

JOSEPH KARDINAL RATZINGER · ROM

Kirchliche Bewegungen und ihr theologischer Ort

In seiner großen Missionsenzyklika *Redemptoris Missio* sagt der Heilige Vater: »Innerhalb der Kirche bieten sich verschiedene Arten des Dienstes, der Funktionen, der Ämter und der Formen der Hinführung zum christlichen Leben an. Ich denke dabei an eine Neuheit in der jüngsten Zeit in nicht wenigen Kirchen: an die große Entfaltung von ›kirchlichen Bewegungen‹, die von einer starken missionarischen Kraft geprägt sind. Wenn sie sich in Demut in das Leben der Ortskirchen einfügen und von Bischöfen und Priestern herzlich in die Diözesan- und Pfarrstrukturen aufgenommen werden, bilden diese Bewegungen ein wahres Gottesgeschenk für die Neuevangelisierung und die Missionsarbeit im eigentlichen Sinn des Wortes. Ich empfehle daher, sie zu verbreiten und sie in Anspruch zu nehmen, um vor allem unter den Jugendlichen dem christlichen Leben und der Evangelisierung aus einer pluralistischen Sicht der Vereins- und Ausdrucksformen wieder neue Kraft zu verleihen.«¹

Für mich persönlich war es ein wunderbares Ereignis, als ich zu Beginn der siebziger Jahre erstmals mit Bewegungen wie *Neocatecumenali*, *Comunione e Liberazione*, *Focolarini* in nähere Berührung kam und dabei den Schwung und die Begeisterung erfuhr, mit der sie den Glauben lebten und aus der Freude ihres Glaubens heraus auch anderen mitteilen mußten, was ihnen geschenkt worden war. Es war die Zeit, in der Karl Rahner und andere das Wort von der winterlichen Periode in der Kirche gebrauchten; in der Tat schien nach dem großen Aufbruch des Konzils statt des Frühlings Frost, statt der neuen Dynamik Ermüdung einzukehren. Die Dynamik schien nun ganz woanders zu liegen – dort, wo man aus eigenen Kräften und ohne Gott zu gebrauchen, sich anschickte, die bessere künftige Welt zu gestalten. Daß eine Welt ohne Gott nicht gut, geschweige denn die bessere Welt sein könne, war für jeden Sehenden offenkundig. Aber wo blieb Gott? War die Kirche nach vielen Debatten und angestrengt durch das Suchen nach neuen Strukturen nicht in

JOSEPH KARDINAL RATZINGER, 1927 in Markt am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 ist er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

der Tat müde und geistleer geworden? Das Wort Rahners war durchaus zu verstehen, es drückte eine Erfahrung aus, die wir alle machten. Aber da war nun plötzlich etwas, was niemand geplant hatte. Da hatte der Heilige Geist sich sozusagen selbst wieder zu Worte gemeldet. Gerade in jungen Menschen brach der Glaube neu auf, ohne Wenn und Aber, ohne Ausflüchte und Hintertüren, in seiner Ganzheit als Gabe und als köstliches Geschenk erfahren, das leben läßt. Manche freilich fühlten sich in ihren intellektuellen Diskussionen oder in ihren Konstruktionsmodellen einer ganz anderen, nach dem eigenen Ebenbild geschaffenen Kirche gestört – wie hätte es anders sein können? Der Heilige Geist, wo er einbricht, stört das eigene Planen des Menschen immer. Aber es gab und gibt auch ernstere Schwierigkeiten. Denn diese Bewegungen zeigten Kinderkrankheiten. In ihnen war die Kraft des Geistes zu spüren, der aber durch Menschen wirkt und sie nicht einfach von ihren Schwächen befreit. Es gab Tendenzen zur Ausschließlichkeit, zu einseitigen Akzentsetzungen und damit die Unfähigkeit, sich ins Leben der Ortskirchen einzufügen. Aus ihrem jungen Elan heraus waren sie überzeugt, daß die Ortskirche sich gleichsam zu ihrer Form und ihrer Höhe aufschwingen müsse und nicht umgekehrt sie in ein manchmal wirklich etwas verkrustetes Gefüge sich hineinzerren lassen dürften. Es kam zu Reibungen, an denen in unterschiedlicher Weise beide Seiten schuldig waren. Es wurde notwendig nachzudenken, wie die beiden Realitäten, der neue situationsbestimmte Aufbruch und die beständigen Gestalten des kirchlichen Lebens, also Pfarrei und Bistum, ins richtige Verhältnis gesetzt werden könnten. Weitgehend handelt es sich da um ganz praktische Fragen, die man nicht zu sehr ins Theoretische hochsteigern soll. Aber andererseits geht es doch um ein in verschiedenen Formen in der Kirchengeschichte periodisch wiederkehrendes Phänomen. Es gibt die bleibende Grundform des kirchlichen Lebens, in der sich die Kontinuität ihrer geschichtlichen Ordnungen ausdrückt. Und es gibt die immer neuen Einbrüche des Heiligen Geistes, die dieses Gefüge je wieder lebendig und neu machen, aber dieses Neumachen geht kaum je ganz ohne Schmerzen und ohne Reibungen ab. So kann auf die grundsätzliche Frage doch nicht verzichtet werden, wie der theologische Ort dieser »Bewegungen« in der Kontinuität der kirchlichen Ordnungen richtig bestimmt werden könne.

I. KLÄRUNGSVERSUCHE DURCH EINE DIALEKTIK DER PRINZIPIEN

1. *Institution und Charisma*

Zur Lösung der Frage bietet sich zunächst als grundlegendes Schema die Zweiheit von Institution und Ereignis, von Institution und Charisma an. Wenn man aber versucht, beide Begriffe näher zu durchleuchten, um zu gültigen Regeln für die Verhältnisbestimmung beider zu kommen, zeigt sich etwas Unerwartetes. Der Begriff »Institution« zerfällt einem unter der Hand, wenn man ihn theologisch genau zu bestimmen versucht. Denn was sind die tragenden institutionellen Elemente in der Kirche, die sie als beständige Ordnung ihres Lebens prägen? Doch wohl das sakramentale Amt in seinen verschiedenen Stufen – Bischofsamt, Priester, Diakon: Das Sakrament, das bezeichnenderweise den Namen *Ordo* trägt, ist die letztlich einzige

bleibende und verbindliche Struktur, die sozusagen die vorgegebene feste Ordnung der Kirche bildet und sie als »Institution« konstituiert. Aber erst in unserem Jahrhundert hat es sich, wohl aus ökumenischen Zweckmäßigkeitsgründen eingebürgert, das Sakrament des Ordo schlicht als »Amt« zu bezeichnen, womit es dann ganz unter dem Gesichtspunkt der Institution, des Institutionellen erscheint. Aber dieses »Amt« ist ein »Sakrament«, und damit wird das gewöhnliche soziologische Verständnis von Institutionen ganz klar durchbrochen. Daß dieses einzig bleibende Strukturelement der Kirche Sakrament ist, bedeutet zugleich, daß es immer neu von Gott geschaffen werden muß. Die Kirche verfügt nicht selber darüber, es ist nicht einfach da und von ihr nicht aus Eigenem einzurichten. Es kommt nur sekundär durch einen Ruf der Kirche, primär aber durch einen Ruf Gottes an diesen Menschen, also nur charismatisch-pneumatologisch zustande. Es kann daher auch immer wieder nur aus der Neuheit der Berufung, aus der Unverfügbarkeit des Pneuma heraus angenommen und gelebt werden. Weil es so ist, weil die Kirche nicht einfach selbst »Beamte« einsetzen kann, sondern auf den Ruf von Gott her warten muß, darum – letztlich nur darum – kann es Priestermangel geben. Darum galt von Anfang an, daß dieses Amt nicht von der Institution her gemacht werden kann, sondern von Gott her erbetet werden muß. Von Anfang an gilt das Wort Jesu: »Die Ernte ist groß, die Arbeiter aber sind wenige. Bittet daher den Herrn der Ernte, daß er Arbeiter in seine Ernte sende« (Mt 9,37). Von da aus versteht man auch, daß die Berufung der Zwölf Frucht einer Gebetsnacht Jesu gewesen ist (Lk 6,12 ff.).

Die lateinische Kirche hat diesen streng charismatischen Charakter des priesterlichen Dienstes dadurch ausdrücklich unterstrichen, daß sie – ältester kirchlicher Überlieferung folgend – das Priestertum mit der Ehelosigkeit verbunden hat, die klarerweise nur als persönliches Charisma, nie einfach als Amtsqualität verstanden werden kann.² Die Forderung, beides zu entkoppeln, beruht letztlich auf der Vorstellung, daß das Priestertum nicht charismatisch betrachtet werden dürfe, sondern um der Sicherheit der Institution und ihrer Bedürfnisse willen als reines, von der Institution selbst zu vergebendes Amt anzusehen sei. Wenn man Priestertum so ganz in die eigene Verwaltung mit ihrer institutionellen Sicherheit nehmen will, dann ist charismatische Bindung, die in der Forderung der Ehelosigkeit liegt, ein möglichst schnell aufzuhebender Skandal. Aber dann wird auch die Kirche im ganzen als eine bloß menschliche Ordnung verstanden, und die Sicherheit, die so erzielt wird, gibt dann gerade wieder nicht mehr, was sie erreichen sollte. Daß die Kirche nicht *unsere* Institution ist, sondern der Einbruch von etwas anderem, daß sie in ihrem Wesen »iuris divini« ist, das hat zur Folge, daß wir sie nie einfach selber machen können. Es bedeutet, daß wir auf sie das rein institutionelle Kriterium nie anwenden dürfen; es bedeutet, daß sie gerade ganz sie selber ist, wo die Maßstäbe und Weisen menschlicher Institutionen durchbrochen werden.

Natürlich gibt es in der Kirche neben dieser eigentlich tragenden Ordnung – dem Sakrament – auch Institutionen bloß menschlichen Rechts, für vielfältige Formen der Verwaltung, der Organisation, der Koordination, die je nach den Anforderungen der Zeit wachsen können und müssen. Aber man muß wohl sagen: Die Kirche braucht solche eigenen Institutionen, aber wenn sie zu zahlreich und zu stark werden, dann gefährden sie die Ordnung und die Lebendigkeit ihres geistlichen Wesens. Die Kirche muß ihr eigenes Institutionsgefüge immer wieder überprüfen, da-

mit es nicht zu schwergewichtig wird – sich nicht zu einem Panzer verhärtet, der ihr eigentliches geistliches Leben erdrückt. Natürlich kann man verstehen, daß die Kirche, wenn ihr auf längere Zeit geistliche Berufungen versagt werden, in die Versuchung gerät, sich sozusagen einen Ersatzklerus rein menschlichen Rechts zu schaffen.³ Sie muß auch Notordnungen schaffen und hat es in den Missionen oder in missionsähnlichen Situationen immer wieder vermocht. All denen kann nur herzlich gedankt werden, die in solchen Notsituationen der Kirche als Vorbeter und Vorboten des Evangeliums gedient haben und dienen. Aber wenn dafür die Bitte um die Berufung ins Sakrament zurückgestellt würde, wenn die Kirche da oder dort anfinde, sich auf solche Weise selbst zu genügen und sich sozusagen vom Geschenk Gottes unabhängig zu machen, dann freilich würde sie handeln wie Saul, der in der großen Bedrängnis durch die Philister zwar lange auf Samuel wartete, aber als der nicht kam und das Volk begann davonzulaufen, die Geduld verlor und selbst das Brandopfer darbrachte. Ihm, der gedacht hatte, in der Not gar nicht anders handeln zu können und die Sache Gottes selbst in die Hand nehmen zu dürfen und zu müssen, wurde nun gesagt, daß er gerade so alles verscherzt habe: Gehorsam will ich, nicht Opfer (vgl. 1 Sam 13,8–14; 15,22).

Kehren wir zu unserer Frage zurück: Wie steht es mit dem Zueinander beständiger kirchlicher Ordnungen und je neuer charismatischer Einbrüche? Das Schema Institution – Charisma gibt für diese Frage deswegen keine Antwort, weil die Gegenüberstellung beider die Realität der Kirche ungenügend beschreibt. Immerhin können wir ein paar erste Regeln aus dem bisher Gesagten ableiten:

- a. Es ist wichtig, daß das geistliche Amt, das Priestertum selbst charismatisch verstanden und gelebt wird. Der Priester selbst soll ein »Pneumatiker«, ein *homo spiritualis*, ein vom Heiligen Geist erweckter und angetriebener Mensch sein. Es ist Aufgabe der Kirche, darauf zu achten, daß dieser Charakter des Sakraments gesehen und angenommen wird. Sie darf nicht aus Eifer um den Fortgang ihrer Ordnungen die Zahl in den Vordergrund stellen und den geistlichen Anspruch herunterschrauben. Damit würde sie den Sinn des Priestertums selbst unerkennbar machen; ein schlecht getaner Dienst schadet mehr, als er nützt. Er versperrt den Weg zum Priestertum und zum Glauben. Die Kirche muß treu sein und den Herrn als Schöpfer und Erhalter der Kirche anerkennen. Und sie muß den Berufenen auf jede Weise helfen, über den ersten Aufbruch hinaus treu zu bleiben, nicht langsam in der Routine zu ersticken, sondern immer mehr ein wahrhaft geistlicher Mensch zu werden.
- b. Wo das geistliche Amt auf solche Weise pneumatisch und charismatisch gelebt wird, gibt es keine institutionelle Verhärtung: Da besteht eine innere Offenheit für das Charisma, eine Art »Witterung« für den Heiligen Geist und sein Tun. Und da kann auch das Charisma seinen eigenen Ursprung im Amtsträger wiedererkennen, und es werden Wege fruchtbarer Zusammenarbeit in der Unterscheidung der Geister gefunden.
- c. Die Kirche muß in dürftigen Situationen Notordnungen schaffen. Aber diese Notordnungen müssen sich in innerer Offenheit auf das Sakrament hin verstehen, auf es zugehen, nicht von ihm wegführen. Ganz allgemein muß die Kirche die selbst geschaffenen administrativen Ordnungen so schmal wie möglich halten. Sie darf sich nicht überinstitutionalisieren, sondern muß immer offen bleiben auf die unvorhergesehenen, ungeplanten Anrufe des Herrn hin.

2. Christologie und Pneumatologie

Nun aber stellt sich die Frage: Wenn Institution und Charisma nur teilweise als Gegenüber gesehen werden dürfen und das Begriffspaar daher für unsere Frage nur Teilantworten erbringt, gibt es vielleicht andere theologische Gesichtspunkte, die besser auf sie passen? In der gegenwärtigen Theologie schiebt sich zusehends die Gegenüberstellung von christologischer und pneumatologischer Sicht der Kirche in den Vordergrund. Von da aus wird gesagt, das Sakrament sei der christologisch-inkarnatorischen Linie zugeordnet, der dann die pneumatologisch-charismatische Linie zur Seite treten müsse. Daran ist richtig, daß Christus und das Pneuma unterschieden werden müssen. Aber wie man die drei Personen in der Trinität nicht als eine *communio* von drei Göttern behandeln darf, sondern als einen einzigen Gott in der relativen Dreiheit der Personen verstehen muß, so ist auch die Unterscheidung von Christus und Geist nur dann richtig, wenn wir durch ihre Verschiedenheit ihre Einheit besser verstehen lernen. Den Geist kann man nicht richtig ohne Christus, aber auch Christus nicht ohne den Heiligen Geist verstehen. »Der Herr ist der Geist«, sagt uns Paulus in 2 Kor 3,17. Das bedeutet nicht, daß beide einfach das gleiche oder der gleiche sind. Aber es bedeutet, daß Christus als der Herr unter uns und für uns nur da sein kann, weil die Inkarnation nicht sein letztes Wort war. Sie vollendet sich im Tod am Kreuz und in der Auferstehung. Das heißt: Christus kann nur kommen, weil er uns in die Lebensordnung des Heiligen Geistes vorangegangen ist und sich durch ihn und in ihm mitteilt. Die pneumatologische Christologie des heiligen Paulus und der Abschiedsreden des Johannes-Evangeliums sind wohl noch nicht deutlich genug in unsere Sicht von Christologie und Pneumatologie eingegangen. Die neue Gegenwart Christi im Geist aber ist die Voraussetzung dafür, daß es Sakrament und sakramentale Gegenwart des Herrn gibt.

So fällt hier noch einmal Licht auf das »geistliche« Amt in der Kirche und auf seinen theologischen Ort, den die Überlieferung im Begriff der *successio apostolica* festgelegt hat. »Apostolische Nachfolge« bedeutet gerade nicht, wie es scheinen könnte, daß wir sozusagen geistunabhängig werden durch die kontinuierliche Kette der Nachfolge. Die Bindung an die Linie der *successio* bedeutet genau umgekehrt, daß uns das sakramentale Amt nie selbst zur Verfügung ist, sondern immer wieder durch den Geist gegeben werden muß, eben das Geist-Sakrament ist, das wir nicht selber schaffen, nicht selber einsetzen können. Die funktionale Kompetenz als solche reicht dafür nicht aus, sondern die Gabe des Herrn ist nötig. Im Sakrament, im stellvertretenden Zeichenhandeln der Kirche hat er sich selbst die ständige Einsetzung des priesterlichen Dienstes vorbehalten. Die ganz spezifische Verbindung von »einmal« und »immer«, die für das Geheimnis Christi gilt, wird hier sehr schön sichtbar. Das »Immer« des Sakraments, die geistgewirkte Gegenwart des geschichtlichen Ursprungs in allen Zeiten der Kirche, setzt die Bindung an das *ἔφραπαξ*, an das einmalige Ursprungsgeschehen voraus. Die Ursprungsbindung, der in die Erde gesenkte Pflock des einmaligen und unwiederholbaren Ereignisses, ist unabdingbar. Nie können wir in eine freischwebende Pneumatologie entfliehen, nie den Erdboden der Inkarnation, des geschichtlichen Handelns Gottes hinter uns lassen. Aber umgekehrt vermittelt sich dieses Einmalige in der Gabe des Heiligen Geistes, der der Geist des auferstandenen Christus ist. Es versinkt nicht im Gewesenen, in

der Unwiederholbarkeit des für immer Vergangenen, sondern trägt Gegenwarts-kraft in sich, weil Christus den »Schleier des Fleisches« (Hebr 10,20) durchschritten und so im Einmaligen das Immerwährende freigesetzt hat. Die Inkarnation bleibt nicht beim historischen Jesus, bei seiner »Sarz« stehen (2 Kor 5,16!). Der »historische Jesus« wird gerade dadurch für immer bedeutend, daß sein »Fleisch« in der Auferstehung umgewandelt wird, so daß er nun in der Kraft des Heiligen Geistes allen Orten und allen Zeiten gegenwärtig werden kann, wie dies die Abschiedsreden Jesu bei Johannes wundervoll zeigen (vgl. besonders Joh 14,28: »Ich gehe und komme zu euch«). Von dieser christologisch-pneumatologischen Synthese her darf man wohl erwarten, daß eine Vertiefung des Begriffs »apostolische Nachfolge« uns wirklich für die Lösung unseres Problems hilfreich sein wird.

3. Hierarchie und Prophetie

Bevor wir diesen Gedanken weiter vertiefen, muß noch kurz ein drittes Verstehensangebot für das Gegenüber beständiger Lebensordnungen der Kirche und pneumatischer Aufbrüche erwähnt werden: Im Anschluß an Luthers Deutung der Schrift in der Dialektik von Gesetz und Evangelium stellt man heute gern kultisch-sacerdotale und prophetische Linien der Heilsgeschichte gegenüber. Dann würden die Bewegungen der prophetischen Linie zuzurechnen sein. Auch das ist, wie alles bisher Bedachte, nicht ganz falsch, aber doch wieder extrem ungenau und daher in dieser Form unbrauchbar. Das damit angesprochene Problem ist zu groß, als daß es hier des näheren behandelt werden könnte. Zunächst wäre da zu sagen, daß das Gesetz selbst Verheißungscharakter hat. Nur weil es so ist, konnte es durch Christus zugleich erfüllt und in der Erfüllung »aufgehoben« werden. Die Schriftpropheten haben denn auch nie die Thora außer Kraft setzen, sondern im Gegenteil gegen ihren Mißbrauch ihre wahre Bedeutung zur Geltung bringen wollen. Und schließlich ist wichtig, daß die prophetische Sendung immer an einzelne Personen erging, nie sich in einen »Stand« hinein fixiert hat. Soweit Prophetie als »Stand« aufgetreten ist (und das war der Fall), ist sie von seiten der Schriftpropheten nicht weniger scharf kritisiert worden als der »Stand« der Priester des Alten Bundes.⁴ Die Kirche in eine linke und in eine rechte Seite, in den prophetischen Stand der Orden oder der Bewegungen einerseits und der Hierarchie andererseits zu teilen – dazu legitimiert uns nichts in der Schrift. Im Gegenteil – dies ist eine Konstruktion, die ihr durchaus entgegengesetzt ist. Die Kirche ist nicht dialektisch gebaut, sondern organisch. Richtig ist also nur, daß es verschiedene Funktionen in ihr gibt und daß Gott immer auch wieder prophetische Menschen erweckt – es können Laien, Ordensleute, aber auch Bischöfe und Priester sein –, die ihr das rechte Wort zurufen, das im normalen Gang der »Institution« nicht die nötige Kraft erlangt. Ich denke, es ist ganz offenkundig, daß es nicht möglich ist, von da aus Wesen und Auftrag der Bewegungen zu deuten. Sie verstehen sich selber keineswegs so.

Das Ergebnis der bisherigen Überlegungen ist für unsere Frage demnach eher dürftig, aber doch wichtig. Es führt nicht zum Ziel, wenn man eine Dialektik der Prinzipien als Ausgangspunkt für eine Lösung wählt. Statt es mit einer solchen Dialektik von Prinzipien zu versuchen, muß man meiner Überzeugung nach einen ge-

schichtlichen Ansatz wählen, wie es dem geschichtlichen Wesen des Glaubens und der Kirche entspricht.

II. DIE PERSPEKTIVEN DER GESCHICHTE: APOSTOLISCHE NACHFOLGE UND APOSTOLISCHE BEWEGUNGEN

1. *Universale und lokale Ämter*

Fragen wir also: Wie sieht dieser Ursprung aus? Wer auch nur eine bescheidene Kenntnis der Diskussionen über die werdende Kirche hat, von deren Gestalt her sich alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu rechtfertigen versuchen, weiß auch, daß es aussichtslos scheint, mit einer solchen historisch ausgerichteten Frage zu Ergebnissen zu kommen. Wenn ich mich dennoch daran wage, von hier aus nach einer Lösung zu tasten, so geschieht es unter der Voraussetzung der katholischen Sicht der Kirche und ihres Ursprungs, die uns einerseits einen festen Rahmen bietet, aber andererseits auch Räume des Weiterdenkens offenläßt, die noch keineswegs ausgeschöpft sind. Kein Zweifel besteht darüber, daß die unmittelbaren Träger der Sendung Christi von Pfingsten an die Zwölf sind, die sehr bald auch unter dem Namen Apostel begegnen. Ihnen ist es aufgetragen, die Botschaft Christi »bis an die Enden der Erde« weiterzutragen (Apg 1,8), zu allen Völkern zu gehen und alle Menschen zu seinen Jüngern zu machen (Mt 28,19). Der ihnen zugewiesene Raum ist die Welt. Ohne lokale Begrenzungen dienen sie dem Aufbau des einen Leibes Christi, des einen Volkes Gottes, der einen Kirche Christi. Die Apostel waren nicht Bischöfe bestimmter Ortskirchen, sondern eben »Apostel« und als solche der ganzen Welt und der in ihr zu bauenden ganzen Kirche zugeordnet: Die Universalkirche geht den Lokalkirchen voran, die als ihre konkreten Verwirklichungen entstehen.⁵ Um es noch deutlicher und unmißverständlicher zu sagen: Paulus ist nie Bischof eines bestimmten Ortes gewesen und hat es nicht sein wollen. Die einzige Teilung, die es am Anfang gab, beschreibt Paulus in Gal 2,9: Wir – Barnabas und ich – für die Heiden, sie – Petrus, Jakobus, Johannes – für die Juden. Diese anfängliche Teilung ist freilich bald dahingefallen. Auch Petrus und Johannes wußten sich zu den Heiden gesandt und überschritten alsbald die Grenzen Israels. Der Herrenbruder Jakobus, der nach 42 zu einer Art Primas der Judenkirche wurde, war wohl kein Apostel.

Auch ohne weitere Detailerörterungen können wir sagen: Das Apostelamt ist ein universales Amt, der ganzen Menschheit und so der ganzen, einen Kirche zugeordnet. Durch das missionarische Wirken der Apostel entstehen die Ortskirchen, die nun der verantwortlichen Leiter bedürfen. Ihnen obliegt es, die Einheit des Glaubens mit der ganzen Kirche zu gewährleisten, das innere Leben der Ortskirchen zu formen und die Gemeinden offenzuhalten, damit sie weiter wachsen und den noch ungläubigen Mitbürgern die Gabe des Evangeliums schenken konnten. Dieses ortskirchliche Amt, das anfangs unter vielfältigen Benennungen erscheint, gewinnt langsam feste und einheitliche Gestalt. So bestehen in der werdenden Kirche ganz deutlich zwei Ordnungen nebeneinander, zwischen denen es gewiß Übergänge gegeben hat, die man aber doch klar unterscheiden kann: auf der einen Seite die langsam zu festen Formen wachsenden ortskirchlichen Dienste, auf der anderen Seite

das apostolische Amt, das sehr bald nicht mehr bloß auf die Zwölf beschränkt war. Bei Paulus kann man deutlich zwei Begriffe von »Apostel« unterscheiden: Er stellt einerseits sehr nachdrücklich die Einzigartigkeit seines Apostolats heraus, das auf einer Begegnung mit dem Auferstandenen beruht und ihn damit auf eine Stufe mit den Zwölf stellt. Andererseits sieht er zum Beispiel in 1 Kor 12,28 »Apostel« als ein weit über diesen Kreis hinausreichendes Amt vor; auch wenn er in Röm 16,7 Andronikos und Junia(s) als Apostel bezeichnet, liegt dieser weitere Begriff vor. Eine ähnliche Terminologie finden wir in Eph 2,20, wo bei der Rede von den Aposteln und Propheten als Fundament der Kirche gewiß auch nicht nur an die Zwölf gedacht ist. Die Propheten, von denen Anfang des 2. Jahrhunderts die Didache spricht, sind ganz deutlich als ein solches missionarisches überörtliches Amt verstanden. Um so interessanter ist es, daß von ihnen gesagt wird: »Sie sind eure Hohenpriester« (13,3).

Wir dürfen also davon ausgehen, daß das Nebeneinander der zwei Amtstypen – des universalen und des lokalen – noch weit ins 2. Jahrhundert fortbestanden hat, also in eine Zeit hinein, in der sich durchaus schon ernstlich die Frage ergab, wer nun Träger der apostolischen Nachfolge sei. Verschiedene Texte lassen uns erkennen, daß das Nebeneinander der beiden Ordnungen keineswegs ganz konfliktfrei verlaufen ist. Der dritte Johannesbrief zeigt uns sehr deutlich eine solche Konfliktsituation. Je mehr aber die damals zugänglichen »Enden der Erde« erreicht waren, desto schwieriger wurde es, den »Itineranten« weiterhin eine sinnvolle Stellung zuzuweisen; Mißbräuche ihres Amtes mögen sein allmähliches Verschwinden weiter begünstigt haben. Nun lag es an den Ortsgemeinden und an deren Leitern, die in der Dreiheit von Bischof – Priester – Diakon inzwischen ganz deutliches Profil erhalten hatten, in den jeweiligen Räumen ihrer Ortskirchen den Glauben auszubreiten. Daß zur Zeit des Kaisers Konstantin die Christen etwa 8 % der Reichsbevölkerung ausmachten und daß sie auch Ende des 4. Jahrhunderts noch immer eine Minderheit waren, zeigt, wie groß diese Aufgabe war. In dieser Situation mußten die Vorsteher der Ortskirchen, die Bischöfe, erkennen, daß sie nun zu Nachfolgern der Apostel geworden waren und daß der apostolische Auftrag ganz auf ihren Schultern lag. Die Einsicht, daß die Bischöfe, die verantwortlichen Leiter der Ortskirchen, die Nachfolger der Apostel sind, hat in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts bei Irenäus von Lyon deutliche Gestalt gefunden. Diese Wesensbestimmung des Bischofsamtes schließt zwei tragende Elemente ein:

- a. Apostelnachfolge bedeutet zunächst das, was uns geläufig ist: Verbürgen der Kontinuität und Einheit des Glaubens – in einer Kontinuität, die wir sakramental nennen.
- b. Damit ist aber auch ein konkreter Auftrag verbunden, der über die Verwaltung der Ortskirchen hinausgeht: Sie müssen nun dafür sorgen, daß Jesu Auftrag fortgeführt wird, alle Völker zu seinen Jüngern zu machen und das Evangelium an die Enden der Erde zu tragen. Sie sind dafür verantwortlich – das stellt Irenäus nachdrücklich heraus –, daß die Kirche nicht eine Art Föderation von Ortskirchen wird, die als solche nebeneinander stehen, sondern ihre Universalität und Einheit behält. Sie müssen die universale Dynamik des Apostolischen weitertragen.⁶

Wenn wir anfangs von der Gefahr gesprochen haben, das priesterliche Amt könne schließlich rein institutionell und bürokratisch verstanden werden, seine charismatische Dimension vergessen, so erscheint nun eine zweite Gefahr: Das Amt der Apostelnachfolge kann zu einer bloß ortskirchlichen Dienstleistung verkümmern,

die Universalität des Auftrags Christi aus dem Auge und aus dem Herzen verlieren; die Unruhe, die uns treibt, die Gabe Christi zu den anderen zu bringen, kann im Stillstand einer fest eingerichteten Kirche ersterben. Ich möchte es drastisch sagen: Im Begriff der Apostelnachfolge steckt ein Überhang über das bloß ortskirchliche Amt hinaus. Sie kann sich darin nie erschöpfen. Das universale, die ortskirchlichen Dienste überschreitende Element bleibt eine Notwendigkeit.

2. Apostolische Bewegungen in der Kirchengeschichte

Diese auf mein Endergebnis vorausgreifende These müssen wir jetzt etwas vertiefen und historisch weiter konkretisieren. Sie führt uns nämlich direkt auf den kirchlichen Ort der Bewegungen hin. Ich sagte, daß aus durchaus verschiedenen Gründen im 2. Jahrhundert die universalkirchlichen Dienste allmählich verschwinden und das Bischofsamt alle diese Ämter in sich aufnimmt. Das war in vieler Hinsicht eine nicht nur historisch unausweichliche, sondern auch theologisch notwendige Entwicklung, durch die die Einheit des Sakraments und die innere Einheit des apostolischen Dienstes zum Vorschein kam. Aber es war auch – wie gesagt – eine Entwicklung, die Gefahren in sich trug. Deswegen war es ganz logisch, daß schon im 3. Jahrhundert ein neues Element im Leben der Kirche erschien, das man ruhig als eine »Bewegung« bezeichnen darf: das Mönchtum. Nun kann man dagegen einwenden, das frühe Mönchtum habe keinen apostolischen und missionarischen Charakter gehabt, es sei im Gegenteil Flucht aus der Welt in Inseln der Heiligkeit gewesen. Das Fehlen der missionarischen, auf die Ausbreitung des Glaubens in aller Welt gerichteten Tendenz ist am Anfang zweifellos festzustellen. Der bestimmende Impuls bei Antonius, der für uns als deutlich faßbare historische Gestalt am Anfang des Mönchtums steht, ist der Wille zur *vita evangelica* – der Wille, das Evangelium radikal in seiner Ganzheit zu leben.⁷ Seine Bekehrungsgeschichte hat eine erstaunliche Ähnlichkeit mit derjenigen des heiligen Franz von Assisi. Es sind die gleichen Impulse, denen wir da begegnen: das Evangelium ganz wörtlich ernst zu nehmen, in radikaler Armut Christus nachzufolgen und das ganze Leben von ihm her zu gestalten. Der Gang in die Wüste ist ein Heraustreten aus der festgefügtten ortskirchlichen Struktur, ein Heraustreten aus einem allmählich mehr und mehr an die Bedürfnisse weltlichen Lebens angepaßten Christentum in eine Nachfolge ohne Wenn und Aber hinein. So entsteht aber nun eine neue geistliche Vaterschaft, die zwar keinen direkt missionarischen Charakter hat, aber die Vaterschaft der Bischöfe und der Priester durch die Kraft eines ganz und gar pneumatischen Lebens ergänzt.⁸

Bei Basilius, der dem orientalischen Mönchtum seine bleibende Gestalt gegeben hat, sehen wir dann sehr genau die Problematik, der sich heute viele Bewegungen ausgesetzt wissen. Er wollte keineswegs eine eigene Institution neben der normalen Kirche schaffen. Die erste und eigentliche Regel, die er geschrieben hat, wollte – wie Balthasar es ausdrückt – keine Ordensregel, sondern eine Kirchenregel sein, das »Enchiridion des entschiedenen Christen«.⁹ So ist es doch am Ursprung fast aller Bewegungen, gerade auch in unserem Jahrhundert: Man sucht nicht eine Sondergemeinschaft, man sucht das ganze Christentum, die dem Evangelium gehorsame und von ihm her lebendige Kirche. Basilius, der zuerst Mönch gewesen war, hat das Bi-

schofsamt angenommen und so den charismatischen Charakter des Bischofsamtes, die innere Einheit der Kirche im eigenen Leben nachdrücklich unterstrichen. Basilius ist es ähnlich ergangen wie den heutigen Bewegungen auch: Er mußte hinnehmen, daß sich die Bewegung der radikalen Nachfolge nicht restlos mit der Ortskirche verschmelzen läßt. In einem zweiten Regelversuch, den Gribomont das kleine Asketikon nennt, erscheint seine Idee von Bewegung als eine »Übergangsform zwischen einer zur Gesamtkirche offenen Gruppe von verschiedenen Christen und einem sich organisierenden und institutionalisierenden Mönchsorden«. ¹⁰ Derselbe Gribomont sieht in der von Basilius gegründeten Mönchsgemeinde eine »kleine Gruppe zur Belebung des Ganzen« und scheut sich nicht, Basilius »als Patron nicht nur der Lehr- und Spitalorden, sondern auch der neuen Gemeinschaften ohne Gelübde anzusprechen«. ¹¹

So viel ist klar: Die Mönchsbeziehung schafft ein neues Lebenszentrum, das die ortskirchliche Struktur der nachapostolischen Kirche nicht aufhebt, aber doch auch nicht einfach mit ihr zusammenfällt, sondern als belebende Kraft in ihr wirksam ist, zugleich ein Reservoir, aus dem für die Ortskirche wahrhaft geistlich-Geistliche kommen können, in denen Institution und Charisma immer neu verschmelzen. Bezeichnend dafür ist, daß die Ostkirche die Bischöfe aus dem Mönchtum nimmt und das Bischofsamt damit charismatisch definiert, es sozusagen immer wieder vom Apostolischen her erneuert.

Sieht man nun auf die Kirchengeschichte im ganzen, so zeigt sich, daß einerseits in ihr notwendigerweise die vom bischöflichen Amt bestimmte ortskirchliche Form das tragende und die Zeiten hindurch bleibende Gerüst ist. Aber es gehen auch immer wieder Wellen von Bewegungen durch sie, die den universalistischen Aspekt der apostolischen Sendung und die Radikalität des Evangeliums neu zur Geltung bringen und so gerade auch der geistlichen Lebendigkeit und Wahrheit der Ortskirchen dienen. Ich möchte nach dem Mönchtum der frühen Kirche fünf solche Wellen kurz benennen, in denen sich immer deutlicher das geistliche Wesen dessen herausstellt, was wir »Bewegung« nennen dürfen und sich damit auch deren ekklesiologischer Ort fortschreitend verdeutlicht.

1. Als erste Welle würde ich das missionarische Mönchtum bezeichnen, das von Gregor dem Großen (590–604) bis Gregor II. (715–731) und Gregor III. (731–741) seine große Blüte erlebt. Papst Gregor der Große erkannte die missionarische Potenz, die im Mönchtum liegt und nutzte sie, indem er Augustinus – den späteren Erzbischof von Canterbury – mit seinen Gefährten zu den heidnischen Angeln auf die britischen Inseln schickte. Vorangegangen war schon die Irland-Mission des heiligen Patrick, der ebenfalls spirituell im Mönchtum verwurzelt war. So wird nun Mönchtum zur großen missionarischen Bewegung, die die germanischen Völker zur katholischen Kirche führt und damit das neue, christliche Europa aufbaut. Ost und West miteinander verbindend tragen im 9. Jahrhundert die Mönchsbrüder Kyrill und Method den christlichen Glauben in die slawische Welt. In alledem treten zwei von den konstitutiven Elementen der Realität »Bewegung« deutlich in Erscheinung: a. Das Papsttum hat die Bewegungen nicht geschaffen, wurde aber ihr wesentlicher Anhalt in der Struktur der Kirche, ihr ekklesialer Rückhalt. Damit wird vielleicht der tiefste Sinn und das wahre Wesen des Petrusamtes überhaupt sichtbar: Der Bischof von Rom ist nicht nur Bischof einer Ortskirche; sein Amt ist immer auf die

Universalkirche bezogen. Es hat insofern in einem spezifischen Sinn apostolischen Charakter. Es muß die Dynamik der Sendung nach außen und nach innen lebendig halten. In der Ostkirche hatte zunächst der Kaiser eine Art Amt der Einheit und der Universalität für sich beansprucht; nicht zufällig wurde Konstantin als »Bischof« nach außen und als »apostelgleich« bezeichnet. Aber das konnte höchstens auf Zeit eine Ersatzfunktion sein, deren Gefährlichkeit auf der Hand liegt. Es ist kein Zufall, daß seit der Mitte des 2. Jahrhunderts, mit dem Enden der alten universalen Dienste, der Anspruch der Päpste immer deutlicher hervortritt, diese Komponente apostolischer Sendung in besonderer Weise wahrzunehmen. Bewegungen, die den Raum der Ortskirche und ihre Struktur überschreiten, und Papsttum gehen nicht zufällig immer wieder Hand in Hand.

b. Das Motiv des evangelischen Lebens, das schon am Anfang der Mönchsbewegung, bei Antonius von Ägypten begegnet, bleibt bestimmend. Aber nun zeigt sich, daß die *vita evangelica* den Dienst des Evangelisierens einschließt: Die Armut und die Freiheit des evangelischen Lebens sind Bedingungen für den die eigene Heimat und ihre Gemeinde überschreitenden Evangeliumsdienst, dieser wieder ist das Ziel und der innere Grund für die *vita evangelica*, wie wir gleich noch genauer sehen werden.

2. Nur kurz möchte ich auf die im 10. Jahrhundert bestimmende Reformbewegung von Cluny verweisen, die wiederum auf das Papsttum gestützt die Emanzipation der *vita religiosa* aus dem Feudalwesen und aus der Herrschaft bischöflicher Feudalherren bewirkte. Durch den Zusammenschluß der einzelnen Klöster in eine Kongregation wurde sie zur großen Frömmigkeits- und Erneuerungsbewegung, in der sich der Europagedanke gebildet hat.¹² Aus der reformerischen Kraft von Cluny entsprang dann im 11. Jahrhundert die gregorianische Reform¹³, die das Papsttum aus dem Versinken in den römischen Adelsstreit und aus seiner Verweltlichung herausreißt und generell den Kampf um die Freiheit der Kirche, um ihr eigenes geistliches Wesen aufnimmt, der dann freilich vielfach zu einem Machtkampf zwischen Papst und Kaiser degenerierte.

3. Bis in unsere Stunde wirkt die geistliche Kraft der Evangeliumsbeziehung herein, die im 13. Jahrhundert mit Franz von Assisi und Dominikus aufgebrochen ist. Bei Franz ist ganz klar, daß er nicht einen neuen Orden gründen, eine getrennte Gemeinschaft schaffen wollte. Er wollte einfach die Kirche wieder zum ganzen Evangelium rufen, das »neue Volk« sammeln, die Kirche aus dem Evangelium erneuern. Die zwei Bedeutungen des Wortes »evangelisches Leben« greifen untrennbar ineinander: Wer das Evangelium in der Armut des Verzichts auf Habe und auf Nachkommenschaft lebt, der muß zugleich das Evangelium verkünden. Es gab eine Not an Evangelium damals, und Franz sieht es gerade als seine wesentliche Aufgabe an, mit seinen Brüdern den Menschen den einfachen Kern der Botschaft Christi zu verkünden. Er und die Seinen wollen Evangelisten sein. Und dabei ergibt sich dann auch von selbst, daß die Grenzen der Christenheit überschritten werden müssen, das Evangelium an die Enden der Erde getragen werden muß.¹⁴

Thomas von Aquin hat im Streit mit den Weltpriestern an der Universität Paris, die als Vertreter einer engherzig geschlossenen Ortskirchenstruktur gegen die Evangelisierungsbewegung kämpften, das Neue und zugleich ganz Ursprungsgemäße dieser beiden Bewegungen und der darin gestalteten Form von Ordensleben zusammengefaßt. Die Weltpriester wollten nur den cluniazensischen Mönchstypus in sei-

ner späten erstarrten Form gelten lassen: von der Ortskirche abgetrennte, streng in sich lebende und nur der Kontemplation dienende Klöster. Die konnten die ortskirchliche Ordnung nicht stören, während es mit den neuen Predigern unvermeidlich überall zu Zusammenstößen kam. Thomas von Aquin hat demgegenüber Christus selbst als Vorbild herausgestellt und von ihm her die Überlegenheit des apostolischen Lebens gegenüber einem bloß kontemplativen Lebensstypus verteidigt. »Das tätige Leben, das den anderen die durch Predigt und Kontemplation erlangten Wahrheiten nahelegt, ist vollkommener als das ausschließlich kontemplative Leben ...«¹⁵ Thomas weiß sich als Erbe der wiederholten Renaissancen des monastischen Lebens, die sich alle auf die *vita apostolica* berufen.¹⁶ Aber er hat in der Auslegung der *vita apostolica* – aus der Erfahrung der Bettelorden kommend – einen wichtigen neuen Schritt getan, der zwar in der bisherigen Mönchstradition praktisch wirksam, aber so noch wenig reflektiert war. Alle hatten sich für die *vita apostolica* auf die Urkirche berufen; Augustinus hat zum Beispiel seine ganze Regel letztlich von dem Wort Apg 4,32 her entworfen: Sie waren ein Herz und eine Seele.¹⁷ Diesem wesentlichen Vorbild fügt aber nun Thomas von Aquin die Aussendungsrede Jesu an die Apostel Mt 10,5–15 hinzu: Die echte *vita apostolica* ist jene, die die Lehren aus Apg 4 und Mt 10 befolgt: »Das apostolische Leben bestand darin, daß die Apostel, nachdem sie alles verlassen hatten, durch die Welt zogen, indem sie das Evangelium verkündeten und predigten, wie aus Mt 10 hervorgeht, wo ihnen eine Regel auferlegt wird.«¹⁸ Mt 10 erscheint nun geradezu als Ordensregel, oder besser gesagt: Die Lebens- und Sendungsregel, die der Herr den Aposteln gegeben hat, ist selbst die bleibende Regel des apostolischen Lebens, dessen die Kirche immer bedarf. Von dieser Regel her rechtfertigt sich die neue Evangelisierungsbewegung.

Der Pariser Streit zwischen dem Weltklerus und den Vertretern der neuen Bewegungen, in dem diese Texte entstanden, ist von bleibender Bedeutung. Eine verengte und verarmte Idee von Kirche, die die ortskirchliche Struktur absolut setzt, kann den neuen Stand von Verkündern nicht dulden, die ihrerseits notwendigerweise ihren Rückhalt am Träger eines universalkirchlichen Amtes, am Papst als Garanten der missionarischen Sendung und des Aufbaus der einen Kirche fanden. So war es logisch, daß von hier aus der große neue Schub für die Entwicklung der Primatslehre kam, die dabei – über alles zeitgeschichtliche Kolorit hinaus – von ihrer apostolischen Wurzel her neu begriffen wurde.¹⁹

4. Da es hier nicht um Kirchengeschichte, sondern um die Einsicht in die Lebensformen der Kirche geht, muß ich mich damit begnügen, die neuen Evangelisierungsbewegungen des 16. Jahrhunderts nur kurz zu nennen. Unter ihnen ragen die Jesuiten heraus, die nun auch die weltweite Mission im neu entdeckten Amerika, in Afrika und in Asien aufnehmen, wobei Dominikaner und Franziskaner von ihrem fortwirkenden Impuls her ihnen kaum nachstanden.

5. Uns allen vertraut ist schließlich der neue Schub an Bewegungen, der im 19. Jahrhundert einsetzt. Nun entstehen streng missionarische Kongregationen, die von vornherein weniger Erneuerung im Inneren als Mission in den vom Christentum kaum erfaßten Kontinenten beabsichtigen. Insofern wird hier der Zusammenstoß mit den ortskirchlichen Ordnungen weitgehend vermieden, und es entsteht eine fruchtbare Zusammenarbeit, aus der doch gerade auch die geschichtlichen Ortskirchen neue Kraft empfangen, weil der Impuls für die Ausbreitung des Evangeliums

und für den Dienst der Liebe sie von innen her beseelt. Hier tritt nun mit großer Kraft ein Element in Erscheinung, das bei den bisherigen Bewegungen keineswegs gefehlt hatte, aber doch leicht übersehen werden kann: Die apostolische Bewegung des 19. Jahrhunderts ist vor allem auch eine Frauenbewegung gewesen, in der zum einen ein starker Akzent auf der Caritas lag, auf der Fürsorge für die Leidenden und für die Armen: Wir wissen, was die neuen Frauengemeinschaften für die Krankenhäuser und für die Fürsorge um die Notleidenden bedeutet haben und noch bedeuten. Aber auch Schule und Erziehung sind zentral, und so war in der Verbindung von Lehre, Erziehung, Liebe die ganze Breite des Evangeliumsdienstes gegenwärtig. Wenn man vom 19. Jahrhundert aus zurückschaut, sieht man, daß die Frauen immer ein wesentlich mitbestimmendes Element der apostolischen Bewegungen waren. Man denke an die kühnen Frauen des 16. Jahrhunderts wie Maria Ward oder andererseits Teresa von Avila, an die Frauengestalten des Mittelalters wie Hildegard von Bingen und Katharina von Siena, an die Frauen im Umkreis des heiligen Bonifatius, an die Schwestern der Kirchenväter und schließlich an die Frauen in den Paulusbriefen und im Umkreis Jesu. Die Frauen waren zwar nie Bischöfe oder Priester, wohl aber Mitträger des apostolischen Lebens und seines universalen Auftrags.

3. Die Weite des Begriffs der apostolischen Nachfolge

Nach diesem Durchgang durch die großen apostolischen Bewegungen der Kirchengeschichte kommen wir auf die These zurück, die ich nach der kurzen Analyse des biblischen Befundes schon im Vorgriff formuliert hatte: Der Begriff der apostolischen Nachfolge muß erweitert und vertieft werden, wenn wir seinem ganzen Anspruch gerecht werden wollen. Was bedeutet das? Zunächst bleibt als Kern dieses Begriffs die sakramentale Struktur der Kirche festzuhalten, in der sie das Erbe der Apostel, das Erbe Christi immer neu empfängt. Durch das Sakrament, in dem Christus durch den Heiligen Geist handelt, unterscheidet sie sich von allen anderen Institutionen. Das Sakrament bedeutet, daß sie vom Herrn her als »Geschöpf des Heiligen Geistes« lebt und immerfort neu geschaffen wird. Dabei sind die zwei untrennbar zueinander gehörenden Komponenten des Sakraments im Auge zu behalten, von denen wir vorhin gesprochen hatten: Da ist zunächst das inkarnatorisch-christologische Element, das heißt das Angebundensein der Kirche an das »Einmal« der Menschwerdung und der Osterereignisse, die Bindung an das geschichtliche Handeln Gottes. Da ist aber dann zugleich die Vergegenwärtigung dieses Ereignisses in der Kraft des Heiligen Geistes, also die christologisch-pneumatologische Komponente, die Neuheit und Kontinuität der lebendigen Kirche zugleich gewährleistet.

Damit ist das zusammengefaßt, was in der Kirche immer als Wesen der apostolischen Nachfolge gelehrt wurde, der eigentliche Kern des sakramentalen Kirchenbegriffs. Aber dieser Kern ist verarmt, ja, verkümmert, wenn man dabei nur an die ortskirchliche Struktur denkt. Das Amt der Petrusnachfolge bricht die bloß ortskirchliche Struktur auf, der Nachfolger Petri ist nicht nur Ortsbischof von Rom, sondern Bischof für die ganze Kirche und in der ganzen Kirche. Er verkörpert damit eine Wesensseite des apostolischen Auftrags, die niemals in der Kirche fehlen darf. Aber das Petrusamt selbst wäre wiederum nicht recht verstanden und zu einer mon-

strösen Ausnahmegehalt verzerrt, wenn man seinem Träger allein den Vollzug der universalen Dimension der Apostelnachfolge aufbürden würde.²⁹ Es muß in der Kirche immer auch Dienste und Sendungen geben, die nicht rein ortskirchlicher Natur sind, sondern dem Auftrag für das Ganze und der Ausbreitung des Evangeliums dienen. Der Papst ist auf diese Dienste verwiesen, sie auf ihn, und im Miteinander beider Arten von Sendungen vollzieht sich die Symphonie des kirchlichen Lebens. Das normative apostolische Zeitalter stellt für jeden augenfällig diese Komponente als unverzichtbar für das Leben der Kirche heraus. Das Sakrament des Ordo, das Sakrament der Nachfolge reicht in diese Strukturform notwendig hinein, ist aber – mehr noch als in den Ortskirchen – von vielfältigen Diensten umgeben, und hier wird auch der Anteil der Frauen am Apostolat der Kirche unübersehbar. Wir könnten, das Ganze zusammenfassend, geradezu sagen: Der Primat des Petrusnachfolgers ist dazu da, diese wesentliche Komponente kirchlichen Lebens zu garantieren und sie in einen geordneten Zusammenhang mit den ortskirchlichen Strukturen zu bringen.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, muß ich hier ganz deutlich sagen: Die apostolischen Bewegungen erscheinen in der Geschichte in immer neuen Gestalten – notwendigerweise, weil sie ja die Antwort des Heiligen Geistes auf die wechselnden Situationen sind, in denen die Kirche lebt. Und so wie Berufungen zum Priestertum nicht gemacht, nicht administrativ gesetzt werden können, so können erst recht Bewegungen nicht organisatorisch planvoll von der Autorität eingeführt werden. Sie müssen geschenkt werden, und sie werden geschenkt. Wir müssen nur aufmerksam auf sie sein – mit der Gabe der Unterscheidung das Rechte aufzunehmen, das Unbrauchbare zu überwinden lernen. Der Rückblick auf die Kirchengeschichte wird dankbar feststellen können, daß es durch alle Schwierigkeiten hindurch immer wieder gelungen ist, den großen neuen Aufbrüchen Raum in der Kirche zu schaffen. Er wird freilich auch die Kette all jener Bewegungen nicht übersehen können, die gescheitert sind oder zu bleibenden Trennungen führten: Montanisten, Katharer, Waldenser, Hussiten, die Reformationsbewegung des 16. Jahrhunderts. Und man wird wohl von Schuld auf beiden Seiten sprechen müssen, daß hier am Ende Trennung geblieben ist.

III. UNTERSCHIEDUNGEN UND MASSTÄBE

So wird als letzte Aufgabe dieses Referats die Frage nach Kriterien der Unterscheidung unausweichlich. Um sie gut beantworten zu können, müßte zuallererst der Begriff »Bewegung« noch ein wenig genauer gefaßt, vielleicht sogar eine Typologie der Bewegungen versucht werden. Das alles kann hier selbstverständlich nicht geschehen. Man sollte sich auch hüten, eine zu strenge Definition vorzunehmen, denn der Heilige Geist hält immer wieder Überraschungen bereit, und erst rückschauend erkennen wir dann, daß in den großen Verschiedenheiten ein gemeinsames Wesen waltet. Ich möchte aber doch als Ansatz zur Begriffsklärung ganz kurz drei unterschiedliche Typen voneinander abgrenzen, die man jedenfalls in der jüngeren Geschichte wahrnehmen kann. Ich würde sie mit den Begriffen Bewegung, Strömung, Aktion benennen. Die *Liturgische Bewegung* der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts wie auch die seit dem 19. Jahrhundert immer stärker hervortretende *Marianische Bewegung* in der Kirche würde ich nicht als Bewegungen, sondern als Strömungen

charakterisieren, die sich dann in konkreten Bewegungen wie *Marianische Kongregation* oder Gruppierungen katholischer Jugend verdichten konnten, aber doch darüber hinaus reichten. Unterschriftenaktionen für eine Dogmatisierung oder für Veränderungen in der Kirche, wie sie heute üblich werden, sind wiederum keine Bewegungen, sondern Aktionen. Was eine Bewegung ist, kann man wohl am deutlichsten am franziskanischen Aufbruch des 13. Jahrhunderts sehen: Bewegungen kommen meist von einer charismatischen Führungspersönlichkeit her, finden Gestalt in konkreten Gemeinschaften, die von diesem Ursprung her das ganze Evangelium neu leben und die Kirche ohne Schwanken als ihren Lebensgrund anerkennen, ohne den sie nicht bestehen können.²¹

Mit diesem sicher sehr unzulänglichen Anlauf auf eine Art Definition hin, sind wir nun aber schon bei den Kriterien angelangt, die sozusagen anstelle einer Definition stehen. Der wesentliche Maßstab ist eben schon ganz von selber aufgetaucht: Es ist die Verwurzelung im Glauben der Kirche. Wer den apostolischen Glauben nicht teilt, kann nicht den Anspruch auf apostolisches Wirken erheben. Da der Glaube für die ganze Kirche nur einer ist, ja, ihre Einheit bewirkt, ist mit dem apostolischen Glauben notwendig der Wille zur Einheit verbunden, zum Stehen in der lebendigen Gemeinschaft der ganzen Kirche, ganz konkret: zum Stehen zu den Nachfolgern der Apostel und zum Petrusnachfolger, der für das Zusammenspiel von Orts- und Universalkirche als des einen Volkes Gottes Verantwortung trägt. Wenn das »Apostolische« der Ort der Bewegungen in der Kirche ist, dann muß der Wille zur *vita apostolica* für sie in allen Zeiten grundlegend sein. Verzicht auf Eigentum, auf Nachkommenschaft, auf die Durchsetzung des eigenen Kirchenbildes, das heißt Gehorsam in der Nachfolge Christi sind in allen Zeiten als die wesentlichen Elemente des apostolischen Lebens betrachtet worden, die natürlich nicht in gleicher Weise für alle Teilhaber an einer Bewegung gelten können, aber Orientierungspunkte des eigenen Lebens in unterschiedlicher Weise für alle sind. Das apostolische Leben wiederum ist kein Selbstzweck, sondern schafft die Freiheit des Dienens. Apostolisches Leben ruft nach apostolischem Handeln: An erster Stelle steht da – wieder in unterschiedlicher Weise – die Verkündung des Evangeliums als das missionarische Element. In der Nachfolge Christi ist Evangelisierung immer vorrangig »evangelizare pauperibus« – Verkündung des Evangeliums an die Armen. Die aber geschieht nie nur durch Worte allein; die Liebe, die ihr inneres Zentrum, ihre Wahrheitsmitte und ihre Aktionsmitte zugleich bildet, muß gelebt werden und so Verkündung sein. So ist auch der soziale Dienst immer in irgendeiner Form mit der Evangelisierung verbunden. Dies alles setzt – meist von der zündenden Kraft des Anfangscharismas her – eine tiefe persönliche Christusbegegnung voraus. Das Gemeinschaft-Werden und das Aufbauen von Gemeinschaft schließt das persönliche Element nicht aus, sondern fordert es. Nur wo die Person in ihrer innersten Tiefe von Christus getroffen und aufgerissen ist, da kann auch der andere im Innern berührt werden, nur da kann Versöhnung im Heiligen Geist geschehen, nur da kann wahre Gemeinschaft wachsen. Innerhalb dieses christologisch-pneumatologischen und existentiellen Grundgefüges kann es dann sehr verschiedene Akzentuierungen und Gewichtungen geben, in denen sich immer wieder die Neuheit des Christentums ereignet, der Geist der Kirche immer wieder »wie dem Adler die Jugend erneut« (Ps 103,5).

Von da aus werden sowohl die Gefährdungen sichtbar, die es bei den Bewegun-

gen gibt, wie die Wege der Heilung. Vereinseitigungen drohen durch die Überakzentuierung des spezifischen Auftrags, der sich in einer Periode oder durch ein Charisma ergibt. Daß der geistliche Aufbruch nicht als *eine* Form christlicher Existenz erfahren wird, sondern als das Getroffenwerden von der einfachen Ganzheit der Botschaft, kann zur Absolutsetzung der Bewegung führen, die sich als die Kirche selbst, als *der* Weg für alle versteht, während doch dieser eine Weg sich in verschiedenen Weisen mitteilen kann. So droht von der Frische und der Totalität des Aufbruchs her fast unausweichlich immer wieder auch der Zusammenstoß mit der örtlichen Gemeinde, bei dem es Schuld auf beiden Seiten geben kann und bei dem daher beide Seiten geistlich gefordert sind. Die Ortskirchen können sich in einem gewissen Konformismus mit der Welt abgefunden haben, das Salz kann schal werden, wie Kierkegaard in seiner Kritik der Christenheit mit beißender Schärfe dargestellt hat. Auch wo die Entfernung von der Radikalität des Evangeliums nicht den von Kierkegaard gegeißelten Punkt erreicht hat, wird doch der Einbruch des Neuen als störend erfahren werden, noch dazu wenn es mit allerhand Kinderkrankheiten und verfehlten Absolutsetzungen auftritt, wie es nicht selten geschieht.

Beide Seiten müssen sich hier einer Erziehung durch den Heiligen Geist und auch durch die kirchliche Obrigkeit stellen, eine Selbstlosigkeit erlernen, ohne die die innere Zustimmung zur Vielgestalt des gelebten Glaubens nicht möglich ist. Beide Seiten müssen voneinander lernen, sich reinigen lassen, sich ertragen und zu jenen Haltungen finden, von denen Paulus im Hohen Lied der Liebe spricht (1 Kor 13,4 ff.). So ist an die Bewegungen die Mahnung zu richten, daß sie – auch wenn sie in ihrem Weg das Ganze des Glaubens gefunden haben und weitergeben – ein Geschenk ans Ganze der Kirche und im Ganzen sind und sich den Forderungen dieser Ganzheit unterwerfen müssen, um ihrem eigenen Wesen treu zu bleiben.²² Es muß aber auch den Ortskirchen, auch den Bischöfen zugerufen werden, daß sie keinem Uniformismus seelsorglicher Gestaltungen und Planungen huldigen dürfen. Sie dürfen nicht ihre eigenen Pastoralpläne zum Maßstab dessen erheben, was dem Heiligen Geist erlaubt ist zu wirken: Vor lauter Planungen könnten die Kirchen undurchlässig werden für den Geist Gottes, für die Kraft, von der sie leben.²³ Es darf nicht sein, daß alles sich einer Einheitsorganisation einfügen muß; lieber weniger Organisation und mehr Geist! Vor allem darf es nicht einen Begriff von *communio* geben, in dem Konfliktvermeidung zum höchsten pastoralen Wert wird. Der Glaube ist immer auch Schwert und kann gerade den Konflikt um der Wahrheit und der Liebe willen fordern (vgl. Mt 10,34). Ein Konzept von Kircheneinheit, in dem Konflikte von vornherein als Polarisierung abgetan werden und die innere Ruhe durch den Verzicht auf die Ganzheit des Zeugnisses erkaufte wird, wird sich bald als trügerisch erweisen. Endlich darf nicht eine blasierte Aufgeklärtheit etabliert werden, die den Eifer der vom Heiligen Geist Ergriffenen und ihren unbefangenen Glauben an das Wort Gottes gleich mit dem Anathem des Fundamentalismus belegt und nur noch einen Glauben zuläßt, für den das Wenn und Aber wichtiger wird als die Substanz des Geglaubten selbst. Schließlich müssen sich alle an der Liebe zur Einheit der einen Kirche messen lassen, die in allen Ortskirchen nur eine einzige ist und als solche immer wieder in den apostolischen Bewegungen erscheint. Ortskirchen und apostolische Bewegungen werden beide immer wieder erkennen und annehmen müssen, daß gleichzeitig beides gilt: *ubi Petrus, ibi ecclesia – ubi episcopus, ibi eccle-*

sia. Primat und Episkopat, ortskirchliche Struktur und apostolische Bewegungen brauchen einander: Der Primat kann nur leben durch und mit einem lebendigen Episkopat, der Episkopat kann seine dynamische und apostolische Einheit nur wahren in der Hinordnung auf den Primat. Wo eines von beiden geschwächt wird, leidet die Kirche als ganze.

Nach all diesen Überlegungen sollte am Schluß vor allem Dankbarkeit bleiben und Freude. Dankbarkeit, daß der Heilige Geist ganz offensichtlich auch heute in der Kirche am Werk ist und ihr neue Gaben schenkt, durch die sie die Freude ihres Jungseins neu erlebt (Ps 42,4 Vg.). Dankbarkeit für die vielen Menschen, Junge und Alte, die sich auf den Ruf des Geistes einlassen und ohne umzuschauen freudig in den Dienst des Evangeliums treten. Dankbarkeit für die Bischöfe, die sich den neuen Wegen eröffnen, ihnen Raum schaffen in ihren Ortskirchen, geduldig mit ihnen ringen, um ihre Einseitigkeiten zu überwinden und sie zur rechten Gestalt zu führen. Und vor allem danken wir an dieser Stelle und in dieser Stunde Papst Johannes Paul II., der uns allen in der Fähigkeit der Begeisterung, in der Kraft des inneren Jungwerdens vom Glaubens her, in der Unterscheidung der Geister, im demütigen und mutigen Ringen um die Fülle der Dienste für das Evangelium, in der hörenden und weisenden Einheit mit den Bischöfen des Erdenrunds vorangeht, uns allen Führer zu Christus hin ist. Christus lebt, und er sendet vom Vater her den Heiligen Geist – das ist die freudige und belebende Erfahrung, die uns gerade in der Begegnung mit den kirchlichen Bewegungen unserer Zeit wird.

ANMERKUNGEN

1 Nr. 72

2 Daß der Priesterzölibat nicht mittelalterliche Erfindung ist, sondern in die früheste Zeit der Kirche zurückreicht, zeigt klar und überzeugend Kard. A. M. Stickler, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*. Abensberg 1993; vgl. auch C. Cochini, *Origines apostoliques du célibat sacerdotal*. Paris/Namur 1981; St. Heid, *Zölibat in der frühen Kirche*. Paderborn 1997.

3 In der *Instruktion zum Dienst der Laien in der Kirche* (1997) geht es letztlich um diese Frage.

4 Das klassische Gegenüber von gottgesandtem Propheten und Standespropheten findet sich in Am 7,10–17. Eine ähnliche Situation begegnet in 1 Kön 22 im Gegensatz zwischen den 400 Propheten und Micha; wiederum bei Jeremia, z. B. 37,19; vgl. auch J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Einsiedeln 1993, S. 105 ff.

5 Vgl. *Congregazione per la Dottrina della Fede*, Lettera »Communionis notio«. Vatikanstadt 1994, Nr. 9, S. 29 f.; vgl. dort auch meine kleine Einführung, S. 8 ff. Ausführlicher habe ich diese Zusammenhänge dargestellt in meinem Buch: *Zur Gemeinschaft gerufen*. Freiburg 1991, bes. S. 40f. und S. 70–97. In der Tat ist in der Schrift wie bei den Vätern die Vorgängigkeit der einen Kirche, der einen Braut Christi, in der das Erbe des Volkes Israel, der »Tochter« und »Braut« Zion fortgeführt wird, gegenüber der empirischen Konkretisierung des Gottesvolkes in den Lokalkirchen so evident, daß es mir schwerfällt, die häufig nachgeredeteten Bestreitungen dieses Satzes zu verstehen. Man lese nur einmal Lubac's »Catholicisme« (1938) oder seine »Méditation sur l'Eglise« (1954) nach oder die herrlichen Texte, die H. Rahner in seinem Buch »Mater Ecclesiae« (1944) gesammelt hat.

6 Vgl. zu diesem Abschnitt noch einmal J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen*, a. a. O., S. 80ff.

- 7 Siehe Athanase d'Alexandrie, *Vie D'Antoine*, ed. G. Bartelink (SC 400). Paris 1994; in der Einleitung besonders den Abschnitt: *L'exemple de la vie évangélique et apostolique*, S. 52 f.
- 8 Zum Thema der geistlichen Vaterschaft möchte ich verweisen auf das einfühlsame kleine Buch von G. Bunge, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*. Regensburg 1988.
- 9 H. U. von Balthasar, *Die großen Ordensregeln. Einsiedeln* 1994, S. 47.
- 10 J. Gribomont, *Les Regles Morales de S. Basile et le Nouveau Testament*, in: *Aland-Cross, Studia Patristica II*. 1957, S. 416–426; H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 48 f.
- 11 J. Gribomont, *Obéissance et Evangile selon S. Basile le Grand (Vie Spir. Suppl. Nr. 21)* (1952), S. 192–215, hierzu S. 192; H. U. von Balthasar, a. a. O., S. 57.
- 12 Auf den Zusammenhaug zwischen der cluniazensischen Reform und der Gestaltwerdung des Europagedankens weist B. Senger hin, in: *LThK* ²II, Sp. 1239, der auch auf die Bedeutung der »rechtlichen Unabhängigkeit und Hilfe der Päpste« aufmerksam macht.
- 13 Auch wenn P. Engelbert, *LThK* ²II, Sp. 1236, zurecht sagen kann: »Ein direkter Einfluß der C. R. (= cluniazensischen Reform) auf die Gregorianische Reform ist nicht festzustellen«, gilt doch weiterhin die Bemerkung von B. Senger. *LThK* ²II, Sp. 1240, wonach die C. R. für die Gregorianische Reform ein günstiges Klima mitbereitet hat.
- 14 Maßgebend für das Verständnis des heiligen Franz bleiben die mustergültig vom *Movimento Francese*. Assisi 1978, herausgegebenen *Fonti francescane*, mit hilfreichen Einführungen und Literaturangaben. Lehrreich zum Selbstverständnis der Bettelorden ist der Beitrag von A. Jotischky, *Some mendicant views of the Origins of the Monastic Profession*, in: *Cristianesimo nella storia* 19 (1998), S. 31–49. Der Autor zeigt, daß die Mendikanten-Schriftsteller sich auf die Urkirche und besonders auf die Wüstenväter bezogen, um ihren Ursprung und ihre Bedeutung in der Kirche darzustellen.
- 15 S. theol. III q 40 a 1 ad 2. Vgl. J.-P. Torrell, *Magister Thomas. Leben und Werk des Thomas von Aquin*. Freiburg 1995; Titel des französischen Originals: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. La personne et son œuvre*; vgl. dort die anregende und klärende Darstellung der Position des hl. Thomas im Bettelordensstreit, bes. S. 102–114.
- 16 So ebd., S. 108.
- 17 Vgl. A. Zumkeller, in: H. U. v. Balthasar, *Die großen Ordensregeln*, a. a. O., S. 150–157. Zur Stellung der Regel in Augustins Leben und Werk G. Vigni, *Agostino d'Ipbona. L'avventura della grazia e della carità*. Cinisello Balsamo 1988, S. 91–109.
- 18 *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* 4, zitiert nach J.-P. Torrell, a. a. O., S. 109.
- 19 Ich habe den Zusammenhang zwischen Bettelordensstreit und Primatslehre in einer zuerst in der Festschrift Schmaus (*Theologie in Geschichte und Gegenwart*, 1957) erschienenen Studie dargestellt, die ich mit kleinen Ergänzungen dann in mein Buch »Das neue Volk Gottes«. Düsseldorf 1969, S. 49–71, aufgenommen habe. Y. Congar hat meine wesentlich von Bonaventura und seinen Gesprächspartnern her entwickelte Arbeit aufgegriffen und auf den Gesamtbereich der einschlägigen Quellen erweitert: *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in: *AHD* 28 (1961), S. 35–151.
- 20 Die Aversion gegenüber dem Primat und das Verschwinden des Sinns für die Universalkirche hängt wohl gerade damit zusammen, daß man den Begriff der Universalkirche allein im Papsttum festgemacht findet und dieses, isoliert und ohne den lebendigen Zusammenhang gesamtkirchlicher Wirklichkeiten, als ein skandalöser Monolith erscheint, der das Bild einer auf rein ortskirchliche Dienste und das Nebeneinander der Gemeinden reduzierten Kirche stört. Die Realität der alten Kirche trifft man damit gerade nicht.
- 21 Hilfreich für die Bestimmung des Wesens von Bewegungen ist A. Cattaneo, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, in: *Annales Theologici* II (1997), S. 401–427, hierzu S. 406–409.
- 22 Vgl. ebd., S. 423–425.
- 23 Eindringlich dazu ebd., S. 413 f. und S. 417.