

Die Vorbereitung der Synode

Avery Dulles

Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Jeder Überblick über die katholische Ekklesiologie der letzten zwanzig Jahre muß sich auf das Zweite Vatikanum konzentrieren, das nahezu alle ihre Hauptthemen zur Sprache brachte. Die Vorstellungen, die auf dem Konzil auftauchten, wurden sicher nicht aus dem Nichts hervorgebracht. Tatsächlich waren all diese Ideen in der theologischen Literatur der vorhergehenden Jahrzehnte in ziemlicher Gründlichkeit diskutiert worden, besonders in dem Theologenkreis um Yves Congar. Ohne diese vorausgehende Reflexion über Episkopat, Kollegialität, Ökumenismus, Kirchenreform, Rolle der Laien, Religionsfreiheit und liturgische Erneuerung – um nur einige der geläufigen Themen zu erwähnen – wären die Errungenschaften des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht möglich gewesen. Jedoch gab das Konzil dem, was vorher bloße Spekulation seitens der avantgardistischen – und in einigen Fällen der beargwöhnten – Theologen gewesen war, einen völlig neuen Status. Durch die Unterstützung des Konzils wurden viele dieser Vorstellungen feststehende katholische Lehre. Das Zweite Vatikanum schuf daher einen neuen Ausgangspunkt und machte es dadurch fast überflüssig, sich auf die vorkonzilare Phase zu beziehen. Das Konzil selbst mag deshalb als hauptsächlichlicher Mittelpunkt dieses Artikels dienen.

Das Konzil verpflichtete sich – meiner Meinung nach klugerweise – keiner einzelnen theologischen Richtung. Es versuchte, einen umfassenden katholischen Konsens zu erreichen und auszudrücken und alle Fragen offenzulassen, die noch nicht reif für eine Entscheidung waren. In dieser Hinsicht folgte das Zweite Vatikanum der Praxis vieler früherer Konzilien, einschließlich Konstantinopel, Ephesos, Chalkedon und Trient. Die wohlbekanntesten Doppeldeutigkeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils sind keine faulen Kompromisse im Sinne von taktischen Manövern zwischen rivalisierenden Parteien, sondern zum größten Teil allgemeine Beschlüsse, um die Freiheit der Katholiken zu schützen, die Themen, die noch der Klärung bedürfen, gründlicher zu erforschen.

Das Wesen der Kirche

Die grundlegendste dieser unentschiedenen Fragen betrifft das Wesen der Kirche selbst. Das Konzil unterließ es wohlbedacht, eine Definition im aristotelischen Sinne zu versuchen. Das erste Kapitel der Konstitution über die Kirche stellt die Kirche als einen Aspekt des Geheimnisses Christi dar und deutet dadurch an, daß die Kirche alle menschlichen Begriffe und Formulierungen grenzenlos übersteigt. Nach der Betrachtung verschiedener biblischer Metaphern wie Herde, Weinstock, Tempel, Mutter und Braut geht die Konstitution dazu über, zwei Bilder – das des Leibes Christi und das des Volkes Gottes – sehr viel ausführlicher zu erörtern. In verschiedenen Schlüsselpassagen wird die Kirche außerdem als «Sakrament der Einheit» (LG 1) oder «universales Sakrament des Heils» (LG 48) beschrieben. Die institutionellen Aspekte der Kirche, die im nachtridentinischen Katholizismus so nachdrücklich betont worden waren, werden etwas untergeordnet, insofern als Kapitel III über die Hierarchie in der Endfassung des Textes hinter Kapitel II über das Volk Gottes gestellt wurde.

Indem es mit einer Vielfalt von Metaphern oder Beispielen operiert, kann man vom Konzil sagen, daß es die Bühne geschaffen hat für die Diskussion jener «Modelle», die in der Ekklesiologie der letzten zwanzig Jahre bestimmend gewesen waren¹. Die verschiedenen Modelle beleuchten, ohne einander direkt zu widersprechen, unterschiedliche Aspekte und Funktionen, indem sie je andere Prioritäten und Ziele vor-

schlagen. Es bleibt abzuwarten, ob die verschiedenen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils in eine Gesamtsynthese integriert und durch ein einziges überspannendes Modell ausgedrückt werden können. Einer Anregung von Papst Johannes Paul II. folgend, habe ich vorgeschlagen, daß das Bild der «Gemeinschaft von Jüngern» verwendet werden kann, um die Elemente, die sich in den vorhergehenden fünf Modellen finden, zu vereinigen². Aus einer etwas anderen Perspektive versuchte die Außerordentliche Synode von 1985, aus den kirchlichen Apostolaten der Verkündigung des Evangeliums, des Ökumenismus und der gesellschaftlichen Veränderung im Lichte einer Ekklesiologie des Mysteriums und der *Communio* eine Synthese herzustellen. Entsprechend dem Schlußbericht «ist die Kirche als *Communio* ein Sakrament für das Heil der Welt»³.

Kirche, Welt und Reich Gottes

Die verschiedenen Ansichten über die Kirche beeinflussen die Diskussion all jener Problembe- reiche, denen wir uns nun zuwenden. Es gibt zum Beispiel eine Vielfalt von Meinungen darüber, wie die Kirche zum Reich Gottes in Beziehung steht. Das Zweite Vatikanum erklärte, daß die Kirche «das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Gottes ist» (LG 3) und daß die Kirche «Keim und Anfang dieses Reiches auf Erden darstellt» (LG 5). Aber es ließ die Fragen offen, ob das Reich Gottes auf Erden außerhalb der Grenzen der Kirche gegenwärtig sei, und ob das endgültige Reich Gottes irgendetwas anderes als die Kirche selbst in ihrer letzten glorreichen Gestalt sein werde⁴.

Ekklesiologen, die auf das «Diener»-Modell festgelegt sind, tendieren dahin, die Kirche als eines von vielen Werkzeugen zu betrachten, das dazu bestimmt ist, die Welt zu einem Ort von Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand zu machen. Diese Werte werden eher als Verwirklichungen des Reiches Gottes gesehen denn als spezifisch religiöse Merkmale. Aber andere Theologen, die es vorziehen, sich die Kirche als Leib Christi oder, in einem streng realistischen Sinne, als Sakrament Christi vorzustellen, meinen, daß die Kirche in einem bestimmten Sinne um ihretwillen existiert. Für sie ist die Kirche allein die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden. Eine Spannung zwischen diesen beiden Perspektiven der Kirche-Reich-Gottes-Bezie-

hung durchzieht viele Werke der nachkonzilia- ren Literatur über Ekklesiologie.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist ein Großteil der Energie der Ekklesiologen von dem Versuch in Anspruch genommen worden, das Verhältnis zwischen der Kirche und der Welt zu klären, das mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute in eine neue Phase trat. Mit Recht haben Katholiken eine bestimmte gemeinsame Verantwortlichkeit für den Schutz menschlichen Lebens und für die Förderung der Menschenrechte empfunden. Aber indem sie erstrebten, diesen Interessen konkreten Ausdruck zu geben, haben sie sich in Mitchristen und Mitkatholiken getrennt gefunden. Hinsichtlich des offiziellen Engagements der Kirche in gesellschaftlichen und politischen Fragen entstanden ernste Probleme. Die moderne Tendenz scheint zu sein, darauf zu bestehen, daß die Verteidigung der Menschenrechte gegenüber tyrannischen Herrschaftssystemen wesentlich zur Predigt des Evangeliums gehört, aber zur gleichen Zeit zu verfechten, daß sich die offizielle Kirche – einschließlich ihrer Bischöfe und Priester – der Parteipolitik enthalten solle. Die Unterscheidung ist eine sehr feine und hat innerhalb der Kirche zu manchen Mißverständnissen geführt. Aber es ist für die Kirche unumgänglich, auf der einen Seite den Rückzug in die Sakristei zu vermeiden, und auf der anderen Seite sich davon fernzuhalten, übermäßig in den Kämpfen praktischer Politik kompromittiert zu werden.

Ökumenismus und Mission

Das Zweite Vatikanische Konzil verpflichtete die katholische Kirche fest zum Ökumenismus, aber unterließ es, vorher die subtileren Fragen zu entscheiden, die als Themen für den Dialog vorgeschlagen worden waren. Daher sprach das Konzil recht vage über den ekklesialen Status nicht-römisch-katholischer Christen und über die Sakramente und Ämter anglikanischer und protestantischer Kirchen. Auch weiterhin entzündeten sich die Debatten an der Frage nach der richtigen Interpretation der Aussage, daß die Kirche Christi «in» der römisch-katholischen Kirche «subsistiert» (LG 8).

Viele Theologen, die aufzeigen, daß dieser Begriff eingesetzt worden war, um das «ist» im früheren Entwurf zu ersetzen, folgern, daß das Konzil tatsächlich die Lehre Pius' XII. verwerfe, daß der Geheimnisvolle Leib ausschließlich mit

der römisch-katholischen Gemeinschaft identisch sei. Einige Theologen ziehen den weiteren Schluß, daß die katholische Kirche, indem sie nur ein Teil der Kirche Christi ist, nicht so angemessen handeln kann, wie wenn sie die ganze Kirche Christi wäre. Sie fahren dann fort, die Ökumenizität der Konzilien, auf denen nur römische Katholiken beschließende Stimme hatten, in Frage zu stellen und ebenso die Gültigkeit von Dogmen, die durch die Autorität römisch-katholischer Konzilien oder Päpste bestimmt worden waren. Konservativere Theologen behaupten, daß der Begriff «subsistiert» genau dazu gewählt worden war, um darauf hinzuweisen, daß die Gesamtheit der Kirche Christi in der katholischen Kirche gegenwärtig sei und daß daher andere Christen wenigstens von der wahren Kirche getrennt seien.

Tatsächlich brachte in gewissem Sinne das Zweite Vatikanum eine nuancierte Position ein, die es unangemessen machte, die katholische Kirche entweder als die ganze oder als einen bloßen Teil der Kirche Christi zu betrachten. Die Kirche Christi ist in der römisch-katholischen Kirche in ihrer institutionellen Fülle verwirklicht, aber weil ekklesiale Elemente wie die Bibel, Sakramente und verschiedene Formen von Gebet und Gottesdienst auch jenseits der offiziellen Grenzen der römisch-katholischen Kirche gefunden werden können, kann man sagen, daß die Kirche Christi auch in anderen christlichen Gemeinschaften in verschiedenen Maßen und Modalitäten gegenwärtig sei⁵. Dank der ekklesialen Elemente in diesen Gemeinschaften können sich ihre Mitglieder einer wahren Gemeinschaft mit Christus erfreuen und in einer gewissen, obwohl unvollkommenen, Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Das ökumenische Apostolat zielt darauf, den Weg für die volle Versöhnung und Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu bereiten.

Der Enthusiasmus, der durch das Zweite Vatikanische Konzil für das weltliche Apostolat und für den Ökumenismus entstand, neigte dazu, die traditionellen Formen der missionarischen Tätigkeit zu überschatten. Die nachkonziliaren Jahre haben sich als eine schwere Zeit für Missionsarbeit erwiesen. Die Lehre des Konzils bezüglich der positiven Werte nicht-christlicher Religionen und der Heilsmöglichkeiten für Nichtbekehrte zerstörte, was für viele das Hauptmotiv für Missionsarbeit gewesen war. Theologen wie Karl Rahner versuchten, ein

Grundprinzip für die Mission – im Einklang mit einer höchst optimistischen Sicht der religiösen Situation der «anonymen Christen» – auszuarbeiten, aber dieses Grundprinzip war zu subtil und komplex, um eine breite Anhängerschaft zu gewinnen. Einige Klarheit wurde schließlich in die Situation gebracht durch das 1975 von Papst Paul VI. herausgegebene Apostolische Schreiben *Evangelii nuntiandi*. Seit dieser Zeit begann der Gedanke der Evangelisierung in katholischen Kreisen an Boden zu gewinnen, aber eine überzeugende, zeitgemäße Missiologie muß erst noch entworfen werden.

Einheit und innere Vielgestaltigkeit

Ein anderes Thema, das vom Konzil der weiteren Erforschung erschlossen wurde, ist das der inneren Vielgestaltigkeit innerhalb der katholischen Kirche. Auf dem Zweiten Vatikanum zeigte sich die Kirche zum ersten Mal in der Geschichte als in jedem Kontinent fest verwurzelt. Die Konzilsdokumente zogen den Schluß, daß jeder soziokulturelle Großraum für sich geeignete Formen von Theologie und religiösem Leben entwickeln sollte, jedoch frei von allem Synkretismus und falschem Partikularismus (AG 22). So sollte die Kirche die Anlagen und Sitten aller Völker fördern und übernehmen (LG 13). Rom als Prüfstein der Einheit wurde eine doppelte Aufgabe zuteil: die legitimen Differenzen zu schützen und darüber zu wachen, daß solche Verschiedenheiten der Einheit nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen (LG 13). Diese und ähnliche Direktiven wurden von vielen als Ermutigung zur Inkulturation verstanden. Jedoch entstanden sehr schnell Probleme bezüglich der Grenzen dieses Prozesses. Bis zu welchem Ausmaß sollten regionale Kirchen bestärkt werden, ihre eigenen liturgischen Formen und ihre eigenen Formulierungen der Glaubenslehre zu schaffen? Sind alle Kulturen gleichermaßen empfänglich für echtes Christentum, oder müssen die Kulturen, wie Paul VI. in *Evangelii nuntiandi* (EN 20) lehrte, «evangelisiert» werden? Wie kann eine derartige Evangelisierung von der zudringlichen Einmischung in fremde Kulturen, von geistlicher Kolonisation unterschieden werden? Sowohl Paul VI. als auch Johannes Paul II. haben diese Fragen oft in Angriff genommen und damit eine Dokumentationssammlung geliefert, die weit über die kurzen Hinweise des Zweiten Vatikanischen

Konzils hinausreichen. Einige Autoren sprechen nun von einem «wunderbaren Austausch»: Das Evangelium offenbart und befreit die wahren und beständigen Werte in allen Kulturen, während diese Kulturen neue Aspekte des Evangeliums sichtbar werden lassen, indem sie ihm schöpferischen Ausdruck verleihen⁶.

Noch ein anderer, vom Konzil unentschieden gelassener Punkt war die verhältnismäßige Priorität der universalen und der örtlichen Kirche. Anders gesagt: Entspringt die örtliche Kirche einer inneren Teilung der Gesamtkirche, oder entsteht ganz im Gegenteil die universale Kirche durch einen Zusammenschluß von örtlichen Kirchen? Verschiedene Passagen der Konzilsdokumente können je zugunsten der einen oder anderen Position zitiert werden (vgl. *LG* 23,26; *CD* 11). Es macht einigen Unterschied, ob die Kirche Christi als in der örtlichen Kirche (die der Reihe nach als regionale Kirche, Diözese, Gemeinde oder noch kleinere eucharistische Versammlung verstanden werden kann) ganz oder nur teilweise gegenwärtig gesehen wird. Die Meinungsverschiedenheiten über dieses Thema scheinen hinter den Unstimmigkeiten über die Frage zu lauern, ob das Prinzip der Subsidiarität für die Kirche gilt – ein Problem, das in einem anderen Artikel des vorliegenden Heftes aufgegriffen wird. Das Prinzip der Subsidiarität wäre einleuchtender anwendbar, wenn die universale Kirche einfach eine Versammlung von örtlichen Kirchen wäre, die je in sich alle Wesensmerkmale der Kirche besitzen.

Primat und Kollegialität

Auch betreffs der inneren Organisation der Kirche wurden zahlreiche Fragen vom Zweiten Vatikanum offengelassen. Am vielleicht grundlegendsten war der Problembereich, der das Prinzip der Kollegialität betrifft. Das Prinzip selbst war vom Konzil begeistert gebilligt worden, aber eine präzise Interpretation wurde nicht aufgelegt. Seit dem Konzil haben nun zwei gegensätzliche Ansichten um Anerkennung gekämpft⁷. Theologen der ersten Richtung sind der Meinung, daß es zwei ungenügend unterschiedene Subjekte der höchsten Vollmacht in der Kirche gebe – den Papst und das Bischofskollegium. Der Papst als Haupt des Kollegiums kann seine oberste Vollmacht entweder persönlich oder kollegial ausüben, während die anderen Bischöfe sie nur

kollegial anwenden können. Diese Sicht der Dinge scheint von der *nota praevia* der Theologischen Kommission begünstigt zu werden, die in viele Ausgaben der Konzilsdokumente aufgenommen worden ist. Aber eine zweite Auffassung kann ebenfalls als mit der Lehre des Zweiten Vatikanums vereinbar gerechtfertigt werden – nämlich, daß die höchste Vollmacht in der Kirche nur im Kollegium, bestehend aus dem Papst und seinen Mitbischöfen, liegt. Jeder Gebrauch dieser obersten Gewalt ist kollegial, denn der Papst handelt nicht als Papst, außer wenn er im Verbund mit dem und als Haupt des Kollegiums handelt. Diese letztere Sicht, die die Unterstützung von Congar und Rahner besitzt, wirft viele weitere Fragen über die Macht des Papstes auf, ohne oder sogar gegen die Meinungsmehrheit seiner Bischofskollegen einzugreifen. Kann man noch sinnvoll sagen, daß der Papst, sogar wenn er sich Entscheidungen für sich vorbehält, kollegial handle?

Der Status der römischen Kurie und der der Bischofssynode sind in erster Linie eher kanonische als theologische Fragen. Es ist jedoch beachtenswert, daß in diesen Diskussionen theologische Sachverhalte auf dem Spiel stehen. Ist die römische Kurie ein Organ des Papstes als Bischof von Rom, oder sollte sie unter der Kontrolle und zur Verfügung des weltweiten Episkopates stehen? Die Bestrebungen Pauls VI., die Kurie – in Reaktion auf das Zweite Vatikanische Konzil – zu internationalisieren, und selbst seine Maßnahme, den verschiedenen römischen Kongregationen einige residierende Bischöfe zuzugesellen, lösen diese theoretische Frage nicht. Damit hängt die Frage zusammen, ob das Kardinalskollegium selbst eine kollegiale Körperschaft sei, befähigt, allgemeine Entscheidungen zu treffen, oder ob es nur ein Stab von Ratgebern für den Papst sei, der nie in entscheidender Weise handelt, außer, wenn er einen neuen Papst wählt.

Als Antwort auf viele Anträge an das Konzil auf ein Organ, das bleibend die Kollegialität der Bischöfe ausdrückt, wurde von Paul VI. in seinem Schreiben *Apostolica sollicitudo* (15. September 1965) die Bischofssynode eingesetzt. Aber weder aus dem *Motu proprio* des Papstes noch aus den Konzilsdokumenten oder aus dem revidierten Kodex des Kanonischen Rechts geht klar hervor, ob diese Synode eine echt kollegiale Einrichtung ist oder eine, die eher zum Papst in seiner Ausübung des Primats gehört. Die Tatsache, daß die Mehrheit der Mitglieder von den

Bischofskonferenzen gewählt wird und aufgefördert ist, ihre Konferenzen zu vertreten, deutet darauf hin, daß die Synode einen echt kollegialen Charakter hat. Aber der Umstand, daß sie nur in beratender Eigenschaft handelt und nur auf die Aufforderung des Papstes hin zusammentrifft, spricht eher zugunsten ihres Dienstes für den Papst in seiner Funktion als universaler Primas.

Die Aussagen des Zweiten Vatikanums hinsichtlich regionaler und nationaler Bischofskonferenzen waren voll von Spannungen und Doppeldeutigkeiten. Es war nicht entschieden worden, ob solche Konferenzen als Erfüllung des Prinzips der Kollegialität gesehen werden müssen. Im strengsten Sinne sind kollegiale Akte solche, die dem Gesamtepiskopat als einer vereinigten Körperschaft entspringen. Aber viele Theologen beurteilen die Konferenzen – meiner Meinung nach berechtigt – als beschränkten Ausdruck von Kollegialität, indem sie das erfüllen, worauf sich das Zweite Vatikanische Konzil als auf die «kollegiale Gesinnung» (*affectus collegialis*, LG 23) bezog. Die Internationale Theologenkommision verkündete vor kurzem – sehr zum Erstaunen einiger Theologen –, daß Bischofskonferenzen nicht kollegial seien, außer in «einem analogen, theologisch unrichtigen Sinne»⁸. Die Synode von 1985 hat nach einer gründlicheren Untersuchung des theologischen Status und der dogmatischen Autorität von Bischofskonferenzen verlangt.

Lehramt und Dissens

Noch ein anderes Problem, welches das Zweite Vatikanum der nachkonziliaren Kirche hinterließ, hat mit der Beziehung zwischen kirchlichem Lehramt und Theologen zu tun. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ermutigte die Theologen, immer wieder nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Glaubenslehre den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln (GS 62), und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung zeigte Hochachtung für die Arbeit der Bibelwissenschaftler, die dazu verhilft, das Urteil der Kirche reifen zu lassen (DV 12). Das Dekret über den Ökumenismus räumte ein, daß es Mängel in den offiziellen Formulierungen der Glaubenslehre geben könne, obgleich diese vom Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden muß (UR 6). Die Konstitution über die Kirche be-

stand jedoch auf der Pflicht aller Katholiken, dem Lehramt des Papstes und der Bischöfe Gehorsam zu leisten, auch wenn kein Anspruch auf Unfehlbarkeit erhoben wird (LG 25). Die Theologische Kommission des Konzils wies verschiedene Gesuche, sich mit dem Problem des legitimen Dissens zu beschäftigen, ab.

Aber die tatsächliche Praxis des Konzils verursachte unvermeidlich die (wiederholte) Frage nach dem Dissens. In einer Reihe wohlbekannter Fälle (vgl. historisch-kritische Exegese, Ökumenismus und Religionsfreiheit) bestätigte das Zweite Vatikanische Konzil Theologen, deren Orthodoxie zehn Jahre früher unter Verdacht gestanden hatte. Daher konnten nachdenkliche Menschen nicht umhin zu fragen: Kann es so etwas wie loyale Opposition in der Kirche geben? Hat der Theologe manchmal das Recht und die Pflicht, seine Zustimmung der zur Zeit offiziellen Lehre, die im Prinzip besserungsfähig ist, zu versagen? Könnte nicht ein öffentliches Eintreten für dogmatische Veränderung ein geeigneter Weg sein, eine erwünschte Entwicklung der Glaubenslehre vorzubereiten? Wenn diese Fragen positiv beantwortet würden, müßte weiter gefragt werden, ob das Lehramt noch in einer Position stünde, mit bindender Autorität zu lehren, und wenn nicht, ob das Vermögen der Kirche selbst, wirksames Zeugnis für das Evangelium hervorzubringen, nicht letztlich vernichtet würde. Diese Fragen sind keine leeren Abstraktionen. Sie erfuhren zahlreiche konkrete Anwendungen in den folgenden zehn Jahren nach dem Konzil, besonders in Zusammenhang mit *Humanae vitae* (1968), der «Geburtenkontrolle»-Enzyklika Pauls VI. Abgelehnt von einer großen Mehrheit von Priestern, Theologen und Laien in vielen Teilen der Welt, wurde diese Enzyklika eine Art Testfall für das Verständnis von der Autorität des Lehramts. Das Fehlen von vereinbarten Normen und Vorgehensweisen für den Umgang mit Fällen gewissensdiktierten Dissenses ist eine bedeutende Quelle der Spannung und des Unbehagens in der Kirche und in der Gemeinschaft der Theologen⁹.

Ämter

Ein letzter Bereich, in dem viel Arbeit zu tun übrig bleibt, ist die Theologie des Amtes. Das Zweite Vatikanum erhob die Stellung der Bischöfe zu beispiellosen Höhen, indem es ihre

Vollmachten als Nachfolger der Apostel zu lehren, zu leiten und zu heiligen hervorhob. Jedoch trachtete das Konzil nicht danach, Priester, Diakone und Laien in der Kirche herabzusetzen.

Das Konzil wird allgemein so verstanden, daß es das Priestertum entmystifiziert habe, indem es sich von der höchst sakralisierten Theologie der Weihen – charakteristisch für den mittelalterlichen und nachtridentinischen Katholizismus – distanzierte. Allgemein gesprochen, ist die Auffassung vom Priestertum pastoral und funktional. Die Konstitution über die Kirche versicherte allerdings deutlich, daß der geweihte Priester am Altar «in der Person Christi» handle und daß sein Priestertum sich dem Wesen, nicht nur dem Grade nach, vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen unterscheide (LG 10). Diese hierarchischen Merkmale des Priestertums, die von der Bischofssynode 1971 nochmals bestätigt wurden, sind schwer in Einklang zu bringen mit der mehr gemeindeorientierten Theologie des Amtes, die seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vielen Teilen der Welt entstand.

Außerdem bestärkte das Konzil die Hierarchie, indem es die Wiederherstellung des ständigen Diakonats in den Kirchen des lateinischen Ritus guthieß. Aber die genaue Funktion des ständigen Diakonats wurde ziemlich vage gelassen. In den letzten zwei Jahrzehnten hat es ernste Meinungsverschiedenheiten gegeben zwischen solchen, die die hauptsächliche Rolle des Diakons darin sehen, daß er dem Priester in liturgischen Aufgaben hilft, und anderen, die ihm eine überwiegend weltliche Funktion in Werken der Nächstenliebe und Gerechtigkeit zusprechen. Viele mißbilligen die «Klerikalisierung» des Diakonats, scheinbar mit der Begründung, daß eine Art «dritte Klasse» benötigt wird, um zwischen dem klerikalisierten Priestertum und dem säkularisierten Laienstand eine Brücke zu bauen.

Hinsichtlich des Laienstands kann man vom Konzil sagen, daß es die vorsichtigen, aber konstruktiven Vorschläge, die in den 50er Jahren von Theologen wie Congar vorgebracht worden waren, bekräftigte. Congar hatte den Laien einen festen Platz im «Leben», nicht aber in der «Struktur» der Kirche gegeben¹⁰. Wie Congar kennzeichnete auch das Konzil eher die Welt als die Kirche als den primären Bereich des Laienapostolats (LG 31). Die Hirten werden ermahnt, innerhalb der Kirche «gern auf die Laien zu hören» und sie bei geeigneten Gelegenheiten zu ermutigen, ihre eigene Initiative zu gebrauchen

(PO 9). Aber weder die Konzilsdokumente noch der revidierte Kodex des Kanonischen Rechts gewährten den Laien irgendeinen wirklichen Einfluß. Im Vergleich mit vielen zivilen Regierungen erreicht es die Kirche nicht, ihren Mitgliedern wirksame Mittel der Verteidigung ihrer Rechte zur Verfügung zu stellen. Trotz manchem Fortschritt seit dem Konzil werden die geistlichen Gaben von Frauen unzureichend genutzt. Der Patriarchalismus der traditionellen Theologie ist noch nicht völlig überwunden.

Die Theologien des Amtes, die seit dem Konzil zu gedeihen begonnen haben, können für die Ekklesiologie der Zukunft entscheidend wichtig sein. In diesen Theologien wird die hierarchische Stufung der Kirche in Klassen einigermaßen durch eine Theologie der miteinander in Wechselbeziehung stehenden Gaben und Berufungen ausgeglichen. Autorität wird verstanden als weniger von Amt und Vollmacht als von Charisma und Dienst abhängig. Elemente dieses geistlichen und organischen Standpunkts – biblisch begründet im ersten Korintherbrief – können im zweiten Kapitel der Konstitution über die Kirche gefunden werden.

Hermeneutik des Konzils

In allen vorangehenden Problemfeldern kann man zwei generelle Tendenzen unterscheiden. Liberale oder progressive Katholiken sind geneigt, das Zweite Vatikanum in scharfem Kontrast zu der vorherigen Zeit zu interpretieren. Für sie zeigte das Konzil das Ende des nachtridentinischen Katholizismus und den Beginn einer neuen Ära an. Autoren dieser Gesinnung charakterisieren die vorausgehenden Jahrhunderte mit herabsetzenden Begriffen wie Dogmatismus, Juridizismus, Klerikalismus und Autoritarismus. Sie schildern den vorkonzilaren Katholizismus als statisch, abwehrend, polemisch, sakral, hierarchisch, monolithisch und zentralistisch – im Kontrast zu einer neuen Ära, die man sich als personalistisch, teilnehmend, gemeinschaftlich, dynamisch, offen, dialogisch und pluralistisch vorstellt. Von traditioneller Denkenden werden progressive Katholiken ihrerseits als vergiftet vom Liberalismus, Säkularismus, Laizismus und Modernismus und als solche, die einen nicht akzeptablen Pluralismus fördern, betrachtet. In dem Jahrzehnt nach dem Konzil teilten sich die Katholiken in zwei entgegengesetzte Lager, und auf einzelne wurde großer

Druck ausgeübt, damit sie die totale Parteilinie des einen oder anderen Lagers übernehmen.

Noch bevor das Konzil zu einem Ende kam, ergriffen die Progressiven die Initiative, indem sie die Dokumente als ihre eigene Position befürwortend interpretierten. Obwohl sie zugaben, daß bestimmte Aussagen in den Dokumenten ihre Gegner bestätigten, strebten sie weg vom Buchstaben und wendeten sich dem Geist des Zweiten Vatikanums zu. Diesen Geist entdeckten sie in der dynamischen Interpretation. Einige Kommentatoren schlugen vor, daß eine einwandfreie Hermeneutik den Schlüssel zur Bedeutung des Konzils in seinen Neuerungen finden solle. Wo auch immer das Konzil nur wiederholte, was früher gelehrt worden war, schrieb man das der Trägheit zu, der mechanischen Rhetorik oder der Notwendigkeit, die konservative Minderheit zu beschwichtigen. Im Gegensatz dazu neigten konservative Interpretatoren dazu, die Bestätigungen der Positionen der Konzilien von Trient und des Ersten Vatikanums sowie Pius' XII. durch das Zweite Vatikanum als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis aller anderen Passagen zu benutzen. Im zweiten Jahrzehnt nach dem Konzil sind diese einseitigen Interpretationen energisch angegriffen worden. Theologen wie Walter Kasper und Hermann-Josef Pottmeyer haben gegen selektive Interpretationen protestiert, die versuchen, dieselben Kämpfe fortzusetzen, die das Konzil durch seinen Konsens im Prinzip überwand. Der Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils kann weder gegen den Buchstaben geltend gemacht werden, noch kann man plausibel behaupten, daß die Mehrheit der Bischöfe mit der früheren katholischen Tradition zu brechen wünschte¹¹. Die Konzilsdokumente müssen deshalb nicht selektiv, sondern integrierend, nicht in Opposition zu, sondern in Kontinuität mit dem Katholizismus früherer Jahrhunderte gesehen werden. Wo sich das Konzil damit zufriedengab, traditionelle und neuere Formulierungen einfach nebeneinanderzustellen, sind die Interpreten herausgefordert, eine einheitliche Synthese zu suchen, die beiden gerecht wird¹².

Die der Außerordentlichen Synode von 1985 vorliegende Frage war nicht – wie manche Kommentatoren sich einbildeten –, ob man das Zweite Vatikanum bestätigen oder verwerfen sollte, sondern vielmehr, wie man es interpretieren sollte. In ihrem Schlußbericht entwarf die Synode einige ganz besonders kluge hermeneutische

Prinzipien. Erstens muß man allen Konzilsdokumenten in ihrer Wechselbeziehung Beachtung schenken und dabei besonders die vier größeren Konstitutionen berücksichtigen. Zweitens muß man vermeiden, den pastoralen Charakter des Konzils gegen seine dogmatische Bedeutung auszuspielen oder den Buchstaben des Konzils seinem Geist gegenüberzustellen. Drittens muß das Zweite Vatikanum in Zusammenhang mit der großen Tradition der Kirche verstanden werden. Und zuletzt müssen wir dem Konzil erlauben, uns in unserem Bestreben, die Zeichen unserer Zeit zu lesen, zu erleuchten¹³.

In der kurzen Zeit, die ihr zur Verfügung stand, war die Synode nicht fähig, eine ausführliche und einheitliche Synthese zustandezubringen, die alle Polarisierungen der jüngsten Vergangenheit hinfällig zu machen vermöchte. Aber in einem beträchtlichen Maße wies sie den Weg dorthin. Geleitet von einer Hermeneutik der Einheit, wird die Ekklesiologie der Zukunft fähig sein, einige der Unausgewogenheiten der letzten zwanzig Jahre auszugleichen. Es scheint einleuchtend, daß eine weniger politische und mehr ausgesprochen theologische Sicht der Kirche erzielt werden muß. Wenn die Kirche getreu den geistlichen Prinzipien des Evangeliums reformiert werden würde, würde sie nicht länger ein Schauplatz zerstörerischer Parteikämpfe sein. Innerlich verbunden durch gegenseitiges Vertrauen und Liebe, könnte die Kirche noch einmal die Art von Signal sein, die sie für die Heiden des alten Griechenland und Roms war. Dialog und Mitwirkung würden weder länger als Bedrohungen für Autorität und Ordnung angesehen noch würde die Institution als Feind der Freiheit gelten. Primat und Kollegialität, Hierarchie und Laienstand würden als gegenseitig notwendig und einander unterstützend betrachtet werden. Die Ekklesiologie kann diese Art geistlicher Reform nicht aus eigener Kraft zustandebringen, aber sie kann wenigstens die Dringlichkeit einer solchen Erneuerung aufzeigen. Damit die Kirche wahrhaft sie selbst sei, muß sie in handfester Wirklichkeit eine strukturierte Gemeinschaft von Jüngern sein, beseelt und geeint durch den Geist des auferstandenen Christus.

¹ A. Dulles, *Models of the Church* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1974). Zu einer anderen Typologie, fußend auf neuerer ekklesiologischer Literatur, siehe B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie* (Ed. Paoline, Rom 1980).

² A. Dulles, *A Church to Believe In* (Crossroad, New York, N. Y. 1982). Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika «Redemptor hominis» (1979) Nr. 21.

³ Bischofssynode, *Der Schlußbericht*, II D 1; Ursprünge 15.27 (19. Dezember 1985), 499.

⁴ Der neueste Bericht der Internationalen Theologenkommission, *Die eine Kirche Christi*, stellt fest: «Es ist offensichtlich, daß es in der Lehre des Konzils keinen Unterschied hinsichtlich der Wirklichkeit, die am Ende der Zeit sein wird, geben kann zwischen der vollendeten Kirche (consummata) und dem vollendeten Reich (consummatum)» (Nr. 10–2). Der Bericht erklärt außerdem hinsichtlich der irdischen Kirche, daß «dem Reich zuzugehören eine zumindest implizite Zugehörigkeit zur Kirche ausmachen muß» (ebd.). Siehe P. Eyt, *L'unique Eglise du Christ* (Centurion, Paris 1985) 68 u. 70.

⁵ G. Baum, *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*: *Concilium* 1 (1965/4) 291–303.

⁶ Eyt, Nr. 4–2, 29.

⁷ Diese Meinungen sind deutlich herausgestellt in: Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Ed. du Cerf, Paris 1971) 187–227.

⁸ Eyt, Nr. 5–3, 38.

⁹ Siehe den Kommissionsbericht der Canon Law Society of America and the Catholic Theological Society of America, *Cooperation between Theologians and the Ecclesiastical Magisterium* (VLSA, Washington, D. C. 1982)

¹⁰ Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums* (Schwabenverlag, Stuttgart 1956).

¹¹ H.-J. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II*. In: *La Réception de Vatican II* (I d. du Cerf, Paris 1985) 43–64, bes. 56–58.

¹² W. Kasper, *Gesichtspunkte für die außerordentliche Bischofssynode 1985*. Typoskript, 1–2.

¹³ Bischofssynode, 445–446.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé

AVERY DULLES

1918 geboren. 1946 Eintritt in den Jesuitenorden. 1956 Priesterweihe. Seit 1974 Professor der Theologie an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. 1975–1976 Präsident der Catholic Theological Society of America. 1978–1979 Präsident der American Theological Society. Veröffentlichungen: etwa 15 Bücher und zahlreiche Artikel in theologischen Zeitschriften. Neueste Bücher: *Models of Revelation* (Doubleday, Garden City, N. Y. 1983); *The Catholicity of the Church* (Clarendon, Oxford 1985). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Theology, Washington, D. C. 20064, USA.