

Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Kurz nach dem Ersten Weltkrieg hat Romano Guardini den Satz formuliert, der im deutschen Katholizismus bald zum geflügelten Wort wurde: »Ein Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat begonnen: Die Kirche erwacht in den Seelen.« Die Frucht dieses Erwachens ist das Zweite Vatikanum gewesen; es hat in Worte gefaßt und der ganzen Kirche zugeeignet, was in den vier Jahrzehnten voll Aufbruch und Hoffnung – zwischen 1920 und 1960 – an Erkenntnis aus Glaube gereift war. Um das Zweite Vatikanum verstehen zu können, müssen wir daher einen Blick auf diese Periode werfen und versuchen, wenigstens in großen Zügen die Linien und Ströme zu erkennen, die ins Konzil hineinführten. Ich will dabei so vorgehen, daß ich jeweils bei den Gedanken beginne, die in dieser Zeit gedacht wurden, um daraus dann die Grundelemente der konziliaren Lehre von der Kirche zu entwickeln.

1. Kirche als Leib Christi

a) Das Bild vom mystischen Leib

»Die Kirche erwacht in den Seelen« – dieser Satz von Guardini war sehr bedachtsam formuliert, denn gerade darauf kam es ihm an, daß Kirche nun als etwas Innerliches erkannt und erfahren wurde, das nicht wie irgendein Apparat uns gegenübersteht, sondern in uns selber lebendig ist. Wenn Kirche bis dahin vor allem als Struktur und Organisation angesehen wurde, so kam nun die Einsicht auf: Wir selber sind die Kirche; sie ist mehr als Organisation, sie ist Organismus des Heiligen Geistes, etwas Lebendiges, das uns alle von innen her umgreift. Dieses neue Bewußtsein von Kirche fand seine sprachliche Form in dem Wort vom »mystischen Leib Christi«. In dieser Formel drückte sich eine neue und befreiende Erfahrung von Kirche aus, die Guardini am Ende seines Lebens, im Jahr der Verabschiedung der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums, noch einmal so formuliert hat: Kirche »ist keine erdachte und konstruierte Institution . . ., sondern ein lebendiges Wesen . . . Sie lebt durch die Zeit weiter; werdend, wie alles Lebendige wird; sich wandelnd . . . und dennoch im Wesen immer die gleiche und ihr Innerstes ist Christus . . . Solange wir die Kirche nur als eine Organisation ansehen . . .; als eine Behörde . . .; als einen Zusammenschluß . . ., haben wir zu ihr noch nicht das richtige Verhältnis. Sondern sie ist ein lebendiges Wesen, und unser Verhältnis zu ihr muß selbst Leben sein« (Die Kirche des Herrn, Seite 41).

Es ist schwer, die Begeisterung, die Freude zu vermitteln, die damals in solcher Erkenntnis lag. Im Zeitalter des liberalen Denkens, bis hin zum Ersten Weltkrieg,

* Vortrag, gehalten am 21. Oktober 1985 in Foggia.

hatte die katholische Kirche als ein verknöcherter Apparat gegolten, der sich den Errungenschaften der Neuzeit beharrlich widersetzte. In der Theologie war die Frage des Primats so sehr im Vordergrund gestanden, daß Kirche wesentlich als zentral gelenkte Institution erschien, die man zäh verteidigte, aber die einem doch irgendwie nur von außen gegenübertrat. Nun war wieder sichtbar, daß Kirche viel mehr ist, daß wir alle im Glauben sie lebendig mittragen, wie sie uns trägt. Es war sichtbar geworden, daß sie organisches Wachsen die Jahrhunderte hindurch ist, das auch heute weitergeht. Es war sichtbar geworden, daß durch sie das Geheimnis der Inkarnation gegenwärtig bleibt: Christus schreitet weiter durch die Zeiten. Wenn wir also fragen, welche Elemente aus diesem ersten Aufbruch beständig bleiben und ins Zweite Vatikanum eingeflossen sind, so könnten wir sagen: das erste ist die christologische Bestimmung des Kirchenbegriffs. J. A. Möhler, der große Erwecker der katholischen Theologie nach den Verwüstungen der Aufklärung, hat einmal gesagt: Eine gewisse falsche Theologie könne man karikierend in dem Satz zusammenfassen: »Christus hat am Anfang die Hierarchie gegründet, und damit ist für die Kirche bis zum Ende der Zeiten genug gesorgt.« Aber dem sei entgegenzustellen, daß Kirche mystischer Leib ist, d. h., daß Christus sie selbst immer neu begründet; daß er in ihr nie nur Vergangenheit, sondern immer und vor allem Gegenwart und Zukunft ist. Kirche ist Gegenwart Christi, unsere Gleichzeitigkeit mit ihm, seine Gleichzeitigkeit mit uns. Sie lebt davon, daß Christus in den Herzen da ist; von da formt er sich die Kirche. Deshalb ist ihr erstes Wort Christus, nicht sie selbst; sie ist in dem Maß gesund, in dem alle Aufmerksamkeit auf ihn hin gerichtet ist. Das Zweite Vatikanum hat diese Einsicht großartig dadurch an die Spitze seiner Erwägungen gestellt, daß es den grundlegenden Text über die Kirche mit den Worten beginnt: »Lumen gentium cum sit Christus«, weil Christus das Licht der Welt ist, darum gibt es den Spiegel seiner Herrlichkeit, die Kirche, die sein Leuchten weitergibt. Wenn man das Zweite Vatikanum recht verstehen will, muß man immer und immer wieder bei diesem ersten Satz beginnen . . .

Als zweites ist aus diesen Anfängen festzuhalten der Aspekt der Innerlichkeit und derjenige der Gemeinschaftlichkeit der Kirche. Kirche wächst von innen nach außen, nicht umgekehrt. Sie bedeutet vor allem innerste Gemeinschaft mit Christus; im Leben des Gebetes, im Leben der Sakramente; in den Grundhaltungen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe formt sie sich. Wenn also jemand fragt: Was muß ich tun, damit Kirche werde und fortschreite, so muß die Antwort heißen: Du mußt vor allem danach trachten, daß Glaube sei, daß gehofft und geliebt werde. Das Gebet baut die Kirche und die Gemeinschaft der Sakramente, in der ihr Beten auf uns zugeht. In diesem Sommer bin ich einem Pfarrer begegnet, der mir erzählte, daß ihn bei Übernahme des Pfarramtes vor allem bedrückt habe, daß aus seiner Gemeinde seit Jahrzehnten kein Priesterberuf mehr hervorgegangen war. Aber was sollte er tun? Berufe kann man nicht machen, die kann nur der Herr selber geben. Aber müssen wir die Hände in den Schoß legen? Er entschloß sich, jedes Jahr den langen und beschwerlichen Fußweg zum marianischen Heiligtum nach Altötting in diesem Anliegen zu pilgern und alle, die sein Anliegen teilten, zum Mitgehen und Mitbeten einzuladen. Es wurden von Jahr zu Jahr mehr, und in diesem Jahr konnten sie zur unermeßlichen Freude des ganzen Dorfes die erste Primiz seit Menschengedenken feiern . . . Kirche wächst von innen – das sagt uns das Wort vom Leibe Christi, aber es

schließt gerade so auch das andere ein: Christus hat sich einen *Leib* gebaut, und in ihn muß ich mich einfügen als demütiges Glied – anders ist er nicht zu finden und zu haben, so aber ganz, weil ich sogar sein Glied, sein Organ in dieser Welt und damit für die Ewigkeit geworden bin. Die liberale Idee, Jesus sei interessant, die Kirche aber eine mißglückte Angelegenheit, schied mit dieser Erkenntnis ganz von selber aus. Christus gibt es nur in seinem Leib, nie bloß ideell. Das heißt: mit den anderen, mit der beständigen, die Zeiten durchschreitenden Gemeinschaft, die dieser sein Leib ist. Die Kirche ist nicht Idee, sondern Leib, und das Ärgernis der Fleischwerdung, an dem so viele der Zeitgenossen Jesu zerbrachen, geht weiter in den Ärgerlichkeiten der Kirche, aber auch hier gilt: Selig, wer sich an mir nicht ärgert.

Dieser gemeinschaftliche Charakter der Kirche bedeutet dann aber notwendigerweise ihren Wir-Charakter: Sie ist nicht irgendwo, wir selber sind sie. Freilich: keiner kann sagen: »Ich bin die Kirche«; jeder muß und darf sagen: »Wir sind die Kirche«. Und »wir«, das ist dann wiederum nicht eine Gruppe, die sich isoliert, sondern eine, die sich hineinhält in die ganze Gemeinschaft aller Glieder Christi, der lebenden und der toten. Aber so kann eine Gruppe dann wirklich sagen: Wir sind es. Kirche ist da, in diesem geöffneten Wir, das Grenzen aufschließt – soziale und politische, aber auch die Grenze zwischen Himmel und Erde. Wir sind die Kirche – daraus wuchs Mitverantwortung, aber auch eigenes Mitwirkendürfen; daraus ergab sich dann auch Recht zur Kritik, die aber doch immer und zuerst Selbstkritik sein muß. Denn Kirche – wiederholen wir es – ist ja nicht irgendwo, jemand anders: Wir selber sind sie. Auch diese Gedanken sind direkt ins Konzil hineingereift; alles, was über die gemeinsame Verantwortung der Laien gesagt wurde, und alles, was an Rechtsformen zu ihrer sinnvollen Verwirklichung geschaffen wurde, ist daraus hervorgewachsen.

Endlich gehört hierher der Gedanke der Entwicklung und so der geschichtlichen Dynamik der Kirche: Ein Leib bleibt mit sich identisch gerade dadurch, daß er ständig im Prozeß des Lebens neu wird. Für Kardinal Newman war der Gedanke der Entwicklung die eigentliche Brücke seiner Konversion zum Katholischen geworden. Ich glaube, daß er in der Tat zu den entscheidenden Grundbegriffen des Katholischen zählt, die noch lange nicht genug bedacht sind, obwohl auch hier dem Zweiten Vatikanum das Verdienst zukommt, ihn wohl zum ersten Mal in einem feierlichen Lehrdokument formuliert zu haben. Wer nämlich sich nur am Wortlaut der Schrift oder an den Formen der Väterkirche festklammern will, der verbannt Christus ins Gestern. Die Folge ist dann entweder ein ganz steriler Glaube, der dem Heute nichts zu sagen hat, oder eine Eigenmächtigkeit, die zweitausend Jahre Geschichte überspringt, sie in den Mülleimer des Mißbratenen wirft und sich nun ausdenkt, wie Christentum nach der Schrift oder nach Jesus eigentlich aussehen müßte. Aber was herauskommt, kann nur ein Kunstprodukt unseres eigenen Machens sein, dem keine Beständigkeit innewohnt. Die wirkliche Identität mit dem Ursprung ist nur da, wo zugleich die lebendige Kontinuität ist, die ihn entfaltet und eben so bewahrt.

b) Eucharistische Ekklesiologie

Aber nun müssen wir noch einmal zu den Entwicklungen der Vorkonzilszeit zurückkehren. Die erste Phase der inneren Wiederentdeckung der Kirche hatte sich, wie gesagt, um den Begriff des mystischen Christusleibes gesammelt, der aus Paulus

entwickelt wurde und die Gedanken der Gegenwart Christi wie der Dynamik des Lebendigen in den Vordergrund rückte. Weitere Forschungen führten zu neuer Erkenntnis. Vor allem Henri de Lubac hat in einem großartigen Werk voll umfassender Gelehrsamkeit sichtbar gemacht, daß das Wort *corpus mysticum* ursprünglich die heiligste Eucharistie bezeichnet und daß für Paulus wie für die Kirchenväter der Gedanke der Kirche als Leib Christi untrennbar mit dem Gedanken der Eucharistie verbunden gewesen ist, in der der Herr leibhaftig da ist und uns seinen Leib zur Speise gibt. So entstand nun eine eucharistische Ekklesiologie, die man auch gerne *communio*-Ekklesiologie nennt. Diese *communio*-Ekklesiologie ist das eigentliche Herzstück der Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche geworden, das Neue und zugleich ganz Ursprüngliche, das uns dieses Konzil schenken wollte.

Was ist nun mit eucharistischer Ekklesiologie gemeint? Ich versuche nur ganz kurz, ein paar ihrer Schwerpunkte anzudeuten. Das erste ist, daß Jesu letztes Abendmahl als der eigentliche Akt der Kirchengründung erkennbar wird: Jesus schenkt den Seinen diese Liturgie des Todes und seiner Auferstehung und schenkt ihnen so das Fest des Lebens. Er wiederholt im Abendmahl den Sinai-Bund, oder vielmehr: Was dort nur ein Anlauf in Zeichen gewesen war, wird nun ganz Wirklichkeit – die Bluts- und Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen. Wenn wir dies sagen, ist klar, daß das Abendmahl Kreuz und Auferstehung vorwegnimmt und sie zugleich notwendig voraussetzt, denn sonst bliebe alles leere Gebärde. Deswegen konnten die Kirchenväter mit einem sehr schönen Bild sagen, die Kirche sei aus der geöffneten Seite des Herrn entsprungen, der Blut und Wasser entfloßen. Das ist in Wirklichkeit, nur von einer anderen Seite her gesagt, dasselbe, wie wenn ich formuliere: Das Abendmahl ist der Anfang der Kirche. Denn immer bedeutet es, daß Eucharistie Menschen zusammenschließt, nicht nur untereinander, sondern mit Christus, und daß sie so Menschen zur Kirche macht. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie selbst ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschendienst, Dienst der Weltverwandlung.

Der Gottesdienst ist ihre Form – das bedeutet, daß es in ihr ein ganz eigenes, sonst nicht vorkommendes Verhältnis von Vielfalt und Einheit gibt. In jeder Eucharistiefeier ist der Herr ganz da. Er ist ja auferstanden und stirbt nicht mehr, also kann man ihn auch nicht mehr zerteilen. Er gibt sich immer ganz und ungeteilt. Deshalb sagt das Konzil: »Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht (vgl. 1 Thess 1,5), das von Gott gerufene neue Volk . . . In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird« (*Lumen gentium* 26). Das bedeutet: Aus dem Ansatz der eucharistischen Ekklesiologie folgt jene Ekklesiologie der Ortskirchen, die für das Zweite Vatikanum kennzeichnend ist und den inneren, sakramentalen Grund für die Lehre von der Kollegialität darstellt, auf die wir noch kommen müssen.

Zuvor müssen wir aber doch noch die Formulierung des Konzils genauer ansehen, um seine Lehre richtig anzueignen. Denn an dieser Stelle berührt sich das Zweite

Vatikanum zugleich mit Anregungen aus der orthodoxen und aus der protestantischen Theologie, die sie aber doch in eine größere katholische Sicht integriert. Der Gedanke der eucharistischen Ekklesiologie war nämlich zuallererst in der orthodoxen Theologie russischer Exiltheologen geäußert und dabei dem vermeintlichen römischen Zentralismus entgegengesetzt worden: Jede Eucharistiegemeinde – so wurde gesagt – ist schon ganz Kirche, weil sie Christus ganz hat. Deswegen ist die äußere Einheit mit den anderen Gemeinden für die Kirche nicht konstitutiv; deswegen kann Einheit mit Rom nicht konstitutiv für Kirche sein, so wurde gefolgert. Solche Einheit ist schön, weil sie die Fülle Christi nach außen hin darstellt, aber sie gehört nicht eigentlich zum Wesen der Kirche, weil man ja der Ganzheit Christi nichts hinzufügen kann. Von anderem Ausgangspunkt her wies die protestantische Vorstellung von der Kirche in dieselbe Richtung. Luther hatte in der Gesamtkirche nicht mehr den Geist Christi erkennen können, ja, er sah sie geradezu als Instrument des Antichrist an. Auch die protestantischen Landeskirchen, die aus der Reformation entstanden, konnte er nicht im eigentlichen Sinn für Kirche halten: Es waren nur soziologisch-politisch notwendige Zweckapparate unter der Leitung der politischen Gewalten, nicht mehr. Die Kirche zog sich für ihn in die Gemeinde zurück: Nur die Versammlung, die je an Ort und Stelle das Wort Gottes hört, ist Kirche. Deswegen hat er das Wort Kirche ganz durch das Wort »Gemeinde« ersetzt; Kirche wurde zum Negativbegriff.

Wenn wir uns nun wieder dem Text des Konzils zuwenden, werden uns einige Nuancen auffallen. Es sagt ja nicht einfach »Die Kirche ist ganz in jeder Eucharistie feiernden Gemeinde«, sondern es formuliert: »Die Kirche ist wahrhaft in allen *rechtmäßigen* Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die *in Verbundenheit mit ihren Hirten* . . . Kirchen heißen.« Zwei Elemente sind hier wichtig: Die Gemeinde muß »rechtmäßig« sein, damit sie Kirche sei, und rechtmäßig ist sie »in der Verbundenheit mit den Hirten«. Was heißt das? Das bedeutet zunächst: Niemand kann sich selbst zur Kirche machen. Es kann nicht einfach eine Gruppe zusammentreten, das Neue Testament lesen und sagen: Wir sind nun Kirche, weil ja da der Herr ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln. Zur Kirche gehört wesentlich das Element des Empfangens, so wie Glaube vom Hören kommt und nicht Produkt eigener Entschlüsse oder Reflexionen ist. Denn Glaube ist Begegnung mit dem, was ich nicht erdenken oder durch Leistungen herbeiführen kann, sondern was mir eben begegnen muß. Wir nennen diese Struktur des Empfangens, des Begegnens »Sakrament«. Und eben deswegen gehört es auch zur Grundgestalt des Sakraments, daß es *empfangen* wird und daß niemand es sich selber reicht. Niemand kann sich selber taufen, niemand sich selbst die Priesterweihe zusprechen, niemand sich selbst von seinen Sünden absolvieren: An dieser Begegnungsstruktur liegt es auch, daß vollkommene Reue ihrem Wesen nach nicht innerlich bleiben kann, sondern nach der Begegnungsgestalt des Sakraments verlangt. Deswegen ist es nicht bloß ein Verstoß gegen äußere kirchenrechtliche Anordnungen, wenn man sich die Eucharistie selber herumreicht und selber nimmt, sondern eine Verletzung der innersten Struktur des Sakraments. Daß bei diesem einzigen Sakrament der Priester allerdings sich selber die heilige Gabe reichen darf, weist auf das *mysterium tremendum* hin, dem er sich bei der Eucharistie ausgesetzt findet: »in persona Christi« zu handeln und so gleichzeitig ihn zu vertreten *und* ein sündiger Mensch zu sein, der ganz vom Empfangen seiner Gabe lebt.

Kirche kann man nicht machen, nur empfangen, und zwar empfangen von dorthen, wo sie schon ist und wo sie wirklich ist: aus der sakramentalen Gemeinschaft seines die Geschichte hindurchgehenden Leibes. Aber noch etwas kommt hinzu und hilft uns, dieses schwierige Wort »rechtmäßige Gemeinschaften« zu verstehen: Christus ist überall ganz, das ist das eine und sehr Wichtige, was das Konzil gemeinsam mit den orthodoxen Brüdern formuliert hat. Aber er ist auch überall nur einer und deshalb kann ich den einen Herrn nur in der Einheit haben, die er selber ist, in der Einheit mit den andern, die *auch* sein Leib sind und in der Eucharistie es immer neu werden sollen. Darum ist Einheit der Eucharistie feiernden Gemeinden untereinander nicht eine äußere Zutat zur eucharistischen Ekklesiologie, sondern ihre innere Bedingung: Nur in der Einheit ist der eine. Insofern ruft das Konzil die Selbstverantwortung der Gemeinden auf und schließt doch jede Selbstgenügsamkeit aus. Es trägt eine Ekklesiologie vor, für die das Katholisch-Sein, d. h. die Gemeinsamkeit der Glaubenden aller Orte und aller Zeiten nicht organisatorische Äußerlichkeit, sondern von innen kommende Gnade und zugleich sichtbares Zeichen für die Kraft des Herrn ist, der allein Einheit über so viele Grenzen geben kann.

2. Die Kollegialität der Bischöfe

Mit der eucharistischen Ekklesiologie ist aufs engste der Gedanke der bischöflichen Kollegialität verbunden, der gleichfalls zu den tragenden Säulen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums zählt. Auch dieser Gedanke ist aus der Erforschung der gottesdienstlichen Struktur der Kirche entwickelt worden. Wenn ich recht sehe, war der erste, der ihn deutlich formuliert und damit die Tür für das Konzil in diesem Punkt geöffnet hat, der belgische Liturgiewissenschaftler Bernard Botte. Das ist wichtig, weil hier auch der Zusammenhang mit der Liturgischen Bewegung der Zeit zwischen den Weltkriegen sichtbar wird, die der eigentliche Nährboden für die meisten der bisher dargestellten Erkenntnisse gewesen ist. Es ist über das Historische hinaus wichtig, weil es den inneren Zusammenhang der Gedanken aufzeigt, ohne die man sie nicht richtig verstehen kann: Der Disput um die Kollegialität ist nicht ein Streit um die Anteile an der Macht in der Kirche zwischen Papst und Bischöfen, obwohl er zu einem solchen Streit sehr leicht degenerieren kann und die Beteiligten sich immer wieder fragen müssen, ob sie nicht auf diesen Irrweg geraten sind. Es ist auch nicht eigentlich ein Streit um rechtliche Formen und institutionelle Strukturen, sondern Kollegialität ist ihrem Wesen nach *dem* Dienst zugeordnet, der der eigentliche Dienst der Kirche überhaupt ist: dem Gottesdienst. Bernard Botte hat diesen Begriff den ältesten liturgischen Ordnungen entnommen, die uns überliefert sind, und ihn von daher konzipiert. Das wurde auch während des Konzils den Gegnern der Kollegialität entgegengehalten, die darauf hinwiesen, daß Kollegialität im römischen Recht und im Genossenschaftsrecht der frühen Neuzeit eine Bedeutung hat, die mit der kirchlichen Verfassung nicht in Einklang zu bringen ist. In der Tat wird hier eine mögliche Fassung des Kollegialitätsgedankens berührt, die den Sinn des kirchlichen Dienstes entstellen würde. Deswegen ist es wichtig, immer wieder auf den Kern zurückzukommen, um ihn vor solchen Entstellungen zu schützen.

Was also ist gemeint? Botte hat in seinen Untersuchungen auf zwei Ebenen des Kollegialitätsgedankens hingewiesen. Die erste Ebene besteht darin, daß der Bischof

umgeben ist vom Kollegium der Presbyter. In dieser Tatsache drückt sich aus, was wir vorhin schon berührten, daß nämlich die alte Kirche keine Selbstgenügsamkeit der einzelnen Gemeinden kannte. Denn die Presbyter, die ihnen dienen, gehören zusammen; sie sind miteinander der »Rat« des Bischofs. Die Gemeinden sind durch die Presbyter untereinander zusammengehalten und durch den Bischof hineingehalten in die größere Einheit der Gesamtkirche. Das Priestersein schließt immer ein Miteinandersein ein und die Zuordnung zu einem Bischof, die zugleich Zuordnung zur Kirche als ganzer ist. Das bedeutet aber bereits, daß die Bischöfe ihrerseits nicht abgeschlossen für sich selber wirken dürfen, sondern sie bilden zusammen den *ordo* der Bischöfe, wie man mit der römischen Rechtssprache formulierte, die die Gesellschaft in verschiedene *ordines* gliederte. Später ist das Wort *ordo* förmlich zur Bezeichnung des Weihesakraments geworden, zu dessen wesentlichen Inhalten damit das Eintreten in einen gemeinschaftlichen Dienst, in das Wir der Dienenden gehört. Das Wort *ordo* wechselt übrigens mit *Collegium*; beide besagen im gottesdienstlichen Zusammenhang dasselbe: Der Bischof ist Bischof nicht allein, sondern einzig in der katholischen Gemeinschaft derer, die es vor ihm waren, die es mit ihm sind und die es nach ihm sein werden. Denn auch die Dimension der Zeit ist in diesem Wort mitgemeint: Kirche ist nicht etwas, was wir heute machen, sondern was wir aus der Geschichte der Glaubenden empfangen und was wir als Unvollendetes weitergeben, das sich erst in der Wiederkunft des Herrn erfüllen wird.

Das Konzil hat diese Gedanken mit dem anderen Grundbegriff des Sakraments der Bischofsweihe, mit der Idee der apostolischen Nachfolge, zu einer organischen Synthese verschmolzen. Es erinnert daran, daß ja auch die Apostel Gemeinschaft waren. Bevor sie den Namen Apostel erhielten, erscheinen sie unter der Bezeichnung »die Zwölf«. Die Berufung von zwölf Männern durch den Herrn hat einen Zeichencharakter, den jeder Israelit verstand: Sie erinnert an die zwölf Söhne Jakobs, aus denen das Zwölf-Stämme-Volk Israel wurde. Zwölf ist also die Symbolzahl des Gottesvolkes; wenn Jesus zwölf ruft, so sagt diese symbolische Gebärde, daß er selbst der neue Jakob-Israel ist und daß nun, mit diesen Männern, ein neues Gottesvolk beginnt. Markus hat das in seinem Evangelium sehr deutlich dargestellt, indem er den Vorgang der Berufung in die Worte kleidet: »Er machte Zwölf« (Mk 3, 14). Dabei wußte man, daß Zwölf auch eine kosmische Zahl war, die Zahl der Sternbilder, die das Jahr – die Zeit des Menschen – gliedern. So wurde die Einheit von Geschichte und Kosmos unterstrichen, der kosmische Charakter der Heilsgeschichte: Die Zwölf sollen die neuen Sternbilder der endgültigen Geschichte des Alls sein. Aber bleiben wir bei dem, was uns unmittelbar beschäftigt: Die Apostel sind, was sie sind, nur im Miteinander der Zwölfergemeinschaft, die deshalb nach dem Verrat des Judas noch einmal ergänzt und aufgefüllt wird. Nachfolger der Apostel wird man folglich, indem man in die Gemeinschaft derer eintritt, in denen sich ihr Amt fortsetzt. »Kollegialität« gehört zum Wesen des bischöflichen Amtes; es kann nur gelebt und vollzogen werden im Miteinander derer, die zugleich die Einheit von Gottes neuem Volk darstellen.

Wenn wir uns fragen, was das praktisch heißt, so ist zunächst zu antworten: Die katholische Dimension des Bischofsamtes (wie auch der Priesterweihe und jedes gemeindlichen Lebens) wird sehr nachdrücklich unterstrichen. Partikularisierungen widersprechen der Kollegialitätsidee von Grund auf. Kollegialität, wie das Konzil sie formulierte, ist selbst nicht unmittelbar eine Rechtsfigur, wohl aber eine theologische

Vorgabe ersten Ranges sowohl für das Recht der Kirche wie für das pastorale Handeln. Die Rechtsgestalt, die den unmittelbarsten Ausdruck der theologischen Wirklichkeit »Kollegialität« darstellt, ist das Ökumenische Konzil. Daher wird im neuen CIC auch nur dieses im Zusammenhang des Artikels über das Bischofskollegium im einzelnen geordnet (can. 336-341). Alle anderen Anwendungsformen sind nicht direkt daraus herzuleiten, sondern können nur Versuche sekundärer Vermittlung des großen Grundprinzips in Alltagswirklichkeit hinein bilden. Sie müssen immer daran gemessen werden, wieweit sie dem Grundgehalt entsprechen, um den es geht: Überschreiten des örtlichen Horizonts in das Gemeinsame der katholischen Einheit hinein, zu der stets auch die Dimension der Geschichte des Glaubens vom Anfang her auf den wiederkommenden Herrn hin gehörte.

3. Kirche als Volk Gottes

Bei der Behandlung der Kollegialitätsidee ist nun endlich auch das Stichwort gefallen, auf das Sie gewiß schon lange warten: Kirche als Volk Gottes. Was hat es damit auf sich? Wieder müssen wir, um es zu verstehen, auf die Entwicklungen zurückgreifen, die dem Konzil vorausgegangen waren. Nach dem ersten Enthusiasmus der Entdeckung des Leib-Christi-Gedankens kam es allmählich zu Vertiefungen und Korrekturen in doppelter Richtung. Die erste Korrektur haben wir schon gesehen; sie findet sich vor allem in den Arbeiten von Henri de Lubac, der den Leib-Christi-Gedanken auf die eucharistische Ekklesiologie hin konkretisiert und ihn damit auf die konkreten Fragen der rechtlichen Ordnung der Kirche und des Zueinander von Ortskirche und Gesamtkirche hin geöffnet hat. Die andere Form von Korrektur begann Ende der dreißiger Jahre in Deutschland, wo verschiedene Theologen kritisierten, daß mit der Idee des mystischen Leibes das Verhältnis von Sichtbar und Unsichtbar, von Recht und Gnade, von Ordnung und Leben letztlich ungeklärt bleibe. Sie schlugen deshalb den vor allem im Alten Testament belegten Begriff »Volk Gottes« als die umfassendere Umschreibung von Kirche vor, die sich im übrigen auch leichter mit soziologischen und rechtlichen Kategorien vermitteln lasse, während Leib Christi ein Bild bleibe, das wichtig sei, aber dem Anspruch der Theologie auf Begriffsbildung nicht genüge.

Diese zunächst etwas vordergründige Kritik am Leib-Christi-Gedanken wurde dann von verschiedenen Aspekten her vertieft, aus denen sich der positive Gehalt entfaltete, mit dem der Volk-Gottes-Begriff in die konziliare Ekklesiologie eingegangen ist. Ein erster wichtiger Punkt war der Streit um die Kirchengliedschaft, der sich im Anschluß an die Enzyklika über den mystischen Leib Christi ergab, die Papst Pius XII. am 29. Juni 1943 veröffentlicht hatte. Er hatte damals festgestellt, daß Kirchengliedschaft an drei Voraussetzungen gebunden sei: Taufe, rechter Glaube und Zugehörigkeit zur rechtlichen Einheit der Kirche. Damit waren aber die Nichtkatholiken von der Kirchengliedschaft gänzlich ausgeschlossen. In einem Land, in dem die ökumenische Frage so unmittelbar drängt, wie dies in Deutschland der Fall ist, mußte diese Aussage zu heftigen Auseinandersetzungen führen, zumal der CIC eine andere Perspektive eröffnete. Nach der darin festgehaltenen Rechtstradition der Kirche begründet die Taufe eine unverlierbare Form von konstitutiver Zugehörigkeit zur Kirche. So wurde sichtbar, daß rechliches Denken unter Umständen mehr Beweglichkeit und Offenheit

geben kann als eine »mystische« Konzeption. Man fragte sich, ob das Bild vom mystischen Leib nicht als Ausgangspunkt zu eng sei, um die vielfältigen Formen der Zugehörigkeit zur Kirche zu definieren, die es in der Verworrenheit der menschlichen Geschichte nun einmal gibt. Das Bild vom Leib stellt für die Zugehörigkeit nur die Vorstellung des »Gliedes« bereit; Glied ist man, oder man ist es nicht, da gibt es keine Zwischenstufen. Aber – so fragte man – ist denn nicht eben der Ausgangspunkt des Bildes zu eng, da es ganz offensichtlich doch Zwischenstufen gibt? So stieß man auf das Wort vom »Volk Gottes«, das in dieser Hinsicht weiträumiger und beweglicher ist. Die Kirchenkonstitution hat es gerade in dieser Verwendung aufgenommen, wenn es das Verhältnis der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche mit dem Begriff der »Verbindung« umschreibt und dasjenige der Nichtchristen mit dem Wort »Zuordnung«, wobei es sich beide Male auf den Volk-Gottes-Gedanken stützt (Nr. 15 und 16).

So kann man sagen, daß der Begriff »Volk Gottes« vom Konzil vor allem als ökumenische Brücke eingeführt worden ist. Das gilt übrigens auch in anderer Hinsicht. Die Wiederentdeckung der Kirche nach dem Ersten Weltkrieg war zunächst durchaus ein Katholiken und Protestanten gemeinsames Phänomen gewesen; auch die liturgische Bewegung beschränkte sich keineswegs auf die katholische Kirche. Aber gerade diese Gemeinsamkeit brachte auch gegenseitige Kritik mit sich. Der Leib-Christi-Gedanke wurde in der katholischen Kirche dahin entwickelt, daß die Kirche gern als »der fortlebende Christus auf Erden« bezeichnet, Kirche als die bis zum Ende der Zeiten weitergehende Inkarnation des Sohnes beschrieben wurde. Das rief den Widerspruch der Protestanten hervor, die darin eine unerträgliche Selbstidentifizierung der Kirche mit Christus sahen, in der sozusagen die Kirche sich selber anbete und unfehlbar setze. Allmählich fanden aber auch katholische Denker – ohne so weit zu gehen –, daß mit dieser Formel allem amtlichen Handeln und Sprechen der Kirche eine Endgültigkeit zugeschrieben werde, die jede Kritik als Angriff auf Christus selbst erscheinen lasse und das Menschlich-Allzumenschliche in der Kirche einfach übersehe. Es müsse, so wurde gesagt, die christologische Differenz wieder deutlich herausgestellt werden: Kirche ist nicht identisch mit Christus, sondern ihm gegenüber. Sie ist Kirche der Sünder, die immer wieder der Reinigung und der Erneuerung bedarf, immer wieder Kirche werden muß. Damit wurde der Gedanke der Reform zu einem entscheidenden Element des Volk-Gottes-Begriffs, das sich aus dem Leib-Christi-Gedanken so nicht entwickeln ließ.

Hier berühren wir einen dritten Aspekt, der bei der Favorisierung des Volk-Gottes-Gedankens eine Rolle spielte. Der evangelische Exeget Ernst Käsemann hatte im Jahr 1939 seiner Monographie über den Hebräerbrief den Titel »Das wandernde Gottesvolk« gegeben. Dieser Titel wurde im Umkreis der konziliaren Debatten geradezu zum Schlagwort, denn er ließ etwas anklingen, was im Lauf des Ringens um die Kirchenkonstitution immer deutlicher ins Bewußtsein trat: Kirche ist noch nicht am Ziel. Sie hat ihre eigentliche Hoffnung noch vor sich. Das »eschatologische« Moment des Kirchenbegriffs wurde deutlich. Vor allem konnte man auf diese Weise die Einheit der Heilsgeschichte aussagen, die Israel und die Kirche zusammen auf ihrem Pilgerweg umfaßt. Man konnte so die Geschichtlichkeit der Kirche ausdrücken, die auf dem Wege ist und erst dann ganz sie selber sein wird, wenn die Wege der Zeiten durchschritten sind und in Gottes Hände münden. Man konnte auch die innere Einheit

des Gottesvolkes selbst aussagen, in dem es – wie in jedem Volk – verschiedene Ämter und Dienste gibt, aber quer über alle solche Unterscheidungen hinweg sind doch alle Pilger in der einen Gemeinschaft des pilgernden Gottesvolkes. Wenn man also in Schlagworten zusammenfassen will, welches die herausragenden Elemente des Volk-Gottes-Begriffes sind, die dem Konzil wichtig waren, so könnte man sagen, hier werde der geschichtliche Charakter der Kirche deutlich, die Einheit der Gottesgeschichte mit den Menschen, die innere Einheit des Gottesvolkes über die Grenzen auch der sakramentalen Stände hinweg, die eschatologische Dynamik, die Vorläufigkeit und Gebrochenheit der immer erneuerungsbedürftigen Kirche und endlich auch die ökumenische Dimension, d. h. die verschiedenen Weisen, in denen Verbindung und Zuordnung zur Kirche auch über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus möglich und wirklich sind.

Damit ist aber auch schon angedeutet, was alles nicht im Volk-Gottes-Begriff gesucht werden darf. Vielleicht ist mir erlaubt, hier in einer etwas persönlicheren Form zu berichten, weil ich selber in bescheidener Weise Anteil nehmen durfte an der Vorgeschichte, die ins Konzil hineingeführt hat. Mein theologischer Lehrer Gottlieb Söhngen war zu Beginn der vierziger Jahre, als der Gedanke des Gottesvolkes neu in die Debatte geworfen wurde, aufgrund mancher Vätertexte und anderer Zeugnisse der Tradition zu der Meinung gekommen, daß »Volk Gottes« in der Tat der Grundbegriff von Kirche sein könne, weit mehr und besser als »Leib Christi«. Weil er aber ein sehr sorgfältiger Mann war, gab er sich mit solchen ungefähren Gewißheiten nicht zufrieden, sondern wollte es genauer wissen und nahm sich vor, eine Reihe von Doktordissertationen zu dieser Frage schreiben zu lassen, um die Sache Schicht um Schicht zu untersuchen. So fiel mir die Aufgabe zu, über Volk Gottes bei Augustinus zu handeln, bei dem er vor allem den Volk-Gottes-Gedanken ausgemacht zu haben glaubte. Als ich an die Arbeit ging, zeigte sich bald, daß ich auch die früheren afrikanischen Theologen einbeziehen mußte, die Augustinus vorgearbeitet hatten, besonders Tertullian, Cyprian, Optatus von Mileve und den Donatisten Tyconius. Natürlich mußte man auch die wichtigeren Lehrer des Ostens, wenigstens Gestalten wie Origenes, Athanasius und Chrysostomus vor Augen halten, und schließlich war es unerlässlich, auch die biblischen Grundlagen zu studieren. Dabei stieß ich auf ein unerwartetes Ergebnis: Das Wort »Volk Gottes« kommt zwar im Neuen Testament sehr oft vor, aber nur an ganz wenigen Stellen (wohl nur an zweien) bezeichnet es die Kirche, während seine Normalbedeutung auf das Volk Israel verweist. Ja, auch da, wo es Kirche anzeigen kann, bleibt der Grundsinn »Israel« erhalten, aber der Kontext läßt deutlich werden, daß nun die Christen Israel geworden sind. Wir können also sagen: das Wort »Volk Gottes« ist im Neuen Testament keine Bezeichnung für die Kirche, sondern nur in der christologischen Umdeutung des Alten Testaments, also durch die christologische Transformation hindurch, kann es das neue Israel anzeigen. Die normale Benennung für Kirche ist im Neuen Testament das Wort *Ecclesia*, das im Alten Testament die Versammlung des Volkes durch das rufende Wort Gottes bezeichnet. Das Wort *Ecclesia* – Kirche ist die neutestamentliche Abwandlung und Umwandlung des alttestamentlichen Volk-Gottes-Begriffs. Man verwendet es, weil darin eingeschlossen ist, daß erst die neue Geburt in Christus das Nicht-Volk zum Volk werden läßt. Paulus hat dann konsequent diesen notwendigen christologischen Transformationsprozeß im Leib-Christi-Begriff zusammengefaßt. Bevor ich die Kon-

sequenzen daraus ziehe, muß ich noch anmerken, daß inzwischen der Alttestamentler Norbert Lohfink gezeigt hat, daß auch im Alten Testament das Wort »Volk Gottes« nicht einfach Israel in seiner empirischen Vorfindlichkeit bezeichnet. Rein empirisch ist kein Volk »Volk Gottes«. Gott als ein Abstammungsmerkmal oder als eine soziologische Kennmarke hinzustellen, könnte immer nur eine unerträgliche Anmaßung, ja letztlich Blasphemie sein. Israel wird mit dem Begriff Volk Gottes bezeichnet, sofern es zum Herrn hingewandt ist, nicht einfach in sich selbst, sondern in dem Akt der Beziehung und der Selbstüberschreitung, der allein es zu dem macht, was es aus sich selbst nicht ist. Insofern ist die neutestamentliche Fortführung konsequent, die diesen Akt der Hinwendung im Geheimnis Jesu Christi konkretisiert, der sich uns zuwendet und uns in Glaube und Sakrament in seine Beziehung zum Vater hinein-nimmt.

Was heißt das nun konkret? Es bedeutet, daß die Christen nicht einfach Volk Gottes *sind*. Empirisch betrachtet sind sie ein Nicht-Volk, wie jede soziologische Analyse schnell zeigen kann. Und Gott ist niemandes Eigentum; niemand kann ihn für sich beschlagnahmen. Das Nicht-Volk der Christen kann Gottes Volk nur sein durch die Einbeziehung in Christus, den Sohn Gottes und den Sohn Abrahams. Auch wenn man von Volk Gottes spricht, muß die Christologie die Mitte der Lehre von der Kirche bleiben und muß folglich die Kirche wesentlich von den Sakramenten der Taufe, der Eucharistie und der Weihe her gedacht werden. Wir sind Volk Gottes nicht anders als vom gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi her. Wir werden es nur in der lebendigen Zuordnung zu ihm, und nur in diesem Kontext hat das Wort einen Sinn. Das Konzil hat diesen Zusammenhang sehr schön deutlich gemacht, indem es mit dem Wort »Volk Gottes« ein anderes und zweites Grundwort für die Kirche in den Vordergrund rückte: die Kirche als Sakrament. Man bleibt dem Konzil nur dann treu, wenn man diese beiden Herzwoorte seiner Ekklesiologie, Sakrament und Volk Gottes, immer zusammen liest und zusammen denkt. Hier wird sichtbar, wie sehr das Konzil noch vor uns ist: Der Gedanke der Kirche als Sakrament ist noch kaum ins Bewußtsein getreten.

Es ist daher auch sinnwidrig, wenn man aus der Vorordnung des Kapitels über das Volk Gottes vor dem Hierarchie-Kapitel eine veränderte Konzeption der Hierarchie und des Laien ableiten will, so als ob eigentlich alle Getauften schon alle Weihegewalten in sich trügen und Hierarchie nur noch eine Sache der guten Ordnung wäre. Mit der Frage der Laien hat das zweite Kapitel insofern zu tun, als die wesentliche innere Einheit aller Getauften in der Ordnung der Gnade ausgesagt wird und damit der Dienstcharakter der Kirche unterstrichen ist. Aber eine Theologie des Laientums begründet das Kapitel ganz einfach deshalb nicht, weil zum Gottesvolk *alle* gehören: Hier wird über das Ganze der Kirche und ihr Wesen gehandelt. Ihre einzelnen Stände werden hernach dargestellt, und zwar in der Abfolge: Hierarchie (Kapitel 3), Laien (Kapitel 4), Ordensleute (Kapitel 6).

Wenn meine Darstellung der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums einigermaßen vollständig sein sollte, müßte ich jetzt die Inhalte dieser verbleibenden Kapitel ausfalten und auch das, was über die gemeinsame Berufung zur Heiligkeit und über die Beziehung der irdischen zur himmlischen Kirche gesagt wird. Aber das würde die Grenzen eines Vortrags bei weitem überschreiten. Es ging mir nur darum, die Grundlagen kurz anzudeuten, auf denen dann alle Anwendungen beruhen. Nur auf

eines möchte ich zum Schluß noch kurz hinweisen. Die Kirchenkonstitution des Konzils schließt mit dem Kapitel über die Muttergottes. Die Frage, ob man ihr nicht einen eigenen Text widmen solle, war bekanntlich heftig umstritten. Ich denke, es war doch eine gute Fügung, daß das Marianische unmittelbar in die Lehre von der Kirche selbst eingetreten ist. Denn so wird zuletzt noch einmal das sichtbar, wovon wir ausgegangen sind: Kirche ist nicht Apparat, ist nicht bloß Institution, auch nicht eine der üblichen soziologischen Größen – sie ist Person. Sie ist eine Frau. Sie ist Mutter. Sie ist lebendig. Das marianische Verständnis der Kirche ist der entschiedenste Gegensatz zu einem bloß organisatorischen oder bürokratischen Kirchenbegriff. Kirche können wir nicht machen, wir müssen sie sein. Und nur in dem Maß, in dem der Glaube über das Machen hinaus unser Sein prägt, *sind* wir Kirche, ist Kirche in uns. Erst im marianischen Sein werden wir Kirche. Kirche wurde auch im Ursprung nicht gemacht, sondern geboren. Sie war geboren, als in der Seele Marias das Fiat erwacht war. Das ist das tiefste Wollen des Konzils: daß Kirche in unseren Seelen erwache. Maria zeigt uns den Weg.

Geist oder Macht

Hugo von Hofmannsthal abendländisch-christliches Geschichts- und Staatsbewußtsein in seinem Drama »Der Turm«.

Von *Hermann Kunisch*

In seiner »Rede auf Grillparzer« (1922), einer der großen Bekundungen dichterischen Selbstverständnisses, hat Hugo von Hofmannsthal Wesen und Bestimmung des dichterischen Kunstwerks so umschrieben: »Der Dichter denkt, indem er das Menschliche tief sieht. Darüber entsteht in ihm von den Grundverhältnissen des Daseins eine Idee, und mit solchen Ideen, die Gestalten sind, bringt er in das kranke und irre Weltwesen die herrliche Ordnung, die aus seinen Gedichten widerstrahlt« (GW IV, 127).¹ Darin werden zwei Grundvorstellungen ausgesprochen. Zunächst – davon wird

1 Hofmannsthal (1874-1929) wird zitiert nach: Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Hg. von Herbert Steiner. Frankfurt/Main, seit 1945 (GW): D = Dramen I-IV; P = Prosa I-IV; A = Aufzeichnungen (»Ad me ipsum«, »Buch der Freunde«). Die erste und dritte Fassung des »Turms« nach GW: D IV, S. 7-208; 321-463. Die zweite Fassung nach »Ausgewählte Werke in 2 Bänden«. Hg. von Rudolf Hirsch, Frankfurt 1957 (AW). Die drei Fassungen werden bezeichnet als 1, 2, 3 (bei Zitaten mit Seitenzahl). Aus der Sekundärliteratur seien herausgehoben vor allem die Arbeiten von Richard Alewyn (jetzt in: R. A., »Über Hugo von Hofmannsthal.« Göttingen ⁴1967), und William H. Rey. Dessen Aufsatz »Tragik und Verklärung des Geistes in H.'s, »Der Turm« berührt sich vielfach mit meiner unabhängig davon entstandenen, in Vorlesungen in Berlin und München vorbereiteten Darstellung. – Die Verflechtung der Turm-Problematik mit anderen Werken H.'s hat Grete Schaefer behandelt: »H. v. H.'s Weg zur Tragödie. Die drei Stufen der Turm-Dichtung«, DVS 23 (1949), S. 306-350. Dazu einzelnes in den Anmerkungen. – Zu den Fakten von Leben und Produktion ist im einzelnen zu vergleichen: Günther Erken, »Hofmannsthal-Chronik. Beitrag zu einer Biographie«. In: Litw. Jahrbuch NF III (1962), S. 239-313 (im folgenden: Erken, »Chronik«). Verwiesen sei noch auf die beiden Sammelbände mit Zeugnissen der Freunde und Zeitgenossen Hofmannsthal's: H.-A. Fiechtner. Hugo von Hof-