

III. Die Rezeption von *Lumen gentium* in der europäischen katholischen Kirche und Theologie

Joseph Famerée

Aufgrund seines Umfangs unterliegt dieser Beitrag mehreren Einschränkungen. Aus konfessioneller Sicht wird zunächst nur auf die katholische Kirche und die katholische Theologie eingegangen. Natürlich wäre es auch von großem Interesse, die (indirekte) Rezeption von *Lumen gentium* in anderen christlichen Traditionen (insbesondere im ökumenischen Dialog) zu erfassen.¹ Geografisch gesehen wird dieses Kapitel ebenfalls lediglich einen Überblick über die große Vielfalt „nationaler“ Kontexte in Europa geben und von einer weitgehend frankofonen Sichtweise geprägt sein. Schließlich muss die Auseinandersetzung mit der Rezeption von *Lumen gentium* in der europäischen katholischen Kirche und katholischen Theologie aus methodischer Sicht wohl etwas oberflächlich, gelegentlich sogar „impressionistisch“ ausfallen. Eine eingehende Studie würde nicht nur eine „mikroskopische“ Untersuchung in jeder „Region“ Europas erfordern, sondern gleichermaßen – für jede dieser „Regionen“ – eine sorgfältige Bewertung verschiedener „Schichten“ der Rezeption. Ein solches Unterfangen würde von der kerygmatischen Rezeption (durch Pfarrer und Fachleute, die die Gläubigen „informieren“) bis hin zur spirituellen Rezeption (durch das Wirken des Heiligen Geistes, der tiefsten und wirksamsten Aufnahme in den Herzen und Gedanken der Gläubigen) reichen, einschließlich der praktischen und institutionellen Rezeption (in Liturgie, Katechese, theologischer Lehre, kanonischem Recht und den Institutionen).² Die hier vorgelegte Analyse wird daher zwangsläufig eher exemplarischen und evokativen Charakter haben.

Der erste Abschnitt dieses Artikels skizziert den europäischen Beitrag zur Redaktionsgeschichte von *Lumen gentium*. Diese Darstellung wird knapp gehalten, da dieses Thema bereits an anderer Stelle ausführlich besprochen worden ist.³ Im zweiten Abschnitt werden die in Europa rezipierten Themen des konziliaren Schemas *De Ecclesia* analysiert. Im folgenden dritten Abschnitt wird auf die drängenden Probleme in Europa hingewiesen, die seit dieser Zeit aufgetreten sind und die vom Konzil entweder gar nicht oder nicht eingehend genug an-

¹ Für eine Untersuchung dieses Themas vgl. Famerée, Joseph, La réception de Vatican II dans les Églises non catholiques. Réflexions méthodologiques, in: *Revue théologique de Louvain* 32 (2001), 169–188 (wiederabgedruckt in: Ders., *Ecclésiologie et œcuménisme. Recueil d'études* (BETL 289), Leuven 2017, 575–591).

² Vgl. Routhier, Gilles, La réception d'un concile (Cogitatio Fidei 174), Paris 1993.

³ Vgl. insbesondere Alberigo, Giuseppe (Hg.), *Histoire du concile Vatican II (1959–1965)*, 5 Bde., Paris/Leuven 1997–2003; dt. Ausgabe: Ders. (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, 5 Bde., hg. v. K. Wittstadt/G. Wassilowsky, Mainz/Leuven 1997–2008.

gegangen wurden. Im vierten und abschließenden Abschnitt wird die Relevanz von *Lumen gentium* für die gesamte katholische Kirche und insbesondere in Europa bewertet und anschließend auf die theologischen Herausforderungen eingegangen, die die kommenden Jahrzehnte mit sich bringen werden. Diese wiederum werden eine Aktualisierung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche von 1964 erforderlich machen.

1. Europa und die Entstehung von *Lumen gentium*

Das Zweite Vatikanische Konzil war trotz unterschiedlicher theologischer Tendenzen immer noch ein recht europäisches (und im weiteren Sinne westliches) Ereignis, sowohl was die Herkunft der teilnehmenden Bischöfe (obwohl es viele Missionsbischöfe europäischer Herkunft gab) als auch insbesondere der beteiligten Fachleute anbelangt. Das Gleiche galt für die (vorbereitende, dann konziliare) theologische Kommission, die mit der Erstellung des Schemas *De Ecclesia* beauftragt war, unabhängig davon, ob ihre europäischen Mitglieder der römischen Kurie angehörten oder aus der „Peripherie“ stammten. Wir wissen, dass seit dem Ende der ersten Konzilssitzung alternative Schemata Gestalt anzunehmen begannen, die im Wesentlichen europäisch geprägt waren (darunter deutsche, italienische, französische und „belgische“ Initiativen), ganz zu schweigen von dem wichtigen chilenischen Schema.⁴ Wir wissen zudem, dass es in der ersten Pause zwischen den Sitzungsperioden das Schema von Gérard Philips (Löwen) war, das die Elemente des vorbereitenden Schemas *De Ecclesia* so weit wie möglich integrierte und letztendlich den Grundstein für ein neues Schema über die Kirche legte. Philips, künftiger stellvertretender Sekretär der Theologischen Kommission, sollte *de facto* zum Haupt- oder Generalherausgeber von *Lumen gentium* werden. Dabei stützte er sich natürlich auf die Ausführungen der Konzilsväter, die Arbeit der Theologischen Kommission und ihrer *Ad-hoc*-Unterkommissionen, die ebenfalls überwiegend aus Europäern bestanden. Auf jeden Fall arbeitete Philips, was die Periti betrifft, zu Beginn der Ausarbeitung des konziliaren Schemas *De Ecclesia* mit so bedeutenden Persönlichkeiten wie dem Franzosen Yves Congar und dem Deutschen Karl Rahner zusammen.⁵ Unter den Bischöfen waren mehr als die Hälfte der Mitglieder des Präsidialrats (sowie des Generalsekretariats) Europäer, ebenso wie die meisten Mitglieder und Teilnehmer der Koordinierungskommission. Ab der zweiten Sitzung hatten drei der vier von Paul VI. ernannten Moderatoren wichtige europäische Bischofssitze inne. Euro-

⁴ Vgl. Alberigo, Giuseppe/Magistretti, Franca (Hg.), *Constitutionis Dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, Bologna 1975. Vgl. überdies Alberigo, *Histoire du concile Vatican II*, Bd. 2, 472–474.

⁵ Man könnte hier von der „belgischen Mannschaft“ (*squadra Belga*) sprechen, die tatsächlich (mit ihren französischen, deutschen, italienischen und niederländischen Mitgliedern) eher einen mitteleuropäischen Charakter besaß, oder von einem „Team“, das sich aus dem *Collegio Belga* in Rom rekrutierte, dessen Präsident Albert Prignon über herausragende Motivations- und Organisationsfähigkeiten verfügte.

päische Bischöfe intervenierten zudem häufig, um die Debatte über *De Ecclesia* im Oktober 1963 zu beeinflussen (einschließlich von Diskussionen zu Themen wie der Bischofsweihe als Sakrament, Kollegialität und Diakonat für verheiratete Männer), und viele trugen ferner dazu bei, die konziliare Mehrheit bis zur Proklamation von *Lumen gentium* am 21. November 1964 zu festigen.⁶

2. Hauptthemen der europäischen (Nicht-)Rezeption von *Lumen gentium*

Die acht Kapitel von *Lumen gentium* behandeln acht ekklesiologische Themen, die in unterschiedlichem Maße die Lehre über die Kirche in Europa erneuert haben, sei es in lehramtlicher, theologischer, katechetischer, liturgischer oder pastoraler Hinsicht. Ich werde diese acht Themen aufzählen, bevor ich sie im Detail behandle: Die Kirche als Mysterium, die Kirche als Volk Gottes, das Episkopat und die „Kollegialität“, die Laien, die allgemeine Berufung zur Heiligkeit, das Ordensleben als eine bestimmte Form der Antwort auf diese Berufung, der eschatologische Charakter der Kirche sowie die selige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Mysterium Christi und der Kirche.

2.1. Das Mysterium der Kirche

Das anfängliche Beharren auf der mystischen oder theologischen Dimension der Kirche (als Leib Christi oder Tempel des Heiligen Geistes) hat bei vielen europäischen Gläubigen, verschiedenen Bildungseinrichtungen sowie in der Liturgie und Spiritualität im Allgemeinen zu einer Wiederentdeckung dieser kirchlichen Dimension geführt. Die Kirche ist in erster Linie ein Geschenk Gottes, eine geistliche (charismatische) und sakramentale Gemeinschaft,⁷ und zwar noch bevor

⁶ Vgl. Alberigo, *Histoire du concile Vatican II*, Bd. 3, 51–64; 399–408; 461–470; 546f.; Bd. 4, 11–113; 473–484; 510–543.

⁷ Bei der Diskussion der verschiedenen Themen in diesem Kapitel muss ich mich auf einige beispielhafte bibliografische Verweise beschränken. Zur spirituellen oder pneumatologischen Natur der Kirche vgl. Mühlen, Heribert, *Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen*, München/Wien 1967; Hasenhüttl, Gotthold, *Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche*, Freiburg i. Br. 1969; Congar, Yves, *Je crois en l'Esprit Saint*, 3 Bde., Paris 1979–1980. Zur Kirche als Sakrament vgl. Semmelroth, Otto, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953 (noch vor dem Zweiten Vatikanum erschienen); Ders., *Die Kirche als Sakrament des Heiles*, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hg.), *Mysterium salutis*, Bd. 4/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 309–356; Rahner, Karl, *Kirche und Sakramente* (Sämtliche Werke 18), Freiburg i. Br. 2003 (vor dem Zweiten Vatikanum 1960 erschienen); Ders., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br. 1976; Congar, Yves, *L'Église, sacrement universel du salut*, in: *Église vivante* 17 (1965), 339–355; Ders., *Un peuple messianique. L'Église, sacrement du salut. Salut et libération* (Cogitatio Fidei 85), Paris 1975; Coffy, Robert/Varro, Roger, *Église signe de salut au milieu des hommes. Église-sacrement. Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Épiscopat français*. Lourdes 1971, Paris, 1972; Chauvet, Louis-Marie, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne* (Cogitatio Fidei 144), Paris 1987.

sie in Form einer Institution Gestalt annahm, auch wenn sie notwendigerweise eine historische Realität ist. Dieses erste Kapitel von *Lumen gentium* bietet ein (potenzielles) Gegengewicht oder vielleicht eine erneute Ausbalancierung der in hohem Maße legalistischen und institutionellen Art und Weise, in der die Kirche seit dem Tridentinischen Konzil gedacht und dargestellt wurde (siehe die in LG 8 vorgeschlagene christologische Artikulation der Verbindung zwischen kirchlichem Mysterium und sichtbarer Gesellschaft). Diese Dimension des spirituellen Mysteriums ist unbestreitbar in allen Arten kirchlicher Lehren vorhanden, sogar im Codex des kanonischen Rechts von 1983.⁸ Dennoch ist es fraglich, inwieweit dieses Bekenntnis das ekklesiologische Denken wirklich geleitet sowie die Mentalität und Spiritualität der Gläubigen gewandelt hat.⁹ Tatsächlich wenden wir uns in ekklesiologischen Angelegenheiten immer noch schnell Fragen der Macht (also dem Papst und den Bischöfen, ordinierten Ämtern und Laienämtern usw.) sowie der Organisation der sichtbaren Gesellschaft zu, die gleichfalls die Kirche ausmacht, und verlieren dabei gelegentlich ihre trinitarischen Wurzeln aus den Augen. Darüber hinaus wurden die Mängel in der einfachen Gegenüberstellung, die im Schema *De Ecclesia* des Zweiten Vatikanums zwischen der gemeinschaftlichen und der juristischen Dimension der Kirche vorgeschlagen wurde,¹⁰ schnell erkannt. Der zusammengesetzte, unzureichend vereinheitlichte Charakter der Ekklesiologie von *Lumen gentium* lässt zwiespältige, teils sogar widersprüchliche Interpretationen zu, wobei einige die juristische (hierarchische, primatiale) Tendenz und andere die gemeinschaftliche (kollegiale, synodale) Tendenz vertreten. Dennoch scheint mir die erneuerte Ekklesiologie der Gemeinschaft in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche eindeutig die nachtridentinische juristische Ekklesiologie zu umfassen bzw. diese neu zu verorten. Wie die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 später bestätigen sollte,¹¹ liefert sie einen neuen Schlüssel zur Interpretation.¹² Dennoch müssen wir ein institutionelles Defizit in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils erkennen, das es teuer zu stehen kam: Während die Konzilsväter damit beschäftigt waren, die Wurzeln der Kirche im Mysterium Gottes zu erkennen, versäumten sie es, alle institutionellen Auswirkungen dieser Einsichten in den vom Konzil selbst erstellten Dokumente zu

⁸ Vgl. CIC, Can. 1752 (insbesondere der ultimative Kanon, der an die spirituelle Natur der Kirche erinnert, weil er „das Heil der Seelen vor Augen [hat], das in der Kirche immer das oberste Gesetz sein muß“).

⁹ Vgl. Routhier, Gilles, *Quelques orientations de recherche en ecclésiologie*, in: *Transversalités* 154 (Juli–September 2020), 129–141, hier insbesondere 130–135. Andererseits haben Beobachter den wirksamen Einfluss dieser ekklesiologischen Erneuerung auf die grundlegenden kirchlichen Gemeinschaften und Gemeinden in Spanien festgestellt: vgl. Gesteira Garza, Manuel, *L'évolution de la théologie en Espagne*, in: Theobald, Christoph (Hg.), *La théologie en Europe du sud* (Théologies), Paris 2000, 97–177.

¹⁰ Vgl. Acerbi, Antonio, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“* (Collana Nuovi Saggi teologici 4), Bologna 1975.

¹¹ Vgl. *Assemblée extraordinaire du Synode des évêques à l'occasion du 20^e anniversaire de la conclusion de Vatican II*, in: *La Documentation catholique* 1909 (05.01.1986), 17–46.

¹² Nicht aber umgedreht.

konkretisieren. Dies führte zu einem Interpretationskonflikt, der uns heutzutage nur allzu gut bekannt ist.¹³

Dieses Beharren auf der transzendenten mystischen Dimension der Kirche hat zudem eine sehr positive Unterscheidung (ohne Trennung) zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche als sozialer und sichtbarer Realität ermöglicht: Erstere „existiert in“ (*subsistit in*) letzterer oder „ist in ihr vorhanden“, aber nicht ausschließlich, in dem Sinne, dass wir „außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden“ (LG 8,2).¹⁴ Die Anerkennung dieser Elemente bedeutete einerseits die offizielle Öffnung der katholischen Kirche für die ökumenische Bewegung, andererseits – in unterschiedlichem Maße – die Anerkennung der Kirchlichkeit anderer christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften sowie ihrer Gemeinschaft mit ihnen (vgl. LG 15). Es ist offensichtlich, wie fruchtbar das ökumenische Engagement der katholischen Kirche gewesen (und immer noch) ist, trotz gewisser Enttäuschungen und Ernüchterungen angesichts des langsamen Tempos der (Wieder-)Herstellung der Gemeinschaft, nicht nur in Europa (dem Schauplatz der meisten christlichen Konflikte), sondern auch auf internationaler Ebene.¹⁵

2.2 Das „Volk Gottes“

In Bezug auf die theologische Dimension der Kirche bezieht sich die Vorstellung vom „Volk Gottes“ auf die historische und sichtbare Dimension der Kirche. Die Betonung liegt in diesem Sinne jedoch nicht auf dem juristischen oder institutionellen, sondern dem theologischen oder trinitarischen Aspekt: Ihr Subjekt ist sicherlich ein „Volk“, genauer gesagt das Volk des Bundes mit Gott, ein Volk bestehend aus Getauften, ausgestattet mit dem gemeinsamen Priestertum und Glaubenssinn. Es handelt sich um ein katholisches „Volk“, das offen für die uni-

¹³ Vgl. Villemin, Laurent, La constitution *Lumen gentium* et sa réception, in: Focant, Camille (Hg.), *L'Église catholique a-t-elle donné sa chance au Concile Vatican II ? Analyses et perspectives* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain 41), Leuven 2016, 17–47, hier: 28 f.

¹⁴ Zur gegensätzlichen Rezeption von *subsistit in* vgl. den neueren Überblick in Schelkens, Karim, One More Time *subsistit in*. Historical Comments on the Preconciliar Background, Conciliar Origins, and Postconciliar Reception of a Non-event, in: Bosschaert, Dries/Leemans, Johan (Hg.), *Res opportuna nostrae aetatis*. Studies on the Second Vatican Council offered to Mathijs Lamberigts (BETL 317), Leuven 2020, 359–389.

¹⁵ Für eine Beschreibung des ökumenischen theologischen Dialogs vgl. Meyer, Harding/Vischer, Lukas (Hg.), *Growth in Agreement*. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level (Faith and Order Paper 108), Ramsey NJ/Geneva 1984; Gros, Jeffrey/Meyer, Harding/Rusch, William G. (Hg.), *Growth in Agreement II: 1982–1998* (Faith and Order Paper 187), Grand Rapids MI/Geneva 2000; Gros, Jeffrey/Best, Thomas F./Fuchs, Lorelei F. (Hg.), *Growth in Agreement III: 1998–2005* (Faith and Order Paper 204), Grand Rapids MI/Geneva 2007; Best, Thomas F./Fuchs, Lorelei F./Gibaut, John/Gros, Jeffrey/Prassas, Despina (Hg.), *Growth in Agreement IV*. International Dialogue Texts and Agreed Statements, 2004–2014, Bd. 1–2 (Faith and Order Paper 219), Geneva 2017. Vergleiche überdies *Ut unum sint* von Johannes Paul II. vom 25.05.1995, die als einzige Enzyklika dem ökumenischen Engagement der katholischen Kirche gewidmet ist.

versale Menschlichkeit ist und eine innere „vereinte Vielfalt“ (nach dem Bild der Dreifaltigkeit) erfährt, ein Volk, das im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes dazu gesandt oder beauftragt wurde, die ganze Welt in das Volk Gottes, den Leib Christi und den Tempel des Heiligen Geistes zu verwandeln. Die Kirche war in den vorkonziliaren Jahrzehnten von Theologen und dem päpstlichen Lehramt in ihrem Aspekt als mystischer Leib wiederentdeckt worden. Allerdings war das Schicksal der Vorstellung vom „Volk Gottes“ ambivalenter. Diese Vorstellung hatte während des Konzils ihre Blütezeit,¹⁶ weckte hingegen in späteren Jahren, als die Befreiungstheologie aufkam,¹⁷ ebenso wie in globaler Hinsicht das Misstrauen des römischen Lehramts, als einige dafür plädierten, das „Volk Gottes“ im Sinne einer säkularen Demokratie zu interpretieren.¹⁸ Nach der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 verlor die Vorstellung eines „Volkes Gottes“ im offiziellen Diskurs zugunsten der Idee einer (im Allgemeinen im hierarchischen Sinne verstandenen) Gemeinschaft an Bedeutung.¹⁹ Dieses Verständnis der Kirche als Volk hat sich jedoch in verschiedenen Teilen der Welt in unterschiedlichem Maße als fruchtbar erwiesen. Obwohl das Konzept gelegentlich von seiner ursprünglichen Definition abgewichen ist, hat es den Mitgliedern der Kirche auf globaler Ebene ermöglicht, sich alle als getaufte Personen auf gleicher Augenhöhe vor Gott wiederzuentdecken, ausgestattet mit der gleichen christlichen (priesterlichen oder prophetischen) Würde, unabhängig von ihrem Geschlecht, sozialen Status, Amt oder Charisma.²⁰ Dieses Bewusstsein hat viele Christinnen und Christen dazu veranlasst, sich als Erwachsene dem Dienst einer Kirche, die sich „auf ihrem Marsch“ durch die Menschheitsgeschichte befindet, und ihrer Mission zu widmen, das Reich Gottes zu verkünden. Diese Per-

¹⁶ Vgl. Congar, Yves, *L'Église comme peuple de Dieu*, in: *Concilium* 1 (1965), 15–32; Ratzinger, Joseph, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969; Congar, Yves, *Le concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et Corps du Christ* (Théologie historique 71), Paris 1984; Commission théologique internationale, *Thèmes choisis d'ecclésiologie. Rapport de la Commission théologique internationale à l'occasion du XX^e anniversaire de la clôture du Concile Vatican II*, in: *La Documentation catholique* 1909 (05.01.1986), 57–73. (Der Unterausschuss der Internationalen Theologischen Kommission, der diesen Text verfasste, war mehrheitlich mit europäischen Mitgliedern besetzt.)

¹⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Libertatis nuntius*, in: *AAS* 76 (1984), 876–909; Dies., *Libertatis conscientia*, in: *AAS* 79 (1987), 554–599. Zu den Verbindungen zwischen Spanien und der lateinamerikanischen Befreiungstheologie vgl. Gesteira Garza, *L'évolution de la théologie en Espagne*, 133 f.

¹⁸ Wie beschrieben in Ratzinger, Joseph/Maier, Hans, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren*, Limburg 1970; eine erweiterte Neuausgabe erschien im Jahre 2000.

¹⁹ Die Neuinterpretation der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums als Ekklesiologie der Gemeinschaft durch diese Synode ist sicherlich legitim, obwohl etwas einseitig. Dieser Begriff der Gemeinschaft wurde jedoch in verschiedenen Bereichen der katholischen Kirche im Sinne einer *communio hierarchica* neu interpretiert, das heißt in einem Beharren auf der Unterwerfung der Gläubigen unter die kirchliche Hierarchie.

²⁰ Bei Kapitel II über das Volk Gottes handelt es sich in der Tat um ein neues Kapitel, das vor der zweiten Sitzungsperiode in das Konzilsschema eingeführt wurde. Sein ausdrücklicher Zweck besteht in der Ansprache dessen, was allen Mitgliedern des Volkes Gottes gemeinsam ist, bevor in den nächsten beiden Kapiteln, die sich mit Kirchenhirten (Kapitel III) und Laien (Kapitel IV) befassen, verschiedene Funktionen innerhalb dieses Volkes unterschieden werden.

spektive förderte die Idee einer aktiven Beteiligung aller Gläubigen am Leben und der Sendung der Kirche. Diese Idee wird später im Zusammenhang mit den Laiinnen und Laien noch ausführlicher diskutiert werden. Dieses Kapitel über das Volk Gottes zeigt außerdem die mehr oder weniger engen Verbindungen zwischen den katholischen Gläubigen und anderen Menschen, selbstverständlich beginnend mit den (natürlich unvollkommenen) Verbindungen der kirchlichen Gemeinschaft mit anderen Christen (LG 15). Das Konzept fördert zugleich weiterhin vielfältige ökumenische Beziehungen, seien sie individueller, gemeinschaftlicher, spiritueller, praktischer oder doktrinärer Natur.²¹ Im weiteren Sinne ist der respektvollere Umgang des Textes mit Nichtchristen und Nichtgläubigen hervorzuheben, deren Präsenz in Europa seit der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils zugenommen hat.²² Diese Anerkennung der positiven Werte von Nichtchristen hat möglicherweise für einige Zeit den Sinn der christlichen Mission abgeschwächt, trotz der klaren konziliaren Bekräftigungen der Notwendigkeit missionarischer Aktivität (LG 17). Die Dringlichkeit der Evangelisierung ist seither allerdings wiederentdeckt worden.²³ Sie kann zahlreiche Formen annehmen, von direkter öffentlicher mündlicher Predigt (je nach Ort oder Kontext)²⁴ bis hin zum stillen Zeugnis der christlichen Existenz,²⁵ vom Wunsch nach katholischer „Rückeroberung“ bis hin zu einer neutralen Darstellung der Glaubensprinzipien.²⁶

Kapitel II, das sich mit dem Volk Gottes befasst, steckt überdies eine eucharistische Ekklesiologie ab: „Indem sie [das heißt die Gläubigen] am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens, teilnehmen, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit Ihm [...]. Sodann stellen sie, durch den Leib Christi in der heiligen Zusammenkunft erquickt, die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hocharhabene Sakrament angemessenen bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf konkrete Weise dar.“ (LG 11) In Verbindung mit den Verweisen von LG 26 auf die heiligende

²¹ In Europa gibt es unzählige Initiativen, die diese Tendenz widerspiegeln, darunter interkonfessionelle Gebets- und Reflexionsgruppen, lokale, nationale und internationale Treffen (zum Beispiel die europäischen Treffen in Basel, Graz, Sibiu), interkonfessionelle Partnerschaften zwischen Pfarreien und Diözesen sowie ökumenische Treffen im Zusammenhang mit bestimmten „Orten“ (einschließlich Chevetogne, der Groupe des Dombes, Taizé und Bose).

²² Bemerkenswert sind zudem die vielen europäischen konfessionsübergreifenden Gruppen, in denen Katholikinnen und Katholiken aktiv sind.

²³ Die Enzyklika *Redemptoris missio* von Johannes Paul II. aus dem Jahr 1981 signalisiert die Wiederbelebung der Dringlichkeit der christlichen Mission (einschließlich des klassischen Sinns der *missio ad gentes* in Europa und insbesondere bei ihrer Entstehung von Europa her). Hinzu kommt die Idee der „Neuevangelisierung“, insbesondere in Ländern mit einer alten christlichen Tradition, die vom polnischen Papst geschätzt wurde.

²⁴ Diese Form eines auf die Öffentlichkeit gerichteten Engagements wurde üblicherweise von Katholikinnen und Katholiken innerhalb der charismatischen Bewegung eingesetzt und ähnelt den Praktiken evangelikaler Protestantinnen und Protestanten.

²⁵ Entsprechende Beispiele umfassen weltliche Institute und Arbeiterpriester wie die Kleinen Brüder und Schwestern Jesu von Charles de Foucauld.

²⁶ Sinnbildlich für diese letzte Konzeption ist der Bericht *Proposer la foi dans la société actuelle*, der der Vollversammlung der Französischen Bischofskonferenz in Lourdes im November 1994 durch Mgr. Claude Dagens vorgestellt wurde.

Funktion der Bischöfe („[...]die] Eucharistie, die [der Bischof] selbst darbringt oder darbringen lässt und durch die die Kirche beständig lebt und wächst“), hatte LG 11 (siehe zugleich SC 41) einen erheblichen Einfluss auf die Entwicklung einer katholischen Ekklesiologie der Eucharistie (inspiriert von Nicolas Afanassieff) und auf die zentrale Bedeutung der Eucharistie im Leben der katholischen Kirche sowie auf die Entwicklung der mit der Eucharistie verbundenen Ämter, also der Bischöfe, Priester, Diakone, Akolythen und Kommunionhelfer.

Auf die Darstellung der gemeinsamen Taufwürde aller Mitglieder des Volkes Gottes folgt eine Beschreibung der beiden konstitutiven Kategorien des Volkes Gottes: der ordinierten Geistlichen – insbesondere der Bischöfe (Kapitel III) – und der Laien (Kapitel IV).

2.3 Die Bischöfe

Was die Bischöfe betrifft, denen der größte Teil des Kapitels gewidmet ist (LG 18–27), und in Bezug auf ihre Mitarbeiter, die Priester (LG 28) und Diakone (LG 29), bekräftigt der Text die feierliche Lehre, der zufolge die Bischöfe zusammen mit dem Papst ein Kollegium bilden, das in der Nachfolge des Apostelkollegiums steht. Obwohl inzwischen die ekklesiologischen Grenzen dieser Lehre deutlich geworden sind,²⁷ reagierte sie auf eine zentrale Forderung der Bischöfe,²⁸ verbunden mit der Lehre von der bischöflichen Kollegialität (LG 22–23), und stellte schließlich als dritter Grad oder Fülle des Weihesakramentes die Sakramentalität des Episkopats dar (LG 21). Dieser theologische Durchbruch des Konzils weckte wiederum – insbesondere in Europa – große Hoffnungen auf die Umsetzung eines verallgemeinerten Prinzips der gemeinsamen Verantwortung der Bischöfe und des Papstes. Die Kollegialität war in der Tat das Thema der ersten Außerordentlichen Versammlung der Bischofssynode im Oktober 1969.²⁹ Diese Synode folgte auf das äußerst kontroverse Interview, das Kardinal Léon-Joseph Suenens, Erzbischof von Mecheln-Brüssel, der Zeitschrift *Informations catholiques internationales* am 15. Mai 1969 gegeben hatte, in dem er den Mangel an gemeinsamer Verantwortung innerhalb der katholischen Kirche beklagte. Auf der Synode sprachen sich die „westlichen“ Bischöfe, darunter zahlreiche Europä-

²⁷ Vgl. Legrand, Hervé, *Collégialité des évêques et communion des Églises dans la réception de Vatican II*, in: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 75 (1991), 545–568. Nach dem Abschluss des Konzils waren die Ansichten zu dieser Doktrin unter den am Konzil teilnehmenden europäischen Experten recht unterschiedlich, vgl. dazu Famerée, Joseph, *Les premières interprétations de „Lumen gentium“: enjeux pour l’herméneutique conciliaire actuelle*, in: Bordeyne, Philippe/Villemain, Laurent (Hg.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le xxi^e siècle* (Cogitatio Fidei 254), Paris 2006, 37–59 (zu Joseph Ratzinger, Karl Rahner, Gérard Philips).

²⁸ Vgl. Lamberigts, Mathijs/Soetens, Claude (Hg.), *À la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental* (Instrumenta Theologica 9), Leuven 1992.

²⁹ Vgl. Famerée, Joseph, *La collégialité au synode extraordinaire de 1969. Un premier conflit d’interprétations de Vatican II*, in: Routhier, Gilles/Jobin, Guy (Hg.), *L’autorité et les autorités. L’herméneutique théologique de Vatican II* (Unam Sanctam. Nouvelle série 3), Paris 2010, 95–123.

er, generell für die Weiterentwicklung der Lehre der Kollegialität und deren Ausweitung aus.³⁰ Allerdings dominierten sie die Debatte nicht mehr in dem Maße, wie das noch vier oder fünf Jahre zuvor während des Konzils der Fall gewesen war. Darüber hinaus nahm in Europa die Infragestellung der Autorität zu, auch innerhalb der Kirche und des Episkopats. Ein anschauliches Beispiel dafür ist die Reaktion der meisten europäischen Episkopate auf die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae*.³¹ Eine beträchtliche Anzahl der Synodenväter glaubte, dass dies nicht der richtige Zeitpunkt für die doktrinaire Entwicklung der Kollegialität sei. Die Mehrheit unter ihnen, einschließlich derjenigen, die eine solche Entwicklung befürworteten, hielt es für besser, sich den praktischen Aspekten der Kollegialität zuzuwenden. Die Väter der Außerordentlichen Synode von 1985, die zwanzig Jahre nach dem Abschluss des Konzils zusammenkamen, sollten sich dann erneut mit der Frage der Kollegialität befassen, allerdings in einem ganz anderen Kontext: Zu jenem Zeitpunkt ging es eher darum, das Konzil zu bewahren, als seine Rezeption auf dynamische und kreative Weise durch eine Begrüßung von doktrinären Fortschritten zu gestalten.³² Seit jener Zeit bis zur Wahl von Papst Franziskus haben bestimmte Entscheidungen der Kurie ungeachtet von Protesten eine Ausweitung der Ausübung der Kollegialität oder Synodalität auf die verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens behindert.³³ Als Beispiel kann hier das Apostolische Schreiben *Apostolos suos* von 1998 dienen, das die Authentizität jeder Lehre einer Bischofskonferenz, die nicht die einstimmige Zustimmung ihrer bischöflichen Mitglieder erhalten hat, der römischen *recognitio* unterordnet. Noch weiter in der Zeit zurückgehend, lässt sich gleichfalls die Institution der römischen Synode selbst anführen (eine beratende Synode, die alle drei Jahre für ihre ordentlichen Versammlungen abgehalten wird). Dabei handelte es sich um eine persönliche Entscheidung von Paul VI. (*Apostolica sollicitudo* vom 15. September 1965) zu Beginn der vierten und letzten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums, die jedoch nicht die Ansichten verschiedener Konzilsväter, einschließlich der Europäer, widerspiegelte. Dennoch hat die römische Bischofssynode trotz ihrer Einschränkungen bei der Herstellung einer wirksamen Kollegialität zwischen den Bischöfen und dem Papst aufgrund ihrer Existenz und ihrer regelmäßigen Versammlungen bei den daran teilnehmenden Bischöfen ein gewisses Gefühl der oder einen Sinn für die Kollegialität geweckt. Ebenso haben die Bischofskonferenzen trotz der bekannten Grenzen von *munus regendi* und *munus docendi* durch ihre bloße Existenz und Regelmäßigkeit de facto ein Gefühl

³⁰ Vgl. ebd., 111–115.

³¹ Grootaers, Jan, *Pour relire Humanae vitae. Déclarations épiscopales du monde entier*, Gembloux 1970.

³² Vgl. Famerée, *La collégialité*, 121–123. Für eine globalere Perspektive auf die „Glücks- und Unglücksfälle der Kollegialität“ nach dem Zweiten Vatikanum vgl. Grootaers, Jan, *Heurs et malheurs de la „collégialité“*. Pontificats et Synodes face à la réception de Vatican II (*Annuaire Nuntia Lovaniensis* 69), Leuven 2012.

³³ Glücklicherweise wurde die Entwicklung der Synodalität – dank der Vielzahl von Diözesansynoden in verschiedenen europäischen Ländern, insbesondere in Frankreich – innerhalb der Orts- oder Teilkirchen nicht behindert.

der Kollegialität (*affectus collegialis*) unter den Bischöfen gefördert. Sie haben zugleich den Wunsch nach einer effektiven Kollegialität gestärkt, die den Bischofskonferenzen auf nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene größere Entscheidungsautonomie (in Gemeinschaft mit dem Rest der Kirche) gewähren würde.

Ist diese (obgleich im weiteren Sinne) in LG 23 zum Ausdruck gebrachte Perspektive der bischöflichen Kollegialität in der katholischen Kirche, insbesondere in Europa, aufgegriffen worden? Von besonderem Interesse sind hierbei die Aussagen, die die Beziehung zwischen der Universalkirche (oder Gesamtkirche) und den Teilkirchen (oder Ortskirchen) definieren. „Die einzelnen Bischöfe aber sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren nach dem Bild der Gesamtkirche gestalteten Teilkirchen, in denen und aus denen [*in quibus et ex quibus*] die eine und einzige katholische Kirche besteht. Aus diesem Grund gegenwärtigen die einzelnen Bischöfe ihre Kirche, alle zugleich aber mit dem Papst die ganze Kirche im Band des Friedens, der Liebe und der Einheit“ (LG 23,1).³⁴ Die Interpretation dieses *in quibus et ex quibus* als eine gegenseitige Innerlichkeit aller Ortskirchen und der Gesamtkirche wird von Theologen unterstützt.³⁵ Dem widersprach hingegen der Brief *Communio notio* der Kongregation für die Glaubenslehre von 1992, in dem Kardinal Ratzinger als ihr Präfekt den ontologischen und chronologischen Vorrang der Universalkirche gegenüber den Ortskirchen verteidigte. Diese kuriale Neuinterpretation stieß wiederum auf erhebliche Kritik von Theologinnen, insbesondere in Europa.³⁶ Im Jahr 1999 führten diese gegensätzlichen Interpretationen sogar zu einer „freundschaftlichen“ Debatte an der Spitze der Kirche zwischen dem europäischen Bischofsthologen (und späteren Kardinal) Walter Kasper und dem Kardinalpräfekten Joseph Ratzinger.³⁷ Seit jener Zeit hat sich die Kontroverse auf theologischer Ebene etwas beruhigt, dennoch scheint die konziliare Lehre von der wechselseitigen Innerlichkeit zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche bis heute kein gemeinsamer Wert der katholischen Kirche zu sein, auch wenn entsprechende Bemühungen auf praktischer und institutioneller Ebene unternommen werden, um einige Implikationen dieses Verständnisses der Kirche als *communio Ecclesiarum* (*localium*) umzusetzen.

³⁴ Vgl. überdies LG 23,2: „Im Übrigen ist dies unantastbar, dass sie [die Bischöfe], indem sie die ihnen eigene Kirche als Teil der Gesamtkirche gut leiten, selbst wirksam zum Wohl des ganzen mystischen Leibes [*mystici Corporis*], der auch der Leib der Kirchen [*corpus Ecclesiarum*] ist, beitragen“; LG 23,4: „Diese in eins zusammenstrebende Vielfältigkeit der Ortskirchen zeigt die Katholizität der ungeteilten Kirche in besonders hellem Licht. In ähnlicher Weise können die Zusammenschlüsse der Bischöfe heute vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, damit die kollegiale Einstellung [*collegialis affectus*] zur konkreten Anwendung geführt wird.“

³⁵ Vgl. beispielsweise Walter Kasper, Hervé Legrand, Jean-Marie Roger Tillard.

³⁶ Vgl. Sicard, Damien, *Quelques commentaires sur l'Église comprise comme communion*, in: *L'Église comprise comme communion* (Documents des Églises), Paris 1993, 37–121.

³⁷ Kasper, Walter, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: Schreier, Werner/Steins, Georg (Hg.), *Auf neue Art Kirche Sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München 1999, 32–48; Ders., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218/12 (Dezember 2000), 795–804.

Tatsächlich geht es bei alledem um die Rezeption der konziliaren Theologie der Ortskirche, also um deren volle Kirchlichkeit (in Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen). Ergänzend zu LG 23 gibt es des Weiteren eine ähnliche Passage in LG 26: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft [*vere adest*] in allen rechtmäßigen örtlichen Gemeinden [*congregationibus localibus*] der Gläubigen anwesend, die, wenn sie ihren Hirten anhängen, auch selbst im Neuen Testament Kirchen genannt werden“ (LG 26,1).³⁸ Obwohl diese Theologie der Ortskirche insgesamt recht gut bekannt ist und auf theoretischer Ebene rezipiert wird, so bleibt dennoch abzuwarten, welche praktischen Implikationen sie für die Teilhabe aller Gläubigen am Leben und an der Mission der Ortskirche hat. Dies mag gleichfalls Auswirkungen auf die interne Synodalität und die Synodalität zwischen den Ortskirchen als solchen haben – also nicht nur zwischen den Bischöfen, sondern auch zwischen den (Diözesan-)Gemeinschaften der Gläubigen als solchen oder zumindest zwischen ihren Vertretern. In der Zeit unmittelbar nach dem Konzil wurden Experimente genau in diese Richtung durchgeführt. Nationale oder interdiözesane Synoden wurden in den Niederlanden (der Pastoralrat der niederländischen Kirchenprovinz, 1966–1970), in Deutschland (die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 1971–1975) und später in Österreich, der Schweiz und andernorts gegründet.

Rom distanzierte sich gleichwohl im Jahre 1973 vom Niederländischen Nationalen Pastoralrat, aus Angst davor, er könnte Exzessen und falschen Lehren den Weg ebnen, die die angemessene Rolle und Macht der ordinierten Geistlichen nicht respektieren würden.³⁹ Es ist außerdem darauf hinzuweisen, dass in vielen europäischen Diözesen die vom Konzil vorgeschriebenen Beratungsgremien eingerichtet wurden, sei es für die Diözese als Ganzes oder als Presbyterialräte (die es den Priestern ermöglichen, durch ihre Vertreter ihre Rolle als Partner des Bischofs wahrzunehmen), Pastoralräte (die Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Teile der Diözese mit dem Bischof zusammenbringen) oder schließlich Gemeinderäte (die Vertreterinnen und Vertreter der verschiedenen Teile der Gemeinde mit dem Gemeindepfarrer versammeln).

Auf jeden Fall geht aus Kapitel III des konziliaren Schemas *De Ecclesia* eine außerordentliche Betonung des Amtes des Bischofs hervor (verbunden mit einer häufigen Erinnerung an das Bischofsamt des Papstes selbst). Allerdings wurde durch die Rezeption dieser Lehre über das Bischofsamt in gewissem Maße das Priesteramt heruntergespielt, zumindest nach Ansicht einiger Priester.⁴⁰ Diese Spannung sollte die Kirche in den folgenden Jahrzehnten begleiten. Sie wurde

³⁸ Zwei weitere konziliare Texte äußern sich dazu sogar noch deutlicher: *Sacrosanctum Concilium* 41,2 und *Christus Dominus* 11,1.

³⁹ Vgl. Kongregation für den Klerus, *Rundschreiben über die Pastoralräte*, 25.01.1973, Trier 1975, Nr. 12. In diesem Dokument wird die Definition von Pastoralräten auf Diözesanebene neu formuliert, wohingegen – zumindest bis auf Weiteres – die Einrichtung von Pastoralräten oder ähnlichen Räten auf interdiözesaner, provinzieller, regionaler, nationaler oder internationaler Ebene nicht empfohlen wird.

⁴⁰ Vgl. Bourgeois, Henri/Denis, Henri/Jourjon, Maurice, *Les évêques et l'Église, un problème (Parole présente)*, Paris 1989.

nach dem Konzil durch eine spezifischere Krise noch weiter verschärft, die unter anderem mit dem obligatorischen Zölibat von Priestern zusammenhing,⁴¹ eine Situation, die durch die Kulturrevolution vom Mai 1968 noch breitere Kreise zog.⁴² Beispielsweise gaben etwa 25 Prozent der zwischen 1965 und 1969 in Frankreich geweihten Priester in dieser Zeit ihr Amt auf,⁴³ ein Phänomen, das (wenngleich in geringerer Zahl) bis zu der in den 1980er Jahren eintretenden Stabilisierung anhalten sollte. Parallel dazu erlebte die Kirche auch eine Krise bei den Priesterberufungen. Der durch die im Maiereignisse von 1968 offenbar gewordene kulturelle Wandel verstärkte zugleich die weit verbreitete Entfremdung der Gläubigen vom sonntäglichen Kirchgang, die in vielen europäischen Kirchen besonders ausgeprägt war.

2.4 Die Laiinnen und Laien

Das Zweite Vatikanische Konzil freilich hatte gerade erst feierlich die gleiche Würde aller Getauften als Söhne und Töchter Gottes bekräftigt (LG 10–11), damit also auch der Laiinnen und Laien, die die größte Gruppe unter ihnen darstellen (LG, Kapitel IV, 30–38). Das Konzil bekräftigte zudem ihre Berufung zur aktiven Beteiligung an der Feier der Liturgie (Konstitution über die heilige Liturgie). Die Entwicklung der Bewegungen der Katholischen Aktion im 20. Jahrhundert, theologische Überlegungen zu den Laien und die Weltkongresse des Laienapostolats in den 1950er Jahren hatten den Weg für das konziliare Lehramt für diese Gruppe bereitet. Die durch die Taufe begründete und theologische Würde der Laien (in Hinblick auf das priesterliche, königliche und prophetische Amt Christi) wurde bereits in Kapitel II von *Lumen gentium* über das Volk Gottes, dessen überwiegende Mehrheit aus katholischen Laiinnen und Laien besteht, in jeder Hinsicht bekräftigt. Das Kapitel IV der Dogmatischen Konstitution über die Kirche legt den spezifischen Laien- oder weltlichen Charakter der Laien dar, bevor es sich im Dekret über das Apostolat der Laien (*Apostolicam actuositatem* vom 18. November 1965) eher praktischen und organisatorischen Aspekten sowie in der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes* vom 7. Dezember 1965) der Beziehung zwischen der Kirche und irdischen Wirklichkeiten zuwendet.

⁴¹ Während eines Symposiums europäischer Bischöfe vom 7. bis 10. Juli 1969 in Chur, das den Priestern gewidmet war, fand parallel eine Protestaktion in Form einer „Europäischen Priester-versammlung“ statt. Die Bischofssynode von 1971 zum Thema „Amtspriestertum und Gerechtigkeit in der Welt“ bekräftigte dennoch erneut die Verpflichtung zum priesterlichen Zölibat.

⁴² Mehr zu dieser Krise findet sich etwa in Routhier, Gilles, *Les décrets Presbyterorum ordinis et Optatum totius. Débats inachevés et questions pendantes*, in: Focant, L'Église catholique, 147–172, hier: 152–158.

⁴³ Vgl. Planzi, Lorenzo, *Le moment 68 dans l'Église catholique suisse*, in: *Histoire@Politique* [online] 30 (September–Dezember 2016), 1–12, hier insbesondere: 8–10: <https://shs.cairn.info/vue-histoire-politique-2016-3-page-75?lang=fr> (17. 12. 2024).

In gewisser Weise ist im zweiten Kapitel von *Lumen gentium* – zumindest aus theologischer Sicht – alles über die Laien gesagt worden. Was aber ist das Besondere an der Teilhabe der Laiinnen und Laien am gemeinsamen Priesteramt und an dem Kult zur Verherrlichung Gottes durch alle Getauften (LG 34), an ihrer gemeinschaftlichen prophetischen Aufgabe (LG 35) und an ihrer gemeinschaftlichen Rolle, „ihre Brüder zu dem König [...] hin[zu]führen“ (LG 36)? Der spezifische Charakter dieser Rolle lässt sich mit einem Wort ausdrücken: Weltlichkeit oder weltlicher Charakter (*indoles saecularis*, LG 31). Durch diese dreifache Teilhabe aller Getauften am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi sind die Laiinnen und Laien dazu aufgerufen, ihrer Rolle innerhalb der spezifischen Art der Weltlichkeit Gestalt zu verleihen. Im Gegensatz zu anderen Getauften wie Priestern oder Ordensleuten leben die Lai:innen voll und ganz in der Gegenwart und in dieser Welt und teilen ebenso wie andere Menschen voll- und auf die gleichen Bedingungen des Ehe-, Familien- und Berufslebens. Die Mission der Laiinnen und Laien – die Teilnahme an der Heilsmission der Kirche – besteht also darin, Zeugen Christi inmitten der Welt zu sein, sie von innen heraus zu verwandeln (*velut ab intra*, LG 31) und sie an den Orten, an denen sie leben und arbeiten, mit dem Geist Christi (LG 36) zu durchdringen (*imbuatur*), um sich auf das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten. Innerhalb des Volkes Gottes, dem sie angehören, sind sie überdies dazu aufgerufen, im Dienst des Evangeliums aufrichtig und großzügig mit ihren Hirten zusammenzuarbeiten. Sie können auch dazu berufen werden, kirchliche Ämter mit einem geistlichen Zweck auszuüben (LG 33). Wenn geistliche Amtsträger nicht zur Verfügung stehen, können einige Laien je nach ihrer Befähigung einen Ersatz für „gewisse heilige Pflichten“ leisten (LG 35). Sie sind des Weiteren dazu eingeladen, ihre Meinung mit ihren Hirten zu teilen, und es ist ihre Pflicht, dies zu tun, wenn es um das Wohl der Kirche geht; im Gegenzug sollen die Hirten den Laiinnen und Laien gegenüber ihr volles Vertrauen bekunden und sie dazu ermutigen, ihre christliche Verantwortung in der Kirche und in der Welt wahrzunehmen (LG 37).

In den folgenden Jahrzehnten lieferte Kapitel IV von *Lumen gentium* zweifellos eine theologische Grundlage für eine größere Rolle der Laiinnen und Laien in der Welt, sei es in der Familie, am Arbeitsplatz, in der Gesellschaft im Allgemeinen oder in internationalen Organisationen.⁴⁴ Gleichzeitig setzte jedoch ein tiefgreifender kultureller und gesellschaftlicher Wandel ein. Diesbezüglich kann von „Säkularisierung“ im Sinne einer zunehmenden Unterscheidung (oder sogar faktischen Trennung) zwischen moralischem Leben und gesellschaftlichem Engagement einerseits und expliziter christlicher Inspiration andererseits gesprochen

⁴⁴ Vgl. Masson, Catherine, *Les laïcs dans le souffle du Concile*, Cerf, Paris 2007; vgl. überdies die Bischofssynode über die Laien von 1987 und Johannes Paul II., *Christifideles laici*. Nachsynodales Apostolisches Schreiben, 30. 12. 1988, hg. u. übers. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn 1988. Für eine Analyse der Rezeption von *Apostolicam actuositatem* vgl. Boone, Éric, *Le décret Apostolicam actuositatem. L'engagement des laïcs dans l'Église et dans le monde*, in: Focant, L'Église catholique, 199–229, hier: 210–215.

werden. Das Phänomen lässt sich sogar unter den Getauften beobachten. Im Laufe der Zeit verlieren (zumindest in Westeuropa) tatsächlich immer mehr Laiinnen und Laien den Bezug zu den Grundlagen und Zwecken ihrer weltlichen Rolle als Getaufte, die durch die konziliare Lehre so treffend umrissen wurden. Obwohl die Kirche eine formelle Theologie der Laien entwarf, nahm gleichzeitig die Zahl jener Menschen unter ihnen ab, die sich bei ihren weltlichen Aktivitäten ausdrücklich auf ihren Glauben beriefen. Dies lässt sich deutlich an Verbänden, Institutionen oder Bewegungen der Katholischen Aktion erkennen, die ihren spezifisch katholischen Charakter herunterspielen und mitunter sogar so weit gehen, das „K“ für „katholisch“ oder das „C“ für „christlich“ aus ihrem Namen zu streichen oder den Begriff „katholisch“ sozusagen kleingeschrieben zu verwenden, das heißt im Sinne von universell und pluralistisch, offen für alle. In den letzten fünf Jahrzehnten hat sich dieses Phänomen immer weiter ausgebreitet, sei es in katholischen Institutionen (Krankenhäuser, Schulen, Genossenschaften, Gewerkschaften usw.), Bewegungen der Katholischen Aktion (Christliche Arbeiterjugend, Christliche Landjugend, Katholische Studierende Jugend, Unabhängige Christliche Jugend usw.) oder Jugendbewegungen (zum Beispiel Katholische Pfadfinderschaft Europas), was sich auf die Mitglieder und Führungskräfte dieser Institutionen oder Bewegungen auswirkt. In jüngster Zeit gab es Versuche einer „Rekonfessionalisierung“, deren Wirkung nichtsdestotrotz sehr begrenzt geblieben ist. Das Phänomen der Entkonfessionalisierung wurde zunächst in West- und Nordeuropa beobachtet (in Frankreich, Belgien, Luxemburg, Deutschland, den Niederlanden und ihren Nachbarländern)⁴⁵ und breitete sich anschließend gleichfalls in den Ländern Südeuropas aus.

Es fand eine Bewegung hin zu einer größeren Autonomie dieser Institutionen oder Verbände in Bezug auf die katholische „Hierarchie“ und ihr Mandat sowie, zumindest explizit, eine Bewegung in Richtung einer Autonomie, auch in Bezug auf christliche Quellen, statt.⁴⁶

Teilweise als Reaktion auf diese gesellschaftspolitische Tendenz zu einem *christianisme enfoui* sind wiederum spirituelle Gemeinschaften entstanden, die stolz ihren Glauben bekennen und mitunter eine spezifisch katholische Identität propagieren. Dieser Trend wird als katholische charismatische Erneuerung oder manchmal als „neue“ Gemeinschaften bezeichnet. Diese von der protestantischen Pfingstbewegung inspirierte Bewegung entstand Anfang der 1970er Jahre in den Vereinigten Staaten. Die „charismatische Erneuerung“ hielt alsdann in

⁴⁵ Die folgenden Quellen bieten einen allgemeinen Überblick: L'esprit de Vatican II: catholiques de gauche en Europe occidentale dans les années 68, in: *Histoire@Politique* [online] 30 (September–Dezember 2016), <https://shs.cairn.info/revue-histoire-politique-2016-3-page-1?lang=fr> (17. 12.2024); Favier, Antony, Égalité, mixité, sexualité: le genre et l'intime chez de jeunes catholiques du mouvement de la Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC-F), dans les années 68 et au-delà (1954–1987) – es handelt sich um eine an der Université Lumière-Lyon 2 am 05. 12. 2015 verteidigte Doktorarbeit (vgl. *Histoire, monde et cultures religieuses* 36 (2015) 4, 197–202).

⁴⁶ Vgl. Vallery, Jacques, Ma foi, oui... ma foi, non! La foi dans la vie chez les jeunes, Bruxelles 1978; Ders., Un peu de sens. Foi en Dieu, engagement, sens de la vie dans une société en rupture culturelle, Bruxelles 1983; Ders., Passages. Paroles de sens, paroles de foi, Bruxelles 1989.

Europa Einzug. Zu den Gruppen in Europa gehörten die Gemeinschaft *Emmanuel*, die Gemeinschaft *des Béatitudes* (Seligpreisungen), die Gemeinschaft *Chemin Neuf* (Der neue Weg) und *Fondations pour un monde nouveau* (Stiftungen für eine neue Welt). Diese Gruppen befürworteten einen ausdrucksstarken, kommunikativen und freudigen Glauben sowie eine direkte und explizite Evangelisierung. Von Bedeutung waren desgleichen neue Religionsgemeinschaften wie die Brüder und Schwestern des Heiligen Johannes. Diese Organisationen veranschaulichen eine andere Art der Wertschätzung der Laiinnen und Laien, indem sie die Spiritualität und den Ruf zur evangelischen Bekehrung betonen.

Parallel zu dieser Bewegung der Laienspiritualisierung engagierten sich viele Laiinnen und Laien stark im (inneren) Leben der Kirche: als Sängere:innen, Katechet:innen, Laienprediger:innen des Wortes Gottes und Kommunionhelfer:innen, pastorale Animateure sowie in anderen Rollen. Dieses positive Laienengagement, das auf der Taufe beruht, ging mit einem wachsenden Priestermangel in Europa einher. Diese Entwicklung löste gewisse Spannungen zwischen Lai:innen und ordinierten Geistlichen aus, besonders dann, wenn die Rolle des Priesters auf die Spendung der Sakramente (insbesondere der Eucharistie) reduziert wurde. Es kam auch zu einigen Rollenverwirrungen, bei denen sich Lai:innen in der Position des pastoralen Vorsitzes christlicher Gemeinschaften und Versammlungen wiederfanden, was normalerweise die Rolle eines geweihten Amtsträgers, Bischofs oder Priesters, ist.⁴⁷

Die europäische Rezeption von Kapitel IV von *Lumen gentium* scheint gemischt. Das Konzil besteht auf dem völlig weltlichen Engagement der Laiinnen und Laien sowie der durch sie erfolgenden Umgestaltung der Welt, *velut ab intra*, im Sinne des Königreichs-Evangeliums. Viele Laiinnen und Laien arbeiten jedoch vor allem im Dienst (bei der Förderung) des inneren Lebens der Kirche, in Rollen, die das Konzil weiterhin als kirchliche oder heilige Ämter betrachtet, denen die Lai:innen lediglich „ergänzende Hilfe“ leisten.⁴⁸

2.5 Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit

Dieses Kapitel (LG 39–42), das nicht Teil der ursprünglichen Konzeption des Dokuments war, ist von großer Bedeutung: Es wendet die allgemeinen Aussagen des ersten Kapitels über das theologische Mysterium (die Heiligkeit) der Kirche als Institution und Heilsgemeinschaft auf die verschiedenen einzelnen Mitglieder der Kirche an. Alle Getauften sind dazu berufen, in der Nachfolge Christi Heilige

⁴⁷ Vgl. Sesboué, Bernard, *N'ayez pas peur! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui* (Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes 12), Paris 1996, sowie Ders., *Rome et les Laïcs. Une nouvelle pièce au débat. L'Instruction romaine du 15 août 1997*, Paris 1998.

⁴⁸ Für eine Studie zur theologischen und lehramtlichen Interpretation des Zweiten Vatikanums (1965–2003) mit einem Schwerpunkt auf der Ausübung von Ämtern durch Laien vgl. Larouche, Andrée, *L'herméneutique théologique de Vatican II sur le thème du laïcité. La question de l'exercice des ministères par des laïcs*, Masterarbeit, vorgelegt an der Fakultät für Theologie und Religionswissenschaften der Universität Laval (Quebec), September 2008.

zu werden. Diese Berufung ist daher weder das Privileg noch das Monopol der Ordensleute. Es gibt keinen Lebensstand (wie etwa das klösterliche Leben), der vollkommener ist als ein anderer (der Weltpriester, Laiinnen und Laien) – vielmehr ist unabhängig vom Lebensstand die Suche nach christlicher Vollkommenheit entscheidend. Dies liegt ausnahmslos in der Reichweite aller Christinnen und Christen, wenngleich in unterschiedlicher Form.

Ebenso wie das Kapitel über das Mysterium der Kirche bedarf dieses Kapitel zweifellos einer noch gründlicheren Erläuterung und „Rezeption“. Die theoretische Botschaft wurde in der Lehre des Lehramtes, der Theolog:innen, Pfarrer, Katechet:innen und Religionslehrinnen und -lehrer gründlich verbreitet. Im Leben der Getauften und im Leben der Kirche hat es demgegenüber noch keine konkrete Gestalt angenommen. Die Berufung zur Heiligkeit (im Sinne von „heilig werden“, „sich heiligen“) erscheint heute weniger direkt und explizit als Ziel des christlichen Lebens. Der Eifer, heilig zu werden, ist seltener geworden, zumindest wenn Heiligkeit auf diese Weise verstanden wird. Im kirchlichen Leben ist die Seligsprechung oder Heiligsprechung von Laiinnen und Laien, obwohl sie zur Heiligkeit berufen sind, nicht minder eine Seltenheit. Natürlich gibt es viele authentische Laienheilige, doch werden sie nicht offiziell anerkannt.

Einer der Vorzüge des Konzils war seine klare Aussage, dass es notwendig (und möglich) ist, in der Nachfolge Christi in allen Lebensständen und -situationen – mit anderen Worten, im gewöhnlichen Leben mit all seinen menschlichen Dimensionen – heilig zu sein, und dass Heiligkeit überdies keine individuelle, sondern eine gemeinschaftliche (kirchliche) und relationale Angelegenheit ist (nicht nur in Bezug auf andere Mitglieder der Kirche, sondern zugleich in Bezug auf alle Menschen), wobei der Nächstenliebe (*caritas, agape*) das letzte Wort zukommt (*Perfectae caritatis*). Nicht ausgeschlossen, dass diese Erklärung zu einer geringeren Betonung des klösterlichen Lebens geführt hat, das nun nicht mehr als der Weg zur Heiligkeit *schlechthin* erscheint, sondern lediglich als einer unter vielen, die alle auf einer allgemeinen Berufung beruhen.⁴⁹

Es ist zweifellos eine Priorität, die Laienspiritualität für möglichst viele Menschen zu entwickeln und sie durch (individuelle) Begleitprogramme zu fördern, sei es in den „Gemeinden“ oder in nicht alltäglichen Situationen wie Wallfahrten, Exerzitienhäusern (einschließlich Klöstern) sowie christlichen Berufsverbänden und -vereinigungen.

Als Gegenstück zu dem Kapitel über die Berufung aller Getauften zur Heiligkeit wurde in *Lumen gentium* gleichermaßen den Ordensleuten ein eigenes Kapitel gewidmet. Angesichts der Bedeutsamkeit des Ordenslebens in der Kirche, die sich in seiner grundlegenden Wichtigkeit für die Kirche an sich sowie in der schiereren Zahl der Männer und Frauen in Ordensgemeinschaften (einschließlich derjenigen von ihnen unter den Konzilsvätern) zeigt, wäre es kaum vorstellbar gewesen, diesen Punkt zu übergehen.

⁴⁹ Vgl. Lafont, Ghislain, *Le décret Perfectae caritatis et la vie religieuse aujourd'hui*, in: Focant, *L'Église catholique, 173–198*, hier: 190 f., Fußnote 18.

2.6 Die Ordensleute

Nach Kapitel V über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche erhält Kapitel VI (LG 43–47) über religiöse Orden eine besondere Bedeutung: Das, was allen Getauften gemeinsam ist, hat Vorrang vor dem, was einigen wenigen, nämlich den in religiösen Orden lebenden Menschen, besonders ist. Alle Getauften teilen die Berufung zur Heiligkeit, aber diejenigen, die Ordensgemeinschaften angehören, verfolgen und verwirklichen diese Berufung, indem sie eine bestimmte Lebensform annehmen. Dieser Weg ist zwar an sich nicht besser, obgleich (objektiv) radikaler oder enger (*arctiore via*), und ahmt die Form des Lebens Christi (einschließlich der drei Gelübde und der Verpflichtung zum Gemeinschaftsleben) „genauer“ (*pressius*) nach. Dieser Weg garantiert dagegen nicht, dass die Mitglieder religiöser Orden (subjektiv oder persönlich) heiliger werden.⁵⁰

Das Konzil hat einen sehr wichtigen Punkt klargestellt: Ordensgemeinschaften sind nicht Bestandteil der (hierarchischen) Struktur der Kirche, die sich aus Hirten (ordinierten Geistlichen) und gläubigen Laiinnen und Laien zusammensetzt. Sie gehören vielmehr dem Leben der Heiligkeit, dem charismatischen Leben der Kirche an. Die Lebensform der Ordensleute (innerhalb einer Institution) ist oder sollte ein lebendiges Zeugnis für die eschatologische Berufung der Menschheit – eine neue Schöpfung zu werden – und für die absolute Transzendenz des Reiches Gottes sein. Sie ist eine Erinnerung an alle Mitglieder der Kirche, dass sie zur evangelischen Heiligkeit berufen sind. Die dreifache – christologische, ekklesiologische und eschatologische – Bedeutung des Ordenslebens ist somit klar.

Dieses grundlegende theologische Kapitel von *Lumen gentium* wurde durch das Dekret *Perfectae caritatis* über die angemessene Erneuerung des Ordenslebens (28. Oktober 1965) ergänzt.

Wenn wir die Rezeption von Kapitel VI von *Lumen gentium* bewerten wollen, müssen wir zugleich *Perfectae caritatis* berücksichtigen, das eine Art Bedienungsanleitung (in formaler Hinsicht: ein Anwendungsdekret) und die Charta für die Erneuerung religiöser Orden auf der ganzen Welt und insbesondere in Europa darstellte.

Ein erster Test für die Rezeption war die Neufassung der Konstitutionen relativ junger Ordensgemeinschaften – insbesondere derjenigen, die im 19. Jahrhundert gegründet worden waren. Ein Beispiel unter vielen anderen war die Formulierung der *Lebensregel* der Herz-Jesu-Priester (von Saint-Quentin), gegründet im Jahre 1878 von Pater Léon-Jean Dehon. Zur Zeit des Konzils galt die dritte latei-

⁵⁰ Diese Dynamik der Aktualisierung des Ordenslebens, um dadurch die Berufung des gesamten Volkes Gottes zur Heiligkeit widerzuspiegeln, steht im Gegensatz zu den vorbereitenden Schemata, die sich vor allem mit der kanonischen Frage der Freistellung der Ordensleute von der Amtsgewalt des Ortsbischofs und mit der, oft kompetitiven, Beziehung zwischen dem Diözesanklerus und den (männlichen) Mitgliedern religiöser Orden befassten. In diesem Zusammenhang ist zu bedenken, dass Ordensleute gemeinhin als „Spezialisten“ für Heiligkeit galten und ihr Lebensstand als „Zustand der Vollkommenheit“ angesehen wurde (vgl. Lafont, *Le décret Perfectae Caritatis*, 173–198; vgl. überdies 7f., die Einleitung von C. Focant).

nische Ausgabe der ursprünglichen Ordenssatzung dieser Gruppe aus dem Jahr 1906, die 1956 genehmigt worden war. Sie widmet sich hauptsächlich der juristischen und kanonischen Form dieser Organisation, obwohl sich die ersten beiden Kapitel mit spirituellen Themen befassen (einschließlich „Der Geist der Liebe und des Opfers“). Im Gefolge von *Lumen gentium* und *Perfectae caritatis* wurden in Rom während der beiden Sitzungen des XV. Generalkapitels (1966 und 1967) und des XVI. Generalkapitels (1973) gründliche Überlegungen angestellt. Hauptzweck dieser Arbeiten war die Ausarbeitung der *Lebensregel* des Ordens, die am 11. Oktober 1974 „ad experimentum“ in Form einer maschinengeschriebenen Broschüre veröffentlicht und am 14. März 1982 vom Heiligen Stuhl genehmigt wurde. Die Standardausgabe stammt aus dem Jahr 1986. Dieser Text, der sich erneut auf das Charisma des Gründers konzentriert, profitiert von der konziliar-theologischen Erneuerung und steht im Einklang mit der von *Gaudium et spes* skizzierten Perspektive der Beziehung zwischen Kirche und Welt. Das (praktische und juristische Regeln enthaltende) *Generaldirektorium* des Ordens wurde erst später, am 12. Juli 1985, verkündet, anschließend jedoch in die *Lebensregel* integriert, wobei seine abweichende Nummerierung (die neben dem gedruckten Text aufgeführt ist) der Nummerierung der Konstitutionen (das heißt ihren theologischen und spirituellen Grundsätzen) entspricht. Ziel war es, den theologisch-spirituellen und den juristischen Aspekt eng miteinander zu verknüpfen, wobei sich Letzteres stets auf Ersteres als Prinzip bezog: Die Konstitutionen und das *Generaldirektorium* wurden in einem einzigen Dokument, der *Lebensregel*, zusammengeführt. In der neuen Standardausgabe von 2009 ist die Nummerierung des *Generaldirektoriums* in den Text der Konstitutionen eingefügt. Das kanonische Recht von 1983 sollte auch eine juristische Übersetzung/Anwendung der Theologie und Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums darstellen. Die kanonischen Bestimmungen beruhten also auf theologischen Grundsätzen und sollten diesen dienen.

Dies ist nur *ein* Beispiel für das *aggiornamento* (die zeitgemäße Gestaltung) religiöser Orden, zumindest was ihre konstitutiven Texte betrifft. Der gleiche Prozess fand in den meisten religiösen Orden statt, gleichgültig, ob sie von Männern oder Frauen gebildet wurden. Allerdings ist der Blick auf Referenztexte allein unzulänglich, da diese nur die Spitze des Eisbergs darstellen. Gleichzeitig ist es notwendig, (obwohl nur kurz und knapp) das Leben und die Entwicklung religiöser Orden in Europa zu betrachten.

Die Dynamik des Zweiten Vatikanums veranlasste viele Orden dazu, ihre Verfassungen umzuschreiben, um so die neue Haltung der Kirche gegenüber der heutigen Welt widerzuspiegeln (insbesondere, wie sie in *Gaudium et spes* zum Ausdruck kommt). Viele Orden haben sich daher der Welt zugewandt, um Gerechtigkeit zu bezeugen, evangelische Werke der Nächstenliebe zu leisten und (insbesondere zusammen mit Laienchristinnen und -christen) durch Wort und Tat zur Transformation der Welt hin zum Reich Gottes beizutragen. Diese Tatsache an sich war selbstredend nichts gänzlich Neues, da religiöse Orden schon immer durch ihre Wohltätigkeitsarbeit und die Bereitstellung von Gesundheitsversorgung und Bildung die christliche Nächstenliebe zum Ausdruck gebracht

hatten. Neu hingegen war ein Bewusstsein für die Anforderungen von Gerechtigkeit – gleichfalls im politischen Sinne⁵¹ –, das über ein enges Verständnis von „Nächstenliebe“ hinausging, das die Ursachen von Ungerechtigkeit außer Acht ließ. Diese Bewegung manifestierte sich in Europa, insbesondere im Zuge der Studierendenrevolten von 1968, und auch anderswo auf der Welt. Besonders ausgeprägt war der Effekt in Lateinamerika, zumal viele europäische Geistliche und Ordensangehörige in diese Region auswanderten. Dieser Wandel des Lebens der Ordensgemeinschaften war von Spannungen begleitet. Mitunter wirkte sich die Betonung des Aktivismus nachteilig auf Gebet und Kontemplation aus. Seit jener Zeit ist jedoch ein gewisser Ausgleich herbeigeführt worden, aus dem eine positive Spannung zwischen dem Engagement für die Gesellschaft und dem geistlichen Leben entsteht, das gerade wegen seiner Rolle bei der Förderung des Apostolats im eigentlich christlichen Sinne unverzichtbar ist.⁵² Das Apostolische Schreiben *Vita consecrata* von Johannes Paul II. sollte dann im Jahr 1996 diese (im trinitarischen Sinne) entschieden spirituelle Erneuerung des „geweihten Lebens“ und seine Mission in der Kirche und in der Welt zusammenfassen. Die Begriffe „klösterliches Leben“ oder „Leben in Ordensgemeinschaften“ wurden nun durch den umfassenderen Begriff „geweihtes Leben“ ersetzt, der nicht nur weltliche Institute, sondern auch geweihte Jungfräulichkeit umfasst.

Was die nachkonziliaren Jahre ebenfalls kennzeichnet, ist eine Klärung der Beziehung zwischen Ordensleuten und dem Bischof in jeder Ortskirche, wobei die Rechte und Pflichten beider Seiten besser spezifiziert werden, insbesondere dann, wenn diese Personen an der seelsorgerischen Arbeit der Diözese beteiligt sind.⁵³ Die konziliare Erneuerung trug im Übrigen dazu bei, das Wachstum neuer Gemeinschaften zu fördern, die Menschen aus allen Lebensständen vereinen. Dieses neue Experiment, das auf dem Versprechen der Einheit in der Vielfalt des Volkes Gottes aufbaute, war nicht frei von gewissen Risiken, erwies sich gleichwohl letztendlich als positiv und fruchtbar. Das Ordensleben ist durch diese neuen Ansätze bereichert worden. Dazu zählen unter anderem Gemeinschaften, in denen Ordensleute mit zölibatären Laien oder Ehepaare mit ihren Familien und Priestern zusammenleben.⁵⁴ Von Bedeutung sind ebenso Gruppen, die mit traditionellen religiösen Orden assoziiert werden, beispielsweise „Geistliche Gemeinschaften des evangelischen Lebens“ oder die Familien von Personen, die für diese Formen der Spiritualität empfänglich sind. Solche Gruppen – zum Beispiel die

⁵¹ Ein Beispiel ist die 32. Generalkongregation der Jesuiten von 1975, die unter dem Generalat von Pater Dr. Arrupe entschieden Stellung für die Ärmsten der Welt und den Kampf gegen Ungerechtigkeit bezog und diese Missionen als integralen Bestandteil der Verkündigung des Evangeliums identifizierte (vgl. Feix, Marc, *Justice et charité: conflit d'interprétation à la fin du xx^e siècle*, in: *Revue des sciences religieuses* 93 (2019), 281–301). Die Bischofssynode von 1971 verfolgte genau den gleichen Ansatz. Zu den früheren Schritten in diese Richtung gehörten *Populorum Progressio* von Paul VI. im Jahr 1967 und sein Brief an Kardinal Roy, *Octogesima Adveniens*, von 1971.

⁵² Bemerkenswert ist ebenfalls die gegen Ende des Konzils getroffene Entscheidung, Arbeiterpriestern die Wiederaufnahme ihrer Tätigkeit zu gestatten.

⁵³ Vgl. *Mutuae relationes* (14. Mai 1978).

⁵⁴ Vgl. Lafont, *Le décret Perfectae Caritatis*, 193 f.

Familie der Assumptionisten – bilden neben den klassischen Oblaten und Dritten Orden (einschließlich Benediktiner-, Franziskaner- und Dominikanerorden) eine Art erneuerten Dritten Orden.⁵⁵

Noch ein weiterer Punkt sollte Berücksichtigung finden – nämlich der starke Rückgang der Berufungen zum Ordensleben in Europa seit den 1960er Jahren, der auf tiefgreifende kulturelle und gesellschaftliche Veränderungen zurückzuführen ist. Diese Entwicklung tendierte dazu, das Profil und die Bedeutung des christlichen Glaubens zu verringern. Dieser Trend, gepaart mit einer Erneuerung der Missionstheologie, erklärt den Rückgang der Zahl europäischer Missionar:innen aus den Orden, die in die klassischen „Missionsländer“ (außerhalb Europas), wie sie noch vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil genannt wurden, gingen. Bis in die 1950er Jahre begaben sich Priester „massenhaft“ in diese Länder. Der Rückgang der Ordensberufungen in Europa kann ferner durch die schwindende Bedeutung des Apostolats der jüngeren Orden (aus dem 19. Jahrhundert) erklärt werden, das nicht nur missionarisch (also auf weit entfernte Orte gerichtet), sondern auch sozial und „humanitär“ geprägt war und den Schwerpunkt auf Bildung, Hygiene und Armenfürsorge legte. Diese Bedürfnisse wurden nun zunehmend vom Staat abgedeckt.⁵⁶ Die Frömmigkeitsformen, die das geistliche Leben dieser Orden durchdrangen (sofern sie nicht durch die konziliare theologische Erneuerung tiefgreifend verändert worden waren), könnten zugleich dazu geführt haben, dass das Ordensleben für junge Menschen in den nachkonziliaren Jahrzehnten als überholt erschien, auch wenn heutzutage unter einigen jungen Menschen ein zunehmendes Interesse an der Wiederherstellung der früheren Frömmigkeitsformen besteht.

Natürlich ist die Situation nicht überall in Europa gleich. In dieser Hinsicht muss klar zwischen jenen Ländern unterschieden werden, die sich bis 1989 in Westeuropa (frei) bzw. in Osteuropa (hinter dem Eisernen Vorhang) befanden. In letzteren brach sich die konziliare Erneuerung unter schwierigeren Umständen und nur teilweise Bahn; ebenso verliefen die gesellschaftlichen Entwicklungen – bis zum Fall der Berliner Mauer – deutlich langsamer als im Westen.⁵⁷

Dies ändert gleichwohl nichts an der Tatsache, dass ganz Europa vor der Frage nach der Zukunft des Ordenslebens und seiner Neubegründung steht. Welche neuen Formen kann das religiöse Leben in der heutigen Welt annehmen, insbesondere in unserer „hypermodernen“ Kultur, die von einem sehr ausgeprägten Individualismus gekennzeichnet ist, – Formen, die für die moderne Gesellschaft relevant sind und die die menschliche, christliche und eschatologische Relevanz

⁵⁵ Vgl. ebd., 191 f.

⁵⁶ Vgl. ebd., 180–183.

⁵⁷ Allerdings sollten dabei die Bemühungen des Kardinals von Krakau, Karol Wojtyła, unter dem Titel *Aux sources du renouveau. Étude sur la mise en œuvre du concile Vatican II* nicht vergessen werden, die bereits in den ersten nachkonziliaren Jahren einsetzten: die Originalausgabe in polnischer Sprache stammt aus dem Jahre 1972; vgl. die Ausgabe von Centurion (Paris) aus dem Jahre 1981 für die französische Übersetzung (deutsche Ausgabe: Wojtyła, Karol, *Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg/Basel/Wien 1981).

der Kirche hervorheben? Können sich die Gläubigen unserer Zeit wirklich von den unvorhergesehenen Ereignissen des Heiligen Geistes leiten und „bekehren“ lassen, die sie in einem anspruchsvollen („nicht etablierten“) Gemeinschaftsleben erleben, und eine mutige Solidarität mit denen zum Ausdruck bringen, die an den Rand der modernen Gesellschaft verbannt sind?⁵⁸

2.7 *Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche*

In Anlehnung an Kapitel I von *Lumen gentium* über das trinitarische Mysterium und im Anschluss an die Kapitel V und VI über das Mysterium der Heiligkeit der Kirche untersucht Kapitel VII (LG 48–51) in Verbindung mit Kapitel VIII über die Jungfrau Maria die eschatologische Dimension des kirchlichen Mysteriums. Man kann den historischen Fortschritt des Volkes Gottes nicht verstehen (Kapitel II), ohne ein Verständnis für die himmlische, eschatologische Verwirklichung dieser Geschichte zu entwickeln (Kapitel VII). Die Heilsgeschichte ist ohne eschatologische Spannung nicht verständlich, trotzdem nimmt die Eschatologie die historische Entwicklung der Kirche nicht in sich auf. Ebenso eröffnet die christliche Geschichtsauffassung den Raum der Hoffnung dank der ersten Früchte des Heiligen Geistes: Christinnen und Christen leben in lebendiger Erwartung und bereiten sich gleichzeitig aktiv auf den Eintritt in die „himmlische Herrlichkeit“ vor. Es ist diese von nun an bestehende Vereinigung der irdischen Kirche mit der „himmlischen Kirche“ (ihre endgültige Krönung), die uns hilft, den Kult der Heiligen – bereits verherrlichte Mitglieder der Kirche – einzuordnen und richtig zu verstehen. Dieser Kult ist christozentrisch, weil er im Zeichen des Wirkens Christi in seiner Kirche erscheint, das in seiner ganzen Fülle bis zur Vollendung des Heilsgeheimnisses betrachtet wird, das das Wort in seinem Passahfest gezeitigt hat. Dieselbe christozentrische Perspektive sehen wir daher im folgenden Kapitel bezüglich der katholischen Lehre über die Jungfrau Maria und ihren Kult.

Der letzte Absatz von Kapitel VII (LG 51,2) legt die pastoralen Weisungen des Konzils fest: Missbräuche im Heiligenkult zu beseitigen; diesen Kult auf Gott auszurichten (Theozentrismus); und „in wechselseitiger Liebe und in einem Lob der Heiligsten Dreifaltigkeit [zu verbleiben, entsprechend] der innersten Berufung der Kirche [und] vorkostend [an] der Liturgie der vollendeten Herrlichkeit“ teilnehmend.

In Europa wurde Kapitel VII allgemein gut aufgenommen und in der theologischen Lehre und insbesondere in Predigten und Lehren zu Wallfahrtsorten sowie in ökumenischen Dialogen unter Beteiligung der katholischen Kirche weitergegeben. Dennoch bleibt es eine offene Frage, inwieweit diese theologische Lehre tatsächlich in die tiefere Haltung der meisten katholischen Gläubigen eingedrungen

⁵⁸ Vgl. Lafont, *Le décret Perfectae Caritatis*, 195–198.

gen ist, ganz zu schweigen von einigen ihrer Hirten.⁵⁹ Um diese Frage zu beantworten, wäre eine gründliche Darstellung der frühen nachkonziliaren Jahrzehnte erforderlich.

Auf jeden Fall kam es in der Zeit unmittelbar nach dem Konzil in manchen Gegenden zu einer regelrechten *tabula rasa*, einer Art katholischen „Bildersturms“, bei dem bestimmte Kirchen ihre Heiligenstatuen entfernten. Die Absicht war zweifellos heilsam: die Liturgie wieder auf den dreieinigen Gott oder auf Christus auszurichten. Allerdings wurden diese Maßnahmen oft nicht ausreichend erklärt oder durch Predigten oder Katechese gerechtfertigt, die vollständig auf den differenzierten Lehren des Konzils beruhten. Infolgedessen löste die Entfernung dieser Statuen hier und dort Enttäuschung, Unzufriedenheit und Widerspruch aus und führte sogar dazu, dass sich einige Menschen von der katholischen Kirche entfremdeten. Die Natur (und ihr „übernatürliches“ Gegenstück) verabscheut ein Vakuum. Diese oft unzureichend erklärte „Läuterung“ hat daher dazu geführt, dass sich einige Gläubige anderen zuwenden – zum Beispiel anderen Gemeinden, nicht genehmigten Wallfahrtsorten oder fundamentalistischen Gruppen –, um dort das zu finden, was nun in bestimmten katholischen Kirchen fehlte. Dies spiegelt eine (Volks-)Frömmigkeit wider, deren Wesen darin besteht, dass sie nicht immer bekehrt und evangelisiert wurde.

Unter dem Pontifikat von Johannes Paul II. (1978–2005) nahmen die Selig- und Heiligsprechungen zu, zweifellos um die Beispiele christlichen Lebens, mit denen sich die Gläubigen identifizieren konnten, zu vervielfachen und zu diversifizieren. Diese Vervielfachung der Denkmäler der Heiligen birgt jedoch de facto die Gefahr einer gewissen geistlichen und liturgischen „Zerstreuung“ zum Nachteil der Zeit im Jahreskreis und ihrer kontinuierlichen Lektüre der Heiligen Schrift sowie des Theo- oder Christozentrismus der authentischen christlichen Liturgie. Im Ergebnis wurden Andachten gestärkt, die in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanum mehr oder weniger außer Gebrauch gestellt worden waren, und es setzte eine Förderung der Volksfrömmigkeit ein, ohne dass diese durch eine ausreichende Evangelisierung unterstützt wurde. Die Früchte dieser Entwicklung sind in den letzten zwanzig Jahren deutlich sichtbar geworden: Die populären Formen der vorkonziliaren Frömmigkeit sind mitnichten verschwunden, und im europäischen Katholizismus kam es sogar zu einer bedeutenden Wiederbelebung dieser Frömmigkeit.

Außerdem kann es nicht als gesichert gelten, dass ein starkes Gespür für die Gemeinschaft der Heiligen und für den eschatologischen Charakter der Kirche – für diese „Spannung“ hin zu einer endgültigen Erfüllung – die Mentalität der Katholikinnen und Katholiken verändert hat, von denen viele weiterhin sehr stark in der Geschichte und in der Gegenwart verwurzelt sind.

Der Marienkult ist ein ebenso einzigartiger wie eindrucksvoller Fall des katholischen Heiligenkultes.

⁵⁹ Vgl. dazu auch Routhier, *Quelques orientations*, 136–138.

2.8 Die selige Jungfrau und Gottesgebärerin Maria im Mysterium Christi und der Kirche

Kapitel VIII (LG 52–69) war zunächst als eigenständiges Schema geplant. Später, nach vielen Debatten, beschloss eine vergleichsweise kleine Mehrheit, es als letztes Kapitel in die Dogmatische Konstitution über die Kirche („im Mysterium Christi und der Kirche“) aufzunehmen. Seine gegenwärtige Platzierung zeigt deutlich, dass die Jungfrau Maria weder außerhalb von Christus – dessen leibliche Mutter sie ist – noch außerhalb der Kirche betrachtet werden kann, deren (obgleich herausragendes) Mitglied sie ist. Die Kapitel VII und VIII von *Lumen gentium* zeigen gemeinsam betrachtet außerdem, dass die gesamte Kirche eine eschatologische Berufung hat (Kapitel VII), auch wenn diese in einzigartiger und persönlicher Weise in Maria vorweggenommen wird (wie die Beschreibung ihrer unbefleckten Empfängnis und Himmelfahrt zeigt). Maria kann hingegen nicht von der Kirche als Ganzes getrennt werden: Was allen Mitgliedern der Kirche gemeinsam ist, hat Vorrang vor dem, was einem (einzigen und herausragenden) unter ihnen eigen ist, nämlich Maria aufgrund ihrer göttlichen Mutterschaft.

Ebenfalls an dieser Stelle ist Kapitel VIII der Konstitution der Kirche insgesamt geschickt in das Lehramt,⁶⁰ die theologische Lehre, die Predigt, die Katechese und die Liturgie⁶¹ integriert – ebenso wie in die ökumenischen Dialoge, an denen Katholikinnen und Katholiken beteiligt sind.⁶² Aber wie stark hat diese Erneuerung die gewöhnliche katholische Marienfrömmigkeit beeinflusst? Eine differenzierte Antwort auf diese Frage würde eine eingehendere Untersuchung erfordern. In der katholischen Kirche, einschließlich der Hirten, bestehen bis heute zwei vorkonziliare marianische Tendenzen fort: Einerseits eine sozusagen „nüchterne“ Mariologie, die gerade auf eine Rückkehr zur Nüchternheit der Quellen, vor allem der Schrift, abzielt, andererseits eine Wiedereinordnung Mariens in die Heilsgeschichte, eine Tendenz, die durch das Zweite Vatikanum gefördert wurde. Allerdings besteht gleichzeitig eine gegensätzliche Tendenz: eine Mariologie, die als überschwänglich beschrieben werden kann, die sich auf Maria selbst konzentriert, sie in gewissem Sinne von der Heilsgeschichte trennt und ihr immer zahlreichere „Privilegien“ oder „neue Titel der Herrlichkeit“ zuschreibt (wie „Mittlerin aller Gnaden“ oder „Miterlöserin“). Diese Titel basieren auf einer abstrakten Analyse von oder Schlussfolgerungen aus theologischen Konzepten und

⁶⁰ Es ist möglich, in dieser Hinsicht mit Blick auf verschiedene Päpste deren charakteristische Tonarten zu erkennen. Der Titel „Mutter der Kirche“ wurde beispielsweise am 21. 11. 1964 von Paul VI. proklamiert, während der Begriff der „mütterlichen Vermittlung“ in *Redemptoris Mater* von Johannes Paul II. vom 25. 03. 1987 auftaucht.

⁶¹ Vgl. Souletie, Jean-Louis, *Le Christ et Marie. Enjeux d'une question théologique pour aujourd'hui*, in: *Transversalités* 122 (2012) 2, 183–199. Neben einer weithin geteilten theologischen Rezeption der konziliaren Mariologie ist auch anzumerken, dass von bestimmten Personen zugleich Reinterpretationen aus einer befreiungstheologischen oder feministisch-theologischen Perspektive vorgeschlagen worden sind.

⁶² Vgl. *Groupe des Dombes, Marie dans le dessein de Dieu et la communion des saints*, 2 Bde., Paris 1997/1998; es handelt sich um ein bemerkenswertes Beispiel, das eine unerwartete (obgleich lediglich partielle) Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten ermöglicht.

Prinzipien, wobei die Heilige Schrift und Tradition als einfache *probatur ex Scriptura et Traditione* herangezogen werden.⁶³

Glücklicherweise lehnte die Päpstliche Internationale Marienakademie 1996 einstimmig eine vorgeschlagene dogmatische Definition Marias als „Miterlöserin“ ab, mit der ausdrücklichen Absicht, dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil vorgegebenen Kurs treu zu bleiben. Dennoch ist die zweite mariologische Tendenz, die hier als „überschwänglich“ bezeichnet wird, in der katholischen Kirche nach wie vor sehr lebendig. Sie motiviert einige Pilgerinnen und Pilger zum Besuch von Marienheiligtümern, insbesondere von solchen, die von der Kirche nicht offiziell anerkannt sind. In diesem Zusammenhang ist anzumerken, dass es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht an (noch nicht offiziell anerkannten) Erscheinungen mangelte, darunter auch die der Jungfrau von Medjugorje. In den letzten fünfzig Jahren ist die Besucherzahl an den wichtigsten Marienheiligtümern zwar etwas zurückgegangen, die Gesamtbesuchszahlen sind jedoch stabil geblieben und haben teilweise sogar zugenommen. So bleibt die Marienfrömmigkeit, so „nüchtern“ evangelisch sie sein mag, unter den katholischen Gläubigen lebendig.

3. Europa und Fragen hinsichtlich *Lumen gentium*, die offen geblieben sind oder gänzlich fehlen

Einige ekklesiologische Fragen wurden vom konziliaren Schema *De Ecclesia* beiläufig angesprochen, freilich noch nicht wirklich analysiert und schon gar nicht beantwortet. Dennoch sind sie für die Zukunft der Kirche von wesentlicher Bedeutung. Sie sollen hier als „ungeklärte Probleme“ bezeichnet und zuerst betrachtet werden. Eine zweite Gruppe kirchlicher Fragen, die weiterhin von Bedeutung sind, wurde von *Lumen gentium* überhaupt nicht behandelt, da sie im Allgemeinen mit historischen und kulturellen Entwicklungen nach dem Zweiten Vatikanum zusammenhängen.

3.1 Ungeklärte Probleme

Diese wurden in der obigen Bewertung der europäischen Rezeption von *Lumen gentium* bereits in der einen oder anderen Weise angesprochen. Sie sollen nun gesondert behandelt werden.⁶⁴

Im heutigen Europa scheinen die Aspekte der Kirche, die in den Kapiteln I, V und VII der konziliaren Konstitution erörtert werden, am seltensten diskutiert zu

⁶³ Für einen ersten Bericht zu diesem Phänomen vgl. Molette, Charles/Bordes, Joseph/Roten, Johann/Laurentin, René/Chavannes, Henri, La Vierge Marie dans la piété du peuple chrétien depuis Vatican II. 48^e session de la Société Française d'études Mariales, Notre-Dame des Trois Épis, 3–5 septembre 1991, in: *Bulletin de la Société Française d'études Mariales*, Paris 1992.

⁶⁴ Vgl. Routhier, *Quelques orientations*, 129–141.

werden. Auf jeden Fall stellen sie eine der zentralen Herausforderungen für das heutige Glaubensverständnis dar: das Mysterium der Kirche, ihre Heiligkeit und ihr eschatologischer Charakter – einschließlich der Bedeutung ihrer bestehenden Einheit mit der „himmlischen“ Kirche. In einer Kultur, die von Gleichgültigkeit gegenüber der Religion geprägt ist, muss die Frage nach dem fundamentalen (theologischen und daher weitgehend unsichtbaren) Wesen der Kirche sicherlich von der Theologie transformiert werden, um gegenwärtig (erneut) für Gläubige in Europa (und insbesondere in Westeuropa) relevant zu werden.

Die Frage, die dringender denn je ist, lautet: Warum existiert die Kirche? Wozu existiert sie? Was bedeutet die Existenz und Präsenz der Kirche in der Welt und in der Geschichte? Die Frage ist nicht nur, worin die Bedeutung ihrer Präsenz besteht, sondern was genau die *Natur* ihrer Präsenz ist. Es ist eindeutig notwendig, ein noch tieferes Verständnis der Kirche als „Sakrament“ des Heils, als Vereinigung mit Gott und als Einheit der Menschheit zu entwickeln (LG 1; 9; 48). Es geht darum, die Kirche als „Zeichen“ der Gemeinschaft (mit Gott, unter den Menschen) in und für die Welt neu zu denken (und zu verwirklichen). Die kirchliche Gemeinschaft kann nur dann Zeichen, Sakrament und Zeuge sein, wenn sie ihr Leben nach der Art Jesu hingibt. Wir müssen eben diesen Grad an Radikalität, Tiefgründigkeit und Demut erreichen, wenn wir wollen, dass die Kirche heutzutage Bedeutsamkeit erlangt: als ein Leitstern der Barmherzigkeit, Nächstenliebe und Transzendenz – des Königreichs. Insbesondere zwei Aspekte der Kirche müssen überdacht werden: ihre Heiligkeit und Katholizität. Tatsächlich besteht hier ein dringender Bedarf an Erneuerung.

Ist es nicht so, dass Heiligkeit zum am wenigsten plausiblen kirchlichen Merkmal der modernen Kirche geworden ist? Wenn wir an all die Skandale denken, die in den vergangenen Jahrzehnten und insbesondere in den letzten Jahren in der Kirche ans Licht gekommen sind – nicht nur Finanzskandale, sondern vor allem die Skandale sexueller Natur, die durch pädophile Handlungen von Priestern hervorgerufen wurden⁶⁵ – wie können wir dann über die Heiligkeit der Kirche nachdenken und sie bekennen, wie es das Glaubensbekenntnis verlangt? Die Unterscheidung zwischen der heiligen Kirche und ihren sündigen Mitgliedern reicht nicht mehr aus – sie ist schlicht nicht mehr glaubwürdig. Daher ist es notwendig, all diese Sünden anzugehen, die die moderne Kirche entstellen, von denen viele aufgrund eines kirchlichen Systems, das die Kirche selbst entstellte, zu lange verborgen geblieben sind. Es ist nicht mehr möglich, der Sünde *der Kirche selbst* auszuweichen, wenn wir ihre Heiligkeit relevant und glaubwürdig reflektieren wollen.

Der andere Aspekt, den es neu zu entdecken und umzusetzen gilt, ist die Katholizität, vielleicht der am wenigsten verstandene der vier. *Lumen gentium* ent-

⁶⁵ In den letzten ein bis zwei Jahrzehnten ist in der katholischen Kirche das Bewusstsein für die Schwere und das Ausmaß pädophiler Handlungen von Priestern und Ordensleuten gewachsen. Diese Enthüllungen haben im Volk Gottes erhebliche Ängste hervorgerufen und werden Auswirkungen auf die Zukunft der Kirche haben, obwohl deren Folgen noch gar nicht in vollem Umfang bekannt sind.

hält eine sehr schöne Passage über die Katholizität, in der die katholische Einheit und die Vielfalt in der Einheit betont wird. Seit dem Konzil hat sich der Schwerpunkt jedoch auf die Einheit und Apostolizität der kirchlichen „Hierarchie“ verlagert. Die weltweite Kirche ist nunmehr in die Ära der „Globalisierung“ eingetreten,⁶⁶ und die Katholizität muss wirklich auf globaler oder sogar kosmischer Ebene eingesetzt werden und alle Arten von Kulturen umfassen – selbstverständlich auf eine kritische und anspruchsvolle Weise. Der oft missverständliche Aspekt der Katholizität ist zweifellos die beste Hoffnung auf eine Erneuerung; gleichzeitig bewirkt er die „Freigabe“ einer ganzen Reihe von Themen, über die der Diskurs festgefahren ist, angefangen von der Reform der Kirche (insbesondere der Art ihrer Führung),⁶⁷ über Fragen der Einheit und Ökumene⁶⁸ bis hin zur Evangelisierung, was wohl am offensichtlichsten ist.⁶⁹

Eine weitere kirchliche Dimension, die des „Volkes Gottes“ (LG, Kapitel II), wurde im modernen kulturellen Kontext der „Säkularisierung“, die eine gewisse Verdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Raum mit sich bringt, nicht ausreichend berücksichtigt. Diese Realität des Volkes Gottes, gefiltert durch die Intelligenz des Glaubens, kann in Gesellschaften, die zwar der Demokratie verpflichtet, doch gleichzeitig vom Populismus bedroht sind, besonders aufschlussreich und herausfordernd sein. Sie hilft uns ebenso bei der Vorstellung einer minimalen „kritischen Masse“, die ausreicht, um die Kirche in europäischen Gesellschaften sichtbar und bedeutungsvoll zu machen. Das Volk Gottes als allumfassende Realität, die die Vielfalt seiner Mitglieder in Hinsicht auf Charisma und Berufung einschließt, ist das beste Mittel zur Definition und Betrachtung verschiedener kirchlicher Ämter.

Neben diesen offenen Fragen – die bereits in *Lumen gentium* angesprochen wurden, doch einer tieferen Reflexion und einer erneuten kulturellen Transformation bedürfen – gibt es noch weitere, die, obwohl sie im konziliaren Schema *De Ecclesia* fehlen, derzeit höchst aktuell sind.

⁶⁶ Vgl. Routhier, Gilles, Réformer l'Église catholique dans le contexte d'une Église monde, in: Famerée, Joseph/Routhier, Gilles, Penser la réforme de l'Église (Unam sanctam. Nouvelle série 7), Paris 2021, 33–63.

⁶⁷ Die Debatte sollte einen systemischen Charakter besitzen, also nicht nur auf den Papst, die Kurie und die Bischöfe beschränkt sein, sondern alle verschiedenen „Teile“ der Kirche – bis hin zur persönlichen Bekehrung eines jeden Getauften – einbeziehen.

⁶⁸ Die *Groupe des Dombes* hat dies verstanden und folgende Veröffentlichung vorgelegt: *Groupe des Dombes, „De toutes les Nations...“*. Pour la catholicité des Églises, Paris 2023; das Ziel lässt sich wie folgt charakterisieren: „Für eine reformierte Katholizität“.

⁶⁹ Die Gruppe beruft sich hier wörtlich und direkt auf den abschließenden Höhepunkt des Matthäusevangeliums: „Darum geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern [...]“ (Mt 28,19), eine Ermahnung, die die Vielfalt und Gesamtheit der menschlichen Kulturen umfasst.

3.2 Unbehandelte Probleme von entscheidender Natur

Diese Probleme hängen insbesondere mit neueren kulturellen Entwicklungen in Europa zusammen, deren Ausmaß und Tiefe zum Zeitpunkt des Konzils noch nicht vorhersehbar waren.⁷⁰

Nehmen wir zum Beispiel die Studentenrevolte vom Mai 1968, die nur zweieinhalb Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanums für viele völlig überraschend kam. Andere Probleme stehen etwa in Zusammenhang mit der „feministische Revolution“, die zum Großteil mit der immer weiter verbreiteten Verfügbarkeit von Verhütungspillen zusammenhing;⁷¹ zu nennen ist auch das Ende der „großen ideologischen Erzählungen“ (symbolisiert durch den Fall der Berliner Mauer im Jahr 1989), das von manchen als Vorbote der Geburt einer neuen, sogenannten „postmodernen“ Kultur angesehen wurde.⁷²

Auf eine detaillierte Beschreibung und Analyse dieser kulturellen „Krisen“ kann hier verzichtet werden. Im Rückblick lässt sich allerdings besser erkennen, dass sie in unterschiedlichem Ausmaß und mit unterschiedlichen Schwerpunkten aus ein und demselben kulturellen Trend hervorgegangen sind (oder zumindest stark von ihm beeinflusst wurden): dem zunehmend ausgeprägten Individualismus. Der Mai 1968 stellte alle Formen von Autorität und traditionellen Institutionen mit der Begründung infrage, dass sie die individuelle Entwicklung, insbesondere junger Menschen, behindern würden. Die „Postmoderne“ sollte später jene „Meta-Erzählungen“ auflösen, die noch 1968 junge Menschen dazu inspirieren konnten, von einem großen gemeinsamen Schicksal zu träumen. Doch stattdessen gingen die Einzelnen das Risiko ein, sich in einer „Blase“ einzuschließen – ein Trend, der durch die Internet- und Smartphone-Revolutionen des neuen Jahrtausends noch weiter beschleunigt wurde. Diese kulturelle Evolution macht überdies die große biblische Erzählung der Heilsgeschichte und die Institution, die sie verkörpert, also die Kirche, zunehmend unsichtbar oder stellt sie zumindest in Frage. Seit einiger Zeit analysieren Religionssoziologen sorgfältig die „Deinstitutionalisierung“ von Religionen, einschließlich des Christentums,⁷³ und die Schwierigkeit der in der (Post-)Moderne aufgewachsenen Menschen, die Linie der Gläubigen aus früheren Epochen fortzuführen. Sowohl die „vertikale“ Integration in eine bereits bestehende Abstammungslinie als auch die „horizontale“ Integration in moderne (bereits) bestehende Glaubensgemeinschaften sind zunehmend zu einer Herausforderung geworden. Religiöse Entscheidungen haben einen zutiefst individualisierten Charakter angenommen. So

⁷⁰ Vgl. Chiron, Jean-François, Réfléchir sur une Église ‚en transformations‘. Un état des lieux en ecclésiologie, in: *Transversalités* 154 (Juli–September 2020), 143–151.

⁷¹ Dies erklärt auch die im Westen durch die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* im Juli 1968 ausgelöste Aufregung, in der sogenannte künstliche Verhütungsmittel als „unsittlicher ehelicher Akt“ an sich bezeichnet wurden.

⁷² Vgl. beispielsweise Lyotard, Jean-François, *La Condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979, sowie Ders., *Le Postmoderne expliqué aux enfants. Correspondance 1982–1985*, Paris 1986.

⁷³ Vgl. etwa Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris 1993.

erleben wir heute die Entwicklung eines „selektiven“ Christentums sowie von Netzwerken und „affinen“ Untergruppen. In dieser Situation besteht eine beträchtliche Herausforderung hinsichtlich der Schaffung von Wegen für echte Verbundenheit in der Kirche. Wir müssen den Sinn dieser Verbundenheit überdenken und sie vor allem mit Leben füllen. Dies erfordert einen Lernprozess, der durch verschiedene Treffen, Begegnungen und Beratungen bereichert wird. Die Synodalität, die in der katholischen Kirche noch nicht sehr weit entwickelt ist, muss mehr denn je und auf erfinderische Weise praktiziert werden, wenn wir eine Fragmentierung, „Archipelisierung“ oder gar eine Zersplitterung und Auflösung der Kirche und ihrer Verkündigung des Evangeliums vermeiden wollen. Diese Individualisierung des Glaubens, der an sich pluralistisch ist, sollte in einer globalen Atmosphäre der Nichtbeweisbarkeit des Glaubens – oder sogar des diffusen Unglaubens – noch radikaler neu verortet werden. Die vorherrschende Atmosphäre lässt sich auf jeden Fall als eine weit verbreitete Haltung einer relativ abgeklärten religiösen Gleichgültigkeit charakterisieren. Katholische Gläubige stellen in vielen europäischen Ländern mittlerweile eine kleine Minderheit dar. Dies wäre zum Zeitpunkt des Konzils undenkbar gewesen. Die Aufgabe der Kirche besteht darin, alle ihre Instrumente – Evangelisierung, Zeugnis, öffentlicher Dialog, die innere Struktur der Kirche – aufs Neue in Stellung zu bringen und dabei ausgehend von ihrem gegenwärtigen Minderheitenstatus innerhalb des „Post-Christentums“ aktiv zu werden.

Die Herausforderung der Autorität und der Zerfall der „großen Erzählungen“ stehen in engem Zusammenhang mit der dritten, der „feministischen“ Revolution, die speziell darauf ausgerichtet ist, Frauen von den vorherrschenden Paradigmen des Androzentrismus und Patriarchats zu befreien. Sie stellt ebenfalls eine erhebliche Herausforderung für die Kirche dar, die tief vom Patriarchat der biblischen Tradition geprägt ist. Sowohl das Zweite Vatikanum als auch schon davor Johannes XXIII. hatten dieses Zeichen der Zeit – das „Vordringen“ der Frau in alle Bereiche der Gesellschaft – und damit die Notwendigkeit erkannt, ebenfalls innerhalb der Kirche die Chancen von Frauen zu fördern. Allerdings konnte im relevanten Zeitraum von 1960 bis 1965 niemand das Ausmaß der feministischen Revolution und ihre vielfältigen Auswirkungen vorhersehen. Sie löste nicht nur Forderungen nach mehr Raum für Frauen in der Kirche aus, sondern auch nach Zugang zu Autoritäts- und Machtpositionen und zu ordinierten Ämtern, wie sie Männern vorbehalten sind, alles im Namen der Gleichstellung der Geschlechter. Viel radikaler noch muss sich die katholische Anthropologie (und die christliche Anthropologie im Allgemeinen) verändern, insbesondere hinsichtlich ihrer Vorstellungen von Frauen und Sexualität sowie dem, was als genuin männlich und weiblich verstanden wird. Heute zwingt der im Englischen als *Gender Studies* bekannte Trend die katholische Kirche (und die christlichen Kirchen im weiteren Sinne) zu einem intelligenten Ansatz, wenn sie diese Probleme glaubwürdig angehen will. Die Frage nach der Rolle und dem Amt von Frauen in der Kirche hat offensichtlich eine völlig neue Form angenommen. Die gleiche Frage stellt sich in diesem allgemeinen Kontext für männliche Laien und damit für die Partnerschaft zwischen Mann und Frau innerhalb der Kirche. In diesem Zusam-

menhang sollte außerdem die Frage der Priesterweihe verheirateter Männer betrachtet werden, die in der Lehre nicht verboten ist und von vielen europäischen Katholikinnen und Katholiken befürwortet wird. Eng damit verbunden ist der Klerikalismus, der zu Beginn der 1960er Jahre in der noch weitgehend in einer christlich geprägten Gesellschaft operierenden Kirche kein ernsthaftes Problem darstellte. Allerdings ist der Klerikalismus mittlerweile zu einem großen Problem für die ernsthaft geschwächte Kirche und insbesondere für ihre „Kleriker“ geworden: Die Gesellschaft ist zunehmend feindselig gegenüber denjenigen eingestellt, die den Mantel der *mater et magistra* für sich beanspruchen, insbesondere in Fragen der Moral. Daher ist es jetzt angebracht, eine radikal „deklerikalisierte“ Konzeption des kirchlichen Raums, seiner Zusammensetzung, seiner vielfältigen Charismen und seiner verschiedenen Ämter zu entwickeln. Ein tieferes Engagement bestimmter Laiinnen und Laien im Dienst des kirchlichen Lebens kann nicht mehr als „Ersatz“ verstanden werden, wie es während des Konzils der Fall war.

Viele weitere Veränderungen sind im Gange, von denen einige das Leben der Menschen auf der ganzen Welt gefährden. Die Kirche, die heute zwangsläufig eine „Kirchenwelt“ ist, kann sich nicht länger vorstellen, in einem Vakuum zu existieren, abgeschnitten von großen globalen Problemen wie dem Klimawandel und dem allgemeinen ökologischen Wandel,⁷⁴ einem erhöhten Pandemierisiko (wir befinden uns als Menschen alle im selben Boot auf einem einzigen Planeten), Armut und Migration, die mit Klima- und Gesundheitsproblemen verbunden sind,⁷⁵ einer multipolaren Welt, der demografischen Explosion in bestimmten Teilen der Welt, dem Internet, das den weltweiten und sofortigen Austausch von Informationen ermöglicht, der unkontrollierten Vorherrschaft des Finanzkapitalismus sowie Terrorismus, auch im modernen Europa.

Wenn die Kirche in ihrer Zeit fleischgeworden sein will, muss sie neu gedacht werden, einschließlich ihrer Leitung und ihrer Mission, um all diesen neuen Herausforderungen gerecht zu werden. Diese Neuerfindung der Kirche und das Angehen dieser Herausforderungen muss gleichwohl in Gemeinschaft mit anderen erfolgen, in erster Linie mit anderen Christinnen und Christen, im weiteren Sinne aber mit allen anderen Menschen. Die Kirche des Jahres 2024 sieht sich einem ganz anderen Kontext gegenüber, als dies noch für das Zweite Vatikanum der Fall war, und die Anpassung an diesen Kontext erfordert ein tiefgreifendes Überdenken der Ekklesiologie der Kirche, wobei sie sich erneut von den durchdachten, wohlüberlegten und gut verorteten Lehren von *Lumen gentium* inspirieren lassen sollte.

⁷⁴ Vgl. Franziskus, *Laudato si'*. Enzyklika über die Sorge für das gemeinsame Haus, 24.05.2015, hg. u. übers. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 202), Bonn 2015.

⁷⁵ Vgl. Franziskus, *Fratelli tutti*. Enzyklika über die Geschwisterlichkeit und die soziale Freundschaft, 03.10.2020, hg. u. übers. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 227), Bonn 2020.

4. Eine ultimative Öffnung

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanums bleibt in vielerlei Hinsicht für die katholische Kirche in Europa und auf der ganzen Welt von großer Bedeutung. Sie ist in der Tat die letzte feierlichste und maßgeblichste Lehre über die Kirche für Katholikinnen und Katholiken: Es war tatsächlich die gesamte katholische Kirche, die sich in Person ihrer Bischöfe feierlich im Konzil versammelt und sich diesem Lehramt verpflichtet hat.

Obwohl diese Lehre zwangsläufig ein Kind ihrer Zeit ist, hat sie zugleich nichts von ihrer Bedeutung eingebüßt, da sie aus einer umfangreichen und langwierigen kollektiven Anstrengung sorgfältiger Forschung und Kontemplation hervorgegangen ist, die auf der Heiligen Schrift und der Tradition, insbesondere der Patristik, beruht. Sie bleibt ein unverzichtbarer und verlässlicher Referenzpunkt, obwohl sie heute in einem ganz anderen spirituellen, kulturellen und sozialen Kontext aktualisiert, erweitert und sogar neu gedacht werden muss.

Die Grundsätze von *Lumen gentium* sind weiterhin relevant, da die Lehren der Konstitution bereits rezipiert wurden und an zukünftige Generationen weitergegeben werden müssen. Das Dokument ist jedoch zugleich aufgrund jener Passagen seiner Botschaft wichtig, die noch nicht rezipiert wurden oder mit denen jedenfalls eine noch tiefgehendere Auseinandersetzung vonnöten ist, ganz gleich, ob es sich dabei nun um Fragen des theologischen (Kapitel I) und eschatologischen Mysteriums der Kirche (Kapitel VII), ihrer Heiligkeit (Kapitel V), ihrer Katholizität (LG 13), ihrer Bedeutung und Bestimmung in der Welt (LG 1) oder ihrer historischen Realität als Volk Gottes (Kapitel II) handelt. Obwohl alle diese Fragen in der konziliaren Konstitution angesprochen wurden, müssen sie nicht nur eingehender behandelt, sondern sogar in einem völlig neuen Kontext abermals überdacht werden.

Ferner sind gänzlich neue Fragen aufgetaucht.

Wie können wir in der Kultur eines zunehmend ausgeprägten (und durch neue Informations- und Kommunikationstechnologien begünstigten) Individualismus die große biblische und christliche *Tradition* jenen Menschen zugänglich machen, die aufgrund ihrer Kultur dazu neigen, alles auf ihre individuelle Erfahrung zu reduzieren? Wie kann eine Tradition zugänglich gemacht werden, die dem modernen Menschen auf die fundamentalste Weise – nämlich in der Offenbarung – vorausgeht und die sich über Jahrtausende durch kontinuierliche Weitergabe, *traditio*, entwickelt hat? Wie können wir ihnen dabei helfen, Teil dieser Abstammungslinie von Gläubigen zu werden, die vor ihnen gekommen sind?

In dieser modernen Kultur des Individualismus müssen wir uns selbstverständlich mit der (vertikalen, historischen oder diachronen) Gemeinschaft mit der Gründungsvergangenheit befassen, aber noch wichtiger ist es, die (horizontale, zeitgenössische oder synchrone) *Gemeinschaft* zwischen allen gläubigen Individuen in ihrer Vielfalt auf der gesamten Erdoberfläche (*Katholizität*) aufrechtzuerhalten und zu fördern. Dies steht im Gegensatz zu einer bloß teilweisen „Gemeinschaft“ oder Affinität zwischen einigen wenigen Gleichgesinnten, die wiederum andere ausschließt, die sich von ihnen unterscheiden. Was hier auf

dem Spiel steht, ist der eigentliche Seinszweck der Kirche: ihre Bedeutung sowie ihre glaubwürdige und relevante Botschaft des Evangeliums im Hinblick auf Versöhnung und *agape*. Die Situation ist in einer Welt umso dringlicher, in der die Kirche zur Minderheit geworden ist und der Glaube keinen großen Teil der Öffentlichkeit mehr ausmacht.

In einer Welt, in der die Gleichstellung von Frauen und Männern glücklicherweise immer mehr Gestalt annimmt, steht die katholische Theologie (im Dienste des Volkes Gottes) vor der Herausforderung, die vom Androzentrismus und Patriarchalismus geprägte christliche und in gewissem Maße sogar biblische Anthropologie zu überdenken, um zu einem angemessenen Verständnis der radikalen – dennoch mit Unterschieden einhergehenden – Gleichheit zwischen Mann und Frau zu gelangen. Wie können wir alsdann zu einer fairen und gleichberechtigten Rollenauffassung in den zwischenmenschlichen Beziehungen sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft kommen? Als Konsequenz sollte diese Überlegung eine radikale Deklerikalisierung rechtfertigen, die auf eine Kirche mit differenzierten Ämtern und Charismen abzielt, die sich in Funktion und Autorität unterscheiden, aber alle der grundlegenden Gleichheit der Getauften, Brüder und Schwestern in Christus, unterliegen.

All diese Herausforderungen, die überwiegend innerkirchlicher Natur sind, können nicht von den großen lebenswichtigen Herausforderungen getrennt werden, denen sich die gesamte Menschheit stellen muss, einschließlich Klimawandel, Armut und Migration. Daher müssen Fragen, die direkt mit Themen innerhalb des Christentums zusammenhängen, notwendigerweise mithilfe eines dialektischen Ansatzes und in Symbiose mit anderen großen Fragen (über Leben oder Tod) angegangen werden, mit denen die Menschheit konfrontiert ist – denn es geht um das Überleben der Menschheit und damit gleichfalls der Christinnen und Christen. Wenn sie auf diese Weise neu in Bezug auf die grundlegende Frage von Leben und Tod der Menschheit gestellt werden, wird die wahre Bedeutung und Tragweite kirchlicher Fragen deutlich. Diese Dimension ist notgedrungen relativ und zweitrangig gegenüber den Herausforderungen des Planeten: Die Bedürfnisse der Menschen müssen an erster Stelle stehen (*primum vivere et existere*). Folglich kann die katholische Kirche sowohl ihre eigenen Probleme als auch jene Fragen, die die gesamte Menschheit betreffen, nur gemeinsam mit anderen Christinnen und Christen angehen: Die Probleme sind so schwerwiegend, dass sie die Ressourcen aller christlichen Traditionen und im weiteren Sinne aller anderen Menschen „guten Willens“ erfordern.

Übersetzung aus dem Englischen von Gert Röhrborn