

Kirche im Werden

Fundamentaltheologische Beiträge zu einer ökumenischen Ekklesiologie?

VON ANTON HOUTEPEN

Nach dem ekklesiologischen „Hoch“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, das nicht nur innerhalb der katholischen Theologie, sondern auch bei anderen christlichen Traditionen und im ökumenischen Gespräch ein reges Interesse für das Thema „Kirche“ auslöste, wäre in den letzten zwei Jahrzehnten eher von einer gewissen Denkpause oder vielleicht sogar von einem „Tief“ in der Ekklesiologie zu reden.¹ Wenn man absieht vom ökumenischen Gespräch, das in den multilateralen und bilateralen Dialogen sich geradezu ausschließlich mit ekklesiologischen Themen befaßte, könnte das wohl zutreffen. Im evangelischen Bereich blieb das ekklesiologische Thema vielfach etwas im Schatten², obwohl man das wenigstens seit *Karl Barths* Kirchlicher Dogmatik schwer sagen kann. Auch *E. Schlink* hat in seiner Ökumenischen Dogmatik eine sehr schöne ekklesiologische Gesamtschau dargelegt, worin die Schöpfungslehre und die Lehre von der Kirche pneumatologisch zusammenrücken: Schöpfung und Neuschöpfung, aus dem einen Atem Gottes hervorgegangen.³ 1975 hat *J. Moltmann* seine Ekklesiologie Kirche in der Kraft des Geistes⁴ dem damaligen Generalsekretär des ÖRK Philip Potter gewidmet. Die Arbeiten von *F. Hahn*⁵, *J. Hainz*⁶ und *W. Huber*⁷ verdienen besondere Erwähnung wegen ihrer Bedeutung für das ökumenische Gespräch. *P. D. Avis* und *U. Kühn* haben versucht, das ekklesiologische Erbe der Reformatoren für unsere Zeit neu auszuwerten.⁸ Die Studien zur *Confessio Augustana* und der Apologie von Melanchthon haben wichtige Bausteine geliefert für eine ekklesiologische Konvergenz.⁹ Was einige Theologen miteinander bedenken, ist aber noch längst keine kirchliche Realität. Die fortschreitende Säkularisierung und Institutionskritik der 60er Jahre in Europa und Nordamerika und die sozial-politische Lage der Kirchen in Afrika, Asien und Lateinamerika haben das theologische Streiflicht vor allem auf Gottesfrage, Christologie, Hermeneutik, Ethik und kirchliche Praxis eingeblendet. „Kirche, wozu?“ wurde auch zur Frage „Ekklesiologie, wozu?“.

Diese Denkpause hat viele Vorteile gehabt, wenn auch die Nachteile klar zu sehen sind, vor allem im kirchenpolitischen Verlauf der Rezeption des Kirchenverständnisses des II. Vatikanum in der katholischen Kirche und des erreichten theologischen Konsenses in der ökumenischen Bewegung. Das ekklesiologische Vakuum hat sicherlich zu unfruchtbarer Polarisation¹⁰ in

der katholischen Kirche, zu Rückfällen in frühere Denkschemata und zu Zweifel und Mißtrauen bei den Gesprächspartnern in der Ökumene Anlaß gegeben.¹¹ Ein sicheres Anzeichen dafür ist, daß eine etwas gespenstische Diskussion über konfessionelle „Grundentscheide“, „Grunddifferenzen“ oder sogar einen „Grunddissens“, die sich hinter den vorliegenden, aber nur scheinbaren ökumenischen Konsens und Konvergenzen verstecken würden, wie ein Moorbrand wuchert und immer wieder aufflammt, nicht zuletzt auch im deutschen Sprachbereich.¹²

Die Vorteile sind aber m. E. viel größer als diese Nachteile. Der wichtigste Vorteil scheint mir zu sein, daß die exegetischen, historischen und kommunikationstheoretischen Einsichten in der Theologie, die sich in den letzten zwei Jahrzehnten durchsetzen konnten, jetzt auch für neuere ekklesiologische Entwürfe fruchtbar gemacht werden könnten. Die ekklesiologische Denkpause hat es uns ermöglicht, uns der überkommenen juristischen, apologetischen und konfessionalistischen Denkschemata in bezug auf die Kirche inzwischen zu entwöhnen. Das II. Vatikanum und das ökumenische Gespräch hatten zwar schon vorher die juristische und apologetische Erbbelastung des Ekklesiologietraktats korrigiert, blieben aber doch noch, wenn auch im Modus der Kritik, vielfach demselben Denkschema verhaftet. Wer päpstliche Autorität durch bischöfliche Kollegialgewalt ersetzt, wer das Zentrum der Kirche in die Peripherie verlegt, wer Hierarchie durch Demokratie und Kirchenrecht durch liberale Freiheitsrechte humanisiert, tut sicher Gutes, wird jedoch die Frage „Kirche, wozu?“ kaum beantwortet haben. Wer anstatt von einer einzigen wahren Kirche von *Schwesterkirchen* zu reden anfängt, wer im Dialog eine Neu-Rezeption der eigenen Tradition anstrebt und das gemeinsame Zeugnis und den gemeinsamen Dienst an der Welt fördert (wie das in der ökumenischen Bewegung seit 1965 geschah), hat schon mehr geleistet in Richtung kirchlicher „Rechenschaft unserer Hoffnung“. Beide Bewegungen aber, die die letzten zwei Jahrzehnte kennzeichneten – wenn sie auch nur teilweise zum erwünschten Erfolg geführt haben mögen und durch Verzögerungstaktiken seitens der Kirchenführung vielfach abgebremst worden sind –, haben den Austritt aus den Kirchen im säkularisierten Teil der Welt nicht verhindert und den Beitritt neuer Christen in Asien, Afrika und Lateinamerika abgesehen von demographischen Faktoren kaum gefördert.¹³ Christentum und Kirche sind weitgehend eine „von ihrem Wesen her angefragte und bekämpfte Wirklichkeit“ (N. Sykes) geblieben. Für eine triumphalistische Apologetik der Kirche ist auch nach ökumenischer Erneuerung kein Platz. Gerade diese Einsicht scheint mir der wichtigste Ertrag der ekklesiologischen Windstille der ver-

gangenen Jahrzehnte zu sein, so daß nun die Frage „Kirche, wozu?“ zur gemeinsamen ökumenischen Ausgangsfrage werden kann.

Läßt sich dieser Ertrag auch an den neueren ekklesiologischen Entwürfen im Bereich der katholischen Fundamentaltheologie dokumentieren, die in den letzten Jahren etwas abseits vom kirchenpolitischen und konfessionellen Kampfgewühl zustande kamen? Sind sie wegweisend oder vielleicht sogar stellvertretend für andere Konfessionen?¹⁴ Welche Stimulanzen bieten sie für die ökumenische Entwicklung auf ein gemeinsames Zeugnis und einen gemeinsamen Dienst in einer vollen *koinonia* des Volkes Gottes und des Leibes Christi hin? Liefern sie der Kirche Christi eine Plausibilitätsstruktur, die das abgebrochene Gespräch von Glaube und Wissenschaft, Glaube und Politik, Glaube und Wirtschaft wieder ermöglichen würde?

Ich muß mich im Rahmen dieses Beitrags auf Westeuropa und Nordamerika beschränken und kann auch die Entwicklungen im Bereich der feministischen Theologie nur andeuten. Eine Würdigung aus der Perspektive feministischer Theologie oder eines Lateinamerikaners wäre für die jetzt vorliegenden Entwürfe auch wohl noch fehl am Platz: eine wirklich universale, weltweite Perspektive der Theologie ist noch in einem embryonalen Stadium der Entwicklung; der Verweis auf Theologen der Dritten Welt oder auf feministisch-theologische Autoren fehlt zwar in der Diskussion nicht ganz, ist aber sicher noch nicht von diesen Entwürfen integriert worden. Im Blick auf eine ökumenische Ekklesiologie ist das ein unerträglicher Mangel. Dennoch können partielle und regionale Beiträge dem universalen Gespräch dienlich sein. Ich beziehe mich hauptsächlich auf folgende Arbeiten, auf die ich dann im Text der Kürze halber mit Autorennamen und Seitenangaben verweisen werde.¹⁵

1. Kirche und Welt, Kirche und Reich Gottes: die fundamentaltheologische Perspektive und ihre ökumenische Bedeutung

„Die Lehre von der Kirche ist nicht die Kernaussage des Christentums“. Diese Kernaussage von *Karl Rahner* in seinem Grundkurs des Glaubens¹⁶ steht in schärfstem Gegensatz zum fast tausendjährigen Ekklesiozentrismus, woran vor allem die katholische Tradition gelitten hat. Nachdem im ersten christlichen Jahrtausend die Kirche als der natürliche Ort des Glaubens und als der Raum des Lebens aus Gnaden galt, in deren Mitte sich durch Predigt, Unterricht und Paränese allmählich das theologische System der frühen Scholastik bilden konnte, das aber keinen „Traktat Kirche“ kannte, waren es vom Anfang des zweiten Jahrtausends an die juristischen

Disputationen und Kompetenzfragen in bezug auf kirchliche und weltliche Jurisdiktion und später auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen zwischen Papst und Konzil, Metropolit und Suffraganbischöfen, Diözesanbischöfen und exemten Klerikern, die von Kanonisten, dann aber auch von Theologen zu festen „*Quaestiones de Ecclesia*“ ausgebaut wurden. Einen Höhepunkt an Feinheiten der Jurisprudenz und theologischem Scharfsinn im Gebrauch der Schrift- und Vätertexte erreichte dieser Traktat im ausgehenden 15. Jahrhundert. Die Reformatoren haben sich gerade gegen diese Hypertrophie des Kirchentraktats gesträubt und versucht, das patristische (Augustin) und fröhscholastische Erbe gesäubert weiterzugeben, wie das auch vom Tridentinum versucht wurde: es gab eine richtige Renaissance des Gnadentraktats, worin die großen theologischen Grundsatfragen behandelt wurden, wenn auch nicht mit weniger Kontroversen. Im 17. und im 18. Jahrhundert waren es erneut die Kompetenzfragen zwischen Staat und Kirche, zwischen Rom und den nationalen Kirchen, zwischen Landesfürsten und Synoden, zwischen städtischer Magistratur und kirchlichem Presbyterium, die in Europa und Übersee die Theologen am Schreibtisch beschäftigt hielten.

Erst die Aufklärung führte zu einer verschärften Anfrage an die Kirchen, die zum apologetischen Ekklesiologietraktat des 19. Jahrhunderts überleitete. Während ein Teil der reformatorischen Theologie die Herausforderungen der Aufklärung (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) relativ unproblematisch mit dem Erbe der Alten Kirche in Einklang zu bringen vermochte, war der Großteil der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts zu diesen Freiheitsidealen auf Kollisionskurs gegangen und hatte Gehorsam und Autorität an deren Stelle gerückt. Die Kirche wurde zur einzig zuverlässigen Offenbarungsträgerin (*quasi concreta divina revelatio* sagte Bischof Martin auf dem I. Vatikanum) und somit zur Heilsanstalt, zur Gnadenverwaltung und zum kollektiven Gewissen aller Christen. Ekklesiologie wurde zum Bezugspunkt aller theologischer Reflexion: Selbstdarstellung der Kirche, vor allem in ihrer Lehrautorität, als Hüterin der Wahrheit. Diese *demonstratio catholica* war zusammen mit dem Offenbarungstraktat das Herzstück der katholischen Fundamentaltheologie. Das I. Vatikanum war ihre feierliche lehramtliche Kanonisierung. Bis an die Schwelle des II. Vatikanums hat gerade diese Ekklesiologie die Antithese zur Neuzeit festgehalten, den hierarchischen Zentralismus und Ekklesiozentrismus verteidigt und jede ökumenische Zusammenarbeit oder Dialoge verhindert.¹⁷

Das II. Vatikanum hat hier ganz neue Weichen gestellt: Offenbarung und Kirche, nicht gegen die Welt, nicht identisch mit der Welt, sondern *in* der

Welt und *für* die Welt. Die Welt, das heißt die Welt der Menschen, ihr Schicksal, ihre Geschichte (GS 1-2). Kirche, das heißt die Sammlung des Gottesvolkes aus der ganzen Menschheit (LG 1 und 9-13). Offenbarung, das heißt das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus und dessen Botschaft vom Reich Gottes (DV 2-4; 15-17). So kommt eine *Hierarchie der Wahrheiten* zum Tragen, worin das Fundament des Glaubens nicht länger die Kirche ist, sondern Gott, der sich in Jesus Christus seine *ekklesia*, sein Volk sammelt aus aller Welt und in allen Zeiten.¹⁸ Oder, um es mit Rahner aus der anthropologischen Perspektive zu sagen: „Jesus Christus, der Glaube, die Liebe, das Sich-Anvertrauen an die Finsternis des Daseins in die Unbegreiflichkeit Gottes hinein im Vertrauen und im Blick auf Jesus Christus, den Gekreuzigten und Auferstandenen – das sind die zentralen Wirklichkeiten eines Christen.“¹⁹

So kann über die Kirche nicht länger gesprochen werden wie über eine übergeschichtliche Hypostase ohne konkreten Bezug auf ihren Ursprung und ihre Geschichte, ohne Einbeziehung der konkreten Menschen, die leiden, hoffen, glauben auf Gott hin und eben deshalb nicht ohne Beziehung zu allen anderen Menschen, die sich auf dem gleichen Weg des Gottsuchens befinden, vor allem die Mitchristen in den Schwesterkirchen.

Diese fundamentale Umkehr, die ja Rückkehr bedeutet zum ursprünglich-prophetischen Begriff der Kirche als Sammlung Gottes aus der Diaspora bestimmt die neue fundamental-theologische Ekklesiologie von Anfang an, und gerade darin liegt ihre ökumenische Bedeutung. So schreibt H. Döring: „Weil es Gott um den Menschen geht, und weil er sich seine Welt nicht entreißen läßt, für sie vielmehr bis zur Torheit des Kreuzes einsteht, weil Gott Mensch geworden ist, damit der Mensch ganz und gar Mensch werde, ja weil Christus, der Kulminationspunkt des Kosmos, um den geheimen Sinn der Schöpfung ringt, kann das Verständnis der Kirche nicht weit und tief genug dargeboten werden. Sie steht in der umfassenden Perspektive dieser ‚Mission Gottes‘ und als solche versteht sie sich als Teil einer Welt, die ihre vollendete Einheit im Leben des einen Christus hat und haben soll. Folglich ist die Kirche niemals Selbstzweck; ihr einziger Zweck ist *Dienst am Logos der Schöpfung* (Hervorhebung A. H.), der in Jesus Christus der Welt so nahegekommen ist und sie nun von innen heraus heilen kann, also letztlich am Lebenssinn der ganzen Welt. Zutiefst besteht ihr prophetischer Auftrag darin, der Welt kundzutun, daß Gottes lebendig machender Geist *allen* geschenkt ist“ (293).

Chr. Duquoc betont, kräftiger und radikaler noch als die anderen, die Notwendigkeit, sich in einer ökumenischen Ekklesiologie auf die konkre-

ten, kontingent-historischen Gruppen und Kirchengemeinschaften zu beziehen und nicht einer idealistischen Idee der Kirche verhaftet zu bleiben, wie das beim Gedanken einer „unsichtbaren Kirche“ oder bei der Objektivierung der biblischen Bildersprache (Mysterium, Leib Christi und sogar „Volk Gottes“) evangelischer- und katholischerseits öfter der Fall war:

„Eine Ekklesiologie allein auf der Basis des Begriffs der unsichtbaren Kirche aufzubauen, das hieße eine ahistorische Ekklesiologie einführen und den Bezug zu jener Geschichte verfehlen, die unseren Kirchen den Charakter der Zufälligkeit und der Vorläufigkeit verleiht.

Die Existenz der Kirchen zeugt in der Tat von einer gemeinschaftlichen, oft widersprüchlichen Dynamik – das Ergebnis des Zusammenschlusses von Männern und Frauen, die sich auf Jesus von Nazaret berufen. Ihre Überzeugungen haben mit dem Sinn der ganzen menschlichen Existenz und einer umfassenden Hoffnung zu tun. . . Die Kirchen bleiben sich selber treu, solange sie ihren gelegentlich unschlüssigen, stolpernden oder begeisterten Gang durch die Geschichte nicht auf das Bild reduzieren, das sie belebt und kritisiert: das in der Metapher vom himmlischen Jerusalem heraufbeschworene Reich, die unsichtbare Kirche. Die christlichen Bewegungen sind als Zeugen des Glaubens an den Nazarener von der Zufälligkeit ihrer Geschichte und der Vorläufigkeit ihrer Situationen und ihrer Strukturen geprägt. Es ist diese Vorläufigkeit, welche den utopischen Begriff einer unsichtbaren Kirche ermöglicht. Wie aber soll die Verbindung zwischen der umfassenden Bewegung der geschichtlichen Gruppen, die sich auf Jesus Christus berufen, und dem himmlischen Jerusalem gedacht werden? Die unsichtbare Kirche hört in dem Maße auf, die ideologische Rechtfertigung einer umstrittenen Geschichte zu sein, wie sie in der Vorläufigkeit und Zufälligkeit der sichtbaren Kirche wurzelt. Die zeitgenössischen kirchlichen Bewegungen, die in ihren Idealen und in ihrem Handeln sehr oft widersprüchlich sind, bewahrheiten diese relative, weil geschichtliche Perspektive, welche durch die Säkularisierungstheorien und ihre Gesetze der Notwendigkeit verdunkelt wurde“ (32f).

Der gleiche Akzent findet sich bei *H. Waldenfels*. Er fragt „nach dem Selbstverständnis der Kirche als der Nachfolgegemeinschaft Jesu, derer, die in der Kraft seines Geistes leben und glauben“ (6). Er will eine „kontextuelle Fundamentaltheologie“ und nimmt diesen Kontext mit hinein in die Ekklesiologie, vor allem in der Frage von Glauben und Wissen: es bleibt auch der Christ und es bleibt die Kirche, nicht nur *simul justus/justa et peccator/peccatrix*, sondern auch *simul fidelis et infidelis* (316-326).

Mit *H. Fries* muß man also diese ökumenisch bedeutsame Aussage über die Vorläufigkeit der Kirche festhalten, die den Kern der fundamentaltheologischen Perspektive in der heutigen katholischen Theologie bildet und die mir wenigstens mit der reformatorischen Ausgangsposition völlig im Einklang zu sein scheint:

„Die Kirche ist *nicht das Reich Gottes* – Reich Gottes und Kirche sind nicht identisch. Die Kirche Jesu Christi, verstanden als *die Gemeinde der Glaubenden*

(Hervorhebung A. H.), deren Glaube an Jesus, dem Christus orientiert ist, die aus seinem Wort und dem Wort über ihn leben, die bestrebt sind, ihm nachzufolgen, ist ein *Zeichen*, daß das Reich Gottes schon gegenwärtig und nahe ist. Es ist in der Kirche präsent in der Form des Anbruchs, der Vorläufigkeit, der Verborgenheit und zum Teil auch der Geborgenheit“ (363).

Die fundamentaltheologische Perspektive besagt also, daß die Kirche sich nur als geschichtliche, kontingente Bewegung von Menschen Gottes in der Nachfolge Jesu Christi verantworten läßt, die sich inmitten des ideologischen und kulturellen Pluralismus der Kontexte tolerant und bescheiden verhält. Wie sehr sie sich auch als *Mysterium Salutis* versteht und ihre Geschichte als *Heilsgeschichte* deutet, sie kann daraus keine Rechte entnehmen oder ihre Überzeugung mit Gewalt durchsetzen. Sie kann sich nur in Zeugnis und Dienst verantworten. Die ökumenische Bewegung selbst ist die Gestalt dieser Verantwortung. Ohne diese Gestalt kann Kirche nicht sein.²⁰

2. *Jesus und die Kirche*

In der klassischen Fundamentaltheologie war die Stiftung der Kirche durch Jesus, ihre von ihm selbst organisierte Einrichtung (Sakramente, Ämter, Jurisdiktionsvollmacht, Petrusprimat), selbstverständlicher Ausgangspunkt, historische Legitimierung dieser Fakten ihre Hauptmethode. Schon das Zweite Vatikanische Konzil hatte diesen unhistorischen Standpunkt verlassen. In den neueren ekklesiologischen Entwürfen wird die ganze Frage aufgrund der heutigen exegetischen Einsichten und der „Soziologie der Jesus-Bewegung“ neu angegangen. Die genaue Verarbeitung der Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese ist vielleicht das auffälligste Merkmal der neueren katholischen Ekklesiologie.

Wer sagt, daß Jesus die Kirche gestiftet hat, sagt zugleich zu viel und zu wenig: zu viel, weil die Spannung zwischen dem Anliegen Jesu und der konkret-historischen Entwicklung, vor allem im Verhältnis zu Israel, nur allzu deutlich ist; und zu wenig, weil die Frage „Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?“²¹ für die ganze Ekklesiologie grundlegend sein sollte und nicht nur für den Anfang oder zur Legitimation ihrer Autorität oder ihrer Einrichtungen. *Döring* spricht deshalb von „Stiftung Christi“ und „Setzung Gottes“ der Kirche (68 + 71). Die Kirche kann man nicht zu den Epilegomena des Heilsgeschehens rechnen, aber dieses umfaßt eben nicht nur die Zeit Jesu. Die Kirche lebt ganz aus diesem Geschehen, das christliche Leben in der Kirche gestaltet sich nur als Nachfolge Jesu und Gedächtnis Christi. „Die lebendige Gemeinde ist die einzige echte Reliquie Jesu“²². Die Kirche

ist mit dem Christusgeschehen mitgegeben. Eben deshalb müssen Christologie, Pneumatologie und Soteriologie in den „Traktat Kirche“ einbezogen werden. Das geschieht nun in den genannten Entwürfen durch die Analyse der verschiedenen ekklesiologischen Akzente des Neuen Testaments, wobei Jesu Botschaft und Praxis vom Reich Gottes, die Berufung Israels in der Sammlung und Sendung Gottes aus und zu den Völkern sowie die Teilhabe der Jünger Christi an dieser Berufung gemeinsam das entscheidende Wesensmerkmal der Kirche sind, damals und heute. Dazu *Lohfink*:

„Die Fundamentaltheologie müßte dahin kommen, die Kirche ganz von Israel her zu definieren; aber nicht nur als das wahre, endzeitliche Israel, welches an Christus geglaubt hat, sondern gleichzeitig als ein Fragment, das aus der Not der Geschichte geboren ist und das von seinem innersten Wesen her weiter auf Gesamt-Israel gespannt bleibt“ (in: W. Kern u. a., 95).

Obwohl das Verhältnis zu Israel und die theologische Interpretation der Trennung von Kirche und Synagoge gerade auch die Verschiedenheit des Kirchenverständnisses bei Matthäus, Paulus, Lukas und Johannes bestimmt, so trifft Lohfinks Interpretation der Ekklesiologie bei Matthäus wohl auch für das Neue Testament als ganzes zu:

„Wenn Jesus sagt, er selbst werde seine Ekklesia bauen, so meint dies im Sinne des Matthäus das kontinuierliche Werk des erhöhten Christus von den Ostererscheinungen bis ans Ende der Welt (vgl. Mt 28,18-20). Das Verb ‚oikodomein‘ muß dabei von Jer 31,4.27f; 33,7; 42,10 her verstanden werden. Dort wird gesagt, daß Gott sein Volk, nachdem er es niedergedrückt und zerstört hat, neu aufbaut. Es geht um die endzeitliche Restitution Israels. Auch von ‚oikodomein‘ her ist also klar, daß Mt 16,18 kein „Stiftungswort“ sein kann. Es handelt sich nicht um die Stiftung einer neuen Größe, die Kirche heißt, sondern um die *Hineinführung des alten Heilsvolkes Israel in jene eschatologische Gestalt wahrer Nachfolge und Jüngerschaft, die dem Willen Gottes entspricht*“ (ib. 59). *Das Volk Gottes „braucht nicht gestiftet, es braucht auch nicht abgelöst zu werden, es muß erlöst werden“ (ib.).*

Der Ekklesiologie des Lukas ist zu entnehmen, daß diese Erlösung des Volkes Gottes ein Prozeß ist, ein Weg, auf dem Moses, die Propheten, der Täufer, Jesus und die Jüngergemeinde wie Abschnitte und Stufen sind. Auch nach Lukas hat Jesus die Kirche nicht gegründet, wenn er auch eine maßgebende Rolle spielt in dem Prozeß, der zur Kirche führt: es ist Gott selbst „der eigentliche Urheber der Kirche“ (ib. 65). Nicht ein *neues* Gottesvolk wird geschaffen, sondern das einmal erwählte Volk wird in die neue, eschatologische Phase seiner Existenz hineingeführt“ (ib. 65). Für Paulus ist das natürlich schon ganz offensichtlich. „Für ihn ist das Tun Christi Teil der umfassenden Heilsökonomie Gottes, und für ihn ist die Kirche ein Aspekt der erregenden Geschichte Israels“ (ib. 70). *Lohfink* faßt zusammen:

„Das Neue Testament glaubt an die Kirche als an das Werk Gottes, sie glaubt daran, daß dieses Werk Gottes in Jesus, in seinem Wirken und in seiner Hingabe

bis in den Tod, gründet, aber sie braucht für diese Konzeption nicht die Kategorie „Kirchenstiftung“ (ib. 72).

Im Handeln Jesu und in seinen Worten, in Heilungen und in der Mahlgemeinschaft mit Unreinen und Sündern, in der Sendung der „Zwölf“ und in den Gleichnissen, in den Gerichtsworten über Israel und in den Ostererzählungen ist zweifelsohne die „implizite Ekklesiologie Jesu“ (*W. Trilling*)²³ vorhanden, aus der die Kirche lebt. Eine gewisse Kontinuität im Wirken Jesu vor und nach seinem Tode und eine Kontinuität seiner Jüngergemeinde muß bei dem unverkennbaren Bruch, den sein Tod erbrachte, festgehalten werden. Dazu bemerkt *Schüssler Fiorenza*, dessen Buch wohl die eingehendste Darlegung dieser Problematik genannt werden darf:

„Die Fundamentaltheologie muß die Frage aufwerfen, was mit Jesus, seiner Botschaft und seinen Taten nun eigentlich der Fall war, daß sie zu seiner Hinrichtung Anlaß wurden und daß sie außerhalb des jüdischen Erwartungshorizontes lagen. Was sich nach Ostern daraus ergab, enthält sicher Elemente die über die vorösterliche Erfahrung mit Jesus hinausgehen, dennoch muß es mit dem zu tun haben, wer Jesus war und was er wollte. Wenn die Fundamentaltheologie verdeutlichen will, was die Gründung der Kirche durch Jesus bedeutet, so muß sie untersuchen, wie der Glauben an Jesus als den Christus letzten Endes eine Entscheidung über die Bedeutung des historischen Jesus ist und inwieweit das Aufkommen der Kirche eine Auslegung, eine Explizierung und sogar eine weiterführende Interpretation und Verwirklichung dessen ist, was Jesus bedeutete.“²⁴

Nötig ist eine „reconstructive hermeneutics“ des Christusgeschehens, worin Jüngerschaft das Leitmotiv ist, und eben das heißt Kirche.

„Die Fundierung des christlichen Glaubens ruht nicht allein auf dem historischen Jesus, als ob er der einzige Grund wäre, doch vielmehr auf der Wechselwirkung zwischen dem irdischen Jesus und dessen Annahme durch die frühen christlichen Gemeinden, so wie das Neue Testament davon erzählt. . . Der irdische Jesus ist sicher theologisch relevant, aber er gewinnt seine ‚Gestalt‘ erst durch die Verbindung von historischen Rekonstruktionen und einer rekonstruierenden Hermeneutik, d.h. durch die Wechselwirkung zwischen Rekonstruktionen des irdischen Jesus und Rekonstruktionen der Annahme von Jesus innerhalb des frühen Christentums.“²⁵ Dieser Prozeß von Annahme und Jüngerschaft „ . . . darf nicht auf eine Idee von Kontinuität im Sinne von Gleichförmigkeit reduziert werden, er muß für radikal neue Formen der Jüngerschaft auf der Basis neuer Annahme offen sein“²⁶.

Den Gegensatz zwischen Predigt des Reiches Gottes und Kirche gibt es zwar in der geschichtlichen Gestalt der Kirche, die mit diesem Reich Gottes nie identisch wird, nicht aber im Handeln und Reden Jesu. Wenn man *ekklesia* so deutet, daß der Begriff nur von *basileia* und *laos ex ethnoon* her verständlich wird, wie es die besprochenen Entwürfe einstimmig tun, dann darf man auch festhalten, daß Jesus eine Kirche gewollt hat. Man muß sich dann aber auch klarmachen, „wie Jesus Gemeinde gewollt hat“²⁷.

Der Widerspruch zum alten Legitimationsschema ist für das ökumenische Gespräch über die wahre Kirche Christi, über Amt und Autorität, über das Verhältnis zu Israel und den Dialog der Weltreligionen von grundlegender Bedeutung. In den bilateralen Dialogen und in den Lima-Texten hat man dieses Legitimationsschema zwar relativiert, aber immer noch nicht ganz verlassen. Bei der Rezeption dieser Texte wird klar, wie tief dieses Schema im offiziell-kirchlichen, konfessionellen Bewußtsein verankert ist. Vom Antimodernisteneid bis zu *Mysterium Ecclesiae* 1973 wurde es zum Kriterium der Orthodoxie gemacht. Aber auch in den reformatorischen Kirchen galt die historische Legitimation als Hauptargument der kirchlichen Verfassung und der Strukturen des Glaubens, wenn auch oft im Modus der Verneinung: Jesus hätte eben *nicht* die Sukzession der Apostel, den Petrusdienst, die sieben Sakramente usw. gewollt. Es wirkte in diesem Legitimationsschema das hermeneutische Modell der Jurisprudenz. In einer juristisch geprägten Ekklesiologie war dies verständlich, in einer positivistischen Apologetik gegen die Aufklärung gerade noch brauchbar, in der aktuellen Lage der Christenheit aber ist es ein richtiges Hindernis bei der Suche nach neuen „Plausibilitätsstrukturen“ für die Kirche Jesu Christi. Das Bewußtsein von der geschichtlichen Formenvielfalt kirchlicher Organisations- und Dienststrukturen, Ausdrucksformen und Verhaltensnormen ist zur Vorbedingung der kirchlichen Glaubwürdigkeit geworden, Inhalt dieser Glaubwürdigkeit werden aber um so deutlicher die Sache Jesu selbst und die Werte des Reiches Gottes sein müssen: das Evangelium des Reiches Gottes für die ganze oikoumene (Mt 24,14)

3. Die Geschichtlichkeit der Kirche

„Die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit dem Menschen in Jesus ist, in der biblischen ‚Erinnerung‘, nicht nur ein Sich-Erinnern dessen, was früher stattfand. Es ist ein erzählendes Zurückgreifen auf die Vergangenheit mit dem Blick auf ein Handeln in der Gegenwart für eine befreite Zukunft. Gott ‚erinnert sich‘ seiner früheren Heilstaten, indem er neue Taten der Befreiung vollbringt. So ist christlicher Glaube eine Erinnerung an das Leben und den Tod des auferstandenen Jesus durch ein Handeln in der Nachfolge Jesu – nicht durch ein imitierendes Tun dessen, was er getan hat, sondern indem man sich wie Jesus aus einem intensiven Gotteseleben auf eigene neue Situationen einstellt.“²⁸

Das bedeutet dann aber auch, daß die Geschichtlichkeit der Kirche radikal ernstgenommen werden muß. *Chr. Duquoc* warnt hier vor drei Gefahren eines ekklesiologischen Idealismus. Die erste Gefahr ist ein romantischer Idealismus, der von einem normativen, radikalen Ursprung weiß: die Kirche

des Neuen Testaments, die Urkirche, die Kirche der ersten Jahrhunderte. Zwar hat die Geschichte der frühen Kirche immer wieder bei späteren Fehlentwicklungen und Reformen wie ein Spiegel gewirkt, dennoch können die damaligen Gestalten der Kirche, die sich überdies schwer harmonisieren lassen, nicht ohne weiteres als Ausdruck des Glaubens für das zwanzigste Jahrhundert gelten. Die *ecclesia primitiva* kann eine Modellfunktion haben für das ökumenische Gespräch, als pragmatisches Verhandlungsmodell (wie das im Amtstext von Lima gemeint war), kann aber nicht ein verpflichtendes Idealbild der wahren Kirche sein. Die Formen und Gestalten waren damals wie heute von vielen politischen und allzu menschlichen Faktoren mitbestimmt. Duquoc wirft diesen romantischen Idealismus auch der Ekklesiologie von *H. Küng* vor.

Genau so ungeschichtlich meint er, seien diejenigen, die wie das Zweite Vatikanische Konzil oder *Y. Congar* die biblischen Bilder der Kirche (Volk Gottes, Leib Christi, Mysterium usw.) oder Qualitätsmerkmale, wie die vier *notae* der Kirche aus dem Credo von Nizäa, zum Ausgangspunkt für eine ekklesiologische Wesensschau machen. Das führt zu einer Kirchenmystik, die nicht nur als Kirchenpolitik leicht mißbraucht wird – viele haben diesen Verdacht geäußert in bezug auf die Ergebnisse der besonderen Bischofssynode in Rom 1985²⁹ –, die aber auch der Praxis der Kirche nicht entspricht. Beide Gefahren führen vom real existierenden Christentum weg. Eine dritte Gefahr sieht *Duquoc* da, wo diese Praxis selbst, auch wenn sie eine befreiende Praxis ist, schon mit dem Kommen des Reiches Gottes identifiziert wird, wo also die „messianische Gemeinde“ schon anfängt, sich so zu benennen (23-42).

Die Kirche ist provisorisch, fragmentarisch, verteilt, unvollkommen, nicht selten untreu gegenüber der Perspektive des Reiches Gottes. „Kirche ist die in Gemeinschaft gelebte Hoffnung“, sagt *H. Fries* (368), und er verweist auf die Aussagen von LG 8 und 48 über den Pilgercharakter der Kirche, wovon man manchmal meinen konnte, sie seien nach dem Konzil schnellstens wieder vergessen worden: „Die pilgernde Kirche trägt in ihren Sakramenten und Einrichtungen (*institutiones*), die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22).“

V. Konzemius erinnert in diesem Rahmen an die Geschichte der Kritik, die die Kirche begleitet und begleiten muß, die aber vielfach nicht berücksichtigt wurde (in: W. Kern u.a. 30-48). Ein solches Kapitel im Rahmen eines Ekklesiologietraktats macht die Geschichtlichkeit der Kirche im Sinne von

Duquoc konkret, wie er auch selbst die traurige Macht- und Gewaltgeschichte des Christentums in seinem ekklesiologischen Versuch mit hineingenommen hat. Diese Selbstkritik fehlt auch bei *Fries*, *Döring* u.a. nicht, wird aber von ihnen nicht eigens thematisiert, es sei denn unter dem Kapitel „Ereignis und Institution“.

Ein gemeinsames und im Vergleich zur Ekklesiologie von *Mysterium Salutis* auffälliges Merkmal der neueren Entwürfe ist wohl, daß ihre Behandlung der vier *notae ecclesiae* für die Gesamtschau der Kirche, die sie vorlegen, viel weniger strukturbestimmend ist. Bei *Fries* finden wir nur zwei Seiten (509-510), bei *Döring* zehn Seiten (167-177). Beide weisen auf die anti-ökumenische Geschichte von deren Gebrauch hin.³⁰ *Waldenfels* deutet sie als legitime, gemeinsame Wesensmerkmale der Kirche, nimmt Einheit und Apostolizität zusammen als „Gemeinschaft in der Nachfolge Christi“, bringt Heiligkeit und Katholizität zusammen unter den Begriff der Kirche als „universales Heilszeichen“ (305ff) und schließt:

„Wo die volle Katholizität in ihren verschiedenen Koordinaten Identität und Einheit, Universalität und Fülle, folglich auch Absolutheit und Partikularität wiedergewonnen wird, werden die vier Wesenseigenschaften der Kirche – Einheit und Apostolizität, Heiligkeit und Katholizität – zu Leuchtzeichen der einen Kirche, die in der Nachfolge Jesu Gottes Heil ankündigendes und repräsentierendes Zeichen – Sakrament und Mysterium – für alle Völker ist. Sie bleibt der Kirche auch heute als Aufgabe vorgegeben. Universalität ist Aufgabe christlichen Glaubens“ (ib. 315).³¹

Die Geschichtlichkeit der Kirche umfaßt eben auch ihre Konflikte und Trennungen. „Die eine Kirche (ist) inmitten der gespaltenen Christenheit zu suchen.“³² Das Bild vom Baum und seinen Zweigen (die *branch-theory*, wie sie vor allem von Anglikanern vertreten und von Rom in der Enzyklika *Mortalium Animos* scharf verurteilt wurde) ist tatsächlich fehl am Platz: eine so organische Einheit wie die eines Baumes ist unter den etwa 20000 selbständig registrierten und organisierten christlichen Denominationen nicht zu verspüren. Trotzdem gibt es die Kirche Jesu Christi, wenn auch nur in der Gestalt einer sehr unvollkommenen und zerspaltenen Glaubensgemeinschaft. Es gibt diese Kirche in den Kirchen. Die Kirche Jesu Christi besteht in und aus diesen kontextgebundenen Gruppen, Gemeinden, Landeskirchen, Staatskirchen, Kirchenunionen, Kirchenbünden, christlichen Weltgemeinschaften, ökumenischen Bewegungen und „communions“. Auch die katholische Kirche ist nur ein Teil dieses Ganzen, sie teilt mit anderen Kirchen die eine Berufung und die Aufgabe der Sendung und Sammlung Gottes zu dienen. Die schwierige Frage nach der wahren Kirche darf von dieser empirischen Tatsache nicht abstrahieren. „In der Fragestellung

nach der wahren Kirche gilt es deshalb, die bereits gegebene Einheit inmitten der gespaltenen Christenheit wiederzuentdecken, um von da aus auf eine größere Einigkeit auszugreifen“, stimmt *H. J. Pottmeyer* mit *E. Schlink* überein (in: W. Kern u.a., 216). Daraus folgt:

„Bezugspunkt der fundamentaltheologischen Erörterung der Frage nach der wahren Kirche ist demnach weder ein konfessionalistisch geprägter Begriff von Kirche noch die Kirche als Ergebnis historischer Rekonstruktion. Sie bezieht sich vielmehr auf die Kirche bzw. die Kirchen in ihrer konkreten Vorfindlichkeit als ‚äußerer lebendiger Erscheinung‘ (J. S. Drey).“

Die konkreten Kirchen müssen alle darauf geprüft werden – und sich selbst prüfen – ob sie „Zeichen des Reiches Gottes“ sind. Das treue Bekenntnis – unter dem Primat des Wortes Gottes –, die sakramentalen Zeichen des neuen Bundes, die universale Gemeinschaft (*communio*) der Ortskirchen, die Ämter, die den Primat des Handelns Gottes zeichenhaft darstellen und der *communio* der Teilkirchen dienen, eine Diakonie und Spiritualität, die den Werten des Reiches Gottes entsprechen und die vor allem auf das Zeugnis und die Not der Armen und Leidenden achten: dies alles gehört zu den Zeichen des Reiches Gottes. So *H. J. Pottmeyer*, der allerdings dadurch, daß er diese Prüfung nur für die katholische Kirche unternimmt, die von ihm selbst gestellte Frage nach der wahren Kirche nicht beantwortet. Im ökumenischen Gespräch und in der konziliaren Beratung der Kirchen über ihr Zeugnis und ihren Dienst, ihren Gottesdienst und ihre Sakramente, ihre Ämter und Institutionen, ihre Praxis und ihre Spiritualität – und nur da – läßt sich diese Frage beantworten, und zwar nach dem Modell von Apg 15.

Zu den Zeichen des Reiches Gottes würde m. E. auch gehören, daß die Jünger Christi nicht aufhören, einander zu vergeben und einander die Hand zur *koinonia* zu reichen. Es gehört gerade diese Versöhnungsbereitschaft und die Bereitschaft zur konziliaren Beratung auch zur Geschichtlichkeit der Kirche. Bei den vielen ungelösten Fragen, die dem Volk Gottes auf seiner Reise durch die Zeiten begegnen, hängt das Bleiben in der Wahrheit davon ab, ob man die von *Schüssler Fiorenza* gefragte „reconstructive hermeneutics“ auch gemeinsam mit allen Heiligen vorzunehmen bereit ist. Es scheint mir, daß es da Kirchen gibt, die bei einer Prüfung gerade dieses Zeichens des Reiches Gottes nicht so ganz sicher sein können, ob sie die Prüfung bestehen. Ein Ketzer ist der, der sich auf frühere Konzilsentscheidungen beruft, um sich der aktuellen konziliaren Beratung zu entziehen, sagte *Vigilius von Thapse*³³. Wahre Kirche kann nicht diejenige sein, die sich der weltweiten ökumenischen Beratung über Glauben und Leben entziehen würde.

4. Wort, Sakrament, Koinonia: Modelle und Denkformen der Kirche

Die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Kirche, ihre Einheit, Heiligkeit Apostolizität und Katholizität, ihr Dienst im Reiche Gottes hängen aber zutiefst nicht von irgendwelchem Kirchenverständnis, irgendwelchen Ausdrucksformen, Strukturen oder Institutionen ab, sondern ruhen in dem von Gott gesetzten Beziehungsgefüge Gott-Mensch durch Jesus Christus und den Geist Gottes. Die wahre ökumenische Kirche im Dienste des Reiches Gottes zu allen Zeiten und an jedem Orte ist ein Geflecht von Beziehungen, von Anteilnehmern an dem menschlich-göttlichen Geheimnis der Liebe Gottes, worin alle Menschen den Sinn ihrer persönlichen und gemeinsamen Geschichte finden können. Es ist eine wichtige fundamentaltheologische Aufgabe, die anthropologische Bedeutung dieser Teilhabe am Geheimnis Gottes in der Kirche zu bedenken. Bei *Waldenfels* (51-62) und bei *P. Hühnemann* (in: W. Kern u. a., 154-175) finden wir Ansätze. Eindringlicheres finden wir in dem wunderschönen Buch von *J. Zizioulas*: *Being as Communion*.³⁴

Nur wenn es wieder gelingt, die anthropologische Sinnfülle der Teilhabe am Leben in der Kirche für alle zu verdeutlichen, die an dieser Kirche gelitten haben, immer noch leiden oder davon überhaupt nichts mehr erwarten, wäre die eigentliche fundamentaltheologische Aufgabe eines Traktates Kirche erfüllt. Dazu brauchen wir eine neue Denkform, ein Modell, in die sich die kirchlichen Ausdrucksformen als Bestandteil eines Gesamtentwurfes menschlichen Lebens anthropologisch integrieren lassen.

In den vorliegenden Entwürfen begegnen drei solche Denkformen: Wort bzw. Logos (*Fries* und *Waldenfels*), Sakrament (*Döring*) und Koinonia (*Kertelge*, *Waldenfels*).

Die ökumenische Bedeutung einer Ekklesiologie, wie *H. Fries* sie entwirft, die Kirche als *creatura Verbi* versteht und sich auf das *fides ex auditu* von Röm 10, 13-15 gründet, braucht im ökumenischen Gespräch kaum weitere Verteidigung. Ein Hauptanliegen reformatorischer Theologie ist somit in einer katholischen Ekklesiologie rezipiert worden. Wichtiger noch ist die philosophisch-anthropologische Begründung dieses Ausgangspunktes, die das reformatorische Anliegen noch verstärkt und die vielleicht sogar zu polemisch-antithetisch formuliert wurde: „Der Glaube kommt vom Hören, nicht wie die Philosophie vom Nachdenken. . . Das Denken im Glauben ist grundsätzlich ein Nachdenken des Gehörten und Empfangenen. . . So gibt es im Glauben einen Vorrang, eine Priorität des Wortes vor dem Gedanken. Das unterscheidet den Glauben prinzipiell von der Bauart der Philosophie“

(322). Mit dieser Priorität des Hörens ist im Glauben die Priorität der Gemeinschaft verbunden: „Wenn der Glaube vom Hören und vom Verkünden kommt, dann wird der Einzelne durch diesen Vorgang aus sich selbst herausgeführt und in den Zusammenhang mit einer Gemeinschaft gebracht“ (ib. 322).

Somit ist die Kirche wesentlich zugleich *creatura Verbi* und *congregatio fidelium*: „Kirche ist die Gemeinschaft derer, die durch das Wort gerufen und versammelt sind und die, um es zu sein und sein zu können, immer neu gerufen und versammelt werden“ (ib. 322). *Fries* sieht hier ein anthropologisches Grunddatum, auch wenn dies von der üblichen Philosophie vielfach übergangen worden ist:

„Der Mensch ist so verfaßt, daß er in seiner Existenz und in deren Verwirklichung, daß er in seinem Tun, auch in den Akten seines Denkens und Philosophierens, nicht von den Zusammenhängen absehen kann, die in besonderer Weise als Charakteristikum des Glaubens beschrieben worden sind – also von den Zusammenhängen, die durch Empfangen, Gewährung, Wort und Gemeinschaft bestimmt werden. Menschliche Existenz ist immer Koexistenz, Dasein ist Mitsein – das Ich erkennt sich selbst in der Begegnung mit dem Du; und das Du wird erkannt, indem es sich zu erkennen gibt. Der Dialog ist der Weg zum Logos“ (ib. 323).

Hier klingen viele Stimmen aus der modernen Philosophie mit (*Buber, Heidegger, Levinas, Habermas*), aber *Fries* argumentiert weiter nur vom Wort Gottes und seiner Geschichte in Israel her. Offenbarung Gottes an Israel und Bildung des Volkes Gottes gehören zusammen, wie auch die Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes und die Bildung einer Jüngergemeinschaft zusammengehen: Kirche ist, wie wir schon sahen, „die in Gemeinschaft gelebte Hoffnung“ (ib. 368).

Von dieser Denkform des kirchlichen Glaubens her ist wichtig, daß *alle* in der Kirche, vom Papst bis zum allerletzten Laien, das gleiche Wort empfangen haben. Somit ist die Kirche auch nicht von Petrus, sondern Petrus von der Kirche her zu bestimmen (ib. 394). *Sie* ist Haus und Tempel Gottes. Ihr Fundament sind Apostel *und* Propheten, Amt *und* Charisma. *Sie* ist Werk des Geistes, in *allen* ihren vielfältigen, geschichtlichen Gestalten der Überlieferung und der Nachfolge (ib. 442), wenn das auch immer wieder, vor allem im Verständnis von Amt, Petrusdienst usw. vergessen zu werden droht. Festgehalten muß werden: „Das Lehramt steht nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm“ (ib. 494). Daß die katholische Kirche über das Wort Gottes verfügen würde, wie einst u.a. von Karl Barth und von vielen immer noch behauptet, ist wenigstens seit dem II. Vatikanum eine unbewiesene Verdächtigung, meint *Fries* (ib. 495).

Bleibt *Fries* mit diesen Gedanken noch innerhalb der traditionellen Kontroversen zwischen Rom und Reformation, so setzt *H. Waldenfels* etwas tiefer an: beim Schöpfungswort Gottes (101), beim Bundeswort (102) und beim Prophetenwort (103), das auf den Logos Gottes, Jesus Christus, hinausläuft (104). In diesem Wortgeschehen kommen auch die anderen Religionen mit in Blick. Kirche ist nun Teil dieses göttlichen Wortgeschehens, das bis in die anthropologische Grundstruktur des Menschen reicht: „Jede menschliche Antwort steht ursprünglich in einem Anspruchshorizont bzw. im Horizont der Anrede und des Angesprochenenseins. In diesem Sinne weiß sich das Christentum von Anfang an an Gottes Wort gebunden“ (415). So liest *Waldenfels* dann auch Röm 10,13-15. Im Evangelium vom rettenden Glauben, von dem dort die Rede ist, geht es aber nicht um Aussagen, sondern um Anrede, um Anruf Gottes, nicht um Er-Rede, sondern um Du-Rede, also um Kommunikation, und so auch um eine Kirche, in der die Beteiligung aller an der Glaubenskommunikation, die vom Lehramt geleitet wird, das Bleiben in der Wahrheit verbürgt (464-488; vgl. 358-360).

H. Döring optiert für die sakramentale Denkform als Basis für eine ökumenisch aufgeschlossene katholische Ekklesiologie (100ff; 160ff), deutet diese aber in Anschluß an *P. Berger* und *E. Biser*, wie er sagt, „kommunikationstheoretisch“. Die Kirche ist „Plausibilitätsstruktur der innigsten Vereinigung Gottes mit dem Menschen“. Als Stützgemeinschaft mit einem Netz von Versorgungen macht sie jene Wirklichkeit plausibel, die man gemäß der Verkündigung Jesu unter dem großen Nenner Herrschaft Gottes subsumieren kann. „Stiftung Christi“ und „Setzung Gottes“, Nachfolge der Jünger und Geistgeschehen wirken darin zusammen, so wie es auch andere Wortpaare gibt, die dieser inkarnatorischen Grundstruktur der Kirche entsprechen: Ereignis und Institution, sichtbare und unsichtbare Kirche, Amt und Charisma, das Seinshafte und das Aktualistische, Herrschaft und Brüderlichkeit, Dienst und Vollmacht. Sakrament ist das geeignete Schlüsselwort für diese durchlaufende Denkstruktur der Ekklesiologie. Er knüpft dabei an den Gedankenstrom von Kirche als Sakrament an, der schon vor Vatikanum II von *H. de Lubac*, *O. Semmelroth*, *K. Rahner* und *E. Schillebeeckx* ausgelöst, dann von Vatikanum II (LG 1,9,48,59; GS 45 u.a.) rezipiert und später auch auf das ökumenische Gespräch über die Sakramente hin zugespitzt wurde.³⁵ *K. Rahner* formulierte dieses sakramentale Verständnis wie folgt:

„Die Kirche ist nun die Fortsetzung, das Gegenwärtigbleiben dieser eschatologischen Realpräsenz des siegreichen und endgültig in die Welt eingestifteten Gnadenwillens Gottes in Christus. Die Kirche ist das Anwesendbleiben jenes sakramentalen

Urwortes endgültiger Gnade, das Christus in der Welt ist, das Gesagte bewirkend, indem es im Zeichen gesagt wird. Als solches Bleiben Christi in der Welt ist die Kirche wirklich das Ursakrament, der Ursprungspunkt der Sakramente im eigentlichen Sinn des Wortes. Von Christus her hat die Kirche schon in sich eine sakramentale Struktur. Sie hat eine raumzeitliche, geschichtliche Greifbarkeit (mit der doppelten Dimension des Volkes Gottes und dessen rechtlicher, gesellschaftlicher Verfaßtheit); in ihr, die sein Leib und seine Braut ist, bleibt Christus als diese geschichtliche und eschatologische Selbstzusage Gottes an die Welt in dieser Welt und ihrer Endgeschichte gegenwärtig. Er gibt die Kirche nicht mehr auf und kann sie nicht mehr aufgeben, wenn anders er selbst in Ewigkeit im Fleische der einen Menschheit bleiben will.“³⁶

Döring weist wohl zu Recht darauf hin, daß in diesem sakramentalen Verständnis der Kirche das Zeichen und das Bezeichnete, genauso wenig wie beim Sakramentsverständnis selbst, nicht identifiziert werden dürfen. Das ist gerade auch die reformatorische Kritik an dieser Denkform.³⁷ Bedenkenswerter noch ist die Frage, ob diese Denkform sich mit der zunehmenden Säkularisierung verträgt, ob sie sich nicht zwangsläufig mit dem Übergang der Weltdeutungen ändern muß.³⁸ *Döring* meint, die sakramentale Denkform sei geradezu die umfassende Denkweise in allen drei Typen von Weltdeutungen, die man gewöhnlich unterscheidet, die mythische, die metaphysische und die physisch-geschichtliche (112-113).

„Im Grunde ist jede Denkweise „sakramental“, sie entfaltet sich lediglich im Sinne Hegels. Stets sind es Bilder und Modelle, die sich der Mensch von der Wirklichkeit schafft, wobei es keinen Unterschied macht, ob diese nun religiöser oder atomphysikalischer Natur sind. . . Stets handelt es sich um eine Orientierung angesichts der sich aufdrängenden Vielfalt der Erkenntnisse. Ohne sie kann niemand existieren. Um diese Orientierung aber ging es in allen großen Epochen der menschlichen Geschichte“ (114).

Dies trifft nun auch für den Bereich der religiösen Orientierung zu:

„Das offenbarende Sprechen Gottes zu den Menschen ist ja nicht anders denn symbolisch und sakramental möglich; d.h. über sich selbst vermag Gott auf die Menschen hin nur in symbolischen Aussagen zu sprechen. Geschichtliche Offenbarung hat somit eo ipso sakramentalen Charakter, es bedarf der Übersetzung der transzendenten Mitteilung Gottes in die menschliche Sprache. . . Jeder Eintritt Gottes in Raum und Zeit des Menschen ist auf menschliche Sprache und Symbolik angewiesen, die freilich dennoch in der Lage ist, die göttliche Wirklichkeit beim Menschen ankommen zu lassen“ (116).

Letzteres aber, wie es in Schöpfung, Bund, in der Gestalt Jesu Christi und dann auch in der Gestalt der Kirche, in Wort und Sakrament für den Glauben „offenbar“ wird, bleibt schließlich Sache des Glaubens selbst, und eben deshalb bleibt es zeichenhaft. Von einer ontologischen Vergegenwärtigung des Göttlichen im Zeichen kann also nicht die Rede sein. Die Teilhabe der Kirche an Gott und Jesus Christus

„ist nicht ontologisch, sondern funktional: Im Dienste ihres Herrn stellt sie die Fortsetzung nicht Christi (als Prolongatur der Inkarnation), sondern des in ihm begonnenen und durch ihn allein fürderhin ermöglichten Heilshandeln Gottes in der Welt dar. Im Sinne der traditionellen Sakramententheologie kann man diese Relation auch in zeitlichen termini ausdrücken. Die Kirche als Sakrament Jesu Christi ist anamnetisch bleibend auf ihn ausgerichtet als auf ihren Grund (signum rememorativum); sie ist in ihrem Tun auf seine Parusie eschatologisch orientiert (signum prognosticum); Herkunft und Ziel aber sind in ihrer jetzigen Gestalt vergegenwärtigt (signum demonstrativum). So ist sie in der Geschichte nicht das Heil, sondern Vorlauf des Heiles. Sie hat also eine vorläufige und überholbare Gestalt; sie ist traditionell und progressiv zugleich. In einer mehr biblisch getönten Sprache kann man auch formulieren: Die Kirche als sakramentale Wirklichkeit ist nicht das Reich Gottes, sondern der Weg zu ihm“³⁹ (117).

So versucht *Döring* die reformatorischen und die religionskritischen Bedenken bei einem sakramentalen Verständnis der Kirche abzufangen. Von Kirche als einer quasiontologischen Hypostase darf auch nach katholischem Verständnis nicht die Rede sein. Sie ist Werkzeug und Wirkzeichen des Reiches Gottes (139). Eine fundamentaltheologische Ekklesiologie muß, wie *Döring* im Anschluß an *H. Zirker*⁴⁰ sagt, das „Phänomen Kirche“ darstellen als Verständigungsgemeinschaft (die anthropologische Ebene), als Traditionsgemeinschaft (die Ebene der göttlichen Stiftung und Setzung) und als Handlungsgemeinschaft (die Ebene der kirchlichen Praxis und Nachfolge). Sie muß Zustimmung gewinnen können, den Anspruch auf geschichtliche Kontinuität einlösen und dieses Verständnis im Handeln als sinnvoll und nützlich erweisen. Er meint – in Anschluß an *L. Boff*⁴¹ –, daß diese Aufgabe durch die sakramentale Denkstruktur der Ekklesiologie geleistet werden kann, weil diese „in der Lage ist, die empirisch-profanwissenschaftliche Theoriebildung und die normativ-theologische Begriffsbildung in gelungener Weise zusammenzubringen“ (163).

Es gibt aber, wie *Döring* nicht verschweigt, auch ökumenische Bedenken. Sowohl eine ausschließliche Wort-Struktur wie auch eine ausschließliche Sakrament-Struktur der Kirche läuft die Gefahr konfessionsgebundener Mißverständnisse. Darum figuriert in den fundamentaltheologischen Entwürfen und im offiziellen ökumenischen Gespräch selbst noch eine dritte Denkform der Kirche: *koinonia*.

In dem Schlußbericht der Anglikanisch/Römisch-katholischen Internationalen Kommission, in dem dieses Konzept als Leitbild und Zielwort der kirchlichen Einheit verstanden worden ist, heißt es dazu:

„Einheit mit Gott in Christus Jesus durch den Geist ist das Herz der christlichen Koinonia. . . Der Sohn Gottes hat unsere menschliche Natur angenommen und uns seinen Geist gesandt; dieser macht uns auf solch wahrhafte Weise zu Gliedern des Leibes Christi, daß auch wir Gott anrufen können als ‚Abba, Vater‘ (Röm 8,15;

Gal 4,6). Indem wir ferner teilhaben an demselben Heiligen Geist, durch den wir Glieder desselben Leibes Christi werden und angenommene Kinder desselben Vaters, sind wir auch miteinander in einer vollkommen neuen Beziehung verbunden. Koinonia miteinander folgt aus unserer koinonia mit Gott in Christus. Dies ist das Geheimnis der Kirche.“⁴²

Auch in den Dokumenten des Internationalen Lutherisch/Römisch-katholischen Dialogs⁴³, bei dem Dialog mit den Methodisten⁴⁴ und in den Limatexten⁴⁵ spielt dieser Begriff eine Schlüsselrolle, wie auch schon im II. Vatikanum⁴⁶. Die Gefahr einer kirchenrechtlichen Reduktion dieses Konzeptes auf eine *communio hierarchica* von Papst und Bischöfen darf aber, wie der Gebrauch des Begriffs im neuen Codex 1983 zeigt, nicht unterschätzt werden.⁴⁷ Die bischöfliche *communio* ist Ausdruck der kirchlichen *koinonia*, bislang nach katholischer Ansicht sogar notwendiger Ausdruck, aber nicht ihre Wirkursache oder ihr Inhalt. Im Dialog der kontingenten, konfessionell gewachsenen Kirchen muß deshalb auf der Basis des biblischen *koinonia*-Begriffs über seine möglichen, immerhin auch historisch-kontingenten Ausdrucksformen verhandelt werden können.

In diesem Geiste wurde der Lima-Text über das kirchliche Amt konzipiert, und so wird auch die Frage der kirchlichen Ämter in den hier besprochenen fundamentaltheologischen Entwürfen angegangen. Die Ämter der Kirche dienen der Christusgemeinschaft. Ihre Inhaber dienen als Hirten der Weggemeinschaft des Pilgervolks in der Nachfolge, als Propheten und Lehrer der Wahrheitgemeinschaft und dem Treuebund, als Priester der sakramentalen Lebensgemeinschaft der Kirche (Waldenfels, 348-385) und, müßte man hinzufügen, als Diakone dienen sie der Gemeinschaft der Armen in aller gesellschaftlichen Not, in Verfolgung und Krankheit: „Eben dies ist die Grundbedeutung von Koinonia: Gemeinschaft (mit jemand) durch Teilhabe (an etwas)“ ... Gemeinschaft entsteht in der Kirche nicht aus dem positiven Willen von Gleichgesinnten zum gesellschaftlichen Zusammenschluß, sondern aus der gemeinsamen Teilhabe der Glaubenden an dem, der sie beruft, und an dem von ihm geschenkten Heil. „Das Moment der ‚Teilhabe an etwas‘ ist als Ausgangspunkt immer mitgegeben“ (J. Hainz). Es sind also Taufe und Eucharistie, Sündenvergebung und Heilung, Glaube, Hoffnung und Liebe, die die Identität dieser christlichen „koinonia“ bestimmen. Sie prägen das Schicksal der Jünger Christi (Mk 8,38) und so auch ihre Schicksalsgemeinschaft. Diese darf nicht nur diachron-historisch oder synchron-kontextuell als Solidarität, sie muß grundsätzlich als eine *communio sanctorum* verstanden werden. Die Kirche ist eine Schicksalsgemeinschaft derjenigen, die den Tod überwinden, die durch Taufe wiedergeboren und durch das Mahl des Reiches Gottes schon auf ewiges Leben

angelegt sind. Dies meint eine wesentliche Änderung des Personkerns derjenigen, die dieser Gemeinschaft beitreten, wie *J. Zizioulas* in seinem Buch ausführt. Das für unsere Zeit zu verdeutlichen – wo wir gerade die biologisch-historische Fülle des Personseins in Kultur und Wissenschaft als Ideal vorstellen und dies im Westen auch noch individualistisch, ich-haft deuten, würde eine axiologische Revolution darstellen, die keine Kirche alleine je noch leisten kann.

Wichtig ist inzwischen, daß die hier vorgeschlagenen Denkformen der Kirche nicht als Wesensdefinitionen betrachtet werden, daß sie einander nicht ausschließen und das es noch andere mögliche Denkformen gibt, die aus anderen Traditionen kommen, wie z.B. die Idee der eucharistischen Ekklesiologie eines *Afanassievs*, die Idee des Bundes, wie sie in der calvinistischen Theologie entwickelt wurde, oder wissenssoziologische und systemtheoretische Kategorien, wie z.B. der Begriff „Symbolisches Universum“. Die Wirklichkeit „Kirche“ ist konkret-historisch zu sehen, die ekklesiologische Systematisierung ist immer sekundär. Eben deshalb darf die Forderung nach einer gemeinsamen Ekklesiologie nicht als Vorbedingung der kirchlichen Gemeinschaft betrachtet werden. Der wahrhaftige Glaube *in* der Kirche, der sich auch als kirchlicher Glaube (*credo ecclesiam*) versteht, darf nicht zum Glauben *an* die Kirche und noch weniger zum Glauben an eine bestimmte *Ekklesiologie* verdreht werden. Es scheint mir dies die immer drohende Gefahr des offiziellen ökumenischen Gesprächs zu sein, die in den vorliegenden Entwürfen klar gesehen und vermieden worden ist.

Beschluß

Eine ökumenische Ekklesiologie, die die Frage „Kirche, wozu?“ für die autonomen Subjekte der Freiheit, die wir nach der Aufklärung fast zwangsläufig geworden sind, wieder sinnvoll beantworten könnte, wäre für eine Neu-Evangelisation der Welt wohl Vorbedingung. Sie kann nur im gemeinsamen Zeugnis und Dienst und in der gemeinsamen Teilhabe am Freudenmahl des Reiches Gottes entwickelt werden. Ekklesiologie, auch fundamentaltheologische Ekklesiologie, kann nur im Kontext der kirchlichen Erfahrungen gedeihen. Die jetzt vorliegenden Entwürfe sind aus der Erfahrung von 20 Jahren ökumenischen Gesprächs erwachsen. Sie haben die Ergebnisse dieses Gespräches rezipiert und führen sie weiter, zwar nicht durch revolutionäre Vorschläge oder technische Neuigkeiten, sondern durch die Ausarbeitung neuer Denkformen, die über die früheren Kontroversfragen,

vor allem zwischen Rom und Reformation, weit hinausreichen und die überdies die Fragen der Neuzeit in bezug auf Gott, Christus und Kirche ehrlich aufgreifen. Dabei bleiben viele Fragen sicher noch ungelöst, wie vor allem die Frage des Verhältnisses von Theologie und kirchenrechtlicher Praxis, von Theologie und Lehramt. Auch die Kontroversfragen der bischöflichen Sukzession, der Frauenordination, eines Petrusdienstes des Bischofs von Rom müssen sicher noch weiter geklärt werden, die Richtung der Lösung wird aber klar vorgezeichnet: nur im gemeinsamen Gespräch und von der Perspektive des Reiches Gottes her können wir hier weiterkommen und nur, wenn wir den *de jure divino*-Anspruch für historisch-kontingente Entwicklungen in diesem Bereich aufgeben. Wenn kirchenpolitische Verhältnisse das zur Zeit noch verhindern, so werden die Theologen aus ihren ökumenischen Erfahrungen weitere Bausteine der Verständigung heranzutragen müssen. Wer weiß, ob sich nicht irgendwelche Aufseher finden werden, die anstelle von Restauration der eigenen konfessionellen Tempelkomplexe um des gemeinsamen Schicksals willen – z.B. im Blick auf Frieden, Gerechtigkeit und Neue Schöpfung – einen ökumenischen Neubau wagemutig befürworten. Auf solchen Felsen, die ihre Ängste durch Glauben überwinden, ihre Engpässe durch Träume verlassen, hat Jesus selbst seine Kirche gebaut.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. U. Kühn, Kirche (Handbuch systematischer Theologie Bd 10), Gütersloh 1980, 135. Abgesehen von H. Küng, Die Kirche, Freiburg 1967; J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969; Y. Congar u.a., Das Heilsgeschehen in der Gemeinde (Mysterium Salutis IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972; L. Bouyer, Die Kirche I+II, Einsiedeln 1977; A. Dulles, Models of the Church, Dublin 1976; J. Auer, Die Kirche. Das allgemeine Heilssakrament (Kleine Katholische Dogmatik VIII), Regensburg 1982; A. Houtepen, People of God. A Plea for the Church, London/New York 1984 und den in diesem Beitrag besprochenen fundamentaltheologischen Arbeiten liegen katholischerseits kaum positive Gesamtentwürfe vor, um so mehr theologische und religionssoziologische Kirchenkritik. Dazu: V. Conzemius, Die Kritik der Kirche, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, Traktat Kirche (Handbuch der Fundamentaltheologie Bd 3), Freiburg 1986, 30-48(43) (dort auch Literaturhinweise, wie auch, systematisch, bei H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz, Darmstadt 1986, 323ff). Inzwischen wurden aber wichtige *historische* Arbeiten zur Geschichte der Ekklesiologie geschrieben, die jetzt im Traktat Kirche aufgenommen zu werden scheinen, vor allem: Y. Congar, l'Eglise de St. Augustin à l'epoque moderne, Paris 1970 (= Handbuch der Dogmengeschichte III/3c+d, Freiburg, Basel, Wien 1971); E. Klinger, Ekklesiologie der Neuzeit. Grundlegung bei Melchior Cano und Entwicklung bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg, Basel, Wien 1978; U. Horst, Papst-Kon-

- zil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart, Mainz 1978. Wichtig war auch: H. Fries, Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung, in: *Mysterium Salutis IV/1*, A.a.O. 223-285 (in Anschluß an H. Rahner). Beispiele der *Kirchenkritik*: F. X. Kaufmann, *Kirche Begreifen*. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1979; F. Klostermann, *Kirche – Ereignis und Institution*, Wien 1976; G. Alberigo, Y. Congar, H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982.
- ² W. Trillhaas, *Dogmatik*, Berlin/New York 1980, 502-532 rechnet die Lehre von der Kirche als letztes Kapitel prinzipiell zu den Epilegomena der Dogmatik.
 - ³ E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik*. Grundzüge, Göttingen 1983, 537-724.
 - ⁴ J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, München 1975. Hier werden zum ersten Mal die konkreten ökumenischen Erfahrungen mit der Kirche in vielen sozial-ökonomischen und politischen Kontexten für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht.
 - ⁵ F. Hahn, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch* (Gesammelte Aufsätze, Bd 1), Göttingen 1986.
 - ⁶ J. Hainz, *Ekklesia. Strukturen Paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung*, Regensburg 1972; *ders.*, *Kirche im Werden*, Paderborn 1976: (diesem Buch entnehme ich den Titel dieses Aufsatzes); *ders.*, *Koinonia: „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus*, Regensburg 1982.
 - ⁷ W. Huber, *Kirche*, Stuttgart/Berlin 1979.
 - ⁸ U. Kühn, A.a.O. 19-76
 - ⁹ H. Meyer, H. Schütte u.a., *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn/Frankfurt 1980.
 - ¹⁰ H. J. Pottmeyer, Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte, *Trierer Theologische Zeitschrift* 92 (1983), 272-283; H. Häring, „Kerk, wat zeg je van jezelf?“ *De theologie van paus Johannes Paulus II*, *Tijdschrift voor Theologie* 25 (1985), 229-249; A. Willems, *Het mysterie als ideologie: de bisschoppensynode over het kerkbegrip*, *Tijdschrift voor Theologie* 26 (1986), 157-171.
 - ¹¹ H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung*, Paderborn 1985, 73-97, vor allem zu den Auffassungen von E. Herms, R. Frieling und G. Ebeling.
 - ¹² ib. 73ff. Da auch Literaturangaben.
 - ¹³ D. Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Nairobi 1982.
 - ¹⁴ Über das ökumenische Problem und die ökumenischen Möglichkeiten der fundamentaltheologischen Methode: vgl. H. Wagner, *Ökumenische Fundamentaltheologie*, *Catholica* 31 (1977), 17ff; H. Petri, *Die Entdeckung der Fundamentaltheologie in der evangelischen Theologie*, *Catholica* 33 (1979), 241-261.
 - ¹⁵ H. Döring, *Grundriß der Ekklesiologie. Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz*, Darmstadt 1986; Chr. Duquoc, *Christen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie*, Freiburg/Schweiz 1985; H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz/Wien/Köln 1985, Drittes Buch: *Die Kirche*, 321-522; W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hrsg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 3: *Traktat Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1986; F. Schüssler Fiorenza, *Foundational Theology. Jesus and the Church*, New York 1984, 57-237; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, Teil IV: *In der Gemeinschaft der Kirche*, 289-406. Nicht berücksichtigt wurde A. Kolping, *Die katholische Kirche als Sachwalterin der Offenbarung Gottes, I. Die geschichtlichen Anfänge der Kirche Christi* (Fundamentaltheologie Bd III/1), Münster 1981, das zwar „in einem erstaunlichen Umfang die exegetischen Einzelfragen im Zusammenhang der Darstellung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth berücksichtigt“ (F. Hahn, zitiert bei Kolping A.a.O. VIII), was wohl auch für die Anfänge der Kirche zutrifft, wovon aber noch nicht

- ganz abzusehen ist, ob seine „demonstratio catholica“ nicht doch am Ende des zweiten Teiles eine „demonstratio romana“ sein wird.
- ¹⁶ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg, Basel, Wien 1976, 315.
- ¹⁷ Vgl. die bei Anm. 1 genannten Studien.
- ¹⁸ Zu diesem Thema neuerdings H. J. Witte, „Alnaargelang hun band met het fundament van het christelijk geloof verschillend is“. Wording en verwerking van de uitspraak over de „hierarchy van waarheden“ op Vaticanum II, Tilburg 1986.
- ¹⁹ K. Rahner, Grundkurs, a.a.O. 315.
- ²⁰ Vgl. A. Houtepen, People of God, London/New York 1984.
- ²¹ G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?, Freiburg, Basel, Wien 1982.
- ²² E. Schillebeeckx, Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung, Freiburg, Basel, Wien 1979, 66f.
- ²³ W. Trilling, Die Botschaft Jesu, Freiburg 1978.
- ²⁴ Fundamental theology has to raise the question what was it about Jesus, his proclamation, his actions etc., that led to his execution and that ultimately led to the breaking of the horizons of Jewish expectations? What emerged after Easter had indeed elements that transcend the pre-Easter experience of Jesus, but these must be seen in relation to who and what Jesus was. How the belief in Jesus as the Christ is ultimately a decision about the significance of the historical Jesus and how the emergence of the Church is as spelling out, a making explicit, and even a further interpretation and realization of the meaning of Jesus is what fundamental theology must explore in order to show the foundation of the Church in Jesus“ (F. Schüssler Fiorenza, 107).
- ²⁵ „The foundation of the Christian faith rests not only on the earthly Jesus as its ground, but rather in the interaction between the earthly Jesus and his reception by the early Christian communities as disclosed within the New Testament. . . The earthly Jesus is theologically relevant, but he becomes a *Gestalt* only through the combination of historical reconstruction and a reconstructive hermeneutics, that is, through the interaction between reconstructions of the earthly Jesus and reconstructions of the reception of Jesus within early Christianity“ (163).
- ²⁶ „ . . . should not be reduced to a notion of continuity as sameness, it must be open to radically new forms of discipleship based upon new receptions“ (ib. 173).
- ²⁷ G. Lohfink, a.a.O. Cf. H. Merklein, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchungen zur Ethik Jesu, Würzburg 1978. Die ethischen Weisungen, die ganze Frage der Buße und einer christlichen Disziplin im Sinne von „Jüngerschaft“ (disciplina) fehlt nur allzusehr in der Ekklesiologie, auch in den jetzt vorliegenden Entwürfen. Dazu: W. Huber, a.a.O. 80-87; 118-129; A. Houtepen, a.a.O. 125-141; D. Ciobotea, Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns, ÖR 36 (1987), 183-194.
- ²⁸ E. Schillebeeckx, a.a.O. 66.
- ²⁹ Vgl. U. Ruh, Konzilsbilanz nach 20 Jahren, Herder-Korrespondenz 40 (1986), 38ff; H. Rikhof, De kerk als ‚communio‘: een zinnige uitspraak?, Tijdschrift voor Theologie 23 (1983), 39-59.
- ³⁰ P. Steinacker, Die Kennzeichen der Kirche. Eine Studie zu ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, Berlin, New York 1982 und G. Thils, Les Notes de l’Eglise dans l’Apologétique Catholique depuis la Réforme, Gembloux 1937.
- ³¹ Vgl. H. Häring, Art. Kirche, Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe Bd II, München 1984, 309-323.
- ³² E. Schlink, a.a.O. 684.
- ³³ Migne, PL 62,192B-194A.
- ³⁴ J. Zizioulas, Being as Communion, London 1985.
- ³⁵ L. J. Koffeman, Kerk als Sacramentum. De rol van de sacramentele ecclesiologie tijdens

- Vaticanum II, Kampen 1986; A. H. C. van Eijk, De Kerk als sakrament en het heil van de wereld, Bijdragen 45 (1984) 295-330; W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983.
- ³⁶ K. Rahner, Kirche und Sakramente, Freiburg, Basel, Wien, 17
- ³⁷ z.B., E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament, Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983), 432-457, der am Ende trotzdem vorsichtig positiv formuliert: „Indem die Kirche von Jesus Christus als dem einen und eigentlich einzigen Sakrament zehrt, feiert sie die Sakramentalität seines Seins. Und nur insofern sie seine Sakramentalität, mithin die Gottes gnädige Gegenwart anzeigende und mitteilende Geschichte Jesu Christi feiert, kann man dann auch das ganze Sein der Kirche zwar nicht gerade ein (*Grund*)Sakrament, wohl aber das große, Jesus Christus darstellende *sakramentale Zeichen* nennen. Sie ist es als *analogatum*, das auf Jesus Christus als *analogans* verweist“ (449). Mehr Bedenken äußert A. Birmelé, La sacramentalité de l’Eglise et la tradition luthérienne, Irénikon 59 (1986), 482-507.
- ³⁸ A. H. C. van Eijk, a.a.O., weist mit A. Dulles, a.a.O. 69-70 darauf hin, daß dieser Begriff auch in der katholischen Kirche keinen großen Empfang gehabt hat: er ist schwierig in Predigt und Katechetik zu verwenden.
- ³⁹ W. Beinert, Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch (Theologische Berichte Bd IX), Zürich, Einsiedeln, Köln 1980, 59.
- ⁴⁰ H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984, 124.
- ⁴¹ L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung, Paderborn 1972.
- ⁴² H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt 1983, 135.
- ⁴³ „Wege zur Gemeinschaft“ 1980, ib. 296-322; „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft, Paderborn/Frankfurt 1985.
- ⁴⁴ One in Christ 23 (1987) nr. 3.
- ⁴⁵ Lima, Eucharistie-Text, nr. 19-21; Amts-Text, nr. 1, 4, 14, 29, 34, 36.
- ⁴⁶ Dekret Unitatis reintegratio nr. 3, 4; LG 22, 25, 49-51; Orientalium Ecclesiarum 4, 30.
- ⁴⁷ H. Rikhof, a.a.O. 39-59; G. Thils, Le nouveau Code de droit canonique et l’ecclésiologie de Vatican II, Revue théologique de Louvain 14 (1983) 289-301.