

Hermann Pottmeyer

## Die Kirche als Mysterium und als Institution

### I. Das journalistische Echo auf die Synode

«Die Flucht in das Mysterium» überschrieb das deutsche Wochenblatt «Die Zeit» seine Bilanz der Sondersynode. Der Begriff «Mysterium» sei als theologisches Kodewort in die Synodenaula geworfen worden und habe ein befreites Aufatmen ausgelöst. Denn es habe den Bischöfen erlaubt, den realen Problemen auszuweichen, nicht zuletzt einer Debatte über notwendige Strukturreformen, die einige Bischofskonferenzen gewünscht hätten<sup>1</sup>.

Viele Kommentatoren haben angemerkt, es seien vor allem die eher als konservativ eingestuftten deutschen Kardinäle Ratzinger, Höffner (Köln) und Meisner (Berlin) gewesen, die den Begriff «Mysterium» eingebracht hätten. Dabei hätten sie ausdrücklich die ihrer Meinung nach übermäßigen Strukturdebatten der Nachkonzilszeit kritisiert. Ein Gegengewicht hätten vor allem Vertreter der englischsprachigen Kirchen gebildet, an ihrer Spitze Kardinal Hume, die unter dem Leitbegriff «Communio» Strukturreformen gefordert hätten, zumal eine Entfaltung der Kollegialität. Ihnen hätten sich Vertreter der Kirche in der «Dritten Welt» verbunden gefühlt, denen unter dem Stichwort «Inkulturation» eine selbständigere Entfaltung der Ortskirchen angelegen gewesen sei.

In der Tat, «Mysterium» und «Communio» sind die ekklesiologischen Leitbegriffe der Sondersynode, der eine für den eigentlich theologischen Aspekt, der andere für den institutionellen Aspekt von Kirche. Steht aber «Mysterium» für eine Trendwende in der nachkonziliaren Entwicklung? Eine Antwort ist nur möglich, wenn wir den «Sitz im Leben» der Rede vom «Mysterium» in der Sondersynode und im Konzil vergleichen. Denn «Mysterium» ist wie «Commu-

nio» auch ein ekklesiologischer Leitbegriff des Konzils.

### II. Der Kontext der Rede von der Kirche als «Mysterium» in der Synode

Der «Sitz im Leben» der Rede vom «Mysterium» in der Sondersynode ist zuerst aus den Wortmeldungen der Bischöfe zu erheben. In dem Vorschlag, der vor allem von den deutschen Bischöfen kam, die Kirche als Mysterium zu betonen, spiegelt sich zuerst einmal die nachkonziliare Situation der Kirche in Deutschland wider. Deutsche Organisationsgabe und Gründlichkeit, wirtschaftliche Prosperität, ein hohes Kirchensteueraufkommen und eine ausgedehnte Strukturdiskussion und -reform haben zu einer differenzierten Räteordnung, einem hohen Organisationsgrad und zu einem Anschwellen des bürokratischen Apparats der Kirche geführt. Bischöfe und Priester leiden unter der Überforderung durch organisatorische und bürokratische Aufgaben. Da zugleich die Zahl der Priester und der aktiven Gläubigen abnimmt, erscheint die Kirche heute vielen «als eine entpersonalisierte Organisation. Der kirchliche Apparat verdeckt die Kirche als Mysterium. Darum wandern so viele junge Menschen aus der Kirche aus und gehen zu den Jugendsekten». So die Analyse von Kardinal Meisner<sup>2</sup>. Er schlägt deshalb vor: «Es ist an der Zeit, die Kirche als *corpus Christi mysticum*, als Braut Christi und Mutter der Gläubigen, d. h. auch in ihrer mystischen Dimension, unter den Menschen wieder sichtbar werden zu lassen. Das verleiht ihr ein persönliches Antlitz, das einladend und werbend auf die Menschen wirkt... Die Erkennbarkeit Christi auf dem Antlitz der Kirche ist unser Erbe und unser Auftrag».

Kardinal Höffner kritisiert, «daß viele ihre Hoffnung auf die Änderung von Strukturen und Zuständigkeiten setzen, während die wahre Erneuerung der Kirche in der Bekehrung der Herzen und der Hinwendung zu Gott besteht»<sup>3</sup>. Dem stellt er die Lehre des Konzils von der Kirche als dem Sakrament des Heils gegenüber. Die Kritik Kardinal Ratzingers an der Synodalisierung und Bürokratisierung der Kirche in Deutschland ist seit langem bekannt. Auf der Sondersynode beklagt er, im Bewußtsein vieler sei heute «die Kirche auf ihren institutionellen Aspekt reduziert. Es ist daher entscheidend, Kirche wieder als Mysterium verstehen zu lassen, in ihrer Selbstüberschreitung auf Christus

hin. Nicht die Machtverteilung in der Kirche kann Hauptthema der Synode sein»<sup>4</sup>.

Die Betonung der Kirche als Mysterium hat in den deutschen Wortmeldungen noch eine zweite Stoßrichtung. In Absetzung vom sogenannten Optimismus in «Gaudium et spes», von Kardinal Ratzinger bereits vor vielen Jahren als «naiv» kritisiert<sup>5</sup>, klingt eine eher kritische Zeitbeurteilung an. So Kardinal Höffner: «Die gegenwärtige Krise der Kirche ist vielmehr weithin durch das Hereinholen der säkularisierten Welt in die Kirche, vor allem in der Form einer maßlosen Emanzipation, des Subjektivismus, des Horizontalismus und des Konsumismus bedingt.» Beide Gesichtspunkte – Reduzierung der Kirche auf ihre institutionell-strukturellen Aspekte und Gefahr des Säkularismus – sind auch in den Bericht der deutschen Sprachgruppe aufgenommen worden<sup>6</sup>.

Hinter dem Vorschlag der deutschen Bischöfe, die Kirche als Mysterium zu betonen, steht deshalb zunächst eine nachkonziliare Erfahrung und eine pastorale Sorge. Ob zudem, wie die journalistische Berichterstattung als Echo auf die vor der Synode beschworene Gefahr der Restauration annahm, taktische Überlegungen eine Rolle gespielt haben, kann hier weder festgestellt noch unterstellt werden. Unverkennbar ist allerdings, daß die deutschen Bischöfe einer weiteren Entfaltung kirchlicher Strukturen momentan keine pastorale Bedeutung zumessen. Hierin unterscheiden sie sich von Teilnehmern aus der englischsprachigen Welt und der «Dritten Welt». Im Anschluß an die profilierte Stellungnahme der Bischofskonferenz von England und Wales hat Kardinal Hume in seiner Wortmeldung die Bedeutung des Begriffs «Communio» als ekklesiologische Kategorie, ihre pastorale Bedeutung in einer sich wandelnden Gesellschaft und ihre strukturellen Konsequenzen hervorgehoben; die Communio-Strukturen seien auf allen Ebenen kirchlichen Lebens weiterzuentwickeln<sup>7</sup>. In diesem Sinn hat sich auch Bischof Malone als Vertreter der Bischofskonferenz der USA geäußert<sup>8</sup>.

Es ist nicht zu übersehen, daß die Situationsanalyse der mitteleuropäischen Bischöfe Aufnahme in den Schlußbericht der Sondersynode gefunden hat. Hier hat sich zweifellos die enge Zusammenarbeit des Berichterstatters der Synode, des belgischen Kardinals Danneels, und ihres Sondersekretärs, des deutschen Professors Walter Kasper, ausgewirkt, denen es zu danken

ist, daß überhaupt ein Schlußbericht veröffentlicht werden konnte. Säkularismus und eine einseitig soziologische und ihre Institutionalität betonende Sicht der Kirche bilden die Hauptmomente der Zeitanalyse in den Abschnitten I4 und IIA<sup>9</sup>. Ein Zeichen der Hoffnung sieht die Synode in einer zunehmenden «Rückbesinnung auf das Heilige», die sich in einem neuen Hunger und Durst nach Transzendenz, in geistlichen Aufbrüchen in der Kirche, aber auch in der Ausbreitung der Sekten bemerkbar mache. Dadurch sieht sich die Synode herausgefordert, die Kirche an erster Stelle als Mysterium herauszustellen.

Was im Abschnitt IIA über die Kirche als Mysterium gesagt wird, entspricht den Kapiteln, I, V, VII und VIII von «Lumen gentium», die ausdrücklich angeführt werden. Unterstrichen wird der christozentrische und trinitarische Charakter der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Empfohlen werden eine vertiefte Spiritualität und das Zeugnis der Heiligkeit durch Hirten und Laien. Nur wenn die Kirche Christus, den Gekreuzigten, als ihr Leben bezeuge, werde sie glaubwürdiger. Wer heute kritisiert, daß der Schlußbericht der Synode mit der Kirche als Mysterium einsetzt, übersieht, daß auch «Lumen gentium» damit beginnt. Zudem wurde in den letzten Jahren wiederholt festgestellt, daß es genau jene vom Schlußbericht unterstrichenen Kapitel aus «Lumen gentium» sind, die in der bisherigen Rezeption des Konzils zu wenig Beachtung gefunden haben, und daß eine spirituelle Vertiefung der nachkonziliaren Erneuerung an der Zeit ist<sup>10</sup>.

Zu kritischen Fragen Anlaß gibt indes der Kontext, in den die Rede von der Kirche als Mysterium gestellt wird, die doppelte Stoßrichtung nämlich, die die Synode damit verfolgt. Wird die gegenwärtige Welt mit dem Stichwort «Säkularismus» (autonomistische Sicht von Mensch und Welt, Immanentismus, Konsumismus) zureichend analysiert? Reicht der kurze Hinweis auf die Anerkennung einer berechtigten Autonomie der zeitlichen Dinge in «Gaudium et Spes» als Gegengewicht aus? Sollte wirklich als naiv optimistisch all das abgetan werden, was die Pastoralkonstitution an der Freiheitsgeschichte positiv gewürdigt hat, die in ihrer inneren und äußeren Gefährdung noch weitergeht und der Förderung durch die Christen bedarf? Hat die Kirche in ihrer pastoralen Praxis und in der Gestaltung ihrer Strukturen den Gewinn an Freiheitsbewußtsein und das dadurch veränderte

Verhalten der Menschen schon genügend ernstgenommen? Sollte die Erfahrung einer zunehmenden Entfremdung der Kirche von den Menschen, die wir in Europa machen, verallgemeinert und die Schuld daran nur auf einer Seite gesucht werden? Es wäre ungerecht, würde man übersehen, welcher Wandel sich in der Kirche und durch sie seit dem II. Vatikanum vollzogen hat. In vielen Völkern und in zahlreichen Bereichen ist die Kirche heute ein Zeichen der Hoffnung für die Menschen, die nach einem menschenwürdigen Leben in Freiheit streben. Dieser Gewinn sollte nicht durch die Tendenz zu einer globalen Kennzeichnung der Welt als Herrschaftsbereich des «Fürsten dieser Welt» (14) gefährdet werden. Gerade das Geheimnis der Heilsökonomie des dreifaltigen Gottes schließt ein, daß Gottes Geist auch außerhalb der Kirche am Werk ist, nicht zuletzt in dem gerechten Streben nach Freiheit und der Entfaltung der eigenen Kulturwerte.

Damit sind wir bei der zweiten Stoßrichtung, in die die Rede von der Kirche als Mysterium zielt. Ist es richtig, die Strukturdiskussion der Nachkonzilszeit und das Verlangen nach einer weiteren Entfaltung der Strukturen tendentiell mit einer einseitig soziologischen Sicht von Kirche als Ausfluß einer autonomistischen Emanzipation in Verbindung zu bringen? Richtig ist, daß es bei der Wiederbelebung der synodalen Formen Mißverständnisse gibt, zumal deren Verwechslung mit dem politischen Modell der Demokratie. Richtig ist auch, daß die synodalen Gremien nur leeres Stroh dreschen und ihrerseits zu bürokratischen Apparaten werden, wenn sie eine isolierte Lebensäußerung in Gemeinde und Kirche darstellen. In Deutschland mit seiner perfekten Kirchenorganisation einerseits und einer schwindenden aktiven Beteiligung der Gläubigen andererseits mag das besonders der Fall sein. Es darf aber nicht übersehen werden, daß z. B. die Vorschläge der Bischofskonferenz von England und Wales zur Entfaltung der Kollegialität und Partizipation unter dem Leitwort «Communio» wie auch die Wünsche nach einer besseren Berücksichtigung des Subsidiaritätsprinzips und nach größerer Kompetenz der Teilkirchen eminent pastorale Anliegen verfolgen. Um so bemerkenswerter ist es, mit welcher auffallender Betonung Papst Johannes Paul II. in seiner Ansprache bei der Schlußversammlung der Synode die gesamtkirchliche Verantwortung der Bischöfe und, mit einem Zitat Pauls VI., ihren stärkeren

Anteil an der Leitung der Gesamtkirche als Ausdruck der Kollegialität bejaht. Zugleich hat er die Abhaltung von Synoden unter breiter Beteiligung der Gläubigen bei ihrer Vorbereitung empfohlen<sup>11</sup>.

Schließlich ist zu sehen, daß die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht nur durch das heilige Leben ihrer Glieder gefördert wird, sondern nicht minder dadurch, daß sie sich als wahre *communio ecclesiarum* und *communio fidelium* darstellt, als Einheit in der Vielfalt. Der Schlußbericht der Synode hat dafür an anderer Stelle eine gute Formulierung gefunden: «Die Kirche als *communio* ist Sakrament für das Heil der Welt» (IID1).

### III. Der Kontext der Rede von der Kirche als «Mysterium» im Konzil

Hat die Synode mit der Thematisierung der Kirche als Mysterium nur den Buchstaben oder auch den Geist des Konzils aufgenommen? In welchem Kontext erscheint dieses Thema während des Konzils und in den Konzilstexten?

Die Geschichte der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament, zumal ihr Kontext im II. Vatikanum, ist am ausführlichsten von Leonardo Boff untersucht worden<sup>12</sup>. Das Konzil verfolgt damit eine doppelte Stoßrichtung. Einmal richtet sich diese Sicht der Kirche gegen den Triumphalismus, Klerikalismus und Juridizismus der gegenreformatorisch-neuscholastischen Ekklesiologie, wie Bischof de Smedt am 1.12.1962 in der Aula feststellte<sup>13</sup>. Die Kirche relativiert sich selbst, einmal im Blick auf Jesus Christus, das primordiale Sakrament des Heils, zum andern im Blick auf das Heil und die Einheit der Menschheit, denen zu dienen die Kirche gesandt ist<sup>14</sup>. In der anderen Stoßrichtung will das Konzil den Ort und die Aufgabe der Kirche in der geschichtlichen Phase der zunehmenden Planetisierung der Welt bestimmen. Der Lebensraum der Kirche ist nicht mehr die geschlossene Christenheit, sondern eine Menschheit, «die heute immer mehr im bürgerlichen, wirtschaftlichen und sozialen Bereich zusammenwächst» (LG 28; vgl. LG 1). Deshalb versteht das Konzil die Kirche als «Sakrament. d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.» (LG 1). Ihr Dienst als Sakrament für die Einheit der Menschheit besteht «in der lebendigen Verwirk-

lichung des Glaubens und der Liebe, nicht aber in irgendeiner äußeren, mit rein menschlichen Mitteln ausgeübten Herrschaft» (GS 42).

Auf die systematische Bedeutung der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament haben schon früh Yves Congar und Karl Rahner aufmerksam gemacht<sup>15</sup>. Das Konzil nimmt die ganze Bedeutungsbreite auf, in der der Begriff Mysterium/Sakrament in der Theologiegeschichte entfaltet wurde. Ursprünglich bedeutet Mysterium bei den Kirchenvätern in Anknüpfung an das Neue Testament die unergründliche Heilsoökonomie, in die auch die Kirche als Werk des dreifaltigen Gottes einbezogen ist. Als Mysterium werden auch die Person Jesu Christi und die Ereignisse seines Lebens, seine Vorzeichen im Alten Bund und schließlich Eucharistie und Taufe bezeichnet. Entsprechend wird auch die Kirche selbst von den Vätern als Zeichen und Werkzeug der göttlichen Heilsoffenbarung Mysterium und Sakrament genannt. Erst später erfolgt in der lateinischen Kirche die Einengung des Begriffs «Sakrament» auf die sieben Sakramente<sup>16</sup>.

Die altkirchliche Lehre vom Mysterium/Sakrament will eine allgemeine Struktur der Heilsoökonomie bezeichnen: In Sichtbarem zeigt sich und wirkt der unsichtbare Gott. In diesem Sinn greift auch das Konzil die Bezeichnung «Sakrament» für die Kirche auf. Denn durch sie wird umschrieben, «wie das Sichtbare und das Unsichtbare, das Göttliche und das Menschliche miteinander zusammenhängen, die in der christologischen Heilsoordnung sich gegenseitig postulieren und stützen: reale Unterscheidung beider Elemente, Notwendigkeit (*necessitas medii*) des sichtbaren Elementes angesichts des Pneumatischen, Möglichkeit der Existenz des Pneumatischen in vielen verschiedenen Elementen»<sup>17</sup>. Im offiziellen Kommentar heißt es deshalb: «Vox «mysterium» non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed... designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur.»<sup>18</sup> In der berühmten Formulierung des Konzils bildet die Kirche «eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst» (LG 8).

Die Bestimmung der Kirche als Sakrament ist von großer struktureller Relevanz. Sie fordert nämlich, daß die sichtbare Gestalt und Gestaltung der Kirche ihrem Grund und Lebensprinzip, dem Geheimnis des dreifaltigen Gottes, dem

Geheimnis Jesu Christi und dem Geheimnis des Geistwirkens, entsprechen. Dieser Konsequenz ist sich das Konzil durchaus bewußt gewesen, wenn es die klerikal-zentralistische Kirchenkonzeption durch den strukturellen Leitbegriff «communio» ersetzt: Die Kirche als *communio* ist Frucht der *Communio* des dreifaltigen Gottes mit den Menschen und Abbild der *Communio* von Vater, Sohn und Heiligem Geist (vgl. LG 4; UR 7). Den theologischen Strukturbegriff «communio» entfaltet das Konzil sodann für alle kirchlichen Lebensbereiche: als *communio fidelium* im Volk Gottes, als *communio ecclesiarum* in der Gesamtkirche, als Einheit in der Vielfalt, als *communio non plena* mit den getrennten Kirchen. Kirche als Mysterium/Sakrament und Kirche als *communio* stehen deshalb für das Konzil in engstem Zusammenhang.

Im Blick auf die Synode ist nicht uninteressant, daß die Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament, die seit den Kirchenvätern fast in Vergessenheit geraten war, von der deutschen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts entfaltet wurde<sup>19</sup>. In den 30er Jahren dieses Jahrhunderts wurde diese Lehre auch von Yves Congar und Henri de Lubac aufgegriffen<sup>20</sup>. Im Konzil wurde ihre Übernahme vor allem von deutschen Bischöfen, an ihrer Spitze die Kardinäle Döpfner (Berlin) und Frings (Köln), betrieben, die durch die Theologen Karl Rahner und Joseph Ratzinger beraten wurden<sup>21</sup>. Der von deutschen Bischöfen und Theologen erarbeitete Entwurf «hat am meisten – was die Kirche als Sakrament angeht – die endgültige Fassung der dogmatischen Konstitution über die Kirche beeinflußt»<sup>22</sup>.

#### IV. Ein Vergleich der beiden Kontexte

Dieser Umstand macht es besonders reizvoll, den Kontext der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament in der Synode und im Konzil zu vergleichen. Wenn die deutschen Teilnehmer der Synode diese Lehre in Erinnerung bringen, schöpfen sie aus der besten ekklesiologischen Tradition ihres Landes, die sich zudem in der strukturellen Reform der Kirche durch das Konzil fruchtbar erwies. Wenn sie unter Berufung auf diese Lehre die geistliche Wirklichkeit der Kirche hervorheben wollen, entspricht das durchaus der Lehre des Konzils. Dennoch ist die veränderte Stoßrichtung unverkennbar, und

zwar in doppelter Hinsicht. Zuerst im Blick auf die «Zeichen der Zeit»: Während das Konzil das planetarische Zusammenwachsen der Welt und die Aufgabe der Kirche als Sakrament der Einheit der Menschheit gleichsinnig gerichtet sieht und damit der «soziologische Ausgangspunkt zum theologischen erhoben wird»<sup>23</sup>, sehen die deutschen Synodenteilnehmer und mit ihnen der Schlußbericht den Einigungsprozeß der Welt zutiefst gestört: «Ängste und Bedrängnisse haben zugenommen. Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt» (IID1). Die sich in der konziliaren Sicht nahelegende Parallelität von Menschheits- und Heilsgeschichte wird nun problematisiert und durch eine Theologie des Kreuzes kontrapunktiert. «Uns scheint, daß Gott uns durch die heutigen Schwierigkeiten tiefer den Wert, die Bedeutung und die zentrale Stelle des Kreuzes Jesu Christi lehren will. Deshalb ist die Beziehung zwischen Menschheits- und Heilsgeschichte im Licht des Ostergeheimnisses zu erklären» (IID2). Es handle sich hier nicht um eine pessimistische Sicht der Dinge, sondern um den Realismus christlicher Hoffnung. Entsprechend wird im Abschnitt über das Mysterium der Kirche betont: «So sind in der Kirche immer das Geheimnis des Kreuzes und das der Auferstehung zugleich gegenwärtig» (IIA3).

Es ist nicht zu übersehen, daß hier die Auseinandersetzung um die «Theologie der Befreiung» und ihre Sicht des Verhältnisses von Menschheits- und Heilsgeschichte nachklingt (vgl. IID6). Dabei sei daran erinnert, daß die sakramentale Ekklesiologie bei der Erarbeitung der «Theologie der Befreiung» eine bedeutende Rolle gespielt hat. Hatte doch Leonardo Boff aus seiner Untersuchung der deutschen und konziliaren Theologie der Kirche als Sakrament das Programm «Ganzsakrament <Kirche> als ein revolutionstheologischer Kirchenbegriff» abgeleitet<sup>24</sup>. Wie vor der Identifizierung von Menschheits- und Heilsgeschichte warnt der synodale Schlußbericht im Blick auf nachkonziliare Tendenzen vor einem falschen Begriff des «aggiornamento»: «In dieser österlichen Perspektive, welche die Einheit von Kreuz und Auferstehung bekräftigt, läßt sich der wahre vom falschen Sinn des sogenannten *aggiornamento* unterscheiden. Ausgeschlossen ist eine leichtfertige Angleichung, die zur Säkularisierung der Kirche führen könnte» (IID3).

Zweifellos hat die Synode zu Recht die Veränderungen notiert, die seit dem Konzil hinsichtlich der «Zeichen der Zeit» eingetreten sind und neuerdings unter dem Stichwort «Postmoderne» reflektiert werden. Die Ursachen der Entfremdung vieler Menschen von der Kirche werden aber nicht zureichend mit «Säkularismus» bezeichnet. Das gesellschaftliche Umfeld der Kirche stellt sich differenzierter dar und fordert zu einem neuen Modell der Beziehung zwischen Kirche und Gesellschaft heraus. Die Antwort, es bedürfe des Zeugnisses eines heiligen Lebens, ist zwar richtig, fordert aber die weitere Frage heraus, wie heiliges Leben sich heute zeigt. Die Berufung auf die Kirche als Mysterium darf nicht abstrakt bleiben und die Kirche aus den geschichtlichen Entwicklungen herausheben wollen. Das Mysterium der Kirche, das Mysterium des Kreuzes und der Auferstehung Jesu Christi, weist die Kirche gerade in die Geschichte ein. Zu den Ursachen der Entfremdung vieler Menschen von der Kirche wie mancher innerkirchlicher Konflikte gehört auch, daß das angemessene Modell der Beziehung zwischen der Kirche und einer Gesellschaft, die sich am Ideal verantwortlicher Selbstbestimmung zu orientieren versucht, noch nicht gefunden ist oder noch keine klaren Konturen gewonnen hat und sich im übrigen in den Teilkirchen auch unterschiedlich gestalten muß. Die Bemühungen in dieser Richtung sollten nicht von vornherein als Soziologismus oder «Säkularisierung der Kirche» verdächtigt werden. Daß die Teilkirchen sich gerufen sehen, ihrem je besonderen Umfeld entsprechend, neue Wege zu versuchen, ist das pastorale Anliegen, das sich in manchen Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und in manchen Wortmeldungen in der Synode mit dem Leitwort «*communio*» verband.

Verändert hat sich gegenüber dem Konzil auch das Gewicht, das den strukturellen Konsequenzen aus der Lehre von der Kirche als Mysterium/Sakrament gegeben wird. Während die *Communio*-Ekklesiologie des Konzils eine synodale Bewegung und strukturelle Kreativität auslöste, bleiben die Aussagen der Synode in dieser Hinsicht verhalten. Der Schlußbericht sieht die Abneigung der Jugend gegenüber der Institution Kirche sogar darin begründet, daß «wir allzusehr über die Erneuerung der äußeren kirchlichen Strukturen und zu wenig über Gott und Christus gesprochen haben» (14). Wie schon erwähnt, stehen hinter den entsprechenden Wortmeldun-

gen in der Synode bestimmte, zumal mitteleuropäische Enttäuschungen. Aber ist nicht auch deswegen so viel über die Erneuerung der Strukturen gesprochen worden, weil erst alte Mentalitäten zu überwinden waren und sind? Und sind solche Strukturen, die wirklich Ausdruck und Instrument einer lebendigen Mitverantwortung der Gemeinde und der Laien in ihr sind, tatsächlich die Ursache einer Abneigung der Jugend gegenüber der Institution Kirche?

Dennoch hat sich die Synode in einem eigenen Abschnitt des Schlußberichts sehr grundsätzlich zum strukturellen Leitbegriff «*communio*» des Konzils geäußert, so daß sich ein Vergleich mit den entsprechenden Konzilsaussagen aufdrängt.

#### *V. Die Kirche als «communio» im Schlußbericht der Synode*

Der Schlußbericht bezeichnet die *Communio-Ekklesiologie* als «die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente» (IIC1). Damit wird eine wichtige und weiterführende Interpretation der ekklesiologischen Aussagen des Konzils gegeben. Denn die entsprechenden Konzilsdokumente enthalten neben Elementen einer *Communio-Ekklesiologie* auch Elemente einer vor-konziliären juristischen Ekklesiologie. Die Schwierigkeit der Interpretation der Konzilsaussagen – Ursache vieler nachkonziliärer Konflikte – besteht gerade in der nicht vermittelten Juxtaposition der beiden Ekklesiologien in den konziliären Dokumenten<sup>25</sup>. Sehr gut stellt der gleiche Abschnitt auch den theologischen Gehalt und den sakramentalen Charakter der *Communio-Struktur* vor. Es wird zwar richtig davor gewarnt, die *Communio-Ekklesiologie* auf rein organisatorische Fragen zu reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Dennoch wird entschieden die strukturelle Relevanz der *Communio-Ekklesiologie* unterstrichen: Sie bildet «die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt» (IIC1).

Dagegen eröffnet der folgende Abschnitt über «Einheit und Vielfalt in der Kirche» überraschend wenige weiterführende Perspektiven (IIC2). Sein Nachdruck liegt, wie übrigens auch in den Konzilsdokumenten, auf der Einheit der Gesamtkirche, und er warnt vor einem falschen Pluralismus. Ohne daß hier der Raum ist, dieses

näher auszuführen, begründet das Konzil die Vielfalt in der Einheit nicht nur, wie der Schlußbericht, in der Vielfalt der Charismen und der Vielzahl der Teilkirchen, sondern auch in der Vielfalt der «Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker», so daß «die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzubringen» (LG 13; vgl. AG 4). Die Offenheit, mit der das Konzil eine Bereicherung der Kirche durch die Vielfalt der Kulturen und Situationen begrüßt, ist hier wie im Abschnitt über die Inkulturation (IIDA) eher einer Zurückhaltung gewichen. Auch die Formulierung des Verhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen setzt den Akzent eher auf die Repräsentation der Gesamtkirche durch die Teilkirche als auf ihr wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Wenn man die Entwicklungen und Bestrebungen vor allem in den jungen Teilkirchen seit dem Konzil wie auch die Stellungnahmen der Bischofskonferenzen und die Wortmeldungen in der Synode in Betracht zieht, bleibt der Schlußbericht hinter den Erwartungen zurück; das Konzil war hier reicher an Perspektiven. Die Ursache für diese Zurückhaltung ist wohl weniger bei den Verfassern des Schlußberichts als in der Tatsache zu suchen, daß in dieser Frage zur Zeit unterschiedliche Auffassungen existieren und der Schlußbericht einen möglichst großen Konsens anzielte.

Zu begrüßen ist, daß der Schlußbericht die Kollegialität der Lehre von der Kirche als Sakrament und als *communio* zuordnet. «Die *Communio-Ekklesiologie* bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität» (IIC4). Indem der Schlußbericht die Frage der Kollegialität auf diese Weise aus einer rein juristischen Perspektive in eine theologische Perspektive bringt, gelingt es ihm, die Institutionen der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen als «verschiedene Teilverwirklichungen» der Kollegialität einzustufen, «die authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität sind», und dadurch minimalistische Konzeptionen der Kollegialität in der gegenwärtigen Diskussion<sup>26</sup> abzuwehren.

Die strukturelle Relevanz der *Communio-Ekklesiologie* wird auch im Abschnitt «Teilhabe und Mitverantwortung in der Kirche» unterstrichen: «Da die Kirche *communio* ist, muß es auf allen ihren Ebenen Teilhabe und Mitverantwortung geben» (IIC6). Von großer praktischer Aktualität ist in diesem Abschnitt das, was die Synode zur «Berufung und Sendung der Frauen in der Kirche» sagt.

Schließlich wird im Abschnitt «Ökumenische Gemeinschaft» die ökumenische Aufgabe der Kirche gleichfalls aus einer sakramentalen und *Communio*-Ekklesiologie abgeleitet (IIC7).

So erweist sich, was dieses Thema angeht, als wichtiges und positives Ergebnis vor allem die Tatsache, daß die Institutionalität der Kirche und ihre Strukturen konsequent und systematisch unter den Leitbegriff «*communio*» gestellt werden. In dieser Hinsicht zeigt sich die Erinnerung

an die konziliare Lehre von der Kirche als *Mysterium*/Sakrament durchaus fruchtbar. Ja, es wird notwendig sein, die trinitarische und pneumatologische Dimension des *Mysterium*- und des *Communio*-Gedankens noch weiter zu entfalten, damit das andrängende Problem der Einheit der Kirche in zunehmender Vielfalt durch Entwicklung des *Communio*-Bewußtseins und der *Communio*-Strukturen und ohne Ängstlichkeit angegangen werden kann<sup>27</sup>.

<sup>1</sup> Vgl. H. Stehle, Die Flucht in das *Mysterium*: Die Zeit Nr. 50 (6. 12. 1985) 11.

<sup>2</sup> Wortmeldung am 26. 11. 1985: *L'Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 15 (1985) Nr. 49 (6. 12.) 10.

<sup>3</sup> Wortmeldung am 26. 11. 1985: ebd. 7.

<sup>4</sup> Wortmeldung am 26. 11. 1985: ebd. Nr. 50 (13. 12.) 5.

<sup>5</sup> Vgl. J. Kard. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 388.

<sup>6</sup> Vgl. Bericht der deutschen Sprachgruppe vom 3. 12. 1985: *L'Osservatore Romano* Nr. 51-52 (20. 12.) 9. Zu nennen wären in diesem Zusammenhang auch die Wortmeldungen der Kardinäle Mayer (Kongregation für die Sakramente): ebd. 7, und Simonis (Niederlande): ebd. Nr. 49, 11.

<sup>7</sup> Wortmeldung am 27. 11. 1985: ebd. Nr. 50, 7.

<sup>8</sup> Wortmeldung am 26. 11. 1985: ebd. Nr. 49, 7.

<sup>9</sup> Vgl. den Schlußbericht der Sondersynode: *Herd. Korr.* 40 (1986) 40-48 (hier 41-43).

<sup>10</sup> Vgl. z. B. H. J. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II*: G. Alberigo/J.-P. Jossua (Hg.), *La réception de Vatican II* (Paris 1985) 47f.

<sup>11</sup> Vgl. Ansprache des Papstes bei der Schlußversammlung am 7. 12. 1985: *L'Osservatore Romano*, Nr. 51-52, 11.

<sup>12</sup> Vgl. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972).

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 243.

<sup>14</sup> Vgl. ebd. 229, 237f.

<sup>15</sup> Vgl. W. Beinert, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*: *Theologische Berichte IX* (Einsiedeln 1980) 13.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. 14f.; P. Smulders, *Die Kirche als Sakrament des Heils*: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bd. I (Freiburg 1966) 289-312.

<sup>17</sup> L. Boff aaO. 274f.

<sup>18</sup> G. Alberigo/F. Magistretti (Hg.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica* (Bologna 1975) 436.

<sup>19</sup> Vgl. außer bei L. Boff noch W. Beinert aaO. 13-66; M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament*. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts: *Münch. Theol. Zeitschr.* 20 (1969) 29-54.

<sup>20</sup> Vgl. W. Beinert aaO. 24f.

<sup>21</sup> Vgl. L. Boff aaO. 231, 243, 266.

<sup>22</sup> Ebd. 257.

<sup>23</sup> Ebd. 278.

<sup>24</sup> Ebd. 536.

<sup>25</sup> Vgl. H. J. Pottmeyer aaO. 43-64.

<sup>26</sup> Vgl. den Redaktionsartikel «*Il sinodo dei vescovi come sviluppo della collegialità episcopale*: *La Civiltà Cattolica* 136 (1985) H. 3248, 105-117.

<sup>27</sup> Vgl. H. J. Pottmeyer, *Der eine Geist als Prinzip der Einheit der Kirche in Vielfalt*: *Pastoraltheologische Informationen* 5, 17. Folge (1986) H. 2, 253-284.

## HERMANN POTTMEYER

1934 in Bocholt geboren. Studium in Münster und Rom. 1957 Lizentiat der Philosophie. 1963 Promotion zum Dr. theol. 1964-1967 Seelsorge. 1973 Habilitation für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster. Seit 1974 Professor für Fundamentaltheologie an der Kathol.-Theologischen Fakultät der Universität Bochum. Veröffentlichungen u. a.: *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Freiburg 1968); *Unfehlbarkeit und Souveränität* (Mainz 1975); außerdem Mitherausgeber verschiedener Gemeinschaftswerke: G. Alberigo / Y. Cogar / H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel* (Düsseldorf 1982); W. Kern / H. J. Pottmeyer / M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie*. 4 Bde. (Freiburg 1985-86); H. J. Pottmeyer / G. Alberigo / J.-P. Jossua, *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Düsseldorf 1986). Anschrift: Universität Bochum, Postfach 102148, D-4630 Bochum 1.