

Ecclesia dispersa

|| Kirche in der globalen Diaspora –
existentiale Basis einer künftigen Theologie des Konzils

Rolf Zerfaß gewidmet

Die Themen „Kirche in der Diaspora“ und „Kirche im Konzil“ miteinander in Verbindung zu setzen, ist nicht gerade selbstverständlich. Handelt es sich doch auf den ersten Blick um zwei ganz verschiedene ekklesiale Erfahrungsweisen und Existenzformen, die scheinbar wenig miteinander zu tun haben. Und ich selbst wäre wohl nicht auf die Idee gekommen, beide Perspektiven zusammenzuführen, hätte nicht – wie ich erst kürzlich mehr oder weniger zufällig bemerkt habe – der hochangesehene Dogmatiker Johann Sebastian Drey, zentrale Gründungsgestalt der Katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, gut zwanzig Jahre vor dem I. Vatikanum Opportunität und Notwendigkeit von Ökumenischen Konzilien mit dem Hinweis in Frage gestellt, Christus habe zwar die „Verbreitung der Kirche über die ganze Welt“ (die „ecclesia dispersa“) gewollt, nirgendwo aber „Concilien“ angeordnet.¹ Eine solche Entgegensetzung überrascht und fordert zum Widerspruch heraus.

Nun wird man sofort einwenden, der Begriff „ecclesia dispersa“ werde hier in einem erheblich anderen Sinn gebraucht (im Sinn der über die Welt verstreuten Kirche) als dort, wo von „Diaspora“ oder gar von „Exil“ (im Sinn der in der Fremde bzw. unter den „Heiden“ zerstreuten Kirche) die Rede ist. Das trifft zweifellos zu. Andererseits lässt sich zeigen, dass eben gerade diese Doppelbedeutung, die im Begriff „dispersio ecclesiae“ liegt („Diaspora“ im Sinn von *Zerstreuung der Kirche* und „Diaspora“ im Sinn von *Verbreitung der Kirche* bzw. des Evangeliums über die ganze Erde), in christentumsgeschichtlicher Perspektive eine eminent theologische Dignität aufweist, namentlich in der Väterzeit.² Dieser Befund muss das lebhafteste Interesse der Theologen hervorrufen und nicht zuletzt die Pastoraltheologen herausfordern.

¹ Vgl. J. S. Drey, Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung, Dritter Band: Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche, Mainz 1847, 276-313; insbes. 311ff.

² Wichtige Hinweise hierzu verdanke ich Herrn Dr. Helge Hanns Homey, Bonn (vgl. unten Anm. 13-15).

Bei den folgenden Überlegungen kann es nicht darum gehen, eine umfassende Bedeutungs- und Wirkungsgeschichte des Begriffs „ecclesia dispersa“ zu rekonstruieren: Eher soll in Form von gebündelten Miszellen auf einen interessanten, aber wenig beachteten Aspekt der in der vorliegenden Festschrift aufgegriffenen Thematik hingewiesen werden. Vielleicht können meine fragmentarischen Beobachtungen Neugier wecken und zu weiteren Forschungen in dieser Richtung anregen.

Ich widme diese kleine Abhandlung Rolf Zerfass in Dankbarkeit für sein inspirierendes Bemühen um die kairologische Deutung des konziliaren Leitwortes „Kirche – Volk Gottes unterwegs“.

1 „Ecclesia dispersa“ – Begriff im Wandel

Offensichtlich hat der Begriff „ecclesia dispersa“ (Kirche in der Diaspora) im Laufe der Christentumsgeschichte einen gravierenden Bedeutungswandel durchgemacht, dem wenigstens in Grundzügen nachgegangen werden soll.

„Allgemeine Kirchenversammlung“ und „ecclesia dispersa“ bei J. S. Drey – die zwei konträren Formen, in denen sich die der Kirche verheißene Infallibilität äußern kann

Nach Johann Sebastian Drey (1777-1853) ist der Kirche als Glaubensgemeinschaft nicht nur *Unvergänglichkeit*, sondern auch, als deren Voraussetzung, *Unfehlbarkeit* verheißene.³ Letztere Verheißung bezieht sich freilich nicht auf die einzelnen „Individuen“ der Kirche, wohl aber auf jenen „organischen Körper“, der die *infallibilitas* der Gesamtheit der Gläubigen vermittelt, d. h. auf „die lehrende und regierende Kirche“. Letztere besteht im Wesentlichen „aus zwei Gliedern: aus den Bischöfen als Amtsnachfolgern der Apostel und dem Papst“. Infallibel ist für Drey also die Kirche als Ganze *vermittels des Bischofskollegiums* im Zusammenwirken mit seinem Haupt, dem Papst, bzw. umgekehrt *vermittels des Papstes* im Zusammenwirken mit dem Bischofskollegium als dessen Haupt. Mit anderen Worten: Für den Tübinger Theologen ist die Kirche als Gesamtorganismus unfehlbar kraft der sie leitenden hierarchisch-kollegialen Organe. Folgerichtig sind – ebenso wenig wie die Gläubigen als Individuen – weder der einzelne Bischof noch der Papst für sich allein unfehlbar.⁴

Im Interesse der theologischen Präzision lohnt es sich, hier Dreys Gedankengang etwas ausführlicher zu zitieren: „Das gemeinsame Wirken und Handeln des Papstes und der Bischöfe“, so heißt es im 3. Band der „Apologetik“, „kann aber in äußerer Weise in zweifacher Art stattfinden, entweder indem die beiden Factoren der regierenden Kirche sich zu ge-

³ Vgl. Drey, a.a.O., 276-313.

⁴ Vgl. ebd., 308f.

meinschaftlichen Berathungen und Beschlüssen versammeln, oder indem der Eine die gesammte Kirche repräsentirende Factor – der Papst – seine motivierte Entscheidung ausspricht, und die Bischöfe seinem Urtheil beitreten.“⁵

Das „Allgemeine Konzil“ – die außerordentliche, d. h. zu gewissen Zeiten nützliche und mögliche Form infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

Was die beiden genannten Formen angeht, unter denen sich die Unfehlbarkeit der Kirche äußern kann, so bemerkt Drey in Bezug auf die Bedeutung der Allgemeinen Kirchenversammlungen folgendes: Das Resultat eines ordnungsgemäß einberufenen Konzils, „zu welchem der organische Körper der Kirche und ihr Oberhaupt zusammengewirkt hat, gilt“, so sagt Drey, „schon nach allgemein gesellschaftlichen Grundsätzen als Urtheil und Beschluß der ganzen Kirche, noch bestimmter aber nach der von Christus seiner Kirche gegebenen hierarchischen Ordnung; da nun eine in angegebener Weise gebildete und handelnde Kirchenversammlung in der That *die Kirche repräsentirt*, so darf man annehmen, daß ihr auch die Verheißung der Unfehlbarkeit zu gut komme, und sie unter göttlicher Leitung berathe und beschließe, d. h. in der allgemeinen Schulsprache, allgemeine Concilien sind in Sachen, worüber sich die Unfehlbarkeit der Kirche erstreckt, (...) infallibel, wofür man sie auch stäts gehalten hat.“⁶ So sehr auch Drey die Infallibilität von entsprechenden Entscheidungen der Konzilien betont, so wenig sind für ihn Kirchenversammlungen als solche Einrichtungen *iure divino*. Göttlichen Rechts ist die hierarchisch-kollegiale Verfassung der Kirche, nicht deren eventuelle synodale Realisierung an einem Ort.

„Ecclesia dispersa“ – die ordentliche, d. h. von Christus gewollte und allzeit mögliche Form des infalliblen Zusammenwirkens der beiden Glieder der Hierarchie nach J. S. Drey

An der eben zitierten Stelle fährt Drey nämlich fort: „Allein wahrhaft allgemeine Concilien im angegebenen Sinne waren kaum in den ersten Jahrhunderten möglich, als sich die Kirche noch innerhalb der Gränzen des römischen Reiches eingeschlossen fand, und ihre Möglichkeit nahm in dem Maße ab, in welchem die Kirche ihrer Bestimmung gemäß sich immer mehr in der Welt ausbreitete; auch zeigt die Geschichte, dass mit Ausnahme des ersten es immer eine Zeit brauchte, bis ihre Glaubensbestimmungen und Gesetze von der ganzen Kirche angenommen wurden, weil sie nach ihrer Zusammensetzung (...) die ganze Kirche nicht repräsentiren konnten. So gelangen wir zu dem Schlusse, dass von den beiden bezeichneten Arten, wie die beiden Factoren der kirchlichen Hierarchie gemeinschaftlich zusammenwirken, die zweite als die ordentliche und gewöhnliche zu betrachten ist, in welcher Weise man die Kirche im Ge-

⁵ Ebd., 311.

⁶ Ebd., 312.

gensätze zu ihrer Versammlung *an einem Orte*, die *ecclesia dispersa* genannt hat. Diese Weise, die kirchlichen Angelegenheiten gemeinschaftlich zu behandeln, ist zu allen Zeiten möglich, sie war es in den Zeiten der heftigsten Verfolgungen, sie kann durch keine äußere Macht hintertriben, und durch weite Entfernungen wohl erschwert, aber nicht unmöglich gemacht werden, und wird nach der Verbreitung der Kirche über alle Erdtheile zur Nothwendigkeit." Und nun kommt der bereits erwähnte bemerkenswerte Satz: „Da nun Christus diese Verbreitung wirklich gewollt hat und noch will, so dürfen wir mit Zuversicht erwarten, dass er, der nirgends Concilien angeordnet, dieser *ecclesia dispersa* seine Verheißung erfüllen, und sie in dem gemeinsamen Zusammenwirken der Bischöfe mit ihrem obersten Hirten durch seinen Geist unterstützen, und vor jedem unchristlichen Irrthum bewahren werde.“⁷

Der unterschiedliche Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ im Streit zwischen Episkopalisten und Papalisten in der nachtridentinischen Zeit

Offenbar suchte Drey mit seinem Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ als hierarchisches Kollegialorgan einen Mittelweg zu finden zwischen den verschiedenen neuzeitlichen Spielarten des Konziliarismus und dem grassierenden ultramontanen Papalismus. In diesem Bemühen begründet er die Kollegialität der lehrenden Kirche jedoch rein *christologisch* und beschränkt sie damit eo ipso auf die genannten Formen des *Zusammenwirkens der Hierarchie*. Gleichzeitig zieht er angesichts der Zeitsituation das kollegiale Zusammenwirken des Bischofskollegiums mit seinem Haupt, dem Papst, *in Form der „ecclesia dispersa“* dem kollegialen Handeln der beiden Glieder der Hierarchie im Allgemeinen Konzil vor – übrigens im Unterscheid zu seinem Kollegen Johann Baptist Hirscher, der das kollegiale Prinzip des Katholizismus in *pneumatologischer* Deutung aus der Idee bzw. dem Geist der Reich-Gottes-Idee deduziert und von daher ausdrücklich nicht nur die *Notwendigkeit von Synoden* auf allen Ebenen der Kirche, sondern auch – zumindest in den Diözesen – deren Durchführung *unter Einschluss des niederen Klerus und der Laien* vertreten hat.⁸

Die sich von Hirschers Standpunkt charakteristisch unterscheidende Position Dreys lässt sich angemessen nur deuten auf dem Hintergrund der komplexen theologischen Entwicklungen in der Primatsfrage seit dem Tridentinischen Konzil: Das in Trient ungelöst gebliebene Problem, wie das Verhältnis von Primat und Episkopat, Universalkirche und Ortskirche, als kompatibel mit dem katholischen Kirchenprinzip zu bestimmen sei, hatte in der Zeit zwischen dem Trienter Konzil und der Französischen Revolution zur Polarisierung zweier antagonistischer Positionen geführt: konziliaristisch-nationalkirchlich eingestellter *Gallikanismus* (bzw. reichskirchlicher

⁷ Ebd., 313.

⁸ Vgl. dazu W. Fürst, *Revision der Theologie – Reform der Kirche? Das Systemprogramm J. S. Dreys und seine antagonistische Rezeption in der frühen Tübinger Schule als Lehrstück*, Vortrag beim Drey-Symposium, Tübingen 2003 (Berichtsband im Druck).

Episkopalismus) auf der einen und papalistisch-zentralistisch orientierter *Ultramontanismus* auf der anderen Seite. Drey wollte beide Extreme vermeiden, indem er durch Rekurs auf die „ecclesia dispersa“ die papalistische und die episkopalistische Position kritisch miteinander zu verbinden bzw. durcheinander zu relativieren suchte.

Klaus Schatz SJ beschreibt die beiden genannten antagonistischen Linien und ihre Entwicklung in der nach-tridentinischen Zeit wie folgt: „Die eine Linie ist die konziliare im Sinne der grundsätzlichen Überordnung des Konzils oder eines erst noch einzuholenden gesamtkirchlichen Konsenses über den Papst. Diese Linie wird manchmal gar im Sinne eines kirchlichen Parlamentarismus radikalisiert: die gesetzgebende Gewalt in der Kirche sei bei den Konzilien, die Exekutive bei Papst und Bischöfen. Dabei kommt die letzte Souveränität in der Kirche manchmal allen Priestern zu (so am Anfang des 17. Jahrhunderts bei Edmond Richer) oder gar der Gesamtheit aller Gläubigen. *Da jedoch unter den Bedingungen des absolutistischen Europa ein Konzil nicht möglich war, tritt an seine Stelle immer mehr der Rekurs auf die ‚Ecclesia dispersa‘, die über den Erdkreis zerstreute Kirche:* Zumal päpstliche Lehrentscheidungen erst verbindlich sind, wenn sie von der ‚ecclesia dispersa‘ angenommen sind. Dies freilich bedeutete – da kollegiale Strukturen fehlten, die den Konsens der Ecclesia dispersa hätten manifestieren können – de facto den Rekurs auf die Staatsgewalt.“⁹

Nach der Französischen Revolution hingegen, so argumentiert Schatz weiter, schien die Kirche in einer säkularen, sich von der christlichen Glaubenstradition emanzipierenden Welt nicht länger mit den zentrifugalen Tendenzen des Gallikanismus und des Episkopalismus leben zu können. Zumindest war dies die Überzeugung der ultramontanen Papalisten. In der Konsequenz dieser, der Moderne gegenüber fundamental miss-trauischen Perspektive liegt die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durch das I. Vatikanum: Das Konzil lehrt, dass die dogmatischen Entscheidungen des ex cathedra sprechenden Papstes aus sich („ex sese“) und „nicht aus dem Konsens der Kirche“ („non ex consensu ecclesiae“) wahr und irreformabel sind.

Allerdings, so stellt Schatz fest, beruft sich die Konstitution „Pastor aeternus“ im weiteren Duktus des Textes merkwürdigerweise dann doch auch auf die „ecclesia dispersa“, nämlich dort, wo sie – jetzt in deutlich apologetischer Absicht – auf die zwar faktisch geübte, von Fall zu Fall je verschieden ausgeprägte, so oder so aber für den Realvollzug der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht wesensnotwendige kollegiale Ausübung des obersten Lehramtes verweist: „Die römischen Bischöfe aber“, so heißt es in der genannten Konstitution, „haben je nach Zeiten und Situationen einmal durch Einberufung von ökumenischen Konzilien („ecclesia in con-

⁹ K. Schatz SJ, Geschichte des päpstlichen Primats, Teil 4 ([www.sankt-georgen.de/le-
seraum/schatz2-4.html](http://www.sankt-georgen.de/le-
seraum/schatz2-4.html))

cilio oecumenico') oder Befragung der über den Erdkreis zerstreuten Kirche („ecclesia per orbem dispersa"), dann durch Partikularsynoden, schließlich durch Benutzung anderer Hilfsmittel, die ihnen die göttliche Vorsehung bot, das als zu halten definiert, was sie mit der Hilfe Gottes als der Heiligen Schrift und apostolischen Tradition entsprechend erkannten".¹⁰

Am Ende dieser Entwicklung erscheinen Kirche der Zerstreuung („ecclesia dispersa") und Kirche der Versammlung („ecclesia congregata") schließlich nicht mehr, wie es in der mittelalterlichen Kirche selbstverständlich war, als die zwei notwendigen, wesentlich einander ergänzenden ekklesiologischen Existenzformen. Vielmehr stand es jetzt allein dem Papst zu, darüber zu entscheiden, ob er als Haupt der Kirche mit den „episcopi dispersi" oder - je nach Zeitsituation und Nützlichkeit - mit den „episcopi cum capite congregati" oder aber allein als Haupt des Bischofskollegiums ohne dessen ausdrückliche Zustimmung „ex sese" zu handeln beabsichtigte.

Das für unseren Zusammenhang Bemerkenswerte ist, dass, abgesehen von Hirscher, alle genannten Richtungen in Fragen der Unfehlbarkeit der Kirche zwar auf die „ecclesia dispersa", die über den Erdkreis verstreute Kirche, Bezug nehmen, aber mit durchaus *entgegengesetzten* Motiven. Beide Positionen, sowohl die ultramontane wie die gemäßigt episkopalistische, laufen faktisch darauf hinaus, die „ecclesia dispersa" an die Stelle des Konzils treten zu lassen.

Während noch auf dem I. Vatikanischen Konzil dreißig neapolitanische Bischöfe tatsächlich erklärten, es sei *notwendig*, vom Lehramt sowohl der zerstreuten wie auch der im Konzil vereinigten Kirche zu sprechen („videri necessarium esse ut etiam agatur de magisterio ecclesiae, tum dispersae tum in concilium congregatae"), damit aber nicht durchdrangen, wurde es nach dem I. Vatikanum zur allgemeinen Auffassung katholischer Theologen und Kanonisten, „dass ökumenische Konzilien nicht zum Wesen der katholischen Kirche gehören" (Quamvis convenientia et utilitas conciliorum negari non possit, tamen eorum necessitas vel praeceptum Christi vel ordinatio apostolorum probari nequeunt, idioque concilia iuris ecclesiastici vocari debent; zitiert nach H. Küng, Strukturen der Kirche)¹¹. Wie gesagt: Aus dieser Sicht ist allein die Hierarchie der Kirche *iure divino*, nicht aber die Einrichtung des Konzils, das eine ekklesiologisch zwar mögliche, aber eben nicht wesentlich notwendige Repräsentation der Kirche ist. Hier lohnt es sich nun aber, weiter zurückzublicken.

¹⁰ Vgl. ebd.

¹¹ Vgl. unten Anm. 26.

„Dispersio ecclesiae“ bei den Kirchenvätern: Diaspora als Gefahr und als providentielle Chance der Verkündigung des Evangeliums

Von der „ecclesia dispersa“ ist bei den Kirchenvätern in unterschiedlicher Weise die Rede: zum einen *positiv* im Sinne der (nach dem Willen Christi) *einen, über die ganze Welt verbreitete Kirche*¹², zum andern *negativ* im Sinn der (durch den Teufel) *zerstreuten und deswegen gefährdeten Kirche*¹³ („corpus totius ecclesiae nunc dispersum atque lacertum“¹⁴).

Ein zentraler Ausgangspunkt für die (ambivalente) Rede der (späten) Patristik von der „ecclesia dispersa“ – in der Bedeutung „ecclesia una per totum mundum dispersa“ (auf die ganze Kirche bezogen) bzw. „ecclesiae per totum orbem dispersae“ (auf die Vielzahl der Gemeinden bezogen) – scheint Apostelgeschichte 8,1-4 gewesen zu sein: Beda Venerabilis (672-735) beispielsweise nimmt ausdrücklich Bezug auf jene in Apg 8,1-4 erwähnte, durch schwere Verfolgungen bewirkte Zerstreuung der Jerusalemer Urgemeinde in die Gegenden von Iudäa und Samarien, die zur providentiellen Gelegenheit für die missionarische Verkündigung des Evangeliums und zum Anlass für die Gründung neuer Gemeinden in Israel und unter den Heidenvölkern wurde („Divina quippe agente providentia ipsa dispersio ecclesiae Hierosolimitanae occasio fuit plures construendi ecclesias.“¹⁵). Diese Sichtweise scheint in der späten Väterzeit verschwunden zu sein.

Unbeschadet künftiger Forschungen zur Begriffsgeschichte von „ecclesia dispersa“ im Mittelalter kann hier vorab vielleicht so viel gesagt werden: Offenbar gibt es am Ende der Alten Kirche einen im Laufe der Etablierung der „christianitas“ in ihrer abendländischen Ausprägung erfolgten Bruch im Verständnis der Kirche als in der Diaspora lebender Christenheit, durch den der Gedanke des „Kircheseins in der Fremde“ (gr. „ecclesia en paroikia“) verloren ging und ausgeblendet wurde. Die mittelalterliche Kirche kannte keine existentielle Diaspora (im frühkirchlichen Sinn der „Zerstreuung unter den Heiden“) mehr; sie sah sich jetzt vielmehr als integrierendes Moment eines in sich abgeschlossenen, Gesellschaft und Religion, Staat und Kultur umfassenden Kulturkreises. Sie nahm sich nur noch als die über den ganzen (abendländischen) „Erdkreis“ verbreitete *eine Kirche wahr*, die allenfalls eine „von außen“ kommende Gefahr (nämlich die „der Türken“) kannte. Darin freilich lag, wie die Epoche der Reformation zeigt, eine Selbsttäuschung. Das Tridentinum scheiterte gerade als Konzil, das die „ecclesia una“ repäsentieren bzw. wiederherstellen sollte.

¹² Vgl. z. B. Augustinus, Sermones, Sermo 113A („ecclesia per omnes gentes dispersam“).

¹³ Vgl. beispielsweise Chromatius Aquilensis, Sermones, Sermo 33 („quia auctor dispersionis diabolus est“) oder Hieronymus, Commentarii in iv epistulas Paulinas. Ad Ephesios, lib. 2 („corpus totius ecclesiae nunc dispersum“).

¹⁴ Rufinus, Apologia (contra Hieronymum) lib.1, cap. 44.

¹⁵ Beda Venerabilis, Cantica canticorum libri vi, lib. 1, cap. 1.

2 Wandlungen und Wendungen einer „Theologie des Konzils“

Der von Drey indirekt hergestellte Zusammenhang der Konzilsfrage mit der Frage nach der „ecclesia dispersa“ veranlasst nun dazu, einige Aspekte der „Theologie des Konzils“ aus neuerer Zeit ins Auge zu fassen und mit der neuzeitlichen Diasporaerfahrung der Kirche in Beziehung zu setzen.

Das Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche (K. Rahner – H. Küng)

In seinem am Vorabend des Konzils verfassten Beitrag „Zur Theologie des Konzils“ erläutert Karl Rahner die katholische Glaubenslehre in Bezug auf das kirchliche Lehramt ganz ähnlich wie Drey, indem er sagt: Es gibt nur *eine* höchste Gewalt in der Kirche, nämlich „die Einheit des Bischofskollegiums, in und unter dem Papst zur Einheit verfasst“.¹⁶ Und: „Dieser *eine* oberste Träger hat entsprechend dem Wesen eines Kollegiums die Möglichkeit in *verschiedener* Weise handelnd aufzutreten“¹⁷: Entweder in dem als Haupt des Kollegiums handelnden Papst oder in einer Weise, in der die Kollegialität des Kollegiums unmittelbarer und greifbarer zur Erscheinung kommt. Eine dieser Formen ist das Konzil. Auf dem Konzil tritt nicht eine neue Körperschaft zusammen, „sondern es versammelt sich das oberste kollegiale Subjekt der Vollgewalt, die in der Kirche immer existiert (...) und diese Gewalt immer schon ausübte“¹⁸. Es entsteht also kein neues Subjekt, sondern das alte übt seine bleibende Gewalt; es ist immer das eine und gleiche Subjekt, das entweder in *ordentlicher* oder, wie beispielsweise im Konzil, in *außerordentlicher* Weise handelt.

Rahner folgert: „Von da aus ist sowohl verständlich, warum der *Zusammentritt eines Konzils eine reine Frage des Ermessens* ist, warum ein Konzil nicht regelmäßig abgehalten werden muß, warum es lange Zeiten in der Kirche gab und vermutlich geben wird, in denen kein Konzil abgehalten wurde oder wird, wie auch, warum ein Konzil, wenn es zusammentritt, die höchste Vollmacht in der Kirche innehat: Was auf dem Konzil erscheint und handelt, gibt es auch sonst und handelt auch sonst: der eine Gesamtepiskopat als das eine kollegiale Führungsgremium der Kirche in Einheit mit dem und unter Führung durch den Papst.“¹⁹

Allerdings betont Rahner gleichzeitig den wesenhaft ekklesialen Charakter des Konzils als eine mögliche Form der Repräsentanz des ganzen Volkes Gottes, wenn er sagt: „Natürlich ist durch ein solches konziliares Zusammentreten, d. h. durch ein örtliches Zusammenkommen der Mehrheit des Gesamtepiskopats zu der Weise des gemeinsamen Handelns,

¹⁶ K. Rahner SJ, Zur Theologie des Konzils, in: Schriften Bd. V (1962), 278-302; hier 285.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ebd., 289.

¹⁹ Ebd., 290 (Hervorhebung von mir).

die durch die unmittelbare örtliche Versammeltheit bedingt und möglich ist, das von Christus eingesetzte Amt in der Kirche auch auf dem Konzil *Repräsentant der Kirche überhaupt, also aller Gläubigen* in der Weise, wie das Amt dies auch sonst ist: nicht als die von der Gesamtheit der Gläubigen demokratisch beauftragten Repräsentanten der Menge des Kirchenvolkes, sondern als dessen mit Christi Auftrag und Vollmacht versehene Hirten der Gläubigen. Dadurch werden aber diese Hirten, die den Gesamtepiskopat bilden, nicht weniger, sondern mehr die wahren und echten Repräsentanten des Volkes Gottes."²⁰

Neben dieser verfassungsrechtlichen Seite der Kirche („concilium oecumenicum universalem ecclesiam repraesentans“) ist für Rahner, ekklesiologisch gesehen, nun aber ein zweiter Aspekt nicht weniger wichtig: „In dieser institutionellen, hierarchischen Verfaßtheit der Kirche im Amt“, so betont der Theologe, „erschöpft sich jedoch ihr Wesen nicht, da zu ihm auch das eigentlich Charismatische (...) gehört“²¹. Die Ansicht, Gott wirke in Christus auf seine Kirche allein durch die Vermittlung der Hierarchie, wäre laut Rahner schlicht eine Häresie. „Gott hat in seiner Kirche nicht zugunsten der Hierarchie abgedankt“, so schreibt er, und fährt fort: „Es gibt die charismatischen Wirkungen des Geistes in Gestalt von neuen Erkenntnissen, von neuen Formen des christlichen Lebens für neue Entscheidungen, von denen das Geschick des Reiches Gottes abhängt, Wirkungen des Geistes, die dort in der Kirche ansetzen, wo der Geist selbst es will. Er kann auch den Armen und Kleinen, den Frauen und Kindern, den Unbeamteten, kurz, jedem Glied in der Kirche und nicht nur den Hierarchen, einen großen oder kleinen Auftrag im Reich Gottes, für die Kirche und an sie geben.“²²

Obwohl vom Konzil als *amtlicher* Einrichtung nicht erwartet werden kann, dass es das handelnde Subjekt und die Repräsentanz alles Charismatischen in der Kirche sein, oder dieses gar ersetzen könnte, hat das Konzil natürlich auch „das Charismatische in der Kirche gebührend zu berücksichtigen, es vorauszusetzen, es zu fördern, Anregungen, wenn sie reif geworden sind, von ihm her aufzugreifen“²³. Es besteht nämlich eine „innere Zuordnung und gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis zwischen der institutionellen und der charismatischen Struktur der Kirche“²⁴. Insofern kann Rahner nun völlig zurecht das „Konzil als Ausdruck der Struktur der Kirche“ betrachten.²⁵ Von daher ist er der Ansicht, „dass ein Konzil vom Wesen der Kirche her keine so außerordentliche Sache ist, wie es zunächst erscheinen könnte“²⁶.

²⁰ Ebd.

²¹ Vgl. ebd., 279 und 286.

²² Ebd., 287.

²³ Ebd., 295.

²⁴ Vgl. ebd., 289.

²⁵ Ebd.

²⁶ Ebd., 279.

Auch Hans Küng hat im unmittelbaren Vorfeld des II. Vatikanums die Frage aufgeworfen: Gibt es eine christentumsgeschichtlich fundierte „Theologie des ökumenischen Konzils?“²⁷ Ähnlich wie Rahner lautet auch bei ihm die Antwort: Eine Theologie des Konzils gibt es nur im Kontext der Theologie der Kirche; sie ist und muss sein, „eine Funktion der Ekklesiologie und umgekehrt“²⁸. Küng betrachtet „das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung“ als Repräsentation „des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung“.²⁹ Das Konzil repräsentiert die Kirche („ekklesia“ und „concilium“ haben dieselbe sprachliche Wurzel: „kalo“ - berufen)³⁰. D. h.: Es ist *nur* Repräsentation der Kirche, nicht diese selbst; aber auch: Es ist *wirklich* deren Repräsentation; seine Beschlüsse, sind Ausdruck der *ecclesia una, sancta, catholica et apostolica*.³¹

Wenn nun aber „das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung“ in besonderer Weise „das ökumenische Konzil aus göttlicher Berufung“ ist, und somit die Repräsentation des gesamten königlichen und priesterlichen Gottesvolkes, dann darf nach Küng gesagt werden: „Es können keine streng theologischen, dogmatischen Gründe angeführt werden, um auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung die Teilnahme der Laien a priori auszuschließen.“³²

Die Grundlage für eine mögliche Teilnahme der Laien an einem Konzil ist für Küng „das allgemeine Priestertum aller Gläubigen“³³. Zwar hängt die konziliare Repräsentation der Kirche als „ecclesia apostolica“ entscheidend an den das ganze Gottesvolk repräsentierenden Amtsträgern, aber eben nicht nur. Anders als Rahner, der vom Konzil als primär amtlicher Institution handelt, welche das Charismatische in der Kirche zwar zu berücksichtigen und aufzugreifen (d. h. indirekt zu repräsentieren) hat, nimmt Küng die Dualität von „Amt und Charisma“, von „Apostolischem Amt und allgemeinem Priestertum“, d. h. sowohl die *amtliche* als auch die *charismatische Struktur* der Kirche mit in die theologische Wesensbestimmung des Konzils selbst auf: „Die Hirten“, so schreibt Küng, „repräsentieren die Kirche auf dem ökumenischen Konzil aus menschlicher Berufung also in besonders qualifizierter Weise. Sie repräsentieren die Laien mit (indirekte Repräsentation der Laien durch die Hirten), währenddem die Laien allein die Hirten als solche nicht mitrepräsentieren. Doch sind wir in der heutigen Stunde der Laien wieder entschieden hellhörig geworden für die Tatsache: das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung ist Repräsentation der Kirche, die ebenso wesentlich

²⁷ Vgl. H. Küng, *Strukturen der Kirche* (QD 17), Freiburg-Basel-Wien 1962, 11.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. ebd., 25.

³⁰ Vgl. ebd., 19f.

³¹ Vgl. ebd., 25-35; 73 ff; 105ff.

³² Ebd., 97.

³³ Vgl. ebd.

(wenn auch nicht auf gleiche Weise) aus Laien wie aus Amtsträgern besteht; deshalb ruft eine vollkommene Repräsentation der Kirche auch nach einer direkten und nicht nur indirekten Repräsentation der Laien."³⁴

Man sieht: Zwischen „den Römern“ Rahner und Küng besteht in Sachen „Konzil“ und „Synode“ eine ganz ähnliche Meinungsverschiedenheit wie einst zwischen „den Tübingern“ Drey und Hirscher.

3 Kirche in der globalen Diaspora – existentielle Basis einer künftigen Theologie des Konzils?

Die Nützlichkeit von Konzilien („utilitas“), wenn auch je nach Zeit und Situation in unterschiedlicher Weise, wurde nirgendwo in der Christentumsgeschichte bestritten, ihre dogmatisch-ekklesiologische Notwendigkeit („necessitas“) jedoch sehr wohl. Sofern nun aber aus heutiger pastoraltheologischer Sicht unter den Bedingungen der neuzeitlichen Dynamisierung der Christentumsgeschichte und angesichts gewachsener Einsicht in die Geschichtlichkeit sowohl der Offenbarung als auch des christlichen Lebensvollzugs die *essentielle Ekklesiologie* (der Dogmatik) für die *existentielle Ekklesiologie* (der Praktischen Theologie) brauchbar sein soll³⁵, kann unter den gegebenen Umständen eine *situative Notwendigkeit* von Konzilien entstehen, die sich in Zukunft für den Selbstvollzug der Kirche in der je jetzigen Situation geradezu als *wesenhaft* herausstellen könnte.

Die globale Diasporasituation der Kirche als „heilsgeschichtliches Muß“ (nach Karl Rahner)

Bereits 1954 vertrat Karl Rahner in seinem Aufsatz „Theologische Deutung der Situation des Christen in der modernen Welt“ die These: „Die christliche Situation der Gegenwart ist, soweit sie wirklich von heute und für morgen gilt, charakterisierbar als Diaspora, welche ein heilsgeschichtliches Muß bedeutet, aus dem wir für unser christliches Verhalten Konsequenzen ziehen dürfen und müssen.“³⁶ Die Faktizität der, wie Rahner sie nennt, „planetarischen Diaspora“³⁷ – wir würden heute vielleicht eher von „globaler Diaspora“ sprechen – kann heute, da das Christentum „überall in der Welt und überall auf der Welt“ in die Minderheit geraten ist, nicht mehr bestritten werden. „Diese planetarische Diaspora ist aber“, so argumentiert Rahner weiter, „nicht nur eine bloße Tatsache, die wir rein aposteriorisch und erschreckt feststellen müssen. Sie ist etwas, was wir im Sinne eines heilsgeschichtlichen Muß aus Gründen des Glaubens zu erwarten hatten, sie ist vorausgesagt, wenn natürlich auch

³⁴ Ebd., 198.

³⁵ Vgl. dazu K. Rahner, Ekklesiologische Grundlegung, in: F. X. Arnold u. a. (Hgg.), Handbuch der Pastoraltheologie Bd. I (1964), 117-148; hier 118.

³⁶ K. Rahner, Theologische Deutung der Position des Christen in der modernen Welt, in: Ders., Sendung und Gnade. Beiträge zur Pastoraltheologie, Innsbruck-Wien-München 1961, 13-47; hier 24.

³⁷ Vgl. ebd., 27.

nur implizit in einer Implikation, die nur im Blick auf gewisse Tatsachen der heutigen Wertsituation expliziert werden kann, sie ist ein theologisches Datum, das einer glaubensmäßigen Sinndeutung zugänglich ist."³⁸

Im Gegensatz zu anderen irdischen Institutionen, so sagt Rahner, sei dem Christentum und der Kirche „von seinem Stifter nicht bloß die Verheißung eines Bestandes bis zum Ende der Zeiten mitgegeben, sondern die ebenso deutliche Verheißung, daß sein Werk immer ein Zeichen des Widerspruchs und der Verfolgung, des erbitterten, ja, weltlich gesehen, hoffnungslosen Kampfes sein werde, daß die Liebe erkalte, daß man im Namen Gottes ihn in seinen Jüngern verfolgen werde, daß dieser Kampf in eine immer kritischere Situation hineintreiben werde, daß der Sieg des Christentums nicht die Frucht immanenter Entwicklung und Ausbreitung des Christentums und der stetig fortschreitenden Durchsäuerung der Welt durch es sein werde, sondern das Ergebnis der Tat Gottes, der zum Gericht kommt und die Weltgeschichte in ihr unberechenbares, unerwartetes Ende hinein aufhebt. Dieses dauernde Stehen im Widerspruch, das der Kirche und dem Christen als Muß vorausgesagt wird, darf nicht verharmlost werden. Es ist nicht einfach bloß damit gegeben, daß jede Generation neu verchristlicht werden muß und daß dies jedem Menschen schwerfällt. Es handelt sich nicht bloß um Widerspruch und Reibung in der privaten Existenz des Einzelnen, der als Sünder der Botschaft des Evangeliums widerstehen kann. Der Widerspruch ist in der Schrift gesehen als Faktum der öffentlichen und allgemeinen Geschichte, der Völker und der Politik. So ist dieser Widerspruch ein heilsgeschichtliches Muß.“³⁹

Rahner ist davon überzeugt: Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, dass sich in dieser Situation der globalen Diasporasituation die öffentliche Form des Daseins der Kirche in der Welt von heute wandelt und dass daraus auch Konsequenzen für die Offensive und Defensive der Kirche und ihrer Seelsorge zu ziehen sind.⁴⁰ Rahner erörtert in diesem Zusammenhang zwar nicht die Rückwirkung dieser Einsicht auf den Selbstvollzug der Kirche, soweit es ihre amtliche Struktur und Verfassung sowie deren konkrete Ausgestaltung betrifft. Wenn er jedoch (an anderer Stelle) sagt, das Konzil sei „Ausdruck der Struktur der Kirche“⁴¹, dann wird eine „existentiale Ekklesiologie“, welche die Diasporasituation als „heilsgeschichtliches Muß“ versteht, zweifellos neue Akzente gerade auch in der Theologie des Konzils setzen und setzen müssen.

³⁸ Ebd.

³⁹ Ebd., 28f.

⁴⁰ Vgl. ebd., 32.

⁴¹ Vgl. Rahner, Zur Theologie des Konzils, 289 (vgl. oben Anm. 16).

„Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata“ – Das „Volk Gottes unterwegs“ im Spannungsfeld von Sammlung und Sendung

Das alte Theologoumenon „*ecclesia una in toto mundo dispersa*“ nähert sich offensichtlich wieder seinem altkirchlich-heilsgeschichtlichen Sinn an; es lässt sich in seiner praktischen Bedeutung nicht länger allein formal betrachten und bloß auf Fragen des Lehramts und das Zusammenwirken seiner Glieder beschränken, vielmehr muss es sich material vor allem auch auf die existentielle Struktur der Kirche in ihrer amtlichen und charismatischen Dimension auswirken. Gerade wenn die Diasporasituation eine neue situative Pluralität des Christseins in der modernen Welt begründet, welches gerade auch ein prophetisches Miteinander der Charismen (von Amtsträgern Bischöfen, Priestern und Laien) verlangt, erfordert dies künftig notwendigerweise ein Verständnis des Konzils, welches in ihm nicht nur eine außerordentliche, vielmehr eine *ordentliche* Form der Sammlung der Diaspora-Kirche zur Einheit und der Vergewisserung ihrer Sendung sieht. Eine lebhaftere Reisetätigkeit des Papstes in alle Welt, häufige Besuche von einzelnen Bischöfen „*ad limina Apostolorum*“ und disziplinierte kontinentale Bischofssynoden in Rom werden künftig so nicht mehr genügen.

Meine These, die ich zur Diskussion stelle, lautet also: Die Kirche in der globalen Diaspora wird die existentielle Basis einer künftigen Theologie des Konzils als Wesensmoment der Kirche bilden und bilden müssen: Kirche lebt heute mehr denn je in der Spannung zwischen Sammlung und Sendung. Ihre „Mission“ in der Welt von heute wird sie nur im zweifachen Modus ihres Selbstvollzugs angemessen erfüllen können: „*Ecclesia tum dispersa – tum in concilium congregata*“.⁴²

⁴² Die Formel „*magisterium ecclesiae tum dispersae, tum in concilium congregatae*“ wurde von einer Gruppe neapolitanischer Bischöfe auf dem I. Vatikanischen Konzil geprägt und – damals leider vergeblich – ins Spiel gebracht; vgl. Mansi 51, 823 (siehe H. Küng, *Strukturen der Kirche*, 32).