuen Verständnisses der hierarchischen Struktur der Kirche zu sehen. Und dieses neue Verständnis besagt, daß die hierarchische Struktur nicht ein Selbstzweck in sich ist, sondern grundsätzlich den Gedanken des pilgernden Volkes Gottes unterzuordnen ist. Gleiches gilt auch bezüglich des Amtes in der Kirche.

C. Das Amt in der Kirche muß nach Vaticanum II in seiner Grundstruktur als Gabe und Dienst beschrieben werden. Das „Gegenüber“ von Priester und Gläubigen wird ganz wesentlich differenziert durch die Hervorhebung des Priestertums aller Gläubigen (*Lumen gentium* Nr. 10, *Presbyterorum ordinis* Nr. 2) und durch die Einordnung des Presbyters in das Ganze der Sendung Christi. Sein Dienst verpflichtet ihn nicht nur der Kirche, sondern auch der Welt gegenüber (*Lumen gentium* 28, *Presbyterorum ordinis* 2 und 5). Der Priester ist nicht mehr vornehmlich der „Mann der Sakramente“, sondern erhält wieder seinen ursprünglichen, umfassenden Anteil am Vollzug des apostolischen, pastoralen und karitativen Heilswerkes in allen Dimensionen (*Presbyterorum ordinis* 6, 8, 17). Damit tritt die im Vollsinne verstandene Verkündigungsaufgabe des Priesters an die erste Stelle seines Dienstes (*Lumen gentium* 28, *Presbyterorum ordinis* 4). „Verkündigungsaufgabe“, „Evangelisation“ und ähnliche Ausdrücke bedeuten hier nicht nur den Predigtendienst, sondern den ganzen Heildienst bis in die leibliche und gesellschaftliche Dimension hinein, insofern nämlich Gottes Offenbarung die Grundlage allen christlichen Handelns

ist. In einer Kirche, die inmitten eines weltweiten Atheismus steht, wird der Auftrag des Priesters wieder in missionarisch-apostolischer Weite als der eines Zeugen und Boten des Heil schaffenden Wortes Gottes begriffen.

Vergleicht man nun die in diesen drei Punkten gewonnenen Dimensionen mit der herkömmlichen katholischen Theologie, so kann man doch gewiß von einem echten Lernprozeß sprechen, in dem sowohl nach außen, wie auch nach innen eine echte Integration stattgefunden hat.

Heute würde uns dies alles aber nicht viel nützen, wenn der Prozeß nicht weitergegangen wäre.

III.

Die Entwicklung nach dem Zweiten Vaticanum

Nach einer kurzen Besinnungspause bahnte sich bald nach dem Vaticanum II eine weitere und nicht weniger aufregende Phase des ekklesiologischen Lernprozesses an.

Überblickt man die nachkonziliare Theologie, so wird man in groben Zügen zwei Haupttendenzen feststellen können: Die eine befaßt sich mit den Dokumenten von Vaticanum II und versucht sie in der Anwendung in den verschiedensten kirchlichen Bereichen fruchtbar zu machen und zu vertiefen. Die zweite Hauptströmung versucht an Hand der Motive und Impulse von Vaticanum II über dieses selber hinauszugehen, was seine Berechtigung darin haben dürfte, daß die eingangs erwähnten Beweggründe für den gesamten dargestellten Lernprozeß in einer sich immer rapider wandelnden Welt tagtäglich bedrängender die Kirche einengen. Daß es zwischen beiden Hauptrichtungen erhebliche Differenzen und Antagonismen gibt, braucht hier nicht weiter erwähnt zu werden. Um das Recht einer jeden im heutigen Prozeß deutlich werden zu lassen, müßten beide ausführlich dargestellt und gewürdigt werden. Im Hinblick auf „Mysterium ecclesiae“ muß vornehmlich die Richtung charakterisiert werden, die der Überzeugung ist, der Kirche des Konzils zu einem weiteren Schritt über sich selbst hinaus verhelfen zu können. Damit soll wohl-gemerkt keine irgendwie personalisierbare Gruppe angesprochen sein, sondern vielmehr bestimmte Trends, die einfach zu beobachten sind, und zwar quer durch die verschiedenen Lager, nicht nur in der Theologie, sondern auch in den verschiedenen Bereichen kirchlichen Lebens. Und nur in dieser Breitenperspektive sind die hier aufgeworfenen Fragen von Bedeutung für den gesamt-kirchlichen Lernprozeß.

Inhaltlich geht es dabei um den Komplex der nachkonziliaren Überlegungen über Struktur und insbesondere Autorität in der Kirche. Ganz offen wird nämlich hier die Frage gestellt, wie die Kirche mit ihren ererbten Struk-

turen ihren Dienst adäquat an der dynamischen Welt von heute leisten kann. Diese ererbten kirchlichen Strukturen werden hier auch nach den Erneuerungen von Vaticanum II weiterhin eher von ihrer Stagnation und Immobilität bewirkenden Seite gesehen. Die Entwicklungsmöglichkeiten werden hier im jetzigen Kirchensystem sehr gering eingeschätzt, einmal wegen des noch immer zu wenig abgebauten Alleingültigkeitsanspruchs des eigenen Kirchenverständnisses und zum anderen wegen der nicht hinterfragbaren Selbstlegitimationssicherungen, die das katholische Kirchensystem auch heute noch aufrechterhält. Letzteres ist wichtig.

Um hier weiterzukommen, versucht man ganz streng zu unterscheiden zwischen Wesenselementen der Kirche, die bleiben müssen, und der Gestalt, die wandelbar ist. In seinem bekannten Buch „Die Kirche“ formuliert Hans Küng das damit angesprochene Anliegen programmatisch wie folgt: „Das Wesen der Kirche ist (also) immer in der geschichtlichen Gestalt zu sehen, und die geschichtliche Gestalt ist immer vom Wesen her und auf das Wesen hin zu verstehen“ (Die Kirche, S. 16).

Damit ist ein wahrlich umfassendes Programm kritischer Hinterfragung heutiger Kirchengestalt in der Konfrontation eines jeden Verwirklichungsmomentes mit dem „Wesen“ der Kirche aufgestellt. Aus der Fülle der kritisch zu hinterfragenden Elemente beanspruchen aber zwei, die in diesem Zusammenhang maßgebend sind, in besonderer Weise die Aufmerksamkeit: nämlich das kirchliche Amt und die Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes der Kirche. Beide unterliegen auf einer Seite selber dem geschichtlichen Wandel, sind aber gleichzeitig in ihrem Vollzug wiederum bestimmend für das Verständnis des Wesens der Kirche in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Mit anderen Worten:

Amt und Unfehlbarkeit können nur in geschichtlich bedingter Gestalt auftreten. In dieser geschichtlichen Gestalt haben sie aber die Aufgabe, das Wesen der Stiftung Christi zu signalisieren. Durch diese Darstellung des Wesens der Kirche haben sie aber dann wiederum die Möglichkeit, gegenwärtige und künftige Erscheinungsformen und Gestalten der Kirche vorzubestimmen. Auf das oberste Lehramt etwa angewandt bedeutet das, daß dieses, um seiner Verkündigungsaufgabe nachzukommen, sich geschichtlich bedingter und wandelbarer Formen bedienen muß, insbesondere der Sprache. Es kann das zu verkündende Wort nur in menschliche Sätze fassen, die zwar das bleibende „Wesen“ des Glaubensgutes signalisieren, aber wiederum in ihrer geschichtlichen Bedingtheit immer die akute Gefahr in sich bergen — insbesondere in den Fällen, in denen ihnen der Anspruch auf Unfehlbarkeit anhaftet —, eine geschichtliche, zeitbedingte Form oder Konkretion dieses Glaubens zu zementieren.

Die immer erneut notwendige Hinterfragung der Gestalt auf das Wesen hin ist sowieso schwierig. Daß sie aber in diesem eben dargestellten Zirkel der in gleicher Weise auch für das Amt in der Kirche gilt, menschlich gesehen so gut wie unmöglich ist, ist eine Erkenntnis, die heute im Gegensatz zu früheren Zeiten offen und unverblümt ausgesprochen und damit aber auch zur Debatte gestellt und offen diskutiert wird.

Die gemeinsame These in dieser Diskussion ist die, daß es sowohl Wesens- elemente wie auch wandelbare Elemente des christlichen Glaubensgutes gibt, die vermischt und vermengt in den kirchlichen Strukturen aufbewahrt und realisiert werden. Die auch gemeinsame Frage ist die, welche legitime Möglichkeiten hat die Kirche selber, um innerhalb ihres Gefüges „Wesen“ von wandelbarer Gestalt zu unterscheiden. Das heißt: Wie weit kann und darf sie in der Hinterfragung der eigenen Gestalt gehen? In der Antwort auf diese Frage herrscht Uneinigkeit: Auf der einen Seite vertritt man die Meinung, sämtliche Sicherungen und Sperren für die selbstkritische Hinterfragung müssen fallen, um dem Wirken des Geistes freien Raum zu schaffen, auf der anderen Seite ist man der Ansicht, daß diese letzten Selbstsicherungen strengstens beibehalten werden müssen, nachdem sowieso in den letzten Jahren fast alle anderen weg- gefallen sind. Der Geist wird auch trotz dieser Sicherungen wirken, wann und wie er will, wie sich etwa im Vaticanum II gezeigt hat. Das bedeutet für diese Richtung, daß der Anspruch auf Alleingültigkeit der katholischen Kirche, ihr Anspruch auf Unfehlbarkeit ihres obersten Lehramtes und das hierarchisch strukturierte Priestertum nicht weiter geschwächt, sondern eher gestärkt werden müssen, denn sie sind die letzten und maßgebenden Stützen, die die Kirche noch hat und noch weiterhin braucht, um ihren Auftrag in der Welt sachgerecht wahrnehmen zu können.

Diese extreme Zuspitzung der Positionen zeigt, daß der Lernprozeß in der katholischen Kirche in den Jahren nach Vaticanum II wahrlich intensiv war. Man hat offenkundig die eigene Position soweit profiliert, daß man heute auf beiden Fronten innerhalb der katholischen Kirche in gewisser Weise die ganz schlichte Gretchenfrage zu stellen scheint: Katholische Form der Kirche — ja oder nein? Denn dessen muß man sich bewußt sein: Die Aufgabe der drei genannten Selbstsicherungen, Einzigkeit der Kirche, Unfehlbarkeit und hierarchisches Priestertum, bedeutet konkret, sich die reformatorische Kirchenform zu eigen zu machen. Interessant wäre an dieser Stelle die Diskussion der beiden Positionen und die Abwägung der beiderseits vorgebrachten Argumente für und wider. Aber darauf muß verzichtet werden, um kurz noch auf „Mysterium ecclesiae“ eingehen zu können.

IV.

„Mysterium ecclesiae“

Der Erlaß der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. Juni 1973 „Mysterium ecclesiae“ entscheidet für die katholische Kirchenform. Mit lapidaren Sätzen wird festgestellt: Eine einzige Kirche ist Trägerin der Verheißung und der Vollmacht und ist darum immer Säule und Halt der Wahrheit. Diese eine Kirche Christi „... ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Aposteln in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ („Mysterium ecclesiae“ Nr. 1).

In der Frage der Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes ist „Mysterium ecclesiae“ bemüht, diese im Zusammenhang mit der Glaubensunfehlbarkeit der ganzen Kirche darzustellen. Letztlich wird sie aber doch als Charisma beschrieben, das den Hirten unter dem Beistand des Heiligen Geistes zukommt. Dieser Beistand ist dann am wirksamsten, „... wenn sie (die Hirten) das Gottesvolk in der Weise unterrichten, daß sie aufgrund der Verheißungen Christi an Petrus und an die übrigen Apostel eine Lehre verkünden, die notwendig irrtumsfrei ist“ („Mysterium ecclesiae“ Nr. 3).

Bezüglich des Amtes in der Kirche unterscheidet „Mysterium ecclesiae“ streng zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen, das durch die Taufe vermittelt wird, und dem Amtspriestertum, zu dem nur das Weihesakrament befähigt. Beide sind zwar in der Gemeinschaft der Kirche gegenseitig einander zugeordnet, unterscheiden sich dennoch voneinander nicht nur dem Grade, sondern auch dem Wesen nach. Durch das Weihesakrament wird dem Geweihten ein unauslöschliches Siegel eingepreßt — der sogenannte Charakter —, das zeitlebens fortbesteht und ihn zu heilsvermittelnden Handlungen, insbesondere zur Feier der Eucharistie, bevollmächtigt. Gerade in dieser Vollmacht zur Feier des eucharistischen Opfers unterscheidet sich das Amtspriestertum wesentlich vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen („Mysterium ecclesiae“ Nr. 6).

Soweit „Mysterium ecclesiae“. Ist damit die Diskussion zu Ende und der verheißungsvolle ekklesiologische Lernprozeß abgebrochen? Aufgrund der harten Sätze von „Mysterium ecclesiae“ und seinem apologetischen Grundtenor muß diese Frage mit aller Offenheit gestellt werden. Die Antwort auf diese Frage muß aber differenziert formuliert werden, das heißt, auf dem Hintergrund des gesamten dargestellten ekklesiologischen Lernprozesses.

Die Entscheidung von „Mysterium ecclesiae“ ist klar und unmißverständlich. Wer sie nicht teilt und die Flucht in den Bereich der Emotionen ergreift, kann allzu leicht wieder in die projektive Konfliktverarbeitung zurückfallen und somit selber die Lernfähigkeit verlieren und gleichzeitig die Lernmöglich-

keiten der Institution Kirche mindern. Gleiches gilt als Gefahr auch für diejenigen, die die Marschrichtung von „Mysterium ecclesiae“ bejahen, sich eine eigene Problemverarbeitung aber ersparen und sich lediglich hinter die Formulierungen von „Mysterium ecclesiae“ stellen oder verstecken.

Trotz aller möglichen Kritik, die man gegenüber „Mysterium ecclesiae“ anmelden kann, wird man aber doch zugeben müssen, daß gerade eine solche Intention einer projektiven Frontbildung in diesem Dokument nicht angelegt ist. Im Gegenteil: In Anbetracht der dargestellten extremen Zuspitzung der Positionen in der Theologie ist „Mysterium ecclesiae“ wohl ein Dokument, das Entscheidungen trifft, aber nicht ohne die Gegenpositionen soweit zu würdigen und zu berücksichtigen, wie es eben die getroffenen Entscheidungen erlauben. Dies wurde auch von den extremsten Gegnern von „Mysterium ecclesiae“ zugegeben. Es wurden Entscheidungen getroffen — und ganz allgemein und im Vorfeld der Diskussion wird man auch zugeben, daß es ohne ein Minimum an Entscheidungen kein geordnetes Dasein einer Gemeinschaft gibt —, aber diese Entscheidungen wurden getroffen mit einer fast an Dialektik heranreichenden Offenheit für das Anliegen der Gegner.

Dies im einzelnen auszuführen, wäre jetzt wichtig. Hier kann aber nur noch punktuell auf einzelne Aspekte hingewiesen werden. „Mysterium ecclesiae“ betont die geschichtliche Bedingtheit dogmatischer Formulierungen in einer Weise, wie dies zuvor noch in keinem römischen Dokument vorgekommen ist. Es versucht die Unfehlbarkeit des obersten Lehramtes noch stärker als Vaticanum II in den gesamten Wahrheitsfindungsprozeß der Kirche hineinzubinden und sie von hier aus zu legitimieren. Dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wird ein Stellenwert eingeräumt, den man in der Weise auch in Vaticanum II nicht vorfinden kann. Damit ist natürlich, wie angedeutet, ein Problem mehr gegeben, nämlich die Frage, wie vertragen sich diese Aspekte mit den zuvor genannten Entscheidungen? Aber worum es hier unmittelbar geht, ist zu zeigen, daß gerade in dieser Dialektik deutlich wird, daß die Institution, die diese Entscheidungen getroffen hat, selber im Lernprozeß steht, und daß „Mysterium ecclesiae“ letztlich eine Momentaufnahme einer bestimmten Phase dieses Prozesses ist. Von daher kann gesagt werden, daß durch „Mysterium ecclesiae“ selber der Lernprozeß nicht abgebrochen ist, wenn — dies muß allerdings hinzugefügt werden — die einzelnen in der Kirche es verstehen, ihn weiterzuführen. Auch bleibt der katholischen Kirche wohl gar keine freie Wahl, ob sie den Prozeß fortführen will oder nicht, denn die treibenden Kräfte, die den vorausgegangenen Phasen des ekklesiologischen Neudenkens Impuls gegeben haben, haben nicht ab-, sondern zugenommen, nämlich der Dialog mit den anderen Kirchen und die Begegnung mit der säkularen Welt von heute.

Ausblick

Ausblick haltend soll nicht auf die Schwerpunkte künftiger Diskussion, sondern vielmehr auf die Methodik hingewiesen werden.

Kritisch wird man gegen „Mysterium ecclesiae“ einwenden müssen, daß es mit seinem apologetischen Grundtenor hinter die pastorale Weite von Vaticanum II zurückgeht. Die Feststellung, daß dies von der Natur des Dokumentes her, das eben zu einer bestimmten Tendenz Stellung nimmt, nicht anders möglich war, ist wohl eine Erklärung, aber keine letzte Rechtfertigung.

Den Geist von Vaticanum II aufgenommen und weitergeführt hat „Mysterium ecclesiae“ dagegen darin, daß es versucht, die einzelnen Themen, die es behandelt, in ihren weiteren Kontext zu versetzen, um so von einer starren und unzugänglichen Formulierung zu einer elastischen und realitätsgerechten Aussage zu kommen. Diese Methodik muß maßgebend sein für die vor uns liegende Phase des Lernprozesses.

Und ein Weiteres gilt es von „Mysterium ecclesiae“ für die Zukunft zu beherzigen. In einer schockierenden, aber vielleicht heilsamen Weise hat „Mysterium ecclesiae“ wieder einmal in Erinnerung gerufen, daß ein Lernprozeß nicht ein der Eigendynamik überlassener Fluß der Dinge ist, sondern ein geordnetes Voranschreiten mit ununterbrochener Rückkoppelung auf das „Woher“ im Hinblick auf das „Wohin“. Ein Lernprozeß ist nie etwas Uferloses, wenn es ein konkretes, vorgegebenes Ziel hat. Lernen kann nie Selbstidentitätsverlust bedeuten. Diese Dimension von „Mysterium ecclesiae“ ist die katholische Kirche auch den anderen Kirchen schuldig.