



Kirche wird einmal gegründet – und dann immer wieder

Ekklesiologische Reflexionen zum Fundament und zum
steten Neubau von Kirche

Matthias Reményi

1. Das eine Gründungsereignis als permanenter Grün- dungsprozess

„Jesus kündete das Reich Gottes an, und gekommen ist die Kirche“. Sätze wie dieser, den der französische Bibelwissenschaftler Alfred Loisy im Jahre 1902 publizierte, brachten ihm zunächst die Exkommunikation und dann ein Kirchenzuchtverfahren ein, das in die namentliche Exkommunikation mündete. Die kirchlichen Vertreter sahen von Loisy die These einer Kirchenstiftung durch den historischen Jesus von Nazareth geleugnet. Das ist nicht ohne bittere Ironie, denn Loisy ging es in diesem Zitat gar nicht primär um das dann lehramtlich inkriminierte Moment einer historischen Diskontinuität zwischen vermeintlichem Stifter und ekklesialer Stiftung. Er wollte vielmehr zeigen, dass die kirchliche Wirklichkeit seiner Gegenwart trotz aller Veränderungen und Umformungen in ideen- bzw. verheißungsgeschichtlicher Kontinuität zur Reich-Gottes-Verkündigung des Wanderpredigers aus Nazareth stand. Das war das eigentliche, apologetische Ziel seiner Argumentation.

Es lag jenseits der historisch-kritischen Dekonstruktion ekklesiologischer Legitimationsansprüche, die ihm neben den genannten beruflichen und existentiellen Konsequenzen schließlich auch das kirchenpolitische Etikett des Modernisten einbrachte: Der Zweck der Kirche entspricht dem Zweck des Evangeliums, so lautet die zentrale Aussage, um die es ihm ging. Loisy war also gewiss modern in dem Sinne, dass er in eins mit der Erkenntnis der geschichtlichen Gewordenheit von Kirche auch das Recht der historischen Methode in der Theologie einforderte. Die kirchenzersetzende Absicht, die das als Kampfbegriff verwendete Attribut ‚Modernismus‘ bzw. ‚Modernist‘ im Subtext jener Debatten mit sich führte, lag Loisy jedoch fern.¹

Diese Episode wirft ein grelles Licht auf die theologische und historische Problematik nicht nur der jahrhundertlang fraglos tradierten Überzeugung einer Kirchenstiftung durch den historischen Jesus von Nazareth, sondern auch der weitaus umfänglicheren – und in diesem Beitrag zu verteidigenden – These, dass der anfängliche ekklesiale Gründungsimpuls eigentlich einen unablässigen Gründungsprozess impliziert. Programmatisch heißt es in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils: „Das Geheimnis der heiligen Kirche wird in ihrer Gründung offenbar“ (LG 5). Was bedeutet dieser Satz vor der genannten Hintergrundfolie? Und wie verhält sich die historische

Singularität des Anfangs zur Notwendigkeit immer neuer pastoraler Gründungsprozesse angesichts von sich zumindest in Westeuropa rasant beschleunigenden Traditionsabbrüchen der überkommenen Christentümer? Es ist ja nicht mehr nur so, wie es sich noch für Alfred Loisy an der Wende zum 20. Jahrhundert darstellte, dass die Kirche sich erheblichen Transformationsdynamiken ausgesetzt sieht, die begründungsbedürftig werden. Für Loisy war klar: Es ist ein Gesetz des Lebendigen, dass beständige Akkommodation und insofern auch beständige Innovation notwendig sind, um einen Ursprungsimpuls – hier: die Reich-Gottes-Botschaft Jesu bzw. der Umkehrruf des Evangeliums – durch Zeit und Geschichte hindurch am Leben zu erhalten. Für ihn erbrachte die Kirche seiner Gegenwart diese Anpassungsleistung. Heute, weit über ein Jahrhundert später, stellt sich das aber nochmals radikal anders dar. Die Rede ist allenthalben von dem Ende der konstantinischen Ära der Kirche, vom Ende der Volkskirche, vom Ende einer epochalen Kirchengestalt. Das aber bedeutet, dass kirchlich propagierte Anstrengungen zur Neuevangelisierung angesichts real beobachtbarer Phänomene einer Exkulturation des Christentums nicht mehr ausreichen. Pastorale Strategiewechsel alleine greifen nicht tief genug. Es braucht tatsächlich so etwas wie ein neues Gespür für ekklesiale Gründungsprozesse. Konventionell formuliert: Mission ist zum normalen Betriebsmodus der Kirche auch in ehemals christ-

¹ A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*. Paris 1902. Zitat, Zitatnachweis und Übersetzung sowie entsprechende Kontextverortung bei A. Raffelt, Das „Wesen des Christentums“ nach Alfred Loisy. Zur Interpretation und werkgeschichtlichen Einordnung seiner Schrift „L'Évangile et l'Église“, in: *Wissenschaft und Weisheit* 35 (1972) 165-199, 182; inzwischen online leicht greifbar unter <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:1668/datastreams/FILE1/content> (08.03.2017). Vgl. auch die Hinweise bei J. Werbick, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*. Freiburg 1994, 76ff.

lich geprägten Kulturräumen geworden.²

Die These, die hier zur Diskussion gestellt werden soll, ist in der Überschrift vermerkt: Die Kirche ist ein für alle Mal gegründet und muss doch stets aufs Neue wieder gegründet werden. Ihr anfänglicher Gründungsimpuls – das ist etwas anderes als die Annahme eines potentiell durch historische Rückfrage fixierbaren, willentlich-bewussten Stiftungsaktes des historischen Jesus – trägt in sich die Notwendigkeit beständiger, sich immer wieder neu implementierender Gründungsprozesse. Der singuläre Anfang der Kirche ist so angelegt, dass er in sich schon die Dynamik beständigen, je neuen Anfangens birgt. Oder noch einmal anders formuliert: Wenn man schon von einer Kirchengründung im Gegensatz z.B. von Kirchenwerdung, -entstehung oder -entwicklung sprechen will (der Gründungsbegriff ist in diesem Zusammenhang ja alles andere als klar bestimmt), dann nur von einer solchen Gründung, die ihre beständige Neugründung aus ihrem eigenen Wesen heraus evoziert bzw. provoziert. Das historische *Initium*

ist zugleich sich durchhaltendes, weil transzendental-fundierendes *Principium*.³

Das bedeutet, dass die Notwendigkeit beständiger ekklesialer Gründungsprozesse nicht einfach nur von außen an die Kirche herangetragen wird, etwa durch die Verschiebung gesellschaftlicher und kultureller Rahmenparameter oder durch die Ausbreitung des Christentums in neue Kulturräume. Vielmehr liegt die ekklesiale Dynamik von Ursprungstreue im Modus beständiger Neuausrichtung – Tradition durch Innovation⁴ – in Natur und Wesen der Kirche selbst begründet. Kirche ist, so schreibt es wiederum die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, „eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“ (LG 8). Kirche ist bipolar codiert, sie hat elliptische Struktur. In dieser Bipolarität gründet, dass der eine Anfang nur als ein beständiges, je neues Anfangen zu haben ist, weil Kirche als eine solche bipolare, gott-menschliche und zukunfts offene Wirklichkeit nicht statisch, sondern nur beziehentlich, relational und

-
- ² Vgl. C. Theobald, Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive, in: C. Böttgheimer (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik – Rezeption – Vision (QD 261). Freiburg 2014, 203-219, hier 203-205. Dieser Aufsatz Theobalds gehört m.E. mit zum Besten, was in letzter Zeit zum Thema dieses „Gründer-Handbuchs“ aus systematisch-theologischer Perspektive geschrieben wurde. Mir bleibt an dieser Stelle nur, ihn nachdrücklich zur Lektüre zu empfehlen!
- ³ F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung. Mit einer Einf. v. R. Mayer u. einer Gedenkrede v. G. Scholem. Frankfurt/M 1988, 399 schreibt prägnant: „Das Kreuz ist immer Anfang, immer Ausgangspunkt der Koordinaten der Welt. [...] Der Christ ist ewiger Anfänger; das Vollenden ist nicht seine Sache, – Anfang gut, alles gut.“
- ⁴ Vgl. M. Knapp, Innovation durch Tradition? Fundamentaltheologische Überlegungen zur Erneuerung von Glaube und Kirche, in: W. Damberg; M. Sellmann (Hg.), Die Theologie und „das Neue“. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition. Freiburg 2015, 218-235 sowie G. M. Hoff, Tradition und Innovation? Ekklesiologische Erwägungen zur Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: M. Knapp; T. Söding (Hg.), Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche (FS Pottmeyer). Freiburg 2014, 357-371.

dialogisch zu denken ist. Kirche ist wesentlich Geschehen, Kommunikation, Ereignis;⁵ – wobei insbesondere aus katholischer Perspektive hinzuzufügen wäre, dass diese Ereignishaftigkeit von Kirche ihrer Institutionalisierung gerade nicht zuwiderläuft, sondern sie beansprucht und einfordert.

Diese elliptische Bipolarität ist, weil sie als zentrales Charakteristikum von Anfang an wesenskonstitutiv für die Kirche insgesamt ist, nicht auflösbar, sondern intellektuell wie existentiell auszuhalten. Sie ist nicht zu entschärfen, sondern vielmehr dankbar zu empfangen und produktiv zu gestalten. Wer Kirche als eine solche Wirklichkeit *sui*

2. Von der Kunst und der Gnade des Anfangens – bei Gott und Mensch

Nun könnte man mit Blick auf die Themafrage schlussfolgern: Weil die Kirche also einerseits göttlichen Ursprungs ist, ist sie ein für alle Mal gegründet. Ihr ist bleibend der Heilige Geist verliehen, sie kann und wird nicht untergehen, ehe das Reich Gottes für alle und ungebrochen Wirklichkeit geworden ist. Und weil sie andererseits ein Menschenwerk ist, muss sie immer wieder aufs Neue reformiert und gereinigt werden, kann ihre Strahlkraft bis zur Unkenntlichkeit verblassen, werden immer wieder Neugründungen notwendig sein. Das ist gewiss richtig und wird gleich nochmals aufzugreifen sein. Trotzdem trifft es

generis in die eine oder andere Richtung auflöst, verfehlt ihr Eigenliches. Vielleicht kann man etwas überspitzt formulieren, dass in der Reduktion auf das menschliche tendenziell die evangelische, in der Reduktion auf das göttliche Moment dafür eher die katholische Versuchung innerhalb der ekklesiologischen Theoriebildung liegt. Die Kirche ist aber nicht nachträglich aus zwei Prinzipien zusammengesetzt, so dass man bei ihrer konkreten historischen Gestalt irgendwie das göttliche vom menschlichen Element separieren könnte, sondern sie ist immer beides zugleich, sie ist in ihrer Gänze so strukturiert: „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ (LG 8) eben, und eben darum beständig in Bewegung.

nicht den Kern, weil das Moment des Neuanfangs hier einseitig negativ als die Notwendigkeit des neuen Aufbruchs aus einer Verfallsgeschichte gedeutet wird. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Vielmehr ist es so, dass die Fähigkeit, einen neuen Anfang setzen zu können, Ausdruck menschlicher Freiheit und in diesem Sinne das *Signum humanum* schlechthin ist. Bekanntlich bestimmte kein Geringerer als Immanuel Kant in der dritten Antinomie seiner *Kritik der reinen Vernunft* die Freiheit als das Vermögen, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen *von selbst* anzufangen.“⁶

⁵ Das gilt unbeschadet des Umstands, dass entsprechend Can. 113 § 1 CIC der Katholischen Kirche und dem Apostolischen Stuhl Rechtspersonalität zugesprochen wird.

⁶ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 476, A 448, in: ders., *Werke in sechs Bänden*. Band II, hg. v. W. Weischedel. Darmstadt 2005, hier S. 430 (Hervorhebung im Original). Ähnlich ebd., B 561, A 533 (= S. 488): „Dagegen verstehe ich unter Freiheit [...] das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen“.

Theologisch wird man folgern, dass diese Fähigkeit, einen neuen Anfang zu setzen, Ausdruck der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist. Doch auch Gottes schöpferisches Anfangen ist nicht auf einen initialen Startpunkt beschränkt. Das gilt schon schöpfungstheologisch. Die uranfängliche Schöpfung aus nichts und die seinserhaltende Schöpfertätigkeit Gottes in der Zeit sind ein und derselbe Akt; *Creatio ex nihilo* und *Creatio continua* sind begrifflich zu unterscheiden, faktisch aber nie zu trennen.

Gleiches gilt für den Offenbarungsbegriff. Hier hat die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils – *Dei verbum* – Entscheidendes geleistet, indem sie einem instruktionstheoretischen Offenbarungsbegriff den Abschied gab und Offenbarung stattdessen als Selbstmitteilung Gottes verstand. Dieser Schritt ist von erheblicher Bedeutung für die hier zu verhandelnde ekklesiale Gründungsthematik, insofern auch Gottes Offenbarung dann nicht länger als ein punktuelles, semantisch eindeutiges Geschehen gedacht werden kann. Die göttliche Selbstmitteilung in Jesus Christus und seine bleibende Gegenwart im Geist setzen vielmehr eine Beziehungsdynamik in Gang, die von Seiten der Adressaten immer wieder aufs Neue geistlich zu erringen und mit Leben zu füllen ist. Offenbarung meint keinen unilinearen Informationstransfer, sondern ein kommunikatives, dialogisches und prozessuales Geschehen, das die Adressaten mit einbezieht – und das dann wiederum eine Rückkoppelung auf Gott hin zur Folge

hat, deren äußerster Ausdruck das Kreuz ist. Göttliche Offenbarung setzt gott-menschliche Interferenzen frei. Offenbarung erfolgt immer in Geschichte und als Geschichte – und die solcherart qualifizierte Heilsgeschichte verläuft immer dramatisch, interaktiv und interpersonal. Berühmtheit erlangte die folgende, an Schönheit und Tiefe kaum zu überbietende Formulierung aus *Dei verbum*: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 1 Tim 1,17) aus überströmen-der Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,11; Jo 15,14-15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ (DV 2).

Spätestens hier ist klar: Gottes Gottsein erschöpft sich nicht in den klassischen Prädikaten wie Unwandelbarkeit, Einfachheit, Vollkommenheit etc., sondern diese sind umgekehrt vor dem Hintergrund der überströmenden und beziehungswilligen Lebensfülle dieses Gottes auszubuchstabieren. Gott ist in sich zuhöchst und zuvörderst Lebendigkeit, Beziehung – und er will nicht nur das andere seiner selbst, sondern er will dieses andere als eines, das in Freiheit ja oder nein zu seinem Beziehungsangebot sagen kann. Die Heiligkeit der Kirche im Heiligen Geist ist Ausdruck dieser Beziehungstreue Gottes in der Zeit, und die Kirche erbittet diese bzw. vergewissert sich ihrer (und damit ihrer Heiligkeit) je neu in der Anrufung des Geistes (Epiklese). Mit Recht spricht daher Michael Böhnke von einer „epikletischen Union“ zwischen dem Heiligen Geist Christi und der Kirche⁷ und bestimmt die

⁷ M. Böhnke, Kirche in der Glaubenskrise. Eine pneumatologische Ekklesiologie. Freiburg 2013, 141.

Epiklese als „Grundform christlichen Handelns“⁸ schlechthin.

Das Gründen – einen neuen Anfang setzen – ist zumindest in ekklesiologischer Hinsicht nicht eine Not, sondern eine Tugend, weil es Ausdruck unserer Würde und Konsequenz der internen Logik der Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes ist. Zugleich entspricht es der komplexen Strukturwirklichkeit einer Kirche, die *Lumen gentium* zufolge beständig aus göttlichem und menschlichem Element zusammenwächst. Sieht man auf die Anfänge der Kirche als historischer Sozialgestalt, dann wird deutlich: Das war schon immer so. Von Anfang an sind in die Kirche eine vertikale und eine horizontale Dimension eingezeichnet. Die zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Element virulente, elliptische Bipolarität der Kirche spannt sich, bildlich gesprochen, aus in eine kreuzförmige Gestalt. In besonderer Weise greifbar wird das in den beiden neutestamentlichen Gründungserzählungen der Kirche: dem letzten Abendmahl und dem Pfingstereignis. Die historisch-kritische Forschung ist sich einig, dass man bei diesem letzten Mahl Jesu mit seinen Jüngern am Abend vor seinem Tod nicht von einem kirchenstiftenden Akt im engen, formell-juristischen Sinn des Wortes sprechen kann. Das lag gewiss nicht in Jesu Horizont.

Wohl aber birgt die Aufforderung zur Gedächtnishandlung – „Tut dies zu meinem Gedächtnis“ (Lk 22,19; 1 Kor 11,24f) – den anamnetisch-eucharistischen Kern nachösterlich-kirchlicher Identität. Daher lässt sich durchaus sagen, dass hier „ein kirchengründender Akt“⁹ gegeben ist.

Doch darf dabei nie vergessen werden, dass bei Johannes nicht wie bei den Synoptikern und bei Paulus das Mahl, sondern die Fußwaschung im Zentrum der gleichen, kirchenbegründenden Szene steht (vgl. Joh 13,1-20). Eucharistie und Diakonie, Gottesdienst und Nächstdienst, vertikale und horizontale Dimension der Kirche gehören zusammen. Aus dem „Nicht-aus-uns-selbst“ der Kirche – kommunikativer Aspekt – erwächst wie von selbst ihr diakonales „Nicht-für-uns-selbst“.¹⁰ Gleiches gilt für die zweite zentrale Gründungserzählung der Kirche, das Pfingstereignis (vgl. Apg 2,1-13) und die damit verbundene, für die Endzeit verheißene Geistausgießung über die Jerusalemer Gemeinde (vgl. Apg 2,14-21).

⁸ Ders., Gottes Geist im Handeln der Menschen. Praktische Pneumatologie. Freiburg 2017, 99.

⁹ W. Kasper, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung. Freiburg 2011, 139, dort ebenfalls in kritischer Abgrenzung zur These einer Kirchenstiftung durch den historischen Jesus.

¹⁰ Das Wortpaar wurde ursprünglich von B. J. Hilberath in die amtstheologische Debatte eingebracht und dann von Stefan Sander aufgegriffen, um innerhalb des einen Weiheamts die Zuordnung von presbyteralem und diakonalem Amt zu konturieren. Vgl. S. Sander, Das Amt des Diakons. Eine Handreichung. Freiburg 2008, 130-134. Die Literaturnachweise zu Hilberath finden sich in S. Sander, Gott begegnet im Anderen. Der Diakon und die Einheit des sakramentalen Amtes. Freiburg 2006, 31-37.

Auch hier führt die Geistbegabung der Jüngerinnen und Jünger gerade nicht in die gottunmittelbare Innerlichkeit, sondern drängt sie von der Sammlung hinaus in die öffentliche Sendung.¹¹ Die Szene ist dabei als das Gegenbild zur babylonischen Sprachverwirrung konstruiert. Deutlich werden soll: Aus der Einheit mit Gott folgt die Einheit untereinander. Damit stellt sich die Frage: Gibt es ein Kirchenbild

3. Kirche als universales Heilssakrament

Das bis zum 2. Vatikanischen Konzil vorherrschende Kirchenbild war das des mystischen Leibes Christi.¹² Die Kirche ist der mystische Leib Christi: *ecclesia est corpus Christi mysticum*, so definierte es Pius XII. in seiner Enzyklika *Mystici Corporis Christi* aus dem Jahre 1943 kurz und bündig. Damit war ein großartiges Identifikationsangebot für eine zutiefst verunsicherte Christenheit gegeben. In der Taufe erlangen die Gläubigen Anteil am Leib Christi, werden sie gewissermaßen Christus selbst inkorporiert. Zugleich stand dieses Bild aber immer in der Gefahr, die Kirche mit Christus zu identifizieren und das unaufgebbare Differenzmoment zwischen beiden bis zum Verschwinden zu nivellieren. Ein ekklesiologischer Christomonismus drohte, der nicht

oder eine begriffliche Beschreibung der Wirklichkeit Kirche, das bzw. die besonders geeignet ist, diese gott-menschliche Bipolarität und die sich daraus ergebende kreuzförmige Struktur aus vertikaler und horizontaler Dimension ins Bild bzw. ins Wort zu bringen? Und wie wäre das dann ‚gründungstheoretisch‘, d.h. ekklesiogenetisch durchzubuchstabieren?

nur ekklesialen Triumphalismus und Selbstabschottung beförderte, sondern der Ekklesiogenese im eigentlichen Sinn unmöglich machte. Die christologisch aufgeladene Körpermetaphorik insinuierte eine in sich ruhende, organische Perfektion der Kirche, die zwar da und dort Entwicklung, aber keine wirkliche Neuerung denkbar werden ließ. Ein Körper mit zwei Häuptern oder drei Beinen ist nicht innovativ, sondern krank.

Das Konzil hat dieses Bild nicht verabschiedet. Aber es hat ihm eine ganze Reihe an anderen, alternativen Deuteangeboten an die Seite gestellt – an erster Stelle natürlich die Rede von der Kirche als dem pilgernden Volk Gottes – und es auf diese Weise ausbalanciert und

¹¹ Die entsprechenden Begriffspaare sind hinlänglich bekannt: Sammlung und Sendung, Kontemplation und Aktion, Mystik und Politik, Spiritualität und Solidarität. P. Neuner; P. Zulehner, *Dein Reich komme. Eine praktische Lehre von der Kirche*. Ostfildern 2013, 178 sprechen im Zusammenhang mit ihren Überlegungen zur Ekklesiogenese davon, bei Gott einzutauchen, um bei den Menschen wieder aufzutauchen – und umgekehrt (ebd. mit Bezug auf den Passauer Pastoralplan 2000).

¹² Die folgenden beiden Kapitel orientieren sich eng an M. Remenyi, *Von der Leib-Christi-Ekklesiologie zur sakramentalen Ekklesiologie. Historische Entwicklungslinien und hermeneutische Problemüberhänge*, in: M. Remenyi, S. Wendel (Hg.), *Die Kirche als Leib Christi. Geltung und Grenze einer umstrittenen Metapher*. Freiburg 2017 – im Erscheinen. Dort finden sich auch Literaturbelege und weiterführende Hinweise.

relativiert. Schon früh waren sich die Konzilsinterpreten einig, dass in dieser Bildervielfalt die eigentliche ekklesiologische Innovation des Konzils zu sehen ist. Die metaphorologische Statik der pianischen Ekklesiologie war zugunsten einer nicht nur legitimen, sondern sachnotwendigen Metaphernpluralität aufgebrochen: Kein Bild von Kirche sagt alles, und keines sagt alles richtig. Die Wirklichkeit von Kirche ist so gehaltvoll und pluriform, dass sie nicht in einem einzigen Bild oder Begriff erschöpfend abzubilden ist. Gleichwohl gibt es eine Charakterisierung, die aus dem Pool an ekklesiologischen Umschreibungen, Bestimmungen und Bildern, den die Konzilstexte anbieten, herausragt: das Verständnis der Kirche als einem Heilssakrament. Mit einigem Recht kann gesagt werden, dass hier eine einigende Klammer der unterschiedlichen konziliaren Sprachspiele vorliegt, die geeignet ist, als ekklesiologische Fundamentalidee der Kirche von sich selbst zu fungieren.

Es unterstreicht den programmatischen Anspruch einer solchen sakramentalen Ekklesiologie, dass die Konzilsväter die entscheidende Bestimmung gleich an den Anfang von *Lumen gentium* gesetzt haben. „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die

Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Schon die wörtliche Zitation dieses Satzes in der zweiten Kirchenkonstitution des Konzils, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* (vgl. GS 42), verdeutlicht: Mit diesem Begriff ist ein zentrales ekklesiologisches Leitmotiv gesetzt, das dann in verschiedenen textlichen Zusammenhängen wieder auftaucht. Die Kirche ist als „Werkzeug der Erlösung aller“ (LG 9)¹³ zugleich ein „sichtbares Sakrament“ (LG 9) für Gottes universalen Heilswillen; sie ist ein „allumfassende[s] Heilssakrament“ (LG 48, wird zitiert in GS 45, AG 1 und AG 5) und ein „Sakrament des menschlichen Heils“ (LG 59).¹⁴

Das „in Christus“ aus LG 1 macht deutlich, dass die Kirche ihre sakramentale Gestalt nicht aus sich selbst gewinnt, sondern einzig aus Christus. Ursprung ekklesialer Sakramentalität ist der trinitarische Gott allein.¹⁵ Christus ist es, der seine Kirche – so die nähere Umschreibung des Sakramentsbegriffs in LG 1 – als „Zeichen und Werkzeug“ in Dienst nimmt, um durch sie den Menschen nahe sein zu können.

¹³ Die gängige Übersetzung von Rahner/Vorgrimler aus dem Kleinen Konzilskompendium verschweigt das an dieser Stelle im lateinischen Original gesetzte Wort „aller“: *instrumentum redemptionis omnium*.

¹⁴ Vgl. außerdem SC 5, SC 26, UR 3, LG 52.

¹⁵ Vgl. zu Textbefund und Analyse von LG 1 immer noch aktuell J. Meyer zu Schlochtern, *Sakrament Kirche. Wirken Gottes im Handeln der Menschen*. Freiburg 1992, 46-60, hier 49.

Angesichts der vielen Skandale und Versäumnisse im Leben der Kirche ist die Ansage, dass die Kirche gerade in ihrer Sichtbarkeit, d.h. auch in ihrer Weltverwobenheit (vgl. nochmals LG 9: Kirche ist „allen und jedem das sichtbare Sakrament“ der Einheit), bleibendes Zeichen des göttlichen Heilswillens in der Geschichte ist, eine große Ermutigung, aber auch eine nicht geringe Zumutung. Unbeschadet des Umstands, dass der Kirche diese Zeichenhaftigkeit im Geist als bleibendes Prägemaß verliehen ist, wird man deshalb die sprachliche Verbindung von *signum et (und) instrumentum* in LG 1 durchaus auch in einem konsekutiven oder konditionalen Sinn lesen dürfen. Selbstredend liegt die Werkzeuglichkeit der Kirche gerade darin, die heilvolle Nähe Gottes wirksam anzuzeigen. Aber sie kann ein solches wirksames Zeichen göttlichen Heilswillens in der Geschichte nur dann sein, wenn sie sich von ihm auch in Dienst nehmen lässt. Insofern gilt: Je mehr die Kirche von sich selbst absieht und sich auf ihre instrumentelle Funktion besinnt, desto mehr kann sie ihrer sakramentalen Zeichenhaftigkeit Strahlkraft verleihen. Die Sakramentalität der Kirche ist kein Selbstläufer. Sie kann durch Schuld, Ignoranz oder Unvermögen der kirchlichen Akteure bis zur Unkenntlichkeit verblassen – und sie kann an Orten neu aufblühen, wo es niemand je für möglich gehalten hätte.

Das entscheidende Kriterium für gelingende kirchliche Sakramentalität ist ihre selbstlose Christusdurchlässigkeit im Geist. Das ist der anfängliche Impuls des Pfingstereignisses, den es auch in heutigen ekklesiogenetischen Kontexten wachzuhalten bzw. je neu zu verle-

bendigen gilt: „Zu zeigen wäre [...], wo und wie die Kirche den Anfang in der Kraft des Heiligen Geistes schöpferisch aufgenommen und zum Maßstab ihrer Sendung gemacht hat.“¹⁶ Diese Bereitschaft zur geistesgegenwärtigen Christustransparenz entscheidet nicht nur über die Ursprungstreue (Apostolizität) der Kirche, sondern auch über die Fruchtbarkeit ihrer Sendung. Sie ist, nimmt man Mt 25 wirklich beim Wort, mitnichten spiritualistisch engzuführen, sondern umfasst alle drei Dimensionen der Kirchlichkeit: Liturgie, Diakonie und Zeugendienst. Gelingt sie, kann Wirklichkeit werden, was oben die kreuzförmige Ausspannung der elliptischen Polarität von Kirche genannt wurde: Einheit mit Gott (vertikale Dimension) führt in die Einheit der Menschen untereinander (horizontale Dimension; vgl. LG 1). Christusdurchlässigkeit im Geist ist daher ein zutiefst ekklesiopraktischer Imperativ, der die Kirche zwingt, selbstkritisch immer wieder aufs Neue gegen die ihr wie allen Institutionen eigene Tendenz der Selbstverabsolutierung anzugehen. Gegen die Schwerkraft des Institutionalismus hat Kirche vielmehr beständig danach zu trachten, sich selbst überflüssig zu machen, indem sie alles tut, um das Reich Gottes groß werden zu lassen unter den Bedingungen von Raum und Zeit. Auch das scheint mir eine ekklesiogenetische Herausforderung von nicht geringem Gewicht zu sein: Wie lässt sich gründen in der Hoffnung, baldmöglichst enden zu dürfen? Was bedeutet diese konstitutive Selbstrelativierung von Kirche für die Sozialformen kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft?

¹⁶ J. Werbick, Kirche (Anm. 1), 79.

4. Pneumatologische Drift und ekklesiogenetische Passung

Nur am Rande sei darauf hingewiesen, wie kunstvoll in der sakramentalen Ekklesiologie des Konzils Christologie und Pneumatologie miteinander verwoben sind. Das zeigt sich schon in den bereits genannten unmittelbaren Belegstellen einer sakramentalen Ekklesiologie. Während in LG 1 und LG 9 eher der Christusbezug im Zentrum steht, betont LG 48 ausdrücklich, dass der Auferstandene „seinen lebendig-machenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament gemacht“ hat. Kirche ist Sakrament des Heils durch den Geist und im Geist. Im gleichen Sinn ruft LG 59 das Pfingstereignis mit dem Hinweis in Erinnerung, dass Gott die Kirche nicht eher senden wollte, „als bis er den verheißenen Heiligen Geist ausgegossen hatte“. Vor allem aber in LG 8 kommt die Verzahnung von Christologie und Pneumatologie zum Ausdruck. Hier wird die klassische attributive Analogie (*analogia attributionalis*) zwischen Christus und Kirche – die Kirche ist (analog dem) Leib Christi – zugunsten einer sog. Verhältnis- bzw. Proportionalitätsanalogie aufgebrochen. Das Verhältnis von göttlicher zu menschlicher Natur Christi entspricht dem Verhältnis von Hl. Geist zu Kirche: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als [...] Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi“.

Ich erwähne das deshalb, weil eine stärkere Beachtung der Pneumatologie innerhalb der ekklesiologischen Theoriebildung nicht nur aus sachlogischen Gründen zu Recht angemahnt wird, sondern auch

aufs Beste anschlussfähig an aktuelle pastoraltheologische Bestrebungen ist. Zugleich sei aber dringlich davor gewarnt, Christologie und Pneumatologie an dieser Stelle gegeneinander auszuspielen. Der entscheidende Gewinn der pneumatologischen Drift konziliarer Ekklesiologie ist die Verunmöglichung eines ekklesiologischen Christomonismus, der die Kirche mit Christus verwechselt. Stattdessen hält sie hier das unaufgebbare Differenzmoment zwischen Zeichen und Bezeichnetem fest, das jedem sakramentalen Geschehen innewohnt und das auch die sakramentale Ekklesiologie vor einem Überkippen in einen magischen Sakramentalismus, in diesem Fall die hypertrophe Apotheose der Institution, bewahrt. Mit Blick auf die Kirche schärft das die Selbstbescheidung auf eine instrumentelle Funktion ein. Die Kirche ist nicht – wie Johann Adam Möhler noch meinte – die andauernde Fleischwerdung des Wortes, sondern sie ist das Werkzeug seines Geistes zur Auferbauung des Gottesreiches. In diesem Sinne gilt in der Tat: Die Kirche ist Sakrament des Geistes (so H. Mühlen, M. Kehl, W. Kasper und viele andere).

Und doch ist dieser verheißene und über den Jüngerinnen und Jüngern ausgegossene Geist immer und einzig der Geist Jesu Christi, der nichts anderes will, als dessen Heilswerk voranzubringen. Er mahnt daher unaufhörlich, es Christus gleich zu tun und sich in den habituellen Zusammenklang von Botschaft und lebensweltlicher Performanz einzuüben. Wer Kenosis predigt, muss Kenosis leben.

Vor allem aber wäre es verfehlt, das pneumatologische Moment innerhalb der Ekklesiologie irgendwie egalitär-basisdemokratisch, das christologische aber hierarchieaffin und zentralistisch zu assoziieren und beides entsprechend zu kontrastieren. Grundlage der fundamentalen Gleichheit aller Christinnen und Christen ist ihre Taufwürde und die damit gegebene Anteilhabe am dreifachen Amt Christi (vgl. LG 10 und LG 12). Auch die überaus berechnete Forderung nach mehr Synodalität und Subsidiarität in kirchlichen Entscheidungsprozessen ist christologisch fundamentiert, nämlich in der vollen Christusrepräsentanz, die entsprechend LG 26 jeder noch so kleinen Ortsgemeinde zugesprochen ist. Umgekehrt ist der Geist mitnichten der Erfüllungsgelhilfe unserer individuellen oder ekklesialen Bedürfnisse, sondern weht, wo und wie er will, zuallermeist entgegen dem lebensweltlichen Erwartungshorizont. Manchmal verbietet er auch schlicht, den eigentlich favorisierten Weg einzuschlagen (vgl. Apg 16,6f). Die derzeit so viel – und gewiss zu Recht! – beschworene charismenorientierte Pastoral ist mitnichten ein Unternehmen bequemer Selbstverwirklichung.

Der wesentliche Pluspunkt einer solcherart sakramental konturierten Ekklesiologie ist freilich, dass sie sich in höchstem Maße anschlussfähig für ekklesiogenetische Gründungsprozesse erweist; dies schon allein deshalb, weil sie lehrt, Kirche weniger als monolithische Institution oder quasimetaphysisches Subjekt, sondern vielmehr als

Ereignis, Begegnungs- und Handlungsgeschehen zu sehen, das sich je situativ anders und neu darstellen kann und das doch im Kern beständig demselben Gehalt dient: der Vermittlung göttlichen Heilswillens in unsere menschlichen Kontexte hinein. Christian Hennecke bringt das wie folgt auf den Punkt: „Die Ekklesiologie des II. Vatikanums ist eine sakramentale Ekklesiologie [...]. Das Konzil denkt die Kirche von ihren Vollzügen her [...]. Es versteht sich [...], dass diese Wirklichkeit nur als permanente Ekklesiogenesis gedacht werden kann: Kirche gibt es nicht als ‚fertiges Projekt‘, sondern als ein relationales Werdegesehen.“¹⁷ Christsein gibt es nur als permanentes, immer wieder neu anfangendes Christwerden.

In derlei Überlegungen wird durchexerziert, was Christoph Theobald als ein Zeichen der Zeit der akademischen Theologie ins Stammbuch geschrieben hat: Angesichts realer Exkulturationserfahrungen des Christlichen in unseren Breiten gilt es, die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* noch einmal neu aus der Perspektive des Missionsdekrets *Ad gentes* und also aus der „Gründungsperspektive“ zu lesen.¹⁸ Und in der Tat heißt es dort ja knapp und bündig: „Die pilgernde Kirche ist ihrem Wesen nach ‚missionarisch‘ (d. h. als Gesandte unterwegs), da sie selbst ihren Ursprung aus der Sendung des Sohnes und der Sendung des Heiligen Geistes herleitet“ (AG 2). Nichts anderes meint der Begriff einer sakramentalen Ekklesiologie. Freilich sollte man

¹⁷ C. Hennecke, Eine prophetische Ekklesiologie. Die katechumenale Dynamik des Christwerdens und ihre Konsequenzen für die Ekklesiogenesis, in: *Lebendiges Zeugnis* 70 (2015) 243-253, 247f.

¹⁸ Vgl. C. Theobald, Das Christliche als Lebensstil (Anm. 2), 210.

auch das Unsichere, Fragile und Gefährdete einer solchen prozessualen Ekklesiologie nicht unterschlagen. „Die ekklesiale Präsenz des Christentums *zeigt sich* als spezifisches Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt, das dann sakramental *wird*, wenn die jeweils in dieses Geschehen einbezogenen Personen, vor allem die letzten einer Gruppe oder Gesellschaft, in ihrer Einzigartigkeit zu messianischen ‚Zeichen‘ werden.“¹⁹ Das nervöse Zentrum dieser Aussage ist nicht nur die messianische Kraft gerade der Marginalisierten, sondern auch der Konditionalis, der hier eingebaut ist: Kirche kann erst dann die ihr zukommende Sakramentalität entfalten, wenn es gelingt, die Beteiligten – und hier noch einmal in besonderer Weise jene, die nicht kirchlich eingebunden sind – zu messianischen Zeichen werden zu lassen. Dass das eine Absichtslosigkeit impliziert, die das glatte Gegenteil von Proselytismus ist, das schärft nicht nur Papst Franziskus ein²⁰, sondern das wusste schon Karl Rahner unmittelbar nach Konzilsende: „Die Kirche ist schon das Zeichen des Heiles der *Welt*, wo diese noch nicht und vielleicht nie Kirche ist und wird, denn sie ist die geschichtliche Greifbarkeit *der Gnade*, in der Gott in absoluter Nähe und Vergebung sich selbst mitteilt, der Gnade, die *überall* wirkt, keinen auslässt, jedem Gott anbietet“.²¹

¹⁹ Ebd., 214f. Hervorhebungen im Text.

²⁰ Vgl. EG 14: „Die Kirche wächst nicht durch Proselytismus, sondern durch ‚Anziehung‘“ (unter Zitation einer Homilie Benedikts XVI. aus dem Jahr 2007).

²¹ K. Rahner, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens, in: ders., Schriften zur Theologie VI. Einsiedeln 1965, 479-498, 483. Hervorhebungen im Text.

²² Vgl. C. Hennecke; G. Viemens, Der Kirchenkurs. Wege zu einer Kirche der Beteiligung. Ein Praxisbuch. Würzburg 2016, 97-108, bes. 103.

Es wäre ein reizvolles Unterfangen, einmal auf dieser gründungstheoretischen, sendungsaffinen, begegnungsorientierten, mit einem Wort sakramentalen Folie die vier klassischen Wesensmerkmale der Kirche, die sog. *notae ecclesiae*, durchzubuchstabieren. Das muss an dieser Stelle aus Platzgründen unterbleiben. Zu verweisen ist aber nochmals auf Christian Hennecke, der solches – gemeinsam mit Gabriele Viemens – zumindest als knappe Skizze unlängst vorgelegt hat: die Katholizität zeigt sich dann als Sensibilität für den je gegebenen ekklesialen Ort, die Apostolizität verwirklicht sich in der je konkreten Sendung, die Einheit wird der Gemeinde sakramental geschenkt, und die Heiligkeit der Kirche besteht im beständig-neuen Streben nach lebendiger Christusgegenwart.²² Stattdessen möchte ich zum Schluss dieses Beitrags den Gedanken einer Sakramentalität der Kirche noch mit einem ekklesiologischen Spannungsfeld in Verbindung bringen, das für die Gründungsthematik dieses Handbuchs ebenfalls von Interesse sein könnte: die Spannung von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche.

5. Heilige Kirche – sündige Kirche

Dass die Kirche heilig ist, steht außer Frage. „Es ist Gegenstand des Glaubens, dass die Kirche [...] unzerstörbar heilig ist“ (LG 39), weil Christus selbst sie geheiligt und ihr seinen Heiligen Geist geschenkt hat. In diesem Sinn ist Heiligkeit eines der vier Wesensmerkmale der Kirche. Aber ist sie auch sündig? Ist das Attribut der Sündhaftigkeit nicht nur dem einzelnen Kirchenglied, sondern auch der Kirche als Subjekt zuzuordnen? Darf man in diesem Sinn von einer sündigen Kirche sprechen, oder kann lediglich von einer Kirche der Sünderinnen und Sünder die Rede sein? Die Konzilstexte sind hier nicht eindeutig. Einerseits vermeiden die Texte die explizite Formulierung einer sündigen Kirche und sprechen vielmehr davon, dass „die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße“ umfasst (LG 8). Doch heißt es im unmittelbaren Anschluss – mit der Kirche als klarem Satzsubjekt: „Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Das provoziert natürlich unmittelbar die Anschlussfrage: Wäre die Kirche nicht sündig, warum sollte sie dann stets der Reinigung, der Buße und der Erneuerung bedürfen?²³

Das geläufige Gegenargument lautet, dass die Heiligkeit der Kirche keine besondere moralische Qualität der einzelnen Kirchenglieder,

sondern Ausdruck göttlicher Gnadengabe sei, die Heiligkeit der Kirche mithin durch die Sünde ihrer Glieder nicht korrumpiert werden könne. Doch übersieht dieser Einwand die grundlegend sakramentale Struktur der Kirche, der zufolge das menschliche Element von Anfang an wesenskonstitutiv für die Kirche ist. Nicht nur die im Zusammenhang mit dem Missbrauchsskandal stehende Rede von der strukturellen Sünde – gemeint sind hier die kirchlichen Strukturen, die sexuelle Gewalt begünstigen bzw. im Nachgang dann vertuschen helfen – innerhalb der Kirche, sondern bereits das Theologumenon von der Kirche als universalem Heilssakrament erlauben daher, ohne falsche theologische Scheu und unbeschadet ihrer bleibenden Heiligkeit auch von einer sündigen Kirche zu sprechen: „Gibt es Sünder in der Kirche, sind ihre Sünden auch die der Kirche und ist sie deshalb auch eine sündige Kirche? Gerade die Sündigkeit der Kirche entzieht jeder vorschnellen Identifikation von Kirche und Christus, Kirche und Heil Gottes den Boden und wehrt so der Tendenz einer ‚Mystifizierung‘ der Heiligkeit der Kirche. [...] Gerade in ihrer Sündigkeit ist und bleibt Kirche das Mysterium/Sakrament des universalen Heilswillens Gottes. Kirche ist heilig, weil sie die von Gott geliebte Sünderin ist.“²⁴

²³ Vgl. aber die einschränkende Ergänzung in UR 6: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“. Nur auf dieser Basis spricht der nächste Abschnitt des Ökumenismusdekrets davon, dass es „keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ gebe, bekennt die kirchlicherseits begangenen „Sünden gegen die Einheit“ und folgert: „In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung“ (UR 7).

²⁴ J. Rahner, *Ecclesia simul iusta et peccatrix? Die Versöhnungsbitten und -gesten im Jahr 2000 in ihrem Verhältnis zur Vorstellung von Heiligkeit und Sakramentalität der Kirche*, in: KZG/CCH 26 (2013) 127-138, 129; dort mit Verweis auf eine Fülle weiterer Literatur, u.a. auch auf Karl Rahner, der bereits im Jahr 1947 dieselbe These vertrat.

Natürlich wirkt der Gedanke zunächst einmal paradox: Ausgerechnet die Sakramentalität der Kirche, also ihre Befähigung, Gottes heilbringende Gegenwart in der Welt und für die Welt wirksam darzustellen, soll die theologische Legitimation der Rede von der sündigen Kirche bilden? Doch die Irritation löst sich auf, wenn man sich vor Augen führt, dass jedes sakramentale Geschehen aus der pulsierenden Spannung von Identität und Differenz lebt. Das sakramentale Zeichen stellt das Bezeichnete wirksam dar, aber es fällt nicht mit diesem in eins. Entsprechend lässt sich auch eine sakramentale Ekklesiologie stärker differenztheoretisch oder stärker identitätslogisch konturieren. Während die identitätslogische Lesart den vor allem in der Eucharistie wurzelnden Einheitsaspekt betonen wird, wird die differenztheoretische Sicht eine „regnozentrische Perspektive“²⁵ einnehmen und herausheben, dass die Kirche nur dann wirksam auf das eschatologische Reich Gottes verweisen kann, wenn sie sich zugleich ihrer je größeren Unterschiedenheit zu diesem eingedenk bleibt. Denn nur so kann sie den ihr hier und jetzt innewohnenden Verheißungsüberschuss zum Reich Gottes hin mit Leben und mit Gehalt füllen. Dieser verheißungsoffenen, das Differenzmoment beachtenden, auf Veränderung setzenden „Regnozentrik“²⁶ einer sakramentalen Ekklesiologie ist die Rede von der sündigen Kirche verpflichtet.

Das bedeutet umgekehrt, dass die Heiligkeit der Kirche nicht in einer letztlich ahistorisch bleibenden, weltenthobenen Sakralität zu suchen ist, sondern ebenfalls in ihrer sakramentalen Weltzugewandtheit, die sich dieser Heiligkeit nur im Modus der Bitte und also epikletisch gewiss weiß.²⁷ Dieser Spur weiter folgend, ließe sich dann – nun unter Aufnahme einer weiteren These Christoph Theobalds – die sakramentale Heiligkeit der Kirche ausbuchstabieren als die Bereitschaft zu existentieller Gastlichkeit, zu einer Hinwendung zum Anderen also, die bereit ist, der unbedingten und niemand ausschließenden Gastfreundschaft ihres Herrn, wie sie sich in unüberbietbarer Weise im Kreuz offenbart, auch lebensweltlich-existentiell zu folgen. Sakramentale Heiligkeit der Kirche bedeutet mithin die Beauftragung und die Befähigung aller Getauften, die Welt in einer Weise zu bewohnen, die hilfreich ist, diese radikale Gratuität göttlicher Gastfreundschaft zum Leuchten zu bringen. So lautet zusammengefasst diese zweite These Theobalds,²⁸ und mir scheint, dass sie gerade in einem pastoraltheologischen Gründerhandbuch, das sich eines betriebswirtschaftlichen Business-Plans bedient, nicht fehlen darf. Nichts spricht nämlich gegen die Implementierung erfolgreicher theologieexterner Techniken und Methoden in pastoraltheologische Konzepte. Ganz im Gegenteil: Die Theologiegeschichte ist voll von solchen Best-Practice-Verfahren.

²⁵ G. M. Hoff, Ekklesiologie, in: T. Marschler, T. Schärfl (Hg.), Dogmatik heute. Bestandsaufnahmen und Perspektiven. Regensburg 2014, 431-466, 453; ebd. in FN 102 auch die Unterscheidung zwischen – so Hoff – „differenztheologisch[em]“ und „identitätslogische[m]“ Verständnis sakramentaler Ekklesiologie.

²⁶ Ebd., 435.

²⁷ Zu erinnern ist nochmals an das Diktum Michael Böhnkes (Anm. 7 und 8).

²⁸ Vgl. C. Theobald, Das Christliche als Lebensstil (Anm. 2), 212-216.

Aber es bedarf dabei einer – wenn ich so sagen darf – umgekehrten Inkulturation, d. h. der Anpassung des in diesem Fall betriebswirtschaftlichen Tools nicht nur an die spezifischen Praxisbedürfnisse ekklesialer Gründungsprozesse, sondern auch an die Botschaft des Evangeliums. Für mich persönlich ist die Formel von der radikalen Grautät göttlicher Gastfreundschaft eine solche sprachliche Verdichtung der Botschaft des Evangeliums, die mir kostbar ist, und ich meine, dass sie auch als kriteriologische Leitschnur ekklesialer Gründungsprozesse dienen kann. Eben das fordert im Übrigen das Konzil, wenn es in *Gaudium et spes* ganz unbefangen von der Hilfe spricht, „welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“, zugleich aber mahnt, diese – so heißt es dann im weiteren Gang des entsprechenden Abschnitts – „verschiedenen Sprachen unserer Zeit“ nicht nur „zu hören“ und (so wäre zu ergänzen) auf ihre praktische ekklesiale Tauglichkeit hin „zu unterscheiden“, sondern sie eben auch theologisch „zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beurteilen, damit die geoffenbarte Wahrheit immer tiefer erfasst, besser verstanden und passender verkündet werden kann“ (GS 44).

Literatur in Auswahl:

Jan-Heiner **Tück**: Sakrament des Heils für die Welt. Annäherungen an einen ekklesiologischen Leitbegriff des Konzils (Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ihre Bedeutung für heute), Freiburg i. Br. (2013)

Matthias **Reményi**: Gemeinde – das Gesicht der Kirche vor Ort? Lokale Strukturen in globaler Perspektive, in: Stimmen der Zeit 231 (2013) 681-690

Christoph **Theobald**: Rezeption und Zukunftspotentiale des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Christoph Böttigheimer, René Dausner u.a.: Vaticanum 21 : die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil ,eröffnen““, Freiburg, Basel, Wien (2016)