Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 55 (1965)

Heft: 2

Artikel: Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche

Autor: Küppers, Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404443

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche

I. Werden und Aufbau der Konstitution de ecclesia.
II. Vorfragen betreffend den konziliaren Vollzug der Lehrentfaltung.
III. Die theologischen Aussagen der Constitutio dogmatica.
. *a)* Kap. I de ecclesiae mysterio.
. *b)* Kap. II de populo Dei.
. *c)* Kap. III: Die Frage der Ergänzung des I. Vatikanums durch die Lehre vom collegium episcoporum.
. *d)* Kap. IV–VI: Die kirchlichen Stände der Laien und Ordensleute und die gemeinsame Berufung zur Heiligung.
. *e)* Kap. VII: Der eschatologische Ausblick.
. *f)* Kap. VIII: Der mariologische Abschluss.
IV. Bedeutung der konziliaren Lehre für die altkatholische Position.

I. Werden und Aufbau der Konstitution de ecclesia

Mit Recht wird die am 21. November 1964 in der feierlichen Schlussabstimmung von 2156 anwesenden Vätern mit 2151 placet gegen 5 non placet angenommene[1], von Papst Paul VI. unmittelbar darauf bestätigte und «una cum sacrosancti concilii patribus» promulgierte Constitutio dogmatica de ecclesia[2] als das theologische Kernstück des Konzilswerkes einschliesslich auch seines noch ausstehenden Abschlusses angesehen[3]. Und da es sich nach den Worten

---

[1] In der abschliessenden 126. Generalkongregation am 19. November 1964 stimmten von 2145 anwesenden Vätern 10 ablehnend und 1 ungültig. Bei den zahlreichen Abstimmungen über die «modi» zu den einzelnen Kapiteln war die wechselnde Summe der non placet-Stimmen nur unwesentlich höher, am höchsten in der 124. Generalkongregation am 17. November 1924 mit 46 non placet gegen 2099 placet in bezug auf das besonders umkämpfte dritte Kapitel.

[2] Acta Apostolicae Sedis, 30. Januar 1965; s. auch dtsch. Herder Korrespondenz Jahrg. XIX, 317–344; wir zitieren Kapitel und Abschnitte nach «Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche, authentischer lateinischer Text, deutsche Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe», Aschendorf, Münster 1965: «Konst.» mit Seitenzahl der Ausgabe in Klammern.

[3] Schon in der 33. Generalkongregation erklärte Kardinal Suenens, die Lehre von der Kirche müsse «zum Integrationspunkt aller Lehren des Konzils gemacht werden», Herd. Korr. XVII 200; Papst Paul VI. bekräftigte diesen Gedanken, für den auch andere Stimmen eingetreten waren, in der Eröffnungsansprache der 2. Session am 29. September 1963, Herd. Korr. XVIII 76–83; de ecclesia darf deshalb nicht vom übrigen Konzilswerk isoliert gesehen werden; sachliche Zusammenhänge bestehen vor allem zu de sacra liturgia, de oecumenismo, de episcopis, de ecclesiis orientalibus und unter den noch ausstehenden Texten besonders zu de missionibus, de apostolatu laicorum und dem «Schema 13» (de ecclesia in mundo hodierno), auch werden in verschiede-

von Papst Paul VI. selbst nicht eigentlich um einen ausgewogenen allgemeinen Traktatus de ecclesia, sondern vor allem um die notwendige «Ergänzung» der vom I. Vatikanum sozusagen isoliert festgelegten Primatslehre handeln soll, ist es jedenfalls für die altkatholische Kirche, deren Existenz im Rahmen einer gesonderten Jurisdiktion entscheidend durch die Nichtanerkennung dieser dogmatischen Festlegung des I. Vatikanums bedingt ist, von besonderer Bedeutung, sich über den theologischen Gehalt der Konstitution Rechenschaft zu geben.

Nachdem die letzten Jahrzehnte von einer umfassenden und tiefgreifenden theologischen Besinnung über die Kirche nicht zuletzt auch in der römisch-katholischen Theologie gekennzeichnet waren[4], konnte das Konzil dieses Thema in keinem Fall ignorieren. Die Frage war jedoch brennend, ob überhaupt und in welchem Masse dabei die genannte theologische Besinnung zu ihrem Recht würde kommen können. Diese Sorge erwies sich zunächst in bezug auf die 11 Kapitel des ersten Kirchenschemas als berechtigt[5]. Es war von der vorkonzi-

---

nen der «propositiones», zu denen ursprüngliche Schemaansätze verkürzt wurden oder werden sollen, Fragen weiterverhandelt, die im Kirchenschema eine gewisse Grundlegung besitzen, so etwa in der Frage der Priester und der Orden. Problematisch blieb die Beziehung von de revelatione zu de ecclesia: Schon zu Beginn der 2. Session hatten die Erzbischöfe Florit und Garrone sowie Weihbischof Elchinger dessen Einbeziehung in das Kirchenschema vergeblich vorgeschlagen. Ebenso erfolglos blieb die Anregung, eine Ausarbeitung des Einheitssekretariates de verbo divino in das Kirchenschema einzubeziehen. Das Fehlen konziliarer Texte zu diesen Fragen könnte für den ökumenischen Dialog nachteilig sein.

[4] Su.a.: Ulrich Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, I, XXVIII, 253 S. Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie, dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallelentwicklung; II, XII, 210 S. Interkonfessionelle ekklesiologische Bibliographie. Ferdinand Holböck/Thomas Sartory, Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen, 2 Bde., Salzburg 1962; in der Reihe Unam Sanctam, Editions Cerf, Paris, bes. 18: Y. de Montscheuil, S. J., Aspects de l'Eglise dtsch: Kirche und Wagnis des Glaubens, Herder, Freiburg 1957; 20: Y. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'Eglise; 23: ders. Jalons pour une théologie du laïcat, dtsch. Der Laie, Entwurf einer Theologie des Laientums, Stuttgart (1956)[3] 1964. 33: M.-J. le Guillou, Mission et Unité, dtsch. Sendung und Einheit der Kirche, Mainz 1964; 34: Y. Congar u.a., L'ecclésiologie au XIXe siècle; 41: Y. Congar, Sainte Eglise, études et approches ecclésiastiques; vgl. auch F. M. Braun, Neues Licht auf die Kirche, die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung (frz. 1942), Köln 1946; für einzelne Aspekte: K. Rahner, Schriften zur Theologie I–V, Köln[3] 1962.

[5] Das erste Schema ist schon in der Ordnung und Bezeichnung seiner 11 Kapitel in seiner Zugehörigkeit zum konservativ-hierarchologischen Typus der Ekklesiologie gekennzeichnet:

liaren Theologischen Kommission unter Kardinal Ottaviani erarbeitet worden und wurde während der ersten Session vom 1. bis 7. Dezember 1962 von den Vätern in der 31. bis 36. Generalkongregation einer allgemeinen Aussprache unterstellt. Mit dem Ja zur positiven Gesamthaltung des Schemas verband sich eine Anzahl kritischer Beanstandungen. Einmütigkeit jedoch ergab sich über den dreimal von gewichtigen Stimmen erhobenen Vorschlag, das Schema von der Kirche zum Mittelpunkt der Konzilslehre zu machen, ja zum «Integrationspunkt», von dem Licht auf alle übrigen Texte ausstrahlen würde. Zur Überwindung der Fortwirkung einer bellarminischen «Hierarchologie» wurde, auch im Blick auf die pastorale Aufgabe des Konzils, der christologische Ansatz aller legitimen Ekklesiologie hervorgehoben: Die Kirche ist in allem und jedem Werkzeug der lebendigen Gegenwart Christi. An dieser Stelle stiess Kardinal Lercaro zum Gedanken der Gegenwart Christi in den Armen und zur Vision der ecclesia pauperum, einer selbst armen Kirche der Armen, vor[6]. Das auf Grund der Aussprache während der ersten Session stark umgeformte zweite Kirchenschema wurde während der zweiten Session von der 37. bis 59. Generalkongregation, d.h. vom 30. September bis 31. Oktober 1963, behandelt. Es hatte statt der 11 Kapitel des ersten

---

I de Ecclesiae militantis natura,
II de membris Ecclesiae militantis eiusdemque necessitate ad salutem,
III de episcopatu et supremo gradu Sacramenti Ordinis et Sacerdotii,
IV de episcopis residentialibus,
V de statibus evangelicae acquirandae perfectionis,
VI de laicis,
VII de Ecclesiae magisterio,
VIII de auctoritate et oboedientia in Ecclesia,
IX de relationibus inter Ecclesiam et Statum,
X de necessitate Ecclesiae annuntiandi Evangelium omnibus gentibus et ubique terrarum,
XI de oecumenismo.

Auf der Grundlage der durch Bellarmin gegebenen Definition wird hier streng an Begrenzung und äusserer Bestimmbarkeit der Einen und Einzigen Kirche festgehalten. Zum vollen Text der bellarminischen Definition in De controversiis Christianae Fidei adversus nostri temporis haereticos, t. I; Liber III, Quartae controversiae generalis caput 11: de definitione Ecclesiae s. le Guillou a.a.o. 547–549.

[6] Der komplexe Vorgang «progressiver» Umformung unter Wahrung entscheidender «konsevativer», bzw. traditioneller Kernpunkte durch drei Sessionen und zwei Zwischenperioden hindurch könnte nur durch die Ausdehnung der Untersuchung auf die noch nicht veröffentlichten modi, die lateinischen Texte der Väterinterventionen in den Generalkongregationen, die Verhandlungsprotokolle der Kommissionen, bes. der Theologischen und deren Akten wirklich nachgezeichnet werden.

Schemas nur vier. In ihnen waren jedoch sehr verschiedene Vorlagen und Quellen zusammengebracht[7]. Die Aussprachen darüber bildeten das Schwergewicht der denkwürdigen zweiten Session. Hier gelang das Unerwartete: Ansätze einer inhaltlich über Vatikanum I und Pius XII. in «Mystici Corporis» hinausgehenden, biblisch-exegetisch, patristisch und ökumenisch erneuerten Theologie vermochten konziliar im zentralen Bereich der Lehre von der Kirche, d.h. praktisch vor allem auch im Kapitel über die hierarchische Struktur[8], Fuss zu fassen: In den Fragen um den Ausgangspunkt für den Kirchenbegriff, den Laien, die getrennten Kirchen, das bischöfliche Amt, seine Sakramentalität und Kollegialität, die Eschatologie und die Verbindung von Ekklesiologie und Mariologie.

Am Ende der schweren und teilweise scharf kontroversen Auseinandersetzungen in der zweiten Session, deren inhaltliches Gewicht erst voll zu ermessen sein wird, wenn der Text der Reden und die Protokolle der Sitzungen der Theologischen Kommission zugänglich sein werden, blieb es noch sehr offen, welchen Ausgang das Ringen im einzelnen haben würde. Tatsächlich zeigte schon der Aufbau des wieder stark umgeformten dritten Schemas de ecclesia zu Beginn der dritten Session, dass die «Einbrüche» zwar aufgenommen blieben, eine vollständige Durchdringung und einheitliche Umgestaltung des traditionell Vorgegebenen von daher jedoch nicht möglich geworden war. Daran konnte auch die neue Verhandlung während der dritten Session[9], zumal sie sich ja zum grössten Teil nur noch auf die «modi» als

---

[7] Dabei fand der Entwurf des Löwener Theologen Philip Aufnahme als Grundlage für das zweite Schema, doch erst seit der z. T. vom Papst persönlich geleiteten Sitzung der Koordinierungskommission vom 30. März 1963 bestand grundsätzliche Klarheit über den Rahmen, in dem die aufgebrochene Frage vom Konzil behandelt werden würde: zentral in der Konstitution de ecclesia, gesondert davon der ökumenische Aspekt in dem Dekret de oecumenismo und weitere Teilfragen von dieser doppelten Grundlage her in verschiedenen, weniger zentralen Texten.

[8] Der breit in den Kapiteln III, IV, VII und VIII des ersten Schemas ausgeführte Stoff wurde im zweiten Schema im wesentlichen auf die Frage des Verhältnisses von Primat und Episkopat reduziert und im dritten Schema in gewissem Sinne wieder an seinen ursprünglichen Platz als drittes Kapitel gestellt, wobei inhaltliche Erweiterungen besonders hinsichtlich des Priestertums und des Diakonates erfolgten.

[9] Die 80. bis 83. Generalkongregation führte die Aussprache über die zwei neuen Kapitel VII und VIII; von der 81. bis 91. Generalkongregation wurden die Abstimmungen über die modi zu den Kapiteln I bis V durchgeführt; die Abstimmungen über das VI. und VIII. Kapitel erfolgten in der 125. Genesralkongregation. Die im Konzil vorhandenen Divergenzen kamen bei den Abtimmungen praktisch nur in den für den offiziellen Absc hluss nicht massgeben-

einzelne Wort- und Satzabänderungen zu beziehen hatte, nicht mehr viel ändern. So ergab sich der in der endgültigen Konstitution vorliegende Aufbau von acht Kapiteln: Das dritte Kapitel des zweiten über die Laien war geteilt worden und als de populo Dei zum Schemas zweiten und als de laicis zum vierten des dritten Schemas, bzw. der Konstitution geworden. Dadurch und durch den wenig glücklichen Weg des Schemas über das Laienapostolat ausserhalb des Kirchenwurde die Trag- und Schubkraft der neuen Ansätze abgeschwächt. schemas Aufgeteilt wurde auch das vierte und letzte Kapitel des zweiten Schemas über die Berufung zur Heiligkeit. Im dritten Schema, bzw. der Konstitution findet es sich als Kap. V de universali vocatione ad sanctitatem und Kap. VI de religiosis. Auch hier wird durch die Aufteilung und Abgrenzung die sauerteigartige Auswirkung des «Neuen» abgeschwächt. Hinzugefügt wurden das eschatologische, sozusagen erste Abschlusskapitel VII de indole eschatologica ecclesiae peregrinantis eiusque unione cum ecclesia coelesti und das marianische, zweite Abschlusskapitel VIII de Beata Maria Virgine Deipara in mysterio Christi et ecclesiae[10]. Auch hier kann die aufteilende Erweiterung nicht als wirklicher Gewinn im Sinne der pastoralen Zielsetzung der Konzilsaussagen gewertet werden. Wäre es nicht doch «pastoral und ökumenisch» die stärkere Lösung gewesen, die Vierkapiteleinteilung bestehen zu lassen und das Hauptanliegen der eschatologischen Frage in Kapitel II unter dem biblisch-ökumenischen Stichwort des «wandernden Gottesvolkes» und das mariologische Thema in Kapitel I in der sachlich wohlbegründeten Verbindung mit dem Geheimnis der Kirche zu behandeln? Geschlossenheit und Durchschlagskraft der wesentlichen Gedankenzüge hätten dabei nur gewinnen können[11]. Demgegenüber bleibt es bemerkenswert, dass in bezug auf

---

den juxta modum (mit Vorbehalt) – Stimmen, die an kritischen Stellen des dritten Kapitels bis zu 572 und 481 stiegen, zum Ausdruck. Die erheblichen Spannungen und bis in die Öffentlichkeit dringenden Krisen hatten ihre Schwerpunkte jedoch im der Öffentlichkeit entzogenen Bereich des Konzils und waren zugleich der Ausdruck der schon berührten Mängel in der konziliaren Struktur des zweiten Vatikanums.

[10] Die lange umstrittene Entscheidung gegen ein selbständiges Marienschema, bzw. eine Konstitution de Beata Maria Virgine, fiel in der 57. Generalkongregation am 29. Oktober 1963 mit 1194 gegen 1074 Stimmen, nachdem schon in der 37. Generalkongregation am 30. September 1963 Kardinal Frings als erster im Namen von 66 deutschen und skandinavischen Bischöfen diese Einbeziehung zusammen mit der Hinzufügung eines siebten, eschatologischen Kapitels vorgeschlagen hatte.

[11] Hier zeigt sich der natürliche Kompromisscharakter konziliarer Texte besonders deutlich. Wie wenig Befriedigung die «Minorität» darüber empfand,

die schwere Problematik des Verhältnisses von Primat und Episkopat keine Aufteilung in gesonderte Kapitel vorgenommen wurde. Hier hat das Konzil sich der Frage immerhin gestellt und im Rahmen seiner Möglichkeiten darum gerungen, eine einheitliche Aussage zu gewinnen. Das ursprüngliche dritte Hierarchiekapitel des ersten Schemas und zweite Kapitel des zweiten Schemas behauptete seinen Platz und Rang als drittes Kapitel des dritten Schemas, bzw. der Konstitution. Es nahm nicht nur in den Aussprachen den weitaus grössten Teil der Zeit in Anspruch, sondern nimmt auch im endgültigen Text den breitesten Raum ein und zeigt den reichsten Anmerkungsapparat[12]. Trotzdem bleibt der Gesamteindruck auch hier ein zwiespältiger. Im Bilde gesprochen könnte man sagen: Gleicht das Ganze der Konstitution einem ausgedehnten Weinberg- und Gartengelände, in dem einzelne Wachttürme auf eine zentrale Burganlage für den Herrn von Weinberg und Gärten hinweisen, so erhebt sich Kapitel III wie dieser Herrschaftsitz selbst mit seinen Ringmauern und einem zentralen, alles überragenden, innersten Wehrturm. Und man könnte das Bild im Blick auf das schon erwähnte Eindringen und Fussfassen der neuen Theologie dabei so weiterführen: Die neuen Gedanken über das Bischofsamt sind in dem Burgbezirk von dessen Herren aufgenommen wie eine in allen Ehren empfangene Gesandtschaft, deren Mitglieder bei ihrem Verweilen im Burginneren nicht recht wissen, ob sie nun freie Gäste und Freunde oder Gefangene des Burgherren sind. Tatsächlich treffen gerade in diesem Kapitel die bekannten klassischen Elemente der traditionellen bellarminischen Ekklesiologie mit den Ansätzen einer neuen Sicht der Kirche zusammen, die gegenüber dem mittelalterlichen soziologischen Ansatz an den ältesten biblischen und patristischen Ansätzen und den aktuellen Fragen der kirchlichen Existenz in der Gegenwart orientiert ist. Wir werden deshalb dem dritten Kapitel besondere Aufmerksamkeit zu schenken haben, während die übrigen Kapitel mehr oder weniger summarisch-kursorisch zu überblicken sind.

---

lässt sich daraus entnehmen, dass Papst Paul VI. den grössten Teil der Schlussansprache der dritten Session fast im Sinne einer Ergänzung zum Konzilstext der Marienfrage widmete.

[12] Konst. III/18–29 (61–93), beansprucht 33 von 140 Seiten und 74 von 195 Quellenhinweisen des konziliaren Textes.

II. Vorfragen betreffend den konziliaren Vollzug der Lehrentfaltung

Zunächst sind jedoch noch einige Vorfragen zu klären darüber, in welchem Sinne und mit welcher Autorität es sich bei der Konstitution über die Kirche um konziliare Lehrentfaltung im klassischen katholischen Sinne handelt. Die erste betrifft den kanonischen Status des II. Vatikanischen Konzils überhaupt, die zweite den besonderen Status der konziliaren constitutio dogmatica und die dritte die prinzipiellen Strukturfragen des Konzils und deren praktische Auswirkung.

a) Die sehr breite Beschäftigung mit dem Ereignis des Konzils, seinen Ergebnissen und Auswirkungen hat bisher die Frage nach seinem kanonischen Status allgemein zurücktreten lassen. Für altkatholisches Denken bleibt eine Antwort darauf jedoch ungeachtet des scheinbar formalen Charakters der Frage wesentlich: Nach römisch-katholischer Auffassung ist ganz fraglos ein Unterschied zu Vatikanum I im kirchenrechtlichen Sinn nicht vorhanden. Vatikanum II ist concilium oecumenicum durchaus im rechtlichen Sinn des Codex Juris Canonici[13]. Das bedeutet, auch Vatikanum II steht rechtlich in der 1123 mit dem 1. Laterankonzil anhebenden Reihe westlicher Generalkonzilien, die im Gefolge der kluniazensischen Kirchenreform und des nach 1054 sich vertiefenden Bruches mit der Ostkirche sich selbst nach und nach den höchsten konziliaren Rang im Sinne der altkirchlichen Konzilien der Gesamtkirche zusprechen.

---

[13] S. CJC, can. 222–229; hier ist trotz des lapidaren Satzes can. 228 § 1 «Concilium oecumenicum suprema pollet in universalem Ecclesiam potestate» schon durch § 2 «a sententia Romani Pontificis non datur ad concilium appellatio» die Basis des altkatholischen Verständnisses des Kirchenrechtes getroffen, das seit dem Anschluss der Kirche von Utrecht vom 9. Mai 1719 an den Appell gegen die Bulle Unigenitus unter Berufung auf die Ordnung der Alten Kirche die Gemeinschaft des Episkopates der Gesamtkirche im Ökumenischen Konzil als die oberste Instanz ansieht. Die can. 222, 223 § 1, 226, 227 und 229 sind der klare Ausdruck der Suprematie des Pontifex Romanus gegenüber dem Konzil, das es «ohne seine Einberufung nicht gibt», der darin den Vorsitz führt, bzw. führen lässt, die Verhandlungsgegenstände ebenso wie die Geschäftsordnung festsetzt, die Vollmacht zur Verlegung, Aufhebung oder Unterbrechung des Konzils besitzt und dessen Beschlüsse in Kraft zu setzen, d.h. zu bestätigen und zu promulgieren hat. Nach can. 222 § 2 haben im Konzil die Kardinäle der Römischen Kirche den ersten Rang, und nach can. 223 § 1 können von den Vätern gewünschte Verhandlungsgegenstände nur mit Zustimmung des Vorsitzenden, also des Papstes, behandelt werden. Nach can. 227 haben ohne päpstliche Bestätigung und Verkündigung Konzilsbeschlüsse keine rechtliche Kraft, gemäss can. 229 ist das Konzil durch den Tod des Papstes ipso facto solange unterbrochen, bis der neue Papst, an dessen Wahl es in keiner Weise mitwirkt, es weiterführt oder aufhebt.

Es sind im gegenwärtigen Konzil keine Stimmen lautgeworden, die hierin einer veränderten Auffassung Ausdruck gegeben hätten[14]. Hinzu kommt die praktisch heute in der römisch-katholischen Kirche angenommene und aus Höflichkeit oder auch Gedankenlosigkeit über deren Grenzen hinaus in anderen Kirchen aufgenommene Zählung von 21 ökumenischen Konzilien von Nicäa I (325) bis Vatikanum II (1962)[15]. Die ganze Frage ist jedoch für die altkatholische Kirche deshalb durchaus keine bloss formale oder rein theoretische, weil sie wie die Ostkirche bereit sein muss, sich der vollen und höchsten Autorität, der «plena et suprema potestas» eines jeden wahrhaft ökumenischen Konzils zu unterstellen[16]. Sie kann ein sol-

[14] Allein der Erfolg der unierten Patriarchen bezüglich ihrer in der zweiten Session durchgeführten protokollarischen Quasi-Gleichstellung mit den Kardinälen durch die veränderte Sitzordnung in der Konzilsaula – gegenüber den Kardinälen statt zwischen diesen und den Erzbischöfen – könnte als Wegbereitung einer Änderung von can. 223 §§ 1 und 2 angesehen werden. Auch ist die Stellung der episcopi titulares und dabei vor allem der Weihbischöfe oder episcopi auxiliares im Konzilsverlauf gegenüber ihrem Status im CJC und früheren Konzilien in Richtung einer Angleichung an die Ordinarien sowohl de facto als auch durch die theologische Beschreibung ihrer Stellung in de episcopis gestärkt worden.

[15] S. H. Jedin, Kleine Kirchengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte, Herder-Bücherei Bd. 51, Freiburg im Breisgau 1959, 136–138 (Zeittafel) und 10: «Die Anerkennung gerade dieser zwanzig Konzilien als ökumenischer geht nicht auf einen sie alle gemeinsam umfassenden Gesetzgebungsakt der Päpste zurück, sondern hat sich in der kirchlichen Wissenschaft und in der Praxis durchgesetzt. Der Vorgang dieser Rezeption ist wissenschaftlich noch nicht im einzelnen untersucht.» S. auch Döllinger-Reusch, Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin mit geschichtlichen Erläuterungen, Bonn 1887, 229 (nach Erörterungen über die Zählweise im Mittelalter und bis auf Sixtus V.): «Man sieht, wie verschieden die Ansichten darüber waren, welche Konzilien als allgemeine anzusehen seien: Bellarmin ist der Begründer einer Sententia communis darüber unter den kurialistischen Theologen geworden»; s. Stimmen aus Maria Laach 1869, 1. Heft «Das ökumenische Konzil» und 1876, 6. Heft, wo das I. Vatikanum mit aller Bestimmtheit als 20. ökumenisches angesprochen wird, ebenso auch Erzbischof Lorenz Jaeger, Das ökumenische Konzil und die Christenheit, Paderborn 1960, 9: «Indem wir zwanzig ökumenische Konzilien zählen, geben wir unserer Überzeugung Ausdruck, dass eine gemeinsame Grundform alle verbindet und als eine Einheit erkennen lässt», dagegen Döllinger-Reusch a. a. O. 228 (im Hinweis auf die Genese der neuen abendländischen Zählweise): «... indem man die im Mittelalter ohne Beteiligung der griechischen Kirche gehaltenen Konzilien nicht als ökumenische, sondern als abendländische Generalkonzilien ansah.»

[16] S. Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931, IKZ *22* (1932) 18–27: «Es gibt 7 ökumenische Konzilien gleichen Ranges; den gleichen Grad der Verbindlichkeit besitzen die Entscheidungen von Teilkirchen, die später durch ein ökumenisches Konzil bestätigt wurden.»

ches jedoch nur in der Versammlung aller Bischöfe, bzw. einer episkopalen Repräsentanz der Una Sancta annehmen, die als solche gesamtkirchliche Anerkennung findet. Solange die tatsächliche Trennung diesen vollen kanonischen Ausdruck der Ökumenizität nicht gestattet, sieht sie darum mit der Mehrheit der Stimmen der Ostkirche die Möglichkeit der Versammlung eines Ökumenischen Konzils im vollen kanonischen Sinne des Wortes nicht für gegeben.

b) Die zweite «Vorfrage» betrifft den Grad der Lehrautorität einer constitutio dogmatica im gegenwärtigen Konzil, der offenbar nicht einfach gleichzusetzen ist mit deren Analogon im I. Vatikanum. Während der zweiten Session hat besonders Prof. Edmund Schlink, der Beobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland, wiederholt und nachdrücklich diese Frage erhoben[17]. Prof. Schlink ging dabei aus von der Möglichkeit sachlicher Unterschiede in den theologischen Aussagen etwa eines Konzilsdekretes gegenüber denen einer Konstitution zum gleichen Thema und glaubte annehmen zu müssen, dass in einem solchen Fall die «untergeordnete» Aussage eines Dekretes doch wohl von der «übergeordneten» einer Konstitution her interpretiert werden müsse. Mag das Anliegen im Lichte der Dynamik eines pastoral-ökumenischen Konzilsgeschehens auch etwas zu ängstlich oder scholastisch anmuten, im Blick auf die Konstanz und das Eigengewicht einmal gegebener Konzilstexte wird sie ihr Recht behalten. Tatsächlich hat noch während der zweiten Session die Theologische Kommission eine eigene Unterkommission mit dieser Frage befasst und selbst am 6. März 1964 eine Erklärung über den «theologischen Verbindlichkeitsgrad» (qualificatio theologica) der konziliaren Lehre von der Kirche abgegeben, auf die Generalsekretär Felici am 16. November 1964 in der 123. Generalkongre-

[17] S. Vortrag (ungedruckt) vom 23. Oktober 1963 im deutschen Konzilspressezentrum «Die Diskussion über das Schema (2) de ecclesia in evangelischer Sicht»: «Eine Dogmatisierung des Wesens der Kirche» (wie sie tatsächlich seither nicht erfolgt ist) «kann sich je nach Inhalt für die Annäherung der Kirchen ermutigend, aber auch hemmend, ja zerstörend auswirken ... Eine dogmatische Konstitution kann nicht nur als ein Schritt auf dem Wege theologischen Denkens verstanden werden ... Ich habe zwar trotz mehrfacher Rückfragen nicht klar in Erfahrung bringen können, ob eine solche vom Konzil beschlossene und vom Papst verkündigte Constitutio die Bedeutung eines Dogmas im strengsten Sinne hat oder ob dies nur von solchen Sätzen gilt, die in ihr ausdrücklich als Definition oder als feierliches Bekenntnis hervorgehoben sind. Aber auf jeden Fall hat eine konziliare Constitutio einen so hohen Rang, dass sie als verpflichtende dogmatische Voraussetzung für das weitere Handeln der römischen Kirche gegenüber den anderen Kirchen anzusehen sein wird.»

gation ausdrücklich hingewiesen hat[18]. Damit ist doch wohl, wenn auch ohne letzte Präzision, ein Unterschied zwischen der constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi des I. Vatikanums vom 18. Juli 1870 und der constitutio dogmatica de ecclesia des II. Vatikanums vom 21. November 1964 statuiert: Vatikanum II bleibt «pastoral» auch im rechtlichen Sinne, d.h. es kennt kein Anathema und verpflichtet in der Form der ausgesprochenen Lehre das Gewissen des Gläubigen nicht im höchsten möglichen Grade. Man wird deshalb auch sagen müssen, dass in Kapitel III Abschnitt 25 die Beschreibung des Lehramtes in der Kirche einen höchsten Grad nennt, auf den die jetzt vorliegende constitutio dogmatica vom 21. November 1964 gerade keinen Anspruch erhebt[19]. Die neue konziliare Lehre stände, soweit diese Annahme zutreffend ist, einer umwandelnden Diskussion noch offen, bei der man sich weiter «um ihre rechte Durchforschung und angemessene Darstellung eifrig mit geeigneten Mitteln zu bemühen» hätte, wie es am Ende des genannten Abschnittes im dritten Kapitel im Blick auf den gesamten Offenbarungsschatz heisst. Solch «freier Diskussion» sind allerdings durch den im gleichen Abschnitt geforderten «religiös begründeten Gehorsam» schon gegenüber dem Spruch des einzelnen Bischofs in Glaubens- und Sittenfragen ernstzunehmende Grenzen gesetzt, jedoch ist auch eine gewisse «Lockerung» angedeutet im Blick auf mögliche Abstufungen der «aufrichtigen Anhänglichkeit» gegenüber den Urteilen der Lehrautorität «entsprechend der von ihm kundgetanen Meinung und Absicht», die «vornehmlich sich erkennen lässt aus der Art der Dokumente, der

---

[18] Konst. (162 f.), «Es ist gefragt worden, welcher theologische Verbindlichkeitsgrad der Lehre zukommt, die im Schema über die Kirche ausgeführt und zur Abstimmung vorgelegt wird. Die Theologische Kommission hat auf diese Frage bei der Prüfung der Änderungsvorschläge (modi) zum dritten Kapitel des Schemas über die Kirche geantwortet: Ein Text ist selbstverständlich immer nach den allgemeinen, allseits bekannten Regeln auszulegen.» Die erwähnte Entscheidung der Theologischen Kommission vom 6. März 1964 lautet: «Unter Berücksichtigung der Konzilsgepflogenheit und seelsorgerlichen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt. Was aber das Konzil sonst vorlegt, muss als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes von allen und den einzelnen Christgläubigen nach der Meinung des Konzils selbst aufgenommen und festgehalten werden, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Art der Formulierung zu erkennen ist.»

[19] Konst. III/25 (79), Die der Kirche verheissene Unfehlbarkeit wohnt auch im Kollegium der Bischöfe, wenn es das oberste Lehramt (supremum magisterium) zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt.

Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre und der Sprechweise»[20]. Und wenn man auch gewiss nicht sagen kann, dass die Texte des II. Vatikanums wie die einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen nur die Autorität haben, die ihnen vom Ausdruck der Wahrheit in ihnen durch sich selbst zukommt, so sind sie doch weder mit denen des I. Vatikanums noch mit den Glaubensentscheidungen von Calcedon oder Nicäa I auch der eigenen Intention nach auf eine kanonische Stufe zu setzen. Man könnte versucht sein, zur Verdeutlichung dieses Sachverhaltes auch auf die stereotype Formel der Überschrift der Konstitutionen «ad perpetuam rei memoriam» hinzuweisen, indem man dabei analog zur Sakramentenlehre die Unterscheidung zwischen sacramentum et res, res sacramenti und sacramentum tantum auch auf die in einer Constitutio dogmatica verhandelte res fidei hinwiese: Das ständige «Gedenken» hätte sich dann in einer gewissen Distanzierung vom lehrmässigen Ausdruck mit einiger Freiheit auf die eigentliche res fidei zu richten, solange diese nicht als «infallibiliter et irreformabiliter» definiert gelten müsste.

So gewiss nun zwar dieser freie Raum für den ökumenischen Dialog sehr erwünscht sein muss, wie ja auch wiederholt von Konzilsbeobachtern die Erwartung ausgesprochen wurde, das Konzil möge sich von Dogmatisierungen im Bereich der Lehre von der Kirche zurückhalten, so sehr ruft der gekennzeichnete Sachverhalt doch auch einem in altkatholischer Sicht nicht unwesentlichen Bedenken: Vatikanum II soll Vatikanum I «ergänzen». Wie aber steht es um die «Ergänzung» der einseitigen» Lehre von Vatikanum I über den Primat durch eine neue Sicht der Kirche und zumal die Kollegialität und Sakramentalität des Bischofsamtes, wenn in diesem Prozess nicht Dogma durch Dogma sondern «nur» durch «dogmatische Lehre» ohne die Dignität irreformabler Entscheidung «ergänzt» wird? Im Sinn bereichernder Erläuterung mag dies ohne Bedenken sein, wie aber wenn ein möglicher Irrtum überwunden werden soll, etwa im Sinne der Ergänzung von Nicäa I durch das I. Konstantinopolitanum im Bereich des trinitarischen Dogmas? Auch wenn die Ergänzung von 381 zunächst nicht Entscheidung der Gesamtkirche war, konnte sie

[20] Ibd. III/25 (79/81), Wenn aber der römische Bischof oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäss der Offenbarung, zu der zu stehen und nach der zu richten alle gehalten sind. In Schrift und Überlieferung wird sie durch die rechtmässige Sorge der Bischöfe und insbesondere auch durch die Sorge des römischen Bischofs unversehrt weitergegeben und im Lichte des Geistes der Wahrheit in der Kirche heilig und getreulich ausgelegt.

auf die Dauer ihre Bedeutung als dogmatische Definition doch erst durch den Hinzutritt der ganzen Kirche gewinnen und bewahren. Hier aber, d.h. im Verhältnis der «dogmatischen Lehre» des II. zum «definierten Dogma» des I. Vatikanums, bleibt jedenfalls bisher der rechtliche Rang ungleich. In altkatholischer Sicht ergibt sich daraus die Misslichkeit, dass ein wegen der bestrittenen Ökumenizität und aus anderen Gründen fragliches Dogma in seinem kanonischen Status über den höchst positiven Ansätzen der Erneuerung einer altkirchlichen Lehre vom bischöflichen Amt dominierend bestehen bleibt und damit diese aufkommende Erneuerung sozusagen in Schach hält oder doch grundsätzlich in Schach zu halten in der Lage ist.

Zugleich bleibt aber auch die Unterscheidung zwischen dem «definitiven Akt»[21] einer Dogmatisierung und dem autoritativen Vortrag dogmatischer Lehre hinsichtlich der dafür geforderten Merkmale unklar. Bekanntlich hat die Frage seit 1870 im Blick auf die päpstlichen Kathedralentscheidungen eine Rolle gespielt, wobei sich der Spielraum für die letzteren stark verengte. Eine ähnliche Einengung scheint sich auch für die dogmatische Definition einer Glaubenslehre durch konziliare Entscheidung anzubahnen. Wodurch wäre aber diese für die heutige römisch-katholische Auffassung der dogmatischen Lehre gegenüber gekennzeichnet? Ist es die noch sorgfältigere Überlegung vor der letzten Abstimmung im Konzilsplenum, ist es die bewusste und ausgesprochene Intention der Väter zur Setzung eines Dogmas im Augenblick der Abstimmung? Liegt das entscheidende Merkmal in der Hinzufügung des Anathems[22] oder macht erst der vielleicht besonders akzentuierte Hinzutritt des Papstes als des Hauptes des Kollegiums und der Gesamtkirche im «definitiven Akt» die Lehre zum Dogma? An sich wäre im Sinne der in der Römisch-katholischen Kirche gegebenen Voraussetzungen davon auszugehen, dass ein Zusammenwirken der höchsten Vollmacht eines Ökumenischen Konzils mit der für sich bestehenden höchsten Pri-

---

[21] Es ist a.a.O. unter Berufung auf Vatikanum I, Const. dogm. prima Pastor Aeternus zunächst nur in bezug auf die Ausübung des höchsten Lehramtes durch den Papst von einem «actus definitivus» die Rede; ein solcher müsste aber für den in Konst. III/25 ebenfalls vorgesehenen Fall der Ausübung des gleichermassen höchsten Lehramtes durch das Konzil nicht weniger klar aufweisbar sein. Die Konstitution geht jedoch darauf nicht ein.

[22] Die sehr alte Verbindung von Dogma und Anathema ist keine bloss äussere und sollte auch heute nicht nur negativ beurteilt werden. In der Alten Kirche wird durch beide der Raum abgegrenzt, innerhalb dessen die Glaubenden, um den Altar mit dem Bischof versammelt, Gemeinschaft in der Wahrheit und in der Liebe haben.

matialgewalt ein Maximum ergäbe, dessen normaler Ausdruck die dogmatische Definition sein müsste. Während nun aber nach dem 1. November 1950 eine gewisse Klärung darüber vorliegt, wie es zu einer «päpstlichen Glaubensdefinition» kommen kann, ist bisher durch Vatikanum II nicht klar geworden, wie es zu einer «konziliaren Definition» kommen würde. Wäre die feierliche Berufung auf die göttliche Offenbarung entscheidend oder hätten alle genannten Momente in einer bestimmten Weise zusammenzuwirken? Hier soll nicht einem formalen Perfektionismus der Dogmatisierung das Wort geredet, sondern nur darauf hingewiesen werden, dass Vatikanum II trotz der Hinweise des Generalsekretärs und der Erklärung der Theologischen Kommission die Schwierigkeiten der von Prof. Schlink an einem Punkt berührten Frage nicht behoben hat, weil dahinter die Problematik eines der «passiven» Gemeinde der Gläubigen «aktiv» gegenübertretenden besonderen kirchlichen Lehramtes steht. Diese an sich schwierigen und historisch belastenden Fragen müssen sich dort besonders zuspitzen, wo – wie in der abendländischen Entwicklung geschehen – der ältere Gedanke der Rezeption des Konzils durch die Kirche zugunsten der definitiven Annahme des Konzils und seiner Entscheidungen durch den Papst zurückgedrängt, ja schliesslich aufgegeben wurde, so dass schliesslich nicht mehr der grosse und lebendige consensus ecclesiae, sondern streng genommen auch im Falle eines ökumenisch um den Papst versammelten Konzils der päpstliche Akt das Dogma wenn nicht konstituiert, so doch entscheidend fixiert.

c) Mit dem Gesagten hängt eine dritte Frage nach dem konziliaren Aussagewert der Texte des II. Vatikanums zusammen: Inwieweit ermöglicht oder behindert seine Struktur ein wirklich konziliares Arbeiten? Nicht schon das grosse Zusammenströmen und Zusammensein der Bischöfe der Weltkirche vermag ja dieses zu gewährleisten. Für eine «conciliariter» geführte Verhandlung und eine «conciliariter» getroffene oder besser noch gefundene Entscheidung bestanden in der altkirchlichen Tradition bestimmte Bedingungen und Normen, für die etwa die Begriffe der Freiheit, der Rechtmässigkeit und der Vertretung der Gesamtkirche kennzeichnend waren. Diese Fragen sind hier nicht aufzurollen. Sie gehören aber zur vollen Ausbildung einer Theologie des Konzils und gerade eine solche hat seit langem gerade auch in der römisch-katholischen Kirche nicht mehr stattgefunden. Das II. Vatikanum erwuchs so überraschend und so rasch aus dem Ruf des Papstes, dass dazu noch kein Raum gegeben war. Wenn nun auch das Konzil einen Teil seiner Probleme in einer

auch von seinen Freunden so nicht erwarteten, glücklichen Art zu lösen vermochte[23], so leidet es doch unter den Folgen des Fehlens einer ausgebildeten «Theologie des Konzils», wie besonders seine verschiedenen «Krisen» und zumal die Krisen der dritten Session gezeigt haben. Gewiss waren auch berühmte Konzile der alten Kirche nicht frei von schweren Missständen und bedenklichen Krisen, und genauer genommen hat es die Kirche bisher überhaupt noch nicht zu einer ausgebildeten «Theologie des Konzils» gebracht. Bestimmte Beeinträchtigungen der altkirchlichen Konziliarität sind jedoch in Vatikanum II unverkennbar: Da ist einmal die Frage der Leitung des Konzils durch den in ihm nicht direkt vorsitzenden oder mitwirkenden, sondern in gewissem, rechtlichem und praktischen Sinne ausser und über ihm stehenden Papst. Die Lage ist in Vatikanum II dadurch nicht wirklich klarer und einfacher geworden, dass der Papst das Konzil weder durch weisungsgebundene Legaten wie in Trient noch durch offensichtliche oder versteckte persönliche Interventionen wie im I. Vatikanum leitet, sondern offensichtlich in Johannes XXIII. wie in Paul VI. bestrebt ist, das Konzil sich selbst entfalten zu lassen.

Diese «Freiheit» aber des Konzils scheint erkauft durch eine gewisse Leitungslosigkeit verbunden mit einem Sichüberschneiden der Kompetenzen und Einflüsse von Kurieninstanzen, Präsidium, Moderatoren, Generalsekretariat, Koordinierungsausschuss, Kommissionen, Bischofskonferenzen und bestimmter Gruppierungen von Bischöfen und Theologen z.T. in Verbindung mit Pressezentren, die alle wieder in einer wechselnden und zugleich der Kenntnis und Beurteilung der Öffentlichkeit wie des Plenums in den Generalkongregationen entzogenen Beziehung zum letzten Endes entscheidenden Faktor der Konzilszeitung, der Person des Papstes, stehen. Im altkirchlichen Sinne «konziliar» ist dies aber nicht. Dort bestand die Arbeit des Konzils vielmehr grundsätzlich im Zusammentragen und Überprüfen von Entscheidungen und Lehrtraditionen aus dem weiten Bereich der Gesamtkirche. Das Ökumenische Konzil ruhte sozusagen wie ein Dach auf tragenden Säulen auf einer grossen Zahl von ihm vorausgehenden Partikularkonzilien im breiten Strom des kon-

---

[23] Bemerkenswerterweise war dafür entscheidend gerade die Ermöglichung eigenen «konziliaren» Handelns durch Papst Johannes XXIII. zu Beginn der ersten Session in allerdings nur sehr begrenztem Ausmass; s. auch W. Küppers, Das Tridentinum im Lichte des kommenden Konzils, IKZ *25* (1962) 120–132, und die Berichte der altkatholischen Konzilsbeobachter P. J. Maan IKZ *52* (1962) 278–282, ders. IKZ *53* (1963) 116–120, ders. *54* (1964) 49–53, W. Küppers, IKZ *54* (1964) 118–121, P. J. Maan, *54* (1964) 249–251.

ziliaren Lebens der Kirche überhaupt. Manche Schwierigkeiten für Vatikanum II hängen mit dem Fehlen dieser alten Voraussetzungen zusammen. So kommt es, dass ihm selbst wesentliche Fragen von vorneherein entzogen sind, wie die Kurienreform und die Fragen des Codex Juris Canonici, und dass es selbst sich so leicht bereit fand, derartig brennende Fragen wie die der gemischten Ehen und der Geburtenregelung an Papst und Kurie abzugeben. Ein in altkirchlicher Sicht fragwürdiger Zug der Konzilsstruktur ist es auch, dass der Erlass einer Geschäftsordnung bzw. deren im Laufe des Konzils notwendig werdende Änderungen vollständig in der Hand nicht des Konzils sondern des Papstes liegt, der darüber hinaus auch die Verhandlungsfolge und die zu behandelnden Fragen selbst festsetzt. Es ist hier nicht die Frage, wie gut oder schlecht sich dies für den Konzilsverlauf ausgewirkt habe, sondern nur, ob dies im klassischen Sinn «konziliar» genannt werden kann oder nicht.

Noch ein letzter Zug der Konzilsstruktur mag hier berührt werden: Die Offenheit und die Verschlossenheit des Konzilsvorganges selbst. Es geht dabei nicht um die unmögliche Öffnung für die Publicity aller Aussenstehenden, sondern um die Tatsache, dass es auch für die Konzilsväter selbst einen «offenen» und «geschlossenen» Konzilsvorgang gibt. Zum «offenen» gehören vor allem die Generalkongregationen und alles, was sie umgibt und aus ihnen hervorgeht, zum «geschlossenen» aber gehören die Kreise der Kommissionen und verschiedenen Leitungsgremien, auch wenn es hier verschiedene Übergänge und mehr oder weniger grosse Öffnungen im einzelnen gibt. Mag ein solcher Zustand begründet, ja unvermeidlich oder doch klug und ratsam sein. Im altkirchlichen Sinne «konziliar» ist er nicht! Wenn es also zu auffallenden Konzilskrisen kommen konnte und auch bezüglich der postkonziliaren Arbeit zur Ausarbeitung seiner Beschlüsse und Anregungen mit Recht erhebliche Besorgnisse bestehen, so hängt dies mit den Mängeln in der konziliaren Struktur, die hier zu berühren waren, zusammen. Das Grosse und Anzuerkennende bei Vatikanum II liegt nun aber gerade darin, dass es trotz dieser Mängel zu lebendiger Konziliarität in so erstaunlichem Ausmass durchstossen konnte!

III. Die theologischen Aussagen der Konstitution über die Kirche

Kirche als Mysterium, Kirche als Volk Gottes, Kirche im Lichte einer bruderschaftlichen, «kollegialen» Hierarchie: das sind die drei bewegenden Stichworte, die den ersten drei der acht Kapitel, bzw. in der durchlaufenden Zählung der insgesamt 69 Abschnitte den Abschnitten 1 bis 29 das erregende Moment einer «neuen Theologie» verliehen haben und denen gegenüber der restliche, breitere Bestand des Gesamttextes sich teilt in vorsichtige bis zaghafte Weiterführung des Neuen und mehr oder weniger betont konservative Zusammenfassung traditioneller Gedankengänge. Dabei sind Umfang und Grad des Eindringens der neuen Theologie, die selbst oft gerade das Aufleben einer alten oder auch uralten Theologie ist, sehr verschieden. Es ist nicht verwunderlich, dass eine derartige Doppelheit von Neugestaltung und Hemmung die theologischen Aussagen der ganzen Konstitution durchzieht, nachdem die gesamte geistige Bewegung im Konzil und um das Konzil durch die viel besprochenen, wenn auch als feste Gruppierungen nicht greifbarenRichtungen der «Progressiven» und der «Konservativen» bestimmt war. Es muss anerkannt werden, dass die Leitung des Konzils es dabei nicht zum blossen Gegeneinander von Majorität und Minorität – wie in höchst unglückseliger Weise im I. Vatikanum – kommen liess und dass so in den Schlussabstimmungen für die von Kompromissen gekennzeichneten Texte eine Quasi-Einstimmigkeit erreichbar wurde.

a) Kapitel I: de ecclesiae mysterio

Als Signum des Neuen fällt schon im Proömium des ersten Kapitels der Einsatz bei der Beziehung des Christusereignisses auf die Völker und auf alle Menschen auf[24]. Deutlich wird damit die universale und aktuelle Bedeutung des christlichen Glaubens herausgestellt. Es geht um die Einheit, die Zusammengehörigkeit, den Frieden und die Gefährdung aller in einer zugleich verheissungsvollen und drohend gefahrvollen Zeit und Lage. In ihr und auf sie hin gerichtet will die Kirche um der Völker und aller Menschen willen Zeugnis von sich selbst geben; denn sie ist «gleichsam das Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die

[24] Konst. I/1 (20).

Einheit der ganzen Menschheit»[25]. Damit ist in vorsichtiger Form die aus der neueren deutschen Theologie stammende Lehre von der «Kirche als Ursakrament»[26] aufgenommen, wenn auch nicht voll angenommen, indem das «gleichsam» in Verbindung mit der Ausdeutung als «Zeichen und Werkzeug» gegenüber dem vollen deutschen Ausdruck «Ursakrament» zurückbleibt.

Dem Proömium folgt ein inhaltlich überreich gefüllter, gegenüber den theologischen Schulrichtungen und Lehrentfaltungen wohl ausgewogener kurzer Abschnitt über den göttlichen Heilsratschluss und die darin ruhende Begründung und Bestimmung der Kirche. Gottes Freiheit, die Sünde des Menschen, die göttliche Voraussicht und Vorbestimmung in der Gnadenwahl bleiben hier ebenso gewahrt wie Einzigkeit und Notwendigkeit des Erlösers und des Glaubens an ihn zur Sammlung aller Gerechten, anhebend «von dem Gerechten Abel bis zum letzten Erwählten».

Es folgt unter ständigem Hinweis auf die biblischen Kernstellen in den Abschnitten 3 bis 7 eine eindrucksvolle Zusammenstellung der biblischen Bezeugung einer trinitarisch ausgerichteten Sicht der Kirche als Auswirkung und Frucht der göttlichen Selbstoffenbarung, wie sie in ähnlicher Weise auch die Erklärungen der grossen Versammlungen des Weltrates der Kirchen von Amsterdam bis Neu Delhi und Montreal in ihren Sektionsberichten über die Kirche versucht haben[27]. Der eingehendere Vergleich der verschiedenen Dokumente mit dem Konzilstext würde dabei bei interessanten Unterschieden eine überraschend weitgehende Übereinstimmung in der Sicht auf die Kirche vom biblischen Zeugnis her zu zeigen vermögen, wie ja auch diese ökumenischen Texte selbst schon in sich einen wachsenden Konsensus reformatorischer, biblisch-theologischer und orthodoxer Aussagen über die Kirche wiedergeben. In der Zusammenfassung des Konzilstextes führt der Weg von der für die Kirche als das «im Mysterium schon gegenwärtige Reich Gottes»[28] entscheidenden Sendung des Christus und

---

[25] Ibid. «cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentem intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis ...».

[26] S. neben K. Rahner, Schillebeeckx und Willems bes. O. Semmelroth, Die Kirche als Ursakrament, München 1953.

[27] S. Ökumenische Dokumente, Quellenstücke über die Einheit der Kirche, hrg. von Hans Ludwig Althaus, Göttingen 1962, 251 S., für die Periode bis einschliesslich St. Andrews 1960; Neu Delhi 1961, Dokumentarbericht, hrg. von W. A. Visser't Hooft, Stuttgart 1962: «Einheit», S. 130–152; Montreal 1963, hrg von P. C. Rodgers und Lukas Vischer, Genf 1963, 102 S.

[28] Konst. I/3 (22), «Ecclesia, seu regnum Christi iam praesens in mysterio, ex virtute Dei in mundo visibiliter crescit».

sein in den Sakramenten der Kirche fortwirkendes irdisches Heilswerk zur Heiligung der Kirche im Heiligen Geist und zur Hoffnung auf ihre Vollendung in der Herrlichkeit des ewigen Gottesreiches. Damit werden die vorwiegend innergeschichtlichen, soziologischen Ansatzpunkte der bellarminischen Ekklesiologie von der Theologia biblica und vom Verbum divinum her ebenso zurückgelassen, wie es schon vor mehr als hundert Jahren im Ansatz der spekulativen und patristischen Theologie J. A. Möhlers lag. Sorgfältig werden in der Konstitution die verschiedenen biblischen Bilder für diese umfassende Sicht der Kirche aneinandergereiht und am Ende dieser Reihe dem paulinischen Bild des Leibes Christi als dem bedeutsamsten der ganze Raum des 7. Abschnittes eingeräumt.

Dies alles geschieht in mehr biblisch-theologischer als eigentlich dogmatischer Aussageform. Eine solche setzt erst im 8. Abschnitt ein, in dem – um an das schon gebrauchte Bild anzuknüpfen – wie ein Wachtturm im grünenden Weinberg Gottes die Darlegung über den Primat Petri, die Fortdauer des Petrusamtes und die Begriffsbestimmung einer «societas constituta et ordinata» für die «ecclesia in hoc mundo» aufragt. Mit dieser Berufung auf die «in dieser Welt als Gesellschaft verfasste und geordnete und mit hierarchischen Organen ausgestattete Gemeinschaft» ist die traditionelle «hierarchologische» Sicht festgehalten. Angeknüpft ist dieser Aussagekomplex im 8. Abschnitt an den Hinweis auf die Sichtbarkeit des irdisch-sozialen Gefüges der einen und einzigen Kirche des einzigen Mittlers Christus: Die Kirche ist «in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich»[29]. Unter Hinweis auf Eph. 4. 16 wird der in der neueren Kirchentheologie von Möhler und Scheeben her wirksame, auf protestantischer Seite mit biblisch-theologischen Gründen kritisch in Frage gestellte Gedanke der Fortsetzung der Inkarnation des Erlösers in der Gemeinschaft der Erlösten aufgenommen: «Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlösbar geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geiste Christi, der es belebt zum Wachstum seines Leibes»[30]. Auch die positive Inbeziehungsetzung dieses sozialen,

[29] Ibid. I/8 (34): «Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur.»

[30] Ibid. I/8 (34): «Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiliter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Christi, eum vivificanti, ad augmentum corporis inservit (cf. Eph. 4, 16)».

irdisch-sichtbaren Gefüges – nach Bellarmin sichtbar «wie die Republik Venedig oder das Königreich Frankreich» – zur Römischen Kirche fehlt im Folgenden nicht. Allerdings wird sie nicht im Sinne der Identifizierung, der völligen Ineinssetzung, ausgesagt, wie zuerst im Schematext. Die Konstitution spricht von «ihrer konkreten Existenzform in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird»[31] und lässt damit der Anerkennung der für den ökumenischen Dialog höchst bedeutsamen Tatsache Raum, «dass ausserhalb ihres (sc. der ecclesia Romana) Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen»[32]. Dieser sehr wesentliche Satz hatte sich zuerst in engerer und strengerer Fassung im 11. Kapitel de oecumenismo des 1. Schemas de ecclesia der Theologischen Kommission, das in der ersten Session vorgelegt wurde, befunden. Nun ist er in erheblich positiverer Fassung zum eigentlichen Verbindungspunkt zwischen der constitutio de ecclesia und dem decretum de oecumenismo geworden, das aus der Arbeit des Sekretariates für die Einheit hervorgegangen ist und mit der Konstitution am 21. November 1964 angenommen und promulgiert wurde.

Beachtenswert und bezeichnend für den positiven Duktus des Konzilstextes ist es nun aber, dass auf die «harte Stelle» – den «bellarminischen Wachtturm» im Weingarten des Mysterium-Ekklesiae-Kapitels – unmittelbar und das Kapitel abschliessend mit vollem und kräftigem Nachdruck von der sichtbaren Menschlichkeit des Erlösers auf die Gemeinsamkeit der Kirche mit der Armut und dem Verfolgtwerden ihres Herrn in augustinischen Worten hingewiesen wird: «Die Kirche schreitet zwischen den Verfolgungen der Welt und den Tröstungen Gottes auf ihrem Pilgerweg dahin» und verkündet selbst an ihrem Leibe und in Verständnis und Fürsorge für die Armen, Schwachen, Verfolgten und Leidenden das Kreuz und den Tod ihres Herrn bis er wiederkommt. Nach der eindrucksvollen Intervention

---

[31] Ibid. I/8 (34): «Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius gubernata.»

[32] Ibid. I/8 (34): «... licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniantur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria ad unitatem catholicam impellunt.» Vom Schema zur Konstitution trat hier eine für die Interpretation des ganzen Abschnittes, besonders aber seines zweiten Teiles, bedeutsame Änderung ein: Statt des ursprünglichen Ecclesia «Romana» steht im Text der Konstitution haec Ecclesia subsistit in Ecclesia «catholica».

von Kardinal Lercaro während der ersten Session ist diese Sicht der ecclesia pauperum, ja der ecclesia paupera, der nicht nur für die Armen sorgenden, sondern selbst von Gütern, Glanz und Sicherheit entblössten, armen Kirche nicht mehr aus dem Horizont des Konzils entschwunden. Das Motiv hat vielmehr seine sauerteigartige Wirkung immer wieder gezeigt. Es trat in Verbindung mit der Ablehnung der via triumphalis in äusserer und innerer Hinsicht und führte zur Proklamation einer «ecclesia catholica semper reformanda»: «Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Busse und Erneuerung»[33]. Damit ist die sachliche Überleitung zum inhaltsschweren zweiten Kapitel, dem in altkatholischer Sicht wohl positivsten des gesamten Textes gegeben. Denn so wichtig und fruchtbar Mysterium-Lehre und Leib-Christi-Theologie für das Kirchenverständnis sind, so richtig hat doch Y. Congar darauf hingewiesen[34], dass diese Elemente schon in der Ekklesiologie Schraders und Kleutgens von Möhler und Scheeben her mit der Primatslehre des I. Vatikanums in Harmonie gebracht werden können. Das erste Kapitel des ersten Schemas von 1870 trug bezeichnenderweise den Titelsatz: «Ecclesiam esse corpus Christi mysticum». Insofern steht trotz der biblisch-theologischen Erweiterungen das erste Kapitel der neuen Konstitution durchaus in der Kontinuität einer von Vatikanum I zu Pius XII. in Mystici Corporis von 1943 führenden Linie, für die das grosse göttliche Geheimnis der Kirche faktisch und nach göttlicher Bestimmung in der sichtbaren Einheit und dem Nachfolger Petri allein wirklich zu werden vermag. Erst in dem spät in den dritten Entwurf eingefügten, jetzigen zweiten Kapitel der Konstitution kommt es unter dem mit neuem Inhalt erfüllten Stichwort «Volk Gottes» zu der unerwartet breiten und fruchtbaren Setzung von Ausgangspunkten für die Beschreibung der Kirche im Rahmen des grossen heilsgeschichtlichen Themas, das auch die allgemeine ökumenische Diskussion in neuerer Zeit beherrscht.

---

[33] Ibid. I 8 (36): «Dum vero Christus ... peccatum non novit ... Ecclesia in proprio sinu peccatores complectens, sancta simul et semper purificanda, poenitentionem et renovationem continuo prosequitur.»

[34] Unam Sanctam 34, a. a. O., Paris 1960, Y. Congar, Affirmation de l'autorité, 109: «l'ecclésiologie sacramentelle et reliée à la christologie que proposaient Passaglia, Schrader et le Scheeben des 'Mysterien' (1865) fournissait le cadre et la base de tout le système juridique qu'on voulait dogmatiser. A condition bien sûr, d'interpréter la notion de corps (du Christ) dans le sens corporatif et social.»

b) Kapitel II de populo Dei

Das zweite Kapitel der Konstitution über die Kirche, erwachsen aus zahlreichen Interventionen «progressiver» Väter während der ersten und zweiten Session, ist der Aufnahmebereich jener «neuen Theologie von der Kirche» geworden, die in den letzten 30 Jahren vor allem in Frankreich, Deutschland, Belgien und Holland hervorgetreten ist und für deren Rang und Geltung neben einer grossen Zahl anderer zu nennender Namen heute vor allem die Namen von Yves Congar OP und Karl Rahner SJ stehen. Tatsächlich könnte man gerade in diesem zweiten Kapitel von fast jedem einzelnen Satz aus eine mehr oder weniger deutliche oder verborgene, direkte oder gebrochene Verbindung zu den in der neueren Ekklesiologie lebendig gewordenen Einsichten theologiegeschichtlicher, dogmen- und kirchengeschichtlicher, biblisch-exegetischer, patristischer, fundamentaltheologisch-apologetischer, missiologischer und ökumenischer Art aufweisen. Schon die ersten Sätzen in der Reihe der neun Abschnitte vom 9. bis zum 17. Abschnitt der Konstitution lassen solche Verwurzelung deutlich erkennen. Zugleich tragen gerade diese Sätze in gewissem Sinne die Gedankenführung des ganzen Kapitels, finden eine eindrucksvolle Entfaltung in ihrer Mitte und klingen nochmals an in ihrem Abschluss: «Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und recht handelt. Gott aber hat es gefallen, die Menschen nicht einzeln, unabhängig von aller wechselnden Verbindung zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen, das ihn in Wahrheit anerkennen und ihm in Heiligkeit dienen soll». Damit ist die Gesamtheit der menschlich-geschichtlichen, philosophischen und religionsgeschichtlichen Fragen mit dem Thema der biblischen Heilsgeschichte verbunden und zum Ausgangspunkt für die katholische Ekklesiologie gemacht. Die Kirche wird von ihrer Bestimmung her und als Verwirklichung des Volkes Gottes und nicht von ihrem Bestehen als besondere Organisation her zu verstehen versucht. Damit ist der Dynamik des Eschatologischen gegenüber der Statik einer göttlichen Stiftung, die im Widerstreit zur feindlichen Umwelt ihre Rechte zu wahren sucht, Raum gegeben. Auch wenn im weiteren Text dem Flug der Gedanken deutliche Grenzen gesetzt bleiben, der Einbruch eines auch im Vergleich zu Kapitel I mehr dynamisch-progressiven als mystisch-kontemplativen Elementes ist unverkennbar. Dies ist in mancher Hinsicht bedeutsamer und könnte folgenschwerer auch für

die innere Erneuerung der Kirche werden als die meist stärker beachtete, weil schon vertrauter gewordene Leib-Christi-Ekklesiologie des ersten Kapitels. Wahrscheinlich gilt dies auch gegenüber der besonders stark beachteten Kollegialitätslehre im dritten Kapitel, die im Grunde viel weniger an tragfähiger Basis in Schrift und Tradition besitzt und in ihrer statisch-formalen Art mehr der Rechtsphäre zugehörig bleibt. Wenn irgendwo durch den bisherigen Verlauf des Konzils die Kräfte einer wahrhaft geistlichen Erneuerung für den zentralen Lehrbereich Fuss fassen konnten, so ist dies neben bestimmten Stellen in de sacra liturgia und de oecumenismo hier und zwar vor allem in den Abschnitten 9, 10, 12, 13 und 17 geschehen. Bemerkenswerterweise finden sich an den gleichen Stellen aber auch die tiefsten Gemeinsamkeiten mit dem allgemeinen Aufbruch der Konfessionen zur katholischen Einheit hin, wie er sich an verschiedenen Stellen ökumenischer Texte von Amsterdam bis Montreal in Verbindung mit der besonderen Prägung des gleichen Stichwortes «wanderndes Gottesvolk» findet. Die «ökumenischen» und die Konzilstexte sollten einmal daraufhin systematisch untersucht werden[35]. Es geht um das gemeinsame Ernstnehmen des Offenbarungswortes Gottes von Christus her als Begründung für Sendung und Einheit der Kirche! Sind im soeben zitierten Einleitungstext des Kapitels Gedanken Congars und Karl Rahners über die «ecclesia ab Abel» und das Urverhältnis von Menschheit und Kirche aufgenommen, so findet sich in Abschnitt 11 der gleiche Gedanke in der Wendung auf den missionarischen Charakter einer Kirche, die «betet und arbeitet, dass die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und Tempel des Heiligen Geistes ..., in dem aller Same des Guten, der sich in Herz und Geist der Menschen oder in den eigenen Riten und Kulturen der Völker findet, nicht nur nicht untergehe, sondern geheilt, erhoben und vollendet werde ...»[36]. Das Ja zur biblischen Offen-

---

[35] le Guillou, a. a. O. 652: «Das ökumenische Problem ist eine universale Tatsache eigentlich religiöser Natur, die seitens der katholischen Kirche ebenfalls eine religiöse Antwort verlangt, und diese Antwort kann nur das Werk der in der Totalität ihrer Gemeinschaft, in ihrer hierarchischen Ganzheit und in ihrer zeitlichen Kontinuität unter dem Wirken des Geistes lebenden Kirche sein. Letzten Endes nämlich muss die ganze Kirche sich als ein gewaltiges Zeichen entfalten und sich ... in einer absolut uneigennützigen Liebe als katholische Fülle kundtun.»

[36] Konst. II/17 (56/58): «Opera autem sua efficit, ut quidquid boni in corde menteque hominum vel in propriis ritibus et culturis populorum seminatum invenitur, non tantum non pereat, sed sanetur, elevetur et consummetur ad gloriam Dei, confusionem daemonis et beatitudinem hominis ... Ita autem orat

barung öffnet hier zugleich mit dem Gedanken einer ursprünglichen und letzten Bestimmung der Kirche für die ganze Menschheit den Blick für die axiomatische Verbindung ihrer Geschichte mit der Geschichte der Menschheit. Erst innerhalb dieses übergreifenden Rahmens findet die Erwählung des alten Bundesvolkes Israel ebenso ihren Ort wie die Sammlung des neuen Bundesvolkes. Beide sind in diesem Rahmen verstanden als das eine «messianische Volk», dessen Haupt von Urbeginn an Christus und dessen «Bestimmung die weitere Ausbreitung des Gottesreiches ist, das von Gott selbst auf Erden begonnen worden ist, bis es am Ende der Zeiten auch von ihm vollendet werde» ... und, obwohl es in der Zeit «nicht alle Menschen umfasst und gar oft als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heiles bleibt ..., damit sie allen und jedem das sichtbare Heilszeichen dieser heilsbringenden Einheit sei». So gewiss damit für den spekulativen Versuch einer neuen Geschichtstheologie oder einer «Theologie der Religionen und Kulturen» im Sinne eines Entwurfes de civitate Dei ein gewisser Raum gegeben wird, so wenig verliert sich jedoch der Gedankengang der Konstitution in diese allzuleicht von gefährlichen Nebeln überdeckten Gefilde. Vielmehr bleibt der Glaubensblick streng gerichtet auf die eschatologische Wirklichkeit der Kirche des Gekreuzigten, die «eintritt in die menschliche Geschichte und doch zugleich Zeiten und Grenzen der Völker übersteigt ... damit sie auf ihrem Weg durch Prüfung und Trübsal, durch die Kraft ... der Gnade Gottes gestärkt ..., unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes nicht aufhöre, sich selbst zu erneuern, bis sie durch Kreuz zum Lichte gelangt, das keinen Untergang kennt»[37]. Von diesem breiten Ansatz her erfolgt eine Nachzeichnung des göttlichen Heilswerkes durch «Christus, den Herrn, als Priester aus den Menschen genommen» zum «neuen Volk» als dem Königreich aus Priestern für Gott,

---

et laborat Ecclesia, ut in populum Dei, Corpus Domini et Templum Spiritus Sancti, totius mundi transeat plenitudo et in Christo, omnium Capite, reddatur universorum creatori ac Patri omnis honor et gloria.»

[37] Ibid. II/9 (40): «Deus congregationem eorum qui in Jesum, salutis auctorem et unitatis pacisque principium, credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile (Anm. 15: Cyprian, Epist. 69 «inseparabile unitatis sacramentum») huius salutiferae unitatis. Ad universas regiones extendenda, in historiam hominum intrat, dum tamen simul tempora et fines populorum transcendit. Per tentationes vero et tribulationes procedens Ecclesia virtute gratia Dei sibi a Domino promissae confortatur, ut ... sub actione Spiritus Sancti se ipsam renovare non desinat, donec per crucem perveniat ad lucem, quae nescit occasum.»

damit sie «in allen Werken eines christlichen Menschen geistliche Opfer darbringen und die Machttaten dessen verkündigen, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat».[38] Ähnlich wie in der Erklärung der letzten Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung in Montreal 1963[39] wird auch in der Konstitution für die sekundäre, wenn auch prinzipielle Unterscheidung und gegenseitige Zuordnung des «allgemeinen Priestertums der Gläubigen» und des «Priestertums des hierarchischen Dienstes» primär von Christus und seinem Ministerium als dem allem Dienst der Kirche und in der Kirche Übergeordneten ausgegangen. Während aber Montreal von diesem «Dienst Christi» her nicht über die formale Unterscheidung eines «allgemeinen» und eines «besonderen» Dienstes in der Kirche hinauskam, bietet in de ecclesia die doppelte Rückbeziehung auf das Priestertum Christi für die Beschreibung des Gottesvolkes die Möglichkeit des Hinweises auf die sachlich bedingte Verschiedenheit der «je besonderen Weise der Teilnahme am Priestertum Christi: «Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, die er innehat, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe»[40]. Der ganze 11. Abschnitt führt diesen Voll-

---

[38] ibid. II/10 (40/41): «Christus Dominus, Pontifex ex hominibus assumptus (Hebr. 5, 1–5), novum populum «fecit regnum et sacerdotes Deo et Patri suo» (Apoc. 1, 6 cf. 5, 9–10). Baptizati enim per regenerationem et Spiritus Sancti unctionem consecrantur in donum spiritualem et sacerdotium sanctum ut per omnia opera hominis christiani spirituales offerant hostias et virtutes annuntiant Eius qui de tenebris eos vocavit ad admirabile lumen suum (I. Petr. 2, 4–10)».

[39] Montreal-Bericht a. a. O. 56: «Jeder Dienst in der Kirche ist im Dienst Christi selbst verwurzelt ... Christus bewegt, beruft, stärkt und sendet sowohl diejenigen, die er für den allgemeinen Dienst in seiner Kirche, als auch diejenigen, die er für den besonderen Dienst erwählt hat; er macht sie zu Werkzeugen seiner Botschaft und seines Werkes. Die besonderen Diener (ministers) sind berufen, dem Werk des Herrn zu dienen, indem sie ihm nachfolgen, indem sie ihm gleichgestaltet werden und in dem sie seinen Namen verkünden. Das besondere Amt spiegelt so die erlösende Liebe Christi wider und steht zugleich in ihrem Dienst.»

[40] Konst. II/10 (42): «Sacerdos quidem ministerialis, potestate sua gaudet, populum sacerdotalem efformat et regit, sacrificium eucharisticum in Persona Christi conficit illudque nomine totius populi Deo offert; fideles vero, vi regalis sui sacerdotii, in oblationem Eucharistiae concurrunt, illudque in sacramentis

zug des allgemeinen Priestertums durch die Glieder des Volkes in den Sakramenten weiter aus. Die Darlegung im einzelnen folgt dabei dem von Thomas von Aquino vorgezeichneten und seither überwiegend in der Sakramentenlehre befolgten Weg der Durchdringung des ganzen menschlichen Lebens und der für die natürliche und gnadenhafte Ordnung wesentlichsten Stände durch die sakramentale Gnade und ihrer Verklärung durch die übernatürlichen Tugenden der Liebe des Glaubens und der Hoffnung: «Mit so reichen Mitteln zum Heile (sc. in den Sakramenten) ausgerüstet, sind alle Christgläubigen in allen Verhältnissen und in jedem Stande je auf ihrem Wege vom Herrn berufen, zur Vollendung in der Heiligkeit, in der der Vater selbst vollkommen ist»[41]. Nach dieser doppelten Klärung und Absicherung der Basis nach der Seite des hierarchischen Amtes und der göttlichen Offenbarung hin, bringen die Abschnitte 12 und 13 das eigentliche Schwergewicht des Kapitels, auch wenn dies nur in vorsichtig formulierten Ansätzen greifbar wird: Das Volk Gottes nimmt teil am prophetischen Amt Christi, die Gesamtheit der Glaubenden ist Inhaber der Unfehlbarkeit und «diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie» – nach den Worten Augustins – «von den Bischöfen bis zum letzten Gläubigen ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äussert». Zwar grenzt der unmittelbar folgende Satz diese kühne Formulierung auf die «passive», sogenannte objektive Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen als Träger der Verheissung Christi, seines Bleibens nach Matth. 28. 20, deutlich wieder ein. Auch dann noch darf darin aber eine bewusste «Ergänzung» oder doch wenigstens Verdeutlichung der Infallibilitätslehre des I. Vatikanums gesehen werden: Es wird jedenfalls hier jene Auslegung des Dogmas von 1870 gestützt, die – eingrenzend – dem ex cathedra lehrenden Papste «nur» jene Unfehlbarkeit zuerkannt sieht, die ihrerseits auch die Kirche vorwiegend zwar passiv und lernend, aber in einem gewissen Sinne nun doch auch aktiv bewahrend in ihrem «Glaubenssinn» besitzt. Dies wird dann erst recht deutlich, wenn die Formulierung im zweiten Kapitel der Konstitution vom Hintergrund des Ringens um eine neue Theologie des

---

suscipiendis, in oratione et gratiarum actione, testimonio vitae sanctae, abnegatione et actuosa caritate exercent.»

[41] Ibid. II/10 (46): «Tot ac tantis salutaribus mediis muniti, christifideles omnes, cuiusvis conditionis ac status, ad perfectionem sanctitatis, qua Pater ipse perfectus est, sua quisque via, a Domino vocantur.»

Laien her gesehen wird, wie sie vor allem durch Y. Congar vorgetragen wurde[42], indem hier den Laien sogar eine gewisse allerdings nicht näher präzisierte «Mitbestimmung in der Lehre der Kirche» zugesprochen wird[43]. Die Konstitution selbst geht so weit nicht. Sie begnügt sich mit dem weiterer Deutung offenen Satz: «Durch ihn» – d.i. durch den «einmal den Gläubigen übergebenen Glauben» – dringt das Volk Gottes mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an». Hinzu tritt nun aber in der Konstitution «unter den Gläubigen jeden Standes» der weite und unberechenbare Bereich der Geistesgaben und Charismen: «Solche Gnadengaben, ob sie nun von besonderer Leuchtkraft oder aber schlichter und allgemeiner verbreitet sind, müssen mit Dank und Freude angenommen werden, da sie den Nöten der Kirche besonders angepasst und nützlich sind». Gewiss fehlt auch zu dieser mutig vorstossenden Formulierung die nachfolgende Eingrenzung und eine im Blick auf den Geist, der weht, wo er will, gewiss problematische Zügelung nicht, wenn sogleich hingewiesen wird auf das «Urteil über ihre Echtheit und ihren geordneten Gebrauch ..., das bei denen steht, die in der Kirche die Leitung haben». Mahnend heisst es aber doch auch sofort wieder zu diesen Leitenden hin, dass es ihnen «in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten». So gut gemeint und praktisch verständlich eine derartige doppelte Eingrenzung gewiss ist, die Frage nach der Freiheit und Hoheit des Göttlichen in den Charismen vom Herrn der Kirche und vom Creator Spiritus her kann damit noch nicht als beantwortet gelten. Das Charisma ist in der Kirche nicht einfach die

---

[42] S. Y. Congar, Der Laie, a.a.O. 446–471: über den Begriff der «Sobornost»; ibid. 573–649: über die «Katholische Aktion» und passim; bes. kennzeichnend für das trotz aller Kautelen von geistiger Sprengkraft erfüllte Buch der «theologische Grundsatz» 305: «Die drei grossen Ämter Christi, welche die Kirche mit Christus teilt, wirken in bezug auf Lebensgestaltung und Lebensführung über den Bereich der hierarchischen Vollmachten hinaus.» Von daher begründet Congar bei entschiedener Wahrung des hierarchischen Prinzips in seiner Sphäre die Mitwirkung des Laien im dreifach entfalteten kirchlichen Leben. Die praktische Durchführung einer solchen doppelten Sicht der Kirche als hierarchisch geleiteter Rechtsordnung und als geistgewirkte Gnaden- und Lebensgemeinschaft aller Glieder muss dabei allerdings problematisch bleiben, wie auch die Krisen um die Arbeiterpriester einerseits und um die «Katholische Aktion» andererseits zeigen.

[43] Y. Congar a.a.O. 79: «Der Traktat de ecclesia wurde ... zu einer ‚Hierarchologie'. Dagegen waren die beiden Pole ... einerseits der heilige Geist und andererseits das gläubige Volk oder der subjektive Träger des religiösen Lebens gleichsam von der ekklesiologischen Betrachtung ausgeschlossen.»

Kraft zum sichtbar Guten, es ist auch Gerichtsgeist und prophetischer Zorn gegenüber manchem für gut Geltenden und durch die Autorität Gesicherten! Im Blick auf so manche Not älterer und jüngerer Geschichte verdient jedoch der Text als Wort eines grossen Konzils der Römischen Kirche in seinem Versuch, Eph. 2., 20, vom Erbautsein der Kirche über Aposteln und Propheten und 1. Kor. 12 von der Fülle und Freiheit der Geistesgaben zur Auferbauung des einen Leibes ernstzunehmen, Beachtung und Anerkennung.

Eine besondere Zusammenfassung findet die ganze Sicht des Gottesvolkes im 13. Abschnitt von der «Universalität und Katholizität des einen Gottesvolkes». Hier wird diese sowohl in Richtung auf ihre die Völkerwelt umschliessende Weite als auch in Richtung auf eine innere, geistliche Gütergemeinschaft aller Glieder breit ausgeführt. Dabei entsteht das Bild einer grossen föderativen Verbundenheit von «Teilkirchen, die aus ihren eigenen Überlieferungen leben». Eingrenzend folgt allerdings der Hinweis auf den Ordensstand als «engeren Weg zur Heiligkeit» von exemplarischer Bedeutung für die anderen Glieder und Stände, vor allem aber die wiederum «wachtturmartige» Klausel: «Unbeschadet des Primates des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht»[44]. So gewiss dabei ohne Abstriche an den Primat im strengen und voll entfalteten dogmatischen Sinne der Konstitution Pastor aeternus des I. Vatikanums gedacht werden muss, so milde bleibt im Text selbst diese altkirchliche Fassung des Primates. Wenn es dabei wirklich nur um die Interpretation des Wortes Ignatius von Antiochien und sein Verständnis in der Alten Kirche ginge, läge verbatim im Text des zweiten Kapitels der Konstitution auch für das altkatholische Urteil kein Hindernis praktischer Kircheneinheit etwa im Sinne der Gedanken Joh. A. Möhlers über die ordnend-schützende Funktion der von allen Teilen im grossen Organismus der Gesamtkirche getragenen Mitte[45].

---

[44] Konst. II/13 (50): «Inde etiam in ecclesiastica communione legitime adsund Ecclesiae particulares popriis traditionibus fruentes, intregre manente primatu Petri Cathedrae, quae universo caritatis coetui praesidet.»

[45] J. A. Möhler, Symbolik, Mainz[6] 1843, 391 f.: «Hätte nicht die Gesamtkirche ein Haupt, eingesetzt von Christus, und hätte nicht dieses Haupt einen in anerkannten Rechten und Verpflichtungen sich offenbarenden Einfluss auf jeden ihrer Teile, so würden diese, sich selbst überlassen, bald einen einander entgegengesetzten, lediglich von örtlichen Verhältnissen bedingten Gang der Entwicklung nehmen, welcher eben deshalb der Weg zur Auflösung des Ganzen selbst wäre ... Aber die Universalkirche, was vermöchte sie ohne Organ und das Organ, wenn ihm niemand im Gehorsam verpflichtet wäre?» Vgl. dazu die zurückhaltendere Formulierung der Utrechter Erklärung der altkatholischen

Der Abschluss des 13. Abschnittes ist zugleich die Überleitung zu den vier folgenden, in denen das Verhältnis der gekennzeichneten grossen Einheit zu den katholischen Gläubigen (14), zu den nichtkatholischen Christen (15) und zu den Nichtchristen (16) behandelt wird, um abschliessend den wesenhaft missionarischen Charakter der Kirche im Anschluss an den Ausgangspunkt der einleitenden Sätze des Kapitels herauszustellen (17): «Zu dieser katholischen Einheit des Gottesvolkes, die den allumfassenden Frieden kennzeichnet und fördert, sind alle Menschen berufen. Auf verschiedene Weise gehören sie zu ihr oder sind ihr zugeordnet die katholischen Gläubigen, die anderen an Christus Glaubenden und schliesslich alle Menschen überhaupt, die durch die Gnade Gottes zum Heile berufen sind». Gewiss kommt damit auch einer der visionären Gedanken des grossen Initiators des Konzils, Papst Johannes XXIII., zum Ausdruck, der von allem Anfang an die Erneuerung der Kirche auf dem Wege über das Konzil in die Perspektive dieser grossen Einheit gerückt sehen wollte.

Die Abschnitte 14 und 15 enthalten in Verbindung mit dem schon aufgewiesenen «Verbindungspunkt» zum Dekret de oecumenismo dessen prinzipielle Grundlegung und Prinzipien im Rahmen der Konstitution de ecclesia. Sofern zwischen Konstitution und Dekret tatsächlich eine gewisse Unterschiedlichkeit gegeben sein sollte oder auch im rechtlichen Sinne ein höherer Autoritätsgrad für die Konstitution als für das Dekret anzunehmen wäre, wären die Aussagen in den Abschnitten 14 und 15 tatsächlich massgebend für die «korrekte» Interpretation des Ökumenismusdekretes. Tatsächlich decken sich die Umrisse des in der Konstitution und im Dekret gezeichneten Bildes nicht vollständig. In dem allerdings natürlicherweise sehr viel knapperen Text der Konstitution kommt die Bezeichnung getrennter Gemeinschaften als «Kirchen» nur einmal im 15. Abschnitt vor. Trotz aller Irenik liegt latent und logisch die – verbatim

---

Bischöfe vom 24. September 1889 (Christkatholisches Schriftenlager, Basel 1929, 6; auch C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, Tübingen 1911, 437): «Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem primus inter pares zugesprochen haben mit Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends.»

Hier kommt offenbar viel auf die Interpretation der Worte «historisch» in bezug auf den Primat und «wie» in bezug auf die Zustimmung der ganzen Kirche an. Je nachdem wäre neben der üblichen, engeren eine weitere und offenere Auffassung eines «mit Zustimmung der ganzen Kirche» ausgeübten Primates des Bischofs von Rom auch im Blick auf die Zukunft denkbar und durch die Erklärung der altkatholischen Bischöfe nicht ausgeschlossen.

nicht erhobene – Forderung oder doch Erwartung der Heimkehr ins Mutterhaus der Einen Kirche nahe. Durch Constitutio I/8 ist dabei jedenfalls die positive Wertung der getrennten als «Kirchen» ausserhalb des «Gefüges» der Einen Kirche trotz der Anerkennung zahlreicher kirchlicher Elemente in ihnen nicht voll gedeckt, wenn eine solche Wertung auch nicht unbedingt ausgeschlossen wird. Die in Constitutio II/13 genannten «Teilkirchen» sind praktisch nur innerhalb dieses Gefüges zu denken und selbst die grosse Einheit Menschheit-Volk Gottes-Kirche im ganzen zweiten Kapitel der Konstitution führt genau genommen nicht notwendigerweise über den logisch-formalen Rahmen der bekannten votum ecclesiae-Lehre hinaus. Gewiss mag man sagen, dass der Zug dieser Gedanken den Rahmen der zunächst mehr auf unbestimmte Einzelfälle bezogenen votum-Theorie im Grunde sprengt und der Sache nach vielleicht eher auf Karl Rahners Weiterentwicklung der individuellen Votum-Lehre zum Gedanken einer kollektiven, vom Uranfang her in Christus vorbestimmten Bedeutung der Inkarnation des Erlösers hinausläuft[46]. Die Gedanken des Ökumenismusdekretes sind jedoch ohne Frage für den ökumenischen Dialog der getrennten Kirchen und Gemeinschaften günstiger, während die in der Konstitution über die Kirche festgehaltenen Prinzipien vom in der Römisch-Katholischen Kirche geltenden Dogma her konsequenter sind.

Bezüglich der Gliedschaft in der Kirche erklärt Abschnitt 14 das volle Eingegliedertsein durchaus im überlieferten, bellarminischen Sinne: Die Zugehörigkeit zur Katholischen Kirche ist heilsnotwendig für alle, «die um die katholische Kirche und ihre von Gott durch Christus gestiftete Heilsnotwendigkeit wissen». Zur Kirche gehören im vollen, äusserlich feststellbaren Sinn alle, die «ihre ganze Ordnung» und das heisst selbstverständlich auch ihre ganze äussere, durch den Papst und die Bischöfe gewährleistete Ordnung, annehmen. Gewiss entscheidet solche sichtbare Eingliederung noch nicht über das Er-

---

[46] K. Rahner, Schriften zur Theologie II, a. a. O. 7–96: «Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. ‚Mystici Corporis Christi'», bes. 89 f.: «dadurch, dass das Wort Gottes Mensch geworden ist, ist real ontologisch die Menschheit auch schon im voraus zur faktischen, gnadenhaften Heiligung des einzelnen Menschen, zum Volk der Kinder Gottes, geworden. Nirgends, wo Menschen existieren, sind sie konkret gesehen bloss ‚reine Menschen' ... Insofern die ‚konsekrierte' Menschheit von vorneherein eine reale Einheit ist, existiert auch schon – im voraus zu einer gesellschaftlichen und rechtlichen Organisation der Menschheit als übernatürlicher Einheit zur Kirche – ein ‚Volk Gottes', das sich so weit erstreckt wie die Menschheit.»

menen getrieben vom Heiligen Geist durch das Votum schon mit der langen des ewigen Heiles für den Einzelnen: Während die Katechu-Kirche heilskräftig verbunden sind und «die Mutter Kirche sie schon in liebender Sorge als die Ihrigen umfasst, ... wird nicht gerettet, wer, obwohl der Kirche eingegliedert, in der Liebe nicht verharrt und im Schosse der Kirche zwar dem Leibe nach, nicht aber dem Herzen nach verbleibt». Ihnen wird vielmehr «statt des Heiles strengeres Gericht zuteil».

Damit aber ergeben sich von der durchaus traditionellen, d.h. im bellarminischen Rahmen verbleibenden Zeichnung der Grenzen der Kirche im 14. Abschnitt her die Grundzüge der Darlegung im 15. Abschnitt, in denen von dem «Bande zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Christen» die Rede ist[47]. Auch hier sind die positiven Aussagen in de oecumenismo, I/3 und passim, über die Heilskräftigkeit der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, zumal der Ostkirchen[48], durch die Aussagen der Konstitution nicht voll gedeckt. Dennoch sollte nicht übersehen werden, dass die Konstitution den übrigen vom Konzil entfalteten und festgelegten ökumenischen Prinzipien in einer gewissen Öffnung entgegenkommt und jedenfalls deren praktische Betätigung und positive Interpretation nicht kategorisch ausschliesst: Die Kirche weiss sich «mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaftig sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunioneinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, aus mehrfachen Gründen verbunden»[49]. Genannt werden unter diesen Gründen die Schrift als Glaubens- und Lebensnorm, der religiöse Eifer, die mit dem Glauben verbundene Gottesliebe, das trinita-

---

[47] Der lateinische Text hat die Überschriften der deutschen Übersetzung nicht. Indem so dort das sonst vom Kirchenrecht her gebräuchliche Wort «acatholici» nicht verwandt wird, wäre besser auch im deutschen Text im Blick auf alle die kein Gebrauch davon gemacht worden, die auf dem Boden der altkirchlichen Symbole die ecclesia catholica bekennen.

[48] Vgl. das Zugeständnis einer begrenzten communicatio in sacris durch das Dekret de ecclesiis orientalibus (deutsch und lateinisch bei Aschendorf, Münster 1965, 54–82) Abschnitt 27 (70): «positis memoratis principiis, Orientalibus qui bona fide seiuncti inveniuntur ab Ecclesia catholica, si sponte petant et rite sint dispositi, sacramenta Poenitentiae, Eucharistiae et Unctionis Infirmorum conferri possunt.»

[49] Konst. II/15 (52): «Cum illis, qui, baptizati, christiani nomine decorantur, integram autem fidem non profitentur vel unitatem communionis sub Successore Petri non servant, Ecclesia semetipsam novit plures ob rationes coniunctam.» In zwar peinlich negativer Form wird hier dennoch die Möglichkeit relativ bedeutsamer Zugeständnisse angebahnt.

rische Bekenntnis, die Taufe; «ja sie anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Viele (plures = mehrere) unter ihnen sind der Bischofswürde teilhaft[50]». An dieser Stelle dürfen sich jedenfalls auch die altkatholischen Kirchen positiv angesprochen erkennen, die sonst mit ihrem Namen in den offiziellen Konzilstexten – im Unterschied zu verschiedenen Väterinterventionen in den Generalkongregationen und einzelnen «modi» zu de oecumenismo – nicht erwähnt werden[51]. Unter den verbindenden Elementen zu den nichtkatholischen Christen hin werden weiter im 15. Abschnitt der Konstitution noch genannt: «Die Gemeinschaft im Gebet und in anderen geistlichen Gütern, ja sogar eine wahre Verbindung im Heiligen Geist» einschliesslich einer im Blick auf die Zeiten der Verfolgung wichtigen Erwähnung des Martyriums. Der Abschnitt schliesst mit einer Einengung alles Gesagten auf eine neu bekräftigte Votum-Lehre: «So erweckt der Geist in allen Jüngern Christi Sehnsucht und Tat, dass alle in der von Christus geordneten Weise in der einen Herde unter dem einen Hirten in Frieden geeint werden mögen». Die Aufnahme des grossen ökumenischen Prinzips der «Parallelaction» von abbé Paul Couturier im Gebet und Wirken auf jene Einheit hin, «die Jesus Christus wollte und wie er sie wollte und verwirklichen wird»[52] ist hier doch

---

[50] Ibid. II/15 (54): «Plures inter illos et episcopatu gaudent, Sacram Eucharistiam celebrant necnon pietatem erga Deiparam Virginem fovent.»

[51] S. Erzbischof Lorenz Jaeger, «Die Konzilsdekrete» a. a. O., 12 in der Einführung zum Dekret de oecumenismo mit Bezugnahme auf III/19 (44ff.): «Auch im Abendland gibt es Gemeinschaften, die im theologischen Sinn Kirchen genannt werden können, wie beispielsweise die altkatholische Kirche.» Einem solchen Hinweis entspricht die während des Konzils bei festlichen Anlässen, besonders auch in Gegenwart des Papstes, befolgte, protokollarische Einordnung des altkatholischen Beobachters unabhängig vom persönlichen Rang desselben als des Ersten der Reihe westlicher Beobachter in genauer Entsprechung zum Vertreter des Ökumenischen Patriarchates als des Ersten in der Reihe östlicher Beobachter.

[52] S. Maurice Villain, L'abbé Paul Couturier, Paris [2] 1957, passim und in besonders charakteristischer Form im Briefwechsel mit Sr. Maria Gabriella von Grottaferrata, 286: «Alors les oblations de vie, catholiques, protestantes, anglicanes, orthodoxes se rejoignent en un même ... holocauste ... : Seigneur, l'Unité que tu veux pour ton Eglise, la voie que tu veux pour y conduire! Nous savons que c'est la sanctification de tous les groupes chrétiens dans ton amour.»

Eine Differenz gegenüber Abbé Couturier könnte im Text der Konstitution darin gesehen werden, dass hier die Vorstellung nicht ausgeschlossen bleibt, die «von Christus angeordnete Weise (modo a Christo constituto) sei faktisch die «sub Petro et eius successore» geschichtlich gewordene und bestehende Gegebenheit, zu der hin und in der sich der Wille Christi verwirklicht, während Couturiers Gebet Christus die Verwirklichung völlig überlässt. Der ganz allgemein bis heute nicht überwundene, aber immer neu empfundene

nur ein schwacher Trost. Der 16. Abschnitt greift noch einmal auf den Ausgangspunkt des axiomatisch verstandenen Verhältnisses Menschheit - Volk - Gottes - Kirche zurück, wenn es im ersten Satz heisst: «Diejenigen, die das Evangelium noch nicht angenommen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeordnet». In der Aufzählung der in Betracht kommenden Kreise des Judentums, des Islams, der Religionen, «die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen», bis hin zu jenen, die optimistisch oder pessimistisch gestimmt ohne Gott in dieser Welt leben und sterben, sei es in falscher Welthörigkeit, sei es in äusserster Verzweiflung an jedem Daseinssinn, bleibt dennoch für alle der Weg zum Heil offen: «Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch nicht ohne Hilfe der göttlichen Gnade» – die damit also als eine von ihrem Wirksamwerden in der sichtbaren Kirche unterschiedene gesehen wird – «das rechte Leben zu erreichen suchen». Dabei wird ausdrücklich an den patristischen Begriff der praeparatio evangelica, einer «Vorbereitung für die Frohbotschaft» durch alles Wahre und Gute in allem menschlichen Dasein erinnert.

Schliesslich öffnet diese Sicht der «Welt» und der «Geschichte» den Zugang zur prinzipiell missionarischen Sicht der Kirche im 17. Abschnitt der Konstitution, wie sie grundsätzlich nicht anders auch von der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1961 in Neu Delhi proklamiert worden ist[53]. Es ist bekannt, dass in der dritten Session die declaratio de missionibus nicht gelang. De ecclesia selbst kann dabei jedoch nicht als Hindernis für eine von der Mehrheit der Väter gesuchte, vollere Entfaltung der in der neueren Missionstheologie der katholischen Kirche aufgebrochenen Sicht

---

ökumenische Krisenpunkt liegt für alle Kirchen in dieser Frage: Was ist von Christus her in der Kirche wesentlich und darum für die Einheit konstitutiv und unaufgebbar, und was darf, ja muss mit dem Samenkorn sterben, um die Frucht der Einheit zu erbringen?

[53] Le Guillou, a. a. O. 611: «Wir bleiben in der Logik der protestantischen Ekklesiologie: Die Einheit der unsichtbaren Kirche muss, weil sie dynamische Einheit im Dienst der Bekehrung der Welt ist, in ihrer Sichtbarkeit offenbar werden. Das ist die katholische Ekklesiologie, jedoch im umgekehrten Sinn: Die Einheit der Kirche ist für die Katholiken sichtbar in der Gemeinschaft der Bischöfe um den Bischof von Rom gegeben, die dynamisch und eschatologisch im Dienste der Bekehrung der Welt steht und dazu bestimmt ist, sich bis an die Grenzen der Welt und der Zeit zu entfalten.» Diese Sicht macht die elementare Bedeutung des Missionarischen für das ökumenische Problem deutlich.

angesehen werden, für die die Kirche nicht nur Mission treibt, um sich selbst auszubreiten, sondern die Kirche dem Rufe ihres Herrn durch die Zeiten und auf deren Ende hin folgend sich im missionarischen Dienst ständig neu verwirklicht: «So aber betet und arbeitet die Kirche ..., dass die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und Tempel des Heiligen Geistes, und dass in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde.»

Bonn *Werner Küppers*