

Yves M. J. Congar OP

Die Kirche als Volk Gottes

Durch das Eingreifen der Koordinierungskommission wurde in das Konzilsschema *„De Ecclesia“* zwischen das erste Kapitel *„Das Geheimnis der Kirche“* und das Kapitel *„Die hierarchische Verfassung der Kirche mit besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes“* ein eigenes Kapitel *„De Populo Dei in genere“* eingefügt. Die dahinter stehende Absicht war: Hatte man zuvor die göttlichen Ursachen der Kirche in der Heiligsten Dreifaltigkeit und in der Menschwerdung des Sohnes Gottes dargelegt, so wollte man nun auch zeigen: 1. wie sich diese Kirche innerhalb der menschlichen Geschichte aufbaut, 2. wie sie sich gegenüber den verschiedenen Menschen verhält, die an der Fülle des Lebens in Christus, deren Sakrament die von ihm gestiftete Kirche ist, in (je) verschiedener Weise Anteil haben, und 3. was allen Gliedern des Gottesvolkes im Hinblick auf die Würde der christlichen Existenz gemeinsam ist, noch vor jeder Unterscheidung von Amt und Stand.

Die erste Intention wird im Konzilstext kaum umrissen. Damit ist man auch noch recht weit davon entfernt, dem Wunsch des Heiligen Vaters zu genügen, den er in seiner Ansprache an die Beobachter vom 17. Oktober 1963 zum Ausdruck brachte: «Der von Ihnen gewünschten Entfaltung einer ‚konkreten und geschichtlichen‘ Theologie, die ‚sich auf die Heilsgeschichte konzentriert‘, möchten Wir Unsererseits gerne zustimmen, und die Anregung verdient, so scheint Uns, gründlich geprüft zu werden» (Herder-Korrespondenz, Dezember 1963, Heft 3, Jg. XVIII, S. 151). Die dritte Intention wird ziemlich ausführlich gewürdigt,

ohne daß man freilich so weit geht, eine christliche Anthropologie, ein christliches Menschenbild zu entwickeln. So entwirft nach einem ersten wesentlichen Teil, der der dritten Intention entspricht, das Kapitel *„De Populo Dei“* eine Lehre *„De membris Ecclesiae“* (zweite Intention) – ohne freilich diesen Ausdruck zu gebrauchen, der nur nicht endende Debatten hervorgerufen hätte. Ein Paragraph über die Universalität oder Katholizität des Gottesvolkes bildet den Übergang zwischen den beiden Teilen.

Die von der Koordinierungskommission ergriffene Initiative dürfte weitreichende Folgen haben. Die Bedeutung des neuen Kapitels liegt nicht nur in seinem Inhalt: Sie liegt schon in seinem Titel und dem ihm angewiesenen Platz. Worte haben ihre Bedeutung und ihre, so darf man wohl sagen, eigene Lebendigkeit. Der Ausdruck «Volk Gottes» birgt in sich eine solche Dichte, eine solche Kraft, daß man mit ihm unmöglich die Wirklichkeit der Kirche denken kann, ohne daß dieses Denken bereits in eine bestimmte Bahn gelenkt wird. Im Hinblick auf den Platz dieses Kapitels ist ja bekannt, daß die Reihenfolge der Fragen und ihr Standort eine lehrhafte, ja oft entscheidende Bedeutung haben. In der Summa des Heiligen Thomas von Aquin bilden Reihenfolge und Platz einer Gegebenheit ein äußerst wichtiges Verständniselement. Man hätte im Schema *„De Ecclesia“* die Reihenfolge aufstellen können: Geheimnis der Kirche, Hierarchie, Volk Gottes im allgemeinen. Damit hätte man freilich die oben erwähnte dritte Intention nicht zum Zug kommen lassen: nämlich die gemeinsamen Eigenschaften aller Glieder der

Kirche darzulegen, noch vor ihrer Unterschiedenheit nach Funktion oder Lebensstand. Zudem hätte man damit den Gedanken angedeutet, der oberste Wert in der Kirche sei die hierarchische Struktur, das heißt die Aufteilung der Glieder nach Über- und Untergeordnetsein. Dagegen jedoch hat man die Reihenfolge eingehalten: Geheimnis der Kirche, Volk Gottes, Hierarchie. Auf diese Weise wurde die Eigenschaft, Jünger Christi zu sein, als oberster Wert herausgestellt, jene Würde, die der christlichen Existenz als solcher oder der Wirklichkeit einer Ontologie der Gnade zukommt, und dann erst, innerhalb dieser Wirklichkeit, die hierarchische Struktur einer sozialen Organisation. Ist dies nicht auch der vom Herrn eingeschlagene Weg, zuerst Jünger zu sammeln und zu formen und dann erst zwölf von ihnen auszuwählen, die er zu seinen Aposteln machte, unter denen er wiederum Simon-Petrus erwählte, um ihn zum Haupt des Apostelkollegiums und der Kirche zu bestellen? Zeigt sich nicht der gleiche Befund, wenn man sich mit dem wichtigen Thema des Dienstes und der Hierarchie als Dienst im Neuen Testament beschäftigt? Erst innerhalb eines Volkes, dessen Wesen als Ganzes vom Dienst wie von einer spezifischen Existenzform geprägt ist, nehmen dann bestimmte Glieder eine Befehlsposition ein, die letztlich nichts anderes ist als die Position dienender Verantwortung. Die Folgen der Wahl, das Kapitel *„De Populo Dei“* in der genannten Reihenfolge zu bringen, werden erst mit der Zeit sichtbar werden und sie werden, das ist unsere Überzeugung, nicht zu unterschätzen sein. Der Kirchentraktat wird sich zu einer neuen Ausgewogenheit entwickeln, im Sinn von Vers 12 des 4. Kapitels des Briefes an die Epheser, wo Paulus Stellung und Rolle der hierarchischen Funktionen so bestimmt: «...um die Heiligen [d. h. die Christen] für das Werk des Dienstes zu bereiten [das das Werk des ganzen Leibes ist und das der heilige Paulus bestimmt als]: zum Aufbau des Leibes Christi.»

Im zweiten Kapitel des Schemas *„De Ecclesia“* jedoch hat sich das Konzil nur teilweise die Wiedererarbeitung des biblischen Begriffs «Volk Gottes» zu eigen gemacht, die unter anderem die katholische Ekklesiologie in den Jahren 1937–1957 prägte².

Die Wiedererneuerung des Volk-Gottes-Gedankens in der gegenwärtigen Theologie

Es ist nicht immer möglich, den Quellpunkt und Ursprung von Ideen genau anzugeben, die die

öffentliche Meinung sich in wenigen Jahren weitgehend zu eigen gemacht hat. Der Gedanke des «Volk Gottes» hat sich in der katholischen Theologie im Laufe der Jahre 1937 bis 1942 durchgesetzt. Seine Wiederentdeckung war die Tat von Männern, die über den mehr juristischen Aspekt einer einmaligen Kirchengründung durch Christus hinausgingen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der gesamten Schrift suchten. Auf diese Weise wurde die Kontinuität zwischen Kirche und Israel wiederentdeckt, das Faktum Kirche in den weiteren Rahmen der Heilsgeschichte hineingestellt und sie als Volk Gottes begriffen, wie es in der messianischen Zeit existiert. Dies ging Hand in Hand mit einer Neuentdeckung der Natur, bzw. der historischen Dimension der Offenbarung und Heilsinstitution, eine Neuentdeckung, die in der Eschatologie ihren Höhepunkt fand. All das vollzog sich zu einer Zeit, wo man dank der Liturgischen Bewegung und vor allem der Katholischen Aktion auf neue Weise begriff, daß die Kirche nicht nur Institution, Summe objektiver Gnadenmittel ist, sondern aus Menschen besteht, die Gott anruft und die auf diesen Anruf antworten.

Die aufbrechende Liturgische Bewegung und die frei sich entfaltende Katholische Aktion hatten eine ziemlich enthusiastische Wiederentdeckung des Begriffs vom Mystischen Leib zur Folge. Nun kam die kritische Prüfung. In einem kleinen, scharfen Buch setzte sich M. D. Koster mit einer bestimmten Auffassung von der Kirche als Mystischem Leib auseinander (1940)³. Nach seiner Meinung war diese Auffassung mit daran schuld, daß sich die Ekklesiologie auf einem vorwissenschaftlichen Niveau bewegte. Es war nun Zeit, eine wirkliche Definition von der Natur der Kirche zu erarbeiten. Man versuchte sie im Gedanken vom Volk Gottes zu finden, in das alle Menschen durch die Taufe eingegliedert und wo sie durch Firmung und das Sakrament des ordo geweiht werden, jene Sakramente, die durch Einprägung eines unauslöschlichen Zeichens juristische Zeichen sind, die dem Volk Gottes eine sichtbare Struktur geben und zugleich übernatürliche, gnadenwirksame Symbole, wodurch dieses Volk das übernatürliche Leben und Heil findet.

Ausgehend von einem ganz anderen Gesichtspunkt und mit Hilfe einer ganz anderen Methode, der philologisch-exegetischen Analyse, wies bald darauf der Domherr L. Cerfaux nach, daß der Begriff des (mystischen) Leibes für den hl. Paulus nicht der *Grund*begriff für eine Wesensbestimmung

der Kirche war⁴. Paulus hatte die jüdische Idee Israels als Volk Gottes aufgegriffen, wozu der Bund, die Verheißungen, Erkenntnis und Kult des wahren Gottes und schließlich seine Gegenwart gehörten. Die Christen, das *neue* Gottesvolk, seien mit Israel in einer tiefgehenden Kontinuität verbunden, und ihre Gemeinschaft nenne sich, ganz wie die Israels, «Kirche Gottes». Paulus habe das neue Israel dem Geiste nach nur deshalb «Leib Christi» genannt, um die grundlegende Einheit der Gemeinden oder «Kirchen» in Christus wie auch die überirdische Existenz der Kirche, ihre mystische Einigung mit ihm auszudrücken. «Leib Christi» sei bei ihm nur ein transzendentes Attribut der Kirche, deren Grunddefinition, wenn man dieses Wort schon anwenden will, «Volk Gottes» bleibe. Wenn auch nicht in allen technischen Erwägungen, so stimmt doch der protestantische Exeget A. Oepke in den Schlußfolgerungen mit Msgr. Cerfaux voll überein⁵. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die zahlreichen, rein exegetischen Arbeiten darzustellen, die dem Thema des Gottesvolkes gewidmet sind⁶. Nicht wenige neuere Darstellungen der Ekklesiologie greifen diesen Volk-Gottes-Gedanken auf und bauen ihn sogar in ihr System ein. Nach der Veröffentlichung seines Buches *The Spirit and the Bride* (London 1935), wo Dom Anchaire Vonier die Kirche als die ganz lautere Braut des verherrlichten Herrn in seinem absoluten übernatürlichen Leben darstellte, brachte er eine kleine Schrift heraus mit dem Titel *The People of God* (London 1937), in der er den menschlichen und historischen Aspekt dieser Kirche untersuchte oder ihn wenigstens wieder ins Bewußtsein rief. Seiner Meinung nach bringe «Kirche» den sakramentalen und kultischen Aspekt, «Volk Gottes» das Lebelement, unbegrenztes, göttliches Leben in der Menschheit, zum Ausdruck. Wir haben also unseren Begriff im Sinne der Heilsgeschichte genommen, um damit eine übertrieben vollkommene, ja glorreiche Auffassung von der Kirche zurückzudrängen.

Mehr biblisch wird das Thema bei Frank B. Norris, *God's own People. An introductory Study of the Church* (Baltimore 1962) behandelt. Die Kirche sei jenes Volk, das Gott sich geschaffen hat, das gleichsam im Schoß der Geschichte Israels verborgen war und in der uns bekannten Kirchengestalt durch das menschengewordene Wort und die Sendung seines Geistes gegründet wurde.

Am meisten in die Ekklesiologie eingebaut wurde das Thema des Gottesvolkes in der deutsch-

sprachigen Theologie. M. Schmaus gibt darüber in einem Abschnitt seiner Dogmatik einen positiven Informationsbericht⁷. I. Backes hat das gleiche Thema wärmstens empfohlen und selbst eine reichhaltige Textsammlung aufgestellt⁸. Eine ganze Reihe anderer Autoren könnte man noch anführen⁹. Doch es möge genügen, die prägnante Konzeption des Kanonisten Kl. Mörsdorf hervorzuheben, die mit den Bemühungen von M. D. Koster so ziemlich Hand in Hand geht¹⁰. Er umschreibt die Kirche als ein Gottesvolk, strukturiert wie ein organischer Leib mit Haupt und Gliedern; es besitzt somit eine bestimmte hierarchische Ordnung; es ist ein Volk, letztlich dazu zusammengeführt, um Gottes Herrschaft aufzurichten. Struktur und Bau dieses Gottesvolkes ruhen auf der Grundlage der Sakramente: auf Taufe, Firmung (die die Taufe vollendet) und ordo, der sich seinerseits in Diakonat, Presbyterat und Episkopat aufgliedert. Alle Glieder dieses Volkes haben zwar Anteil am Wirken der Kirche (und Mörsdorf entwickelt hier eine ganze, sehr nüchterne, positive Theologie des Laientums), einige von ihnen jedoch heben sich von den übrigen ab durch eine andere Art der Teilnahme an diesem Wirken, das sich im dreifachen Bereich des Kultes, der Lehre und des Hirtenamtes abspielt.

Nutzen und Vorteil des «Volk-Gottes-Gedankens» für die Erfassung und Darstellung des Geheimnisses der Kirche

Historische Bedeutung: Der Volk-Gottes-Gedanke ist zunächst einmal geeignet, die Kontinuität zwischen Kirche und Israel zum Ausdruck zu bringen. Schon durch sich selbst führt er dazu, die Kirche in eine Geschichte eingefügt zu sehen, die beherrscht und bestimmt wird vom Plan Gottes mit den Menschen, der ein Bundes- und Heilsplan ist: Volk Gottes schließt Plan Gottes ein, meint also heilige Geschichte. Von diesem Plan und dieser Geschichte wissen wir, daß sie in einer historischen, positiven und gnadenvollen Intervention Gottes sichtbar geworden sind, aber auch, daß diese Intervention, so einzig dastehend sie auch ist (und dieser Zug ist für ihren historischen Charakter wesentlich), sich auf alle Menschen, ja sogar auf die ganze Schöpfung bezieht, deren Schicksal unlöslich mit ihr verknüpft ist.

Indem man die Kirche so mit dem Alten Testament wieder verbindet, schreibt man sich von vornherein alle Wertgehalte des biblischen Volk-

Gottes-Begriffs zugute, die das religiöse Grundgesetz dieses Volkes bestimmen: a. die Idee der *Erwählung* und *Berufung* (*ecclesia – convocatio*). Dieser Gedanke war in den klassischen Traktaten *De Ecclesia* zu sehr in Vergessenheit geraten: Welche Beziehung bestand denn eigentlich zwischen dem Prädestinations- oder Gnadentraktat auf der einen und der Ekklesiologie auf der andern Seite? Auserwählung ist in der Schrift kein Privileg, sondern immer an einen Dienst, an eine Sendung gekoppelt: Man wird erwählt und ausgesondert, um einen Plan Gottes auszuführen, der über die erwählte Person hinausgeht. Die ganze Bibel hindurch zieht sich die Idee des *Pars pro toto*, die man im Gedenken der Erstlingsgaben wiederfinden kann. – b. die fruchtbare Bundesidee. – c. Die Idee der *Gottgeweihtheit*: Das Gottesvolk ist ihm geweiht, um Ihn zu loben, sein Zeuge zu sein, in seinem Dienst zu leben, seinen Namen zu verherrlichen und zu seiner Verherrlichung beizutragen. Es gehört ihm: *Populus acquisitionis* (vgl. 1 Petr 2, 9). – d. schließlich die Idee der *Verheißungen*: nicht nur von Beistandsverheißungen («Ich werde mit dir sein», Ex 3, 12; Mt 28, 20), sondern auch von Erfüllungsverheißungen, also eine Ausrichtung auf die Zukunft, letztlich auf die Eschatologie. Zu den bedeutendsten Leistungen der gegenwärtigen katholischen Theologie gehört, daß sie den eschatologischen Sinn wiederentdeckt hat, der voraussetzt, daß die Geschichte und der alles vollendende Plan Gottes einen Sinn haben. Das aber bedeutet etwas anderes und mehr als nur eine statische Abhandlung «de Novissimis», wie man sie in den theologischen Handbüchern gewöhnlich «fabrizierte». Es hat den Anschein, als hätten wir bei der von den Klassikern des 17. Jahrhunderts übernommenen Darstellung der Religion vornehmlich als Kult und moralische Verpflichtung ein wenig das Empfinden dafür eingebüßt, daß das Christentum *Hoffnung* bedeutet, eine allumfassende Hoffnung, selbst für die sogenannte materielle Welt. Jene Vernunftreligion hatte eine Laisierung der Eschatologie zugelassen. Tatsächlich war es so, daß in dem Augenblick, wo die Christen diesen Aspekt ihrer Botschaft außer acht ließen, die Geschichtsphilosophien aus dem Boden schossen (Vico, Montesquieu), die die großen, modernen Interpretationen einer Weltgeschichte ohne Gott und Christus (Hegel, Marx) vorbereiteten. Angesichts einer Religion ohne Welt formulierten die Menschen das Ideal einer Welt ohne Religion. Wir lösen uns gerade erst aus dieser unglücklichen Si-

uation. Das Volk Gottes wird sich seines messianischen Charakters wieder bewußt wie auch der Aufgabe, Träger der Hoffnung auf eine Vollendung der Welt in Jesus Christus zu sein.

Der Gedanke vom Volk Gottes führt also in die Betrachtung der Kirche ein dynamisches Element ein. Dieses Volk besitzt ein Leben und ist unterwegs auf einen von Gott festgesetzten Zielpunkt. Von Gott dazu auserwählt, eingesetzt und geheiligt, um ihm zu dienen und ihn zu bezeugen, existiert das Volk Gottes in der Welt gleichsam als das der Welt angebotene Sakrament des Heiles. Das bedeutet: Gott, der, vorgängig zur freien Entscheidung des Menschen, das Heil aller Menschen will, hat der Welt eine von sich aus hinreichende Ursache eingestiftet, um diesen seinen Willen effektiv durchzuführen. So hat er Jesus Christus und, abhängig und abgeleitet von ihm, die Kirche in die Welt gestellt, die als das messianische Volk nach der neuen und endgültigen Bundesordnung gestaltet ist, von den Bundesgütern lebt durch die Mittel, die der Herr dafür gestiftet hat. Das durch die Offenbarung, die Einrichtungen und Sakramente der neuen und endgültigen Bundesordnung gebildete Gottesvolk ist das mitten in die Welt und um der Welt willen eingestiftete Zeichen, gleichsam das allen Menschen angebotene Heilsakrament.

Auf dem Weg zu einer Vollendung, dienend und Zeugnis gebend, ist das Gottesvolk dazu geheiligt, sich selbst auszubreiten, womit so viele alte Texte den Gedanken der Mission so wunderbar zum Ausdruck bringen. Dieser Aspekt wird in den liturgischen Texten oft sehr genau mit den Termini *populus* oder *populi* umschrieben.

Stellen wir die Kirche in den Rahmen der Heilsgeschichte hinein, so können wir uns mit dem Begriff des Gottesvolkes besonders an die schwierige, aber wichtige Frage ‚Israel‘ heranwagen, das heißt des jüdischen Volkes dem Fleische nach, das zwar gegenwärtig ein «gestraucheltes» ist (Röm 11, 11), aber dennoch ein gotterwähltes und -geliebtes Volk bleibt¹¹. Die Beziehung zwischen den beiden Geheimnissen ‚Israel‘ und ‚Kirche‘, deren mühevolleres Verständnis uns nicht erspart bleibt, können wir nur aus der Sicht der Heilsgeschichte richtig in den Blick bekommen, und zwar hinsichtlich der Verwurzelung der Kirche in Israel wie auch hinsichtlich des Endschicksals des jüdischen Volkes (vgl. Röm 9–11).

Anthropologische Bedeutung: Schreibt oder spricht man das Wort ‚Kirche‘, so denkt man oft nur an

die Institution als solche. Unter diesen Umständen dachte und denkt man die Kirche bisweilen noch unabhängig von den Menschen, als ob sie nicht wesentlich aus Christen bestünde. Das geht so weit, daß gewisse Texte zwischen «der Kirche» und den Menschen unterscheiden, sie fast einander gegenüberstellen als Mittlerinstitution auf der einen Seite und die, zu deren Nutzen diese Institution wirksam ist, auf der anderen¹². Damit bezeichnet man zwar eine unleugbare Wirklichkeit. Trotzdem übersieht man, wenn man so spricht, einen Wesensaspekt der Kirche, jenen nämlich, nach dem sie aus Menschen besteht, die sich ständig neu zum Evangelium hinwenden müssen. Diesen Aspekt behielten vor allem die Kirchenväter im Auge. Die häufige Beschäftigung mit ihnen hat uns zur Überzeugung gebracht, daß ihr ekklesiologisches Denken entscheidend davon geprägt war, daß die Ekklesiologie ohne Anthropologie nicht möglich sei¹³. Deshalb stellen die Väter ihre Sicht von der Kirche häufig so dar, daß sie Typen biblischer Persönlichkeiten (Abraham, Rahab, Maria Magdalena usw.) oder irgendeine Parabel aus den Evangelien erklären. Das heißt eben, die Kirche besteht aus Menschen, die sich dem Anruf Gottes geöffnet haben, aus Christen, die ihre religiöse Beziehung zu Gott, in die uns der liebende Glaube stellt, auch leben... Auch die Liturgie geht so voran. Für sie ist die Kirche die Gemeinschaft der Gläubigen, die den Weg des Heiles gehen: Diese Kirche nennt sie oft *populus tuus*¹⁴.

Innerhalb der Gemeinschaft, in der der Christ sein Heil wirkt und sich heiligt, kommen die empfangenen geistlichen Güter auch allen andern zugute. Es wird uns gegenwärtig wieder neu bewußt, wie verschiedenartig die Charismen oder geistlichen Gaben von so vielen Gläubigen sind, wie auch, daß die Gemeinschaft der Christen eine Heilswirkung, eine wahre geistliche Mutterschaft ausübt¹⁵. So ist der Volk-Gottes-Gedanke sicherlich sehr geeignet, diese Wirklichkeiten zum Ausdruck zu bringen, wenn man auch anerkennen muß, daß der Gedanke des («mystischen) Leibes» es nicht weniger tut.

Bedeutung für die Geschichtlichkeit: Die Liturgie wendet den Ausdruck ‚*Populus tuus*‘ oft auch im Kontext der Buße an, z. B. bei den Fastenkollekten (vgl. Texte bei Schmaus, loc. cit., S. 205 f. und bei A. Schaut, zitiert unter Anm. 13). *Populus Dei* bezeichnet hier die Gemeinschaft von Menschen, für die man um Gottes Hilfe, um sein Erbarmen, um Gnaden der Treue und Bekehrung bittet. Es ist der

Empfänger göttlicher Verzeihung und Erlösung und hat oft einen typologischen Bezug auf die verschiedenen Israel zuteil gewordenen Heilstaten, angefangen vom Auszug aus Ägypten und Durchzug durch das Rote Meer. «Volk Gottes» macht jenen Aspekt sichtbar, nach dem die Kirche aus Menschen besteht, die unterwegs sind zum Reich Gottes; es ist geeignet, die Wertgehalte der Geschichtlichkeit wiederzugeben. Wie Dom A. Vonnier gut erkannt hat, ist «Volk Gottes» der «Ort», wo sich in der Kirche die Unzulänglichkeiten und Sünden, das Ringen um größere Treue, und die Bemühungen um ständige Reform abspielen. Die Kirche als Institution braucht sich nicht zu bekehren. Sie hat vielleicht eine Reform in bestimmten Bereichen nötig, zumindest, wenn es um die Existenz und um historisch gewordene Formen der Institution geht. Ist es aber nicht bemerkenswert, daß die Väterzeit, die wir in dieser Hinsicht bis zur Mitte des 11. Jahrhunderts ausdehnen können, das mittelalterliche und moderne Thema der «Kirchenreform» nicht gekannt hat, sondern von einer Reform des *Menschen* oder Christen sprach als Wiederherstellung der Gottesebenbildlichkeit, die in ihm verblaßt war¹⁶.

Vorteil für die Frage der Kirchengründung: Der aus der Heiligen Schrift gewonnene Volk-Gottes-Gedanke ermöglicht es, von allen Gläubigen die gleiche Würde der christlichen Existenz wie zugleich eine organische oder funktionelle Verschiedenheit auszusagen. Schon in Israel war der priesterliche und königliche Charakter des gesamten Volkes als solcher (vgl. Ex 19, 5–6) kein Hindernis für die Existenz eines für den öffentlichen Kultdienst eingesetzten und geweihten Priesters, sondern forderte ihn geradezu. Das priesterliche, königliche und prophetische Volk, als ganzes geheiligt und Zeugnis gebend, war aufgebaut auf den Funktionen des Priesters, Königs und Propheten: Die ganze Geschichte Israels illustriert, was an einer Stelle aus dem Deuteronomium (17, 14–18, 22) gleichsam systematisch zusammengefaßt ist. In dieser Hinsicht würde der Begriff «Leib» die gleichen Dienste leisten wie der Begriff «Volk». Außerdem ist er für die christlichen Wirklichkeiten eine Art Typus oder Vorbild, nach dem diese Wirklichkeiten gedacht werden¹⁷. Man hat ja immer einerseits eine Gesamtheit lebendiger und aktiver Glieder, die alle an der Eigenschaft oder Würde des Leibes, lebendig zu sein, teilnehmen, und auf der andern Seite ein Funktionsgefüge mit einem Haupt, um Einheit

und Leitung des Ganzen sicherzustellen. So nehmen ja auch in einem Volk alle Bürger am Leben der Nation teil und üben dessen spezifische Tätigkeiten aus...¹⁸. Wir haben bereits gesehen, daß die Bedeutung des Kapitels *De Populo Dei in genere* des Konzilsschemas *De Ecclesia* in dieser Richtung liegt. Fügen wir hier noch eine Erwägung an, die übrigens diesem Kapitel nicht fremd ist und die praktisch auf den schon vorher gestreiften Gedanken eines Heilssakramentes hinausläuft: Dieses so gestaltete Gottesvolk ist nämlich Träger der Mission und das von Gott in Christo et in Ecclesia endgültig, von sich aus allumfassend und hinreichend gesetzte Heilszeichen in der Welt¹⁹.

Bedeutung im Hinblick auf die Ortsgemeinden und die universale Kirche: Auch diese Frage ist im Schema *De Ecclesia* öfters und in ziemlich glücklicher Weise angeschnitten worden²⁰, und zwar unter zwei Aspekten: Einmal unter dem der Ortsgemeinde als Versammlung zur eucharistischen Feier – ein Aspekt, um den sich die deutsche Theologie besonders gern bemüht – ein andermal unter dem Aspekt der Teilkirchen, die in der Kirche gewissermaßen die Verschiedenartigkeit der Völker und Kulturen vertreten. Die Pastoral wie auch der Ökumenismus und die Missionen sind, wie leicht einzusehen ist, an diesem Punkt lebhaft interessiert, und es ist sehr wichtig, auf diesen verschiedenen Gebieten innerhalb der Gesamtkirche und mit Bezug auf sie, eine Theologie der Ortsgemeinde als Verwirklichung der *Ecclesia* und eine Theologie der Teilkirchen (z. B. der Nationalkirchen) in ihrer Beziehung zur Katholizität auszuarbeiten. Bei den Vätern und in der Liturgie bezeichnet *populus* häufig die Ortsversammlung, besonders die eucharistische Versammlung, in der sich das tiefe Geheimnis der Kirche bereits verwirklicht²¹. Bekanntlich sind sich die Exegeten darin einig, die Ausdrücke in den Briefadressaten des hl. Paulus, z. B. an die Korinther, in folgendem Sinn zu verstehen: «an die Kirche Gottes, sofern sie in Korinth existiert oder verwirklicht ist». Ebensogut könnte man sagen: «An das Volk Gottes, sofern es in Korinth existiert». Aber es ist ein einziges Volk, dessen Glieder aus allen Teilen der Welt für das Reich Gottes zusammengestellt werden. Sofern die Völker dieser Erde von einer gewissen eigenen Lebensform geprägt und Träger ursprünglicher, kultureller und menschlicher Werte sind, gibt es ganz klar für sie alle einen Platz innerhalb der Katholizität des Volkes Gottes oder der Kirche: Die

se Tatsache, die in den Bereich einer Theologie der Katholizität fällt und für die man Dutzende von Väter- oder gar liturgischen Texten anführen könnte²², erwähnt auch das Kapitel «*De Populo Dei*» des Konzilsschemas.

Dieses Kapitel scheint demnach auf die eine oder andere Weise alle grundlegenden Wertgehalte des Volk-Gottes-Gedankens aufgenommen zu haben, vor allem aber den Wert gleicher Würde in der christlichen Existenz und alle Wertgehalte des Kapitels *De membris*. Die übrigen Gehalte, die wir gerade im einzelnen dargelegt haben, werden mehr angedeutet oder nur im Vorbeigehen gestreift als ausdrücklich entfaltet.

Von der Pastoral her gesehen eignet sich der Volk-Gottes-Gedanke sehr gut für eine möglichst wirklichkeitsgetreue Katechese und für eine konkrete und dynamische Sinngebung der Kirche. Vermag man doch damit aufzuzeigen, wie Gott mitten aus allen Völkern der Erde sich ein Volk sammelt, das ihm gehören soll: *Eigentumsvolk Gottes*. Nicht nur aus den Völkern im anthropologischen und fast politischen Sinn des Wortes (in dieser Hinsicht zerstören Glaube und Liebe, die über alle Unterschiede hinausgehen, keine wertvolle, natürliche Bindung; sie nehmen vielmehr alle echten Werte in sich auf, reinigen und stärken sie), sondern mitten aus den verschiedensten Bevölkerungsschichten: aus meinem Dorf, meiner Stadt, meinem Gebäude, aus dem Zug, mit dem ich fahre, aus dem Krankenhaus, wo ich untergebracht bin... So ist es auch in einer bestimmten Bevölkerung. Jeder der verschiedenen menschlichen Götterschart Leute um sich zusammen, die ihm dienen: Merkur, der Gott des Handels, Mars, der Gott des Krieges und der Gewalt, Venus, die Göttin der Liebe usw... Der wahre Gott und Jesus Christus, sein vielgeliebter Sohn, den er in die Welt gesandt hat, wollen sich ebenfalls ein ihnen dienendes Volk aussondern: ein heiliges Volk, dessen Gesetz die demütige und dienende Liebe ist. Dieses Volk rekrutiert sich aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Männern und Frauen, Griechen und Barbaren. Aber über all das hinaus und in all dem lebt in ihm Christus (vgl. Gal 3, 28). Dieses Volk hat sein Gesetz, die Liebe zu Gott und zum Nächsten, seine Vereine, seine Hierarchie, Kennzeichen und Gebräuche. Dieses Volk ist dazu berufen, von Christus und seiner Liebe Zeugnis zu geben. Es besteht aus Sündern, die jedoch Buße tun und sich mühen, den Weg der Bekehrung zu gehen: Die neuesten «klassischen» Darstellungen der Kirche

sind häufig derart statisch und juristisch, daß sie diesen Punkt außer acht lassen.

Der Vorteil des Volk-Gottes-Gedankens für den Ökumenismus ist unbestritten, vor allem für den Dialog mit den Protestanten²³. Den Dialog, sagen wir: Denn so viele Dinge zwischen uns sind Gelegenheiten zum gegenseitigen Verständnis und gleichzeitig Möglichkeiten zum Anstoß. Was den Protestanten am Volk-Gottes-Gedanken zusagt, ist zunächst der Erwählungs- und Berufungsgedanke: Alles hängt ab von der Initiative Gottes. Sodann ist es der Geschichtlichkeitscharakter mit seinem Sinn für das Unvollendete und seiner Bewegungsrichtung auf die Eschatologie. Weiter das Empfinden für weniger scharf umrissene Grenzen, da es sich um eine Vielheit handelt, die Gott selbst sich zusammenführt. Die Protestanten sehen gern in einer großzügigen Anwendung des Ausdruckes «Volk Gottes» die Möglichkeit, einem Institutionalismus mit seinem maßlosen Gebrauch des «Macht»- und Unfehlbarkeitsgedankens aus dem Weg zu gehen. Es ließe sich damit auch eine romantische biologische Auffassung vom mystischen Leib vermeiden, deren Lieblingsausdruck «Fortsetzung der Inkarnation» ist: als ob die Kirche buchstäblich den «in die Geschichte hinein ‚verlängerten Christus‘» darstellte²⁴. Mit der Vorstellung vom Volk Gottes könnte man, wenn man gewissen protestantischen Autoren glauben soll, auch einer ontologischen Kirchengauffassung entgegen, dem, was Professor R. Mehl eine «Ecclesia quoad substantiam» nannte; man könnte die Kirche einfach als die sehen, die Gott sich für sein eschatologisches Reich zusammenführt: nicht als substantiellen Leib mit einer endgültig festgelegten Wirklichkeit, sondern als Ergebnis eines Gnadenhandelns, das, da es erwählt, auch immer wieder verwerfen kann... Kann man unter diesen Umständen, so fragt sich U. Valeske, noch von Unfehlbarkeit, ja von einer Unreformierbarkeit der Struktur sprechen²⁵?

Wir haben den Eindruck, daß das protestantische Denken am Neuen und Endgültigen vorbeisieht, das die Menschwerdung des Gottessohnes gebracht hat. Dieses Vorbeisehen beginnt ohne Zweifel schon in der Christologie. Als Folge davon vermag man dem Gedanken «Leib Christi» nicht seine volle Bedeutung zu geben. Man tendiert dahin, die Kirche des fleischgewordenen Wortes wieder auf die Verhältnisse des Gottesvolkes unter der alten Heilsordnung zurückzuführen²⁶. Innerhalb

der Dialektik des «Bereits» und «Noch nicht», die für die pilgernde Kirche bezeichnend ist, scheint im protestantischen Denken das *Noch nicht* die Wahrheit des *Bereits* zu zerstören oder zu verdunkeln... Das alles läßt uns zudem bereits ahnen, daß der Volk-Gottes-Gedanke, so reich und wahr er auch sein mag, für sich allein genommen nicht ausreicht, um das Geheimnis der gegenwärtigen Kirche adäquat zu erfassen.

Grenzen des Begriffs «Volk Gottes». Er bedarf der Ergänzung durch den des Leibes Christi

Als Jakobus, der «Bruder des Herrn», vielleicht schon im Jahr 49, seinen Brief abfaßte, adressierte er ihn «an die Zwölf Stämme in der Zerstreuung (Diaspora)». Gerade diese Anschrift paßt gut in das Thema «Volk Gottes» hinein. Jakobus schrieb ohne Zweifel an die Judenchristen in der Diaspora. Aber reicht es denn aus, die Kirche als das Volk Gottes im Sinne des alten Israel aufzufassen, das einfach seinen Messias aufgenommen und anerkannt hätte? Allem Anschein nach doch wohl nicht! Und da der Gedanke «Volk Gottes» innerhalb seiner ihm eigenen Grenzen von sich aus nichts anderes besagt, muß man, will man die Kirche definieren oder umschreiben, über ihn hinausgehen und ihn durch einen anderen ergänzen, der das Neue der Kirche gegenüber Israel zum Ausdruck bringt, einem Israel gegenüber, mit dem der Volk-Gottes-Gedanke sie kontinuierlich verbindet.

Dieses große Neue ist eindeutig und unleugbar das Ereignis «Jesus-Christus» und, daß Christus nicht einfach nur irgendein Messias ist, sondern der Sohn oder das menschengewordene Wort Gottes selbst: «Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16). Sicher, Jesus ist der «Sohn Davids, des Sohnes Abrahams» (Mt 1,1; vgl. Lk 3,31.34). Und er muß es sein: Die Kontinuität mit dem Bundeschluß und die Verheißungen fordern es. Aber Jesus-Christus ist durch seine Erfüllung der Verheißungen zum Diener der himmlischen, eschatologischen Heilsgüter eingesetzt (vgl. Hebr 9,11), von denen das Gesetz nur einen Schatten darstellt (Hebr 10,1). Er ist der Sohn Gottes. Ihm einverleibt, können wir durch Gnade ebenfalls Söhne sein; als seine Miterben werden wir ein Land, nicht mehr von dieser Schöpfung, sondern die Erbgüter Gottes selbst genießen (vgl. Röm 8,17). Freilich, nur einer steigt zum Himmel auf, um sie in Besitz zu nehmen, der

Menschensohn, der im Himmel ist (vgl. Joh 3, 15). Doch sind wir ihm einverleibt, so werden wir mit und in ihm ein einziges Subjekt, das am Leben des Sohnes Anteil hat und das Anrecht auf die Erbschaft Gottes besitzt. Wir steigen mit ihm und in ihm zum Himmel auf, so drücken sich die Väter ständig aus und kommentieren damit nur den hl. Paulus (vgl. Eph 2, 6; Kol 3, 1–4). Schon das Lebensprogramm des Gottesvolkes, wie es unter der alten Bundesordnung angekündigt wurde, fordert – wenn es in Jesus Christus, dem Menschen- und unser Haupt gewordenen Gottessohn, in Erfüllung geht – klar, daß dieses Volk sich als Leib Christi konstituiert: Ein neuer Titel, der ihm in der neuen und endgültigen Heilsordnung («novi et aeterni Testamenti»...) verliehen ist²⁷.

Israel wurde im Alten Testament bisweilen «Sohn» Gottes genannt²⁸, ganz so wie Jahwe des öftern «Vater». Aber diese Vaterschaft besteht in diesem Fall in einer Beziehung von besonderer Intimität und zuvorkommender Fürsorge, die sich beide aus der Erwählung Israels durch Jahwe ergeben und aus dem Bund, den er mit ihm geschlossen hat. Die dementsprechende Sohnschaft ist kein personales Sohnesverhältnis der Natur, sondern kennzeichnet eine besondere Beziehung des Volkes als solchen, wodurch es, von Gott besonders auserwählt, unter seiner machtvollen Fürsorge steht und Anteil hat an seinem Erbe²⁹. Im Neuen Testament dagegen beruht die Vater-Sohn-Beziehung auf einer Mitteilung des Geistes Gottes und auf einer wahrhaftigen Teilnahme am göttlichen Leben³⁰. Ist es nicht bezeichnend, daß die Apokalypse, nachdem sie den typischen Ausdruck zitiert hat «Sie werden ‚sein Volk‘ sein, und Er wird ‚Gott mit ihnen‘ sein», mit einer Anspielung auf die Prophetie des Nathan, die ihren unmittelbaren Sinn weit hinter sich läßt, noch hinzufügt: «Der Sieger wird dies ‚erben‘ [den Lebensquell]: «ich will ihm Gott sein, und ‚er soll mir Sohn sein‘ (Apk 21, 3.7).

Das Erbe selbst, das hier als Erbe des Lebens erscheint, hat, offen gesagt, schon im Alten Testament selbst eine lang vorbereitete Umwandlung erfahren³¹. Bei den Verheißungen an Abraham handelte es sich darum, das Land Kanaan zu erben (vgl. Gen 15, 1f.). Im Deuteronomium und bei Jeremias ist man Zeuge einer fortschreitenden Spiritualisierung der Erbschaftsidee und dementsprechend der des Erben: Die hier in Frage stehenden Güter sind an die Beobachtung des Bundes geknüpft. Sie sind den Gottesfürchtigen verheißten,

die die Beschneidung in ihrem Herzen tragen (vgl. Deut 30, 5; Jer 30, 3): Dieses Thema wird nach dem Exil bei Zacharias (8, 12) und Isaias (57, 13; 60, 21; 65, 8–9) wieder aufgenommen. Letztlich ist Jahwe selbst der Erbteil der Gerechten... (vgl. Klage 3, 24; Ps 16 und 73). Im Neuen Testament geht es um die Erbschaft des Reiches Gottes oder des ewigen Lebens³²: Dies ist das «Land», dessen Erbe den Demütigen verheißt ist (Mt 5, 5). Dies ist, wie die Totenliturgie sich ausdrückt, das Abraham und seinen Nachkommen von Gott verheißene Licht.

Durch das ganze Alte Testament hindurch zieht sich die Verheißung, daß Gott bei seinem Volke wohnen werde, in dessen Mitte er seine Wohnstatt hat, im Tempel von Jerusalem. Jedoch ist der Tempel, den Gott bewohnen will, kein materieller Ort, noch ein von Menschenhand gebauter Tempel: Seine wahre Gegenwart, sein wahrer Tempel ist Er selbst. Deshalb wohnt Gott auch in der neuen Heilsordnung im Jünger, der ihn liebt, im geopfert und verherrlichten Leib Christi (vgl. Joh 2, 21), in der Gemeinschaft der Seinigen wie in seinem Tempel...³³.

In der alten Heilsordnung wurde der Geist Gottes nicht als Person geoffenbart; er handelte nur bei besonderen Anlässen als eine Macht in den Menschen, die Gott berief zur Durchführung seiner Pläne. Schon bei den Exilpropheten Jeremias und Ezechiel, die eine religiöse Erneuerung ankündigten, wurde eine Verinnerlichung des Gesetzes verheißt als Frucht der Gabe eines neuen Geistes: Sie sprachen sogar von einem neuen Bund (Jeremias) und einer weltweiten Ausgießung des Geistes: Is 32, 15; Ez 36, 27; Joel 2, 28–29. Auf diesen letzten Text beruft sich Petrus am Pfingsttag (Apg 2, 16f.): Diese Vorhersage ist von jetzt ab in Erfüllung gegangen. Der Geist handelt nun nicht mehr allein, er nimmt Wohnung. Er greift nicht mehr nur in bestimmten Augenblicken ein, er ist der Kirche als ihr eigenes Lebensprinzip geschenkt. Die Enzyklika «*Mystici Corporis*» greift Texte des hl. Augustinus wieder auf und hat mit ihrer Hilfe die Lehre vom Heiligen Geist als «Seele» des kirchlichen Leibes Christi entwickelt. Sie bezeichnet damit das Band, das Pfingsten mit dem Kreuz, das pneumatologische mit dem christologischen Moment eint. Der Heilige Geist ist den Jüngern als Person geschenkt, und er wohnt in ihnen, aber er ist auch der Kirche als solcher gegeben, sofern sie nicht nur das Volk Gottes, sondern der Leib Christi ist. Betrachten wir noch ein wenig

diesen ekklesiologischen Aspekt. Der Geist, der Kirche als Lebensprinzip geschenkt, ändert die Umstände, unter denen man von einer sündigen, untreuen und büßenden Kirche sprechen kann³⁴. Er führt so oder so eine Unterscheidung ein zwischen der Kirche, sofern sie eine gewisse suprapersonale Wirklichkeit ist, mit Christus durch einen unauflösbaren Bund geeint – Braut, Leib Christi – und jener Kirche, sofern sie die Gesamtheit von Christen ist, die alle, samt und sonders, schwache Sünder sind: Hier könnte man mit Dom Vonier von «Volk Gottes» sprechen. So rechtmäßig und berechtigt es jedoch ist, von der Kirche in der ersten Art zu sprechen und ihr unter gewissen Umständen eine Indefektibilität und Unfehlbarkeit zuzugestehen, so notwendig ist die Anerkennung der Dualität der Aspekte. Die Kirche ist noch nicht die ganz heilige, wie sie Augustinus im Hinblick auf den Sinngehalt von Epheser 5, 27 («sine macula et ruga») hinstellt³⁵. Wir haben hier eine der zahlreichen und so schöpferischen Anwendungen der dialektischen Wahrheitsform vor uns, in der die Natur der pilgernden Kirche, zwischen Pfingsten und der Parusie, aufscheint: *Bereits* und *Noch nicht*. Doch, wie wir schon weiter oben bemerkt haben, darf das «Noch nicht» die Wahrheit des «Bereits» nicht völlig in den Hintergrund stellen...

Ein letztes Charakteristikum der Kirche möge noch zu Worte kommen: es kennzeichnet sie in ihrer Eigenschaft als Volk Gottes in der messianischen Zeit, das unter der neuen Bundesordnung steht und Ergebnis der Ankunft des Gottessohnes im Fleische und der Sendung des Heiligen Geistes ist: Demzufolge dürfen wir sie auch «Leib Christi» nennen³⁶. In der alten Bundesordnung existierte das Gottesvolk menschlich, sozial und ethnisch gesehen in einem besondern Volk. In der neuen Heilsordnung konstituiert es sich durch den Glauben an das Apostolische Wort auf einer geistigen Ebene, wodurch es sich aus allen Völkern im ethnischen Wortsinn zusammensetzen und trotzdem seine eigene Existenz und Wesenheit beibehalten kann. So ist das Gottesvolk in der neuen Heilsordnung aus dem gleichen Grund geistig zu verstehen und hat *seine eigene* soziale Struktur, *seine eigene* formale Sichtbarkeit, die von jeder rein irdischen Gesellschaft, von jeder menschlichen Wirklichkeit, sei es der Rasse, Kultur oder Macht, unabhängig sind³⁷. Von nun an ist es nicht mehr nur als besondere *Gemeinde* konstituiert, sondern als Leib *sui iuris*, als Kirche. Von Anfang an hatten die

Christen das Bewußtsein, ein von Juden wie Heiden verschiedenes *tertium genus* zu bilden³⁸. Sobald die Kirche in der Öffentlichkeit frei auftreten konnte, wurde sie in dem Edikt eines noch heidnischen Kaisers als «Corpus Christianorum» bezeichnet³⁹. Diese Kirche war in Wirklichkeit der Leib Christi. Msgr. Journet hat sehr schön gezeigt, daß Sichtbarkeit und Geistigkeit der Kirche eigene Wirklichkeiten für sich und gleichzeitig untrennbar voneinander sind⁴⁰. Für dieses schwierige theologische Problem liefert die Geschichte eine beachtenswerte Illustration, besonders die Geschichte der Gregorianischen Reform des 11. Jahrhunderts, die für die Kirche darin bestand, ihre eigene Wesenheit als vom Geist geleitete Gesellschaft und ihr Eigenrecht gegenüber einer irdischen Gesellschaft und dem Recht des Kaiserreiches zu behaupten.

So ist der theologisch und pastoral so fruchtbare Gedanke vom Volk Gottes für sich allein ganz klar unzureichend, um die (ganze) Wirklichkeit der Kirche zu erfassen. In der neuen Heilsordnung, in der durch die Menschwerdung des Sohnes und die Gabe des Geistes (der «Verheißene») die Verheißungen in Erfüllung gegangen sind, erhält nun das Gottesvolk ein Grundgesetz, das sich nur mit der Terminologie und Theologie von «Leib Christi» aufzeigen läßt. Das haben übrigens in der letzten Zeit Exegeten wie N. A. Dahl⁴¹ und R. Schnackenburg⁴², katholische Theologen wie M. Schmaus⁴³, I. Backes⁴⁴, J. Ratzinger⁴⁵, C. Algemissen⁴⁶, L. Bouyer⁴⁷ sowie der ausgezeichnete orthodoxe Patrologe P. Georges Florovsky⁴⁸ sehr wohl erkannt. Der Fehler von P. Koster, dessen Buch im Endeffekt sehr fruchtbar war, lag nicht darin, die Terminologie von «Volk Gottes» wärmstens empfohlen, sondern sie in Gegensatz zu der von «Leib Christi» gestellt zu haben, wobei er vom mittelalterlichen Sprachgebrauch von «Leib Christi» stark beeinflußt war. Msgr. L. Cerfaux seinerseits führte den Kirchengedanken bei Paulus auf den Volk-Gottes-Begriff zurück und machte aus «Leib Christi» ein einfaches Attribut dieser Kirche, sofern sie als irdische dennoch mit dem himmlischen Christus geeint und mystisch eins ist. Damit aber vermochte er dem Gedanken des «Leibes Christi» nicht seine volle ekklesiologische Bedeutung zu geben. Der hl. Paulus hat sich nicht damit zufriedengegeben, dem aus dem Judentum übernommenen Begriff «Volk Gottes» einfach nur das Attribut «Leib Christi» hinzuzufügen. Sondern gerade in den Wesensbegriff, den er an

wandte, wenn er von der Kirche sprach, hat er den Gedanken des Leibes Christi eingeführt. Und das war notwendig, um sich darüber klar zu werden, was das Volk Gottes nach der Menschwerdung, nach Ostern und Pfingsten geworden war; es *war* wirklich der Leib Christi. Und so allein besitzt es die ihm angemessene christologische Beziehung.

Geboren am 13. April 1904 in Sedan (Frankreich), Dominikaner, am 25. Juni 1930 zum Priester geweiht. Studierte Philosophie am «Institut Catholique» in Paris und Theologie am Kolleg Le Saulchoir (Etoiles, Frankreich). 1931–1954 Professor für Fundamentaltheologie und Ekklesiologie in Le Saulchoir. Seine zahlreichen Publikationen zeugen von großer Gelehrsamkeit, sie befassen sich mit dem Thema der Kirche.

Seine wichtigsten Veröffentlichungen sind: «Chrétiens désunis, Principes d'un Œcuménisme catholique» (1937), «Vraie et fausse réforme dans l'Eglise» (1950), «Jalons pour une Théologie du Laïcat» (1953) und «La tradition et les traditions», dt. Ausgabe «Die Tradition und die Traditionen», Bd. I: Frühjahr 1965, Bd. II: Herbst 1965.

¹ Vgl. La hiérarchie comme service d'après le Nouveau Testament et les documents de la Tradition, in: L'Episcopat et l'Eglise universelle (Unam Sanctam, 39), Paris 1962, S. 67–99 (ebenso auch in: Pour une Eglise servante et pauvre, Paris 1963).

² Schon vor den kritischen Studien von Koster oder Cerfaux wurde der Volk-Gottes-Gedanke neu entdeckt. Diese Wiederentdeckung war einfach die Frucht von Bemühungen, die man überall ein wenig anstellte, um die Kirche wieder auf ihre biblischen Grundlagen und den in Abraham eingeleiteten göttlichen Heilsplan zurückzuführen. Vgl. die diesbezüglichen Belege bei U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 202, Anm. 62. Unsere dort zitierte Untersuchung erschien in: Esquisses du Mystère de l'Eglise, Paris 1941, S. 111 f., wurde jedoch schon im Mai 1937 abgefaßt.

³ M. D. Koster O. P., Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. – K. Adam kritisierte dieses Buch sehr scharf in: Theol. Quartalschrift (Tübingen), 1941/4, S. 145–166. Ders. Volk Gottes im Wachstum des Glaubens, Heidelberg 1950; Von den Grundlagen der Kirchengliedschaft, in: Die Neue Ordnung, 4 (1950) S. 206 f.

⁴ L. Cerfaux, La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul (Unam Sanctam, 10) Paris 1942.

⁵ A. Oepke, Das neue Gottesvolk in Schrifttum, Schauspiel, bildender Kunst und Weltgestaltung, Gütersloh 1950; vgl. Leib Christi oder Volk Gottes bei Paulus, in: Theologische Literaturzeitung, 79 (1954), Sp. 363–368. Oepke zeigt, wie es schon im jüdischen Denken und auch logisch gesehen einen Übergang von ‚Volk‘ zu ‚Leib‘ gibt, nicht aber umgekehrt. Der Begriff ‚Leib‘ ist gemacht, erarbeitet, er ist kein Urbegriff. Der hl. Paulus ging vom Volk-Gottes-Gedanken aus: Davon spricht er in seiner Missionspredigt und wenn er seine Rechtfertigungslehre darlegt. Erst dann geht er dazu über, gleichsam als tiefer verstandene Lehre zum Gebrauch für die Gläubigen, ‚Christus in uns‘ auszusagen und aus der *vita in Christo* alle sittlichen Folgerungen zu ziehen.

⁶ Vgl. besonders H. F. Hamilton, The People of God, 2 Bde., Oxford 1912 (es ist sehr interessant für die Ekklesiologie: er weist auf die bleibende Bedeutung des Alten Testaments und seiner Religion hin, auf die Entstehung und Bedeutung der Funktionen, bzw. des kirchlichen Amtes); E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief, Göttingen 1938; H. Strathmann, Artikel Laos im THWNT (Kittel), Bd. IV, S. 29–57 (der Faszikel erschien 1938); N. A. Dahl, Das Volk Gottes, Eine Untersuchung zum Kirchenbewußtsein des Urchristentums, Oslo 1941: eine grundlegende Untersuchung, wegen des Krieges zu wenig beachtet, 1962 wieder veröffentlicht; C. Spicq, L'Eglise du Christ, in: La Sainte Eglise universelle (Cahiers théologiques de l'actualité protestante), Neuchâtel und Paris 1948, S. 175–219 (kath.); F. Asensio, Yahveh y su Pueblo, Roma 1953 (kath.); J. M. Nielsen, Gottesvolk und Gottes

Sohn. Zum christlichen Verständnis des Alten Testaments, Frankfurt 1954 (kath.); G. von Rad, Das Gottesvolk im Deuteronomium, Stuttgart 1929; Theologie des Alten Testaments, I. München 1957; H. J. Kraus, Das Volk Gottes im Alten Testament, 1958; W. Trilling, Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums, Leipzig 1959; H. Wildberger, Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditions-geschichte und Theologie des Erwählungsgedankens, Zürich-Stuttgart 1960.

⁷ Katholische Dogmatik, Bd. III/1: Die Lehre von der Kirche. München 3–5 1958, S. 204–239.

⁸ Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bund, in: Trierer Theologische Zeitschrift, 69 (1960), S. 111–117; Gottes Volk im Neuen Bund, *ibid.* 70 (1961), S. 80–93; Das Volk Gottes im Neuen Bunde, in: Die Kirche Volk Gottes, hrg. von H. Asmussen. Stuttgart 1961, S. 97–129.

⁹ H. Hanssler, Das Gottesvolk der Kirche, Düsseldorf 1960 (behandelt nicht eigentlich unser Thema; sondern erklärt in allgemein verständlicher Sprache das Wirken der Christen in der Welt); O. Semmelroth, Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: Fragen der Theologie heute, Einsiedeln-Köln 1957, S. 319–335 (vor allem S. 321–323). Karl Rahner gebraucht den Ausdruck «Volk Gottes» in einem besonderen Sinn; nach ihm bezeichnet er die Menschheit, sofern sie auf Grund von Christus gottgeweiht ist und sich in einer jedem Menschen zugänglichen und objektiven Heilssituation befindet; die Kirche ist dazu berufen, diese erlöste Menschheit zu einer formellen Gemeinschaft aufzubauen. Vgl. Schriften zur Theologie, Bd. II, Einsiedeln-Köln 1955, S. 84 ff.

¹⁰ Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung, in: Theologie und Seelsorge, (1944), S. 115 f.; Die Stellung der Laien in der Kirche, in: Revue de Droit canonique, Bd. 10–11 (Sammelband zu Ehren S. E. Kardinal Julien), 1960–61, S. 214–234. In seinem Lehrbuch des Kirchenrechts, 10. Aufl. 1959, S. 35 definiert Mörsdorf die Kirche so: «... das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden».

¹¹ Vgl. P. Démann, Israël et l'unité de l'Eglise, in: Cahiers Siensis, 1953/1, S. 23 des Sonderdrucks.

¹² Als Beispiel der folgende Text des österreichischen Katechismus von 1894, der sich inhaltlich im deutschen Katechismus von 1925 wiederfindet (die Zeiten haben sich geändert!):

- «Wozu hat Jesus die Kirche gestiftet?
- Jesus Christus hat die Kirche gestiftet, damit sie (1) die Menschen zur ewigen Seligkeit führe.
- Wie führt die Kirche die Menschen zur ewigen Seligkeit?
- Die Kirche führt die Menschen zur ewigen Seligkeit, indem sie (1) unter göttlichem Beistande das dreifache Amt Christi ausübt, nämlich sein Lehramt, sein Priesteramt und sein königliches Amt».

(Vgl. M. Ramsauer, Die Kirche in den Katechismen, in: Zeitschrift für katholische Theologie 73 (1951) S. 129–169, 313–346; S. 330.)

¹³ Der Sinn für die patristische Ekklesiologie könnte im orthodoxen Denken wohl noch lebendig sein. Im Laufe der Diskussion über das Schema *De Ecclesia* während der zweiten Konzilssitzung sprachen vier eines Tages mit zwei befreundeten orthodoxen Beobachtern, P. Nissiotis und P. Alexander Schmeeman. Sie sagten uns: Wenn wir ein Schema *De Ecclesia* zu machen hätten, würden wir ein Kapitel über den Heiligen Geist schreiben und eins über den christlichen Menschen. Danach könnten wir aufhören: Das Wesentliche wäre gesagt... Das ist das gerade Gegenteil einer Ekklesiologie, wie wir sie kennen, die praktisch zusammengeschrumpft ist auf eine ziemlich juristische Theorie der Institution oder eine «Hierarchiologie».

¹⁴ Vgl. Ausdrucksformen der lateinischen Liturgiesprache bis zum elften Jahrhundert, ges. und dargeb. v. V. Manz, Beuron 1941; A. Schaut, Die Kirche als Volk Gottes. Selbstausagen der Kirche im römischen Meßbuch, in: Benediktinische Monatsschrift 25 (1949), S. 187–196; *Populus* findet sich 90mal im «Missale romanum», *ecclesia* 80mal, *familia* 12mal. Für den Ausdruck bei Leo dem Großen vgl. P. T. Garriga, La Palabra Ekklesia, Estudio historico-teologico, Barcelona 1958, S. 300f.

¹⁵ Zu diesem Punkt vgl. K. Delahaye, Erneuerung der Seelsorgeformen aus der Sicht der frühen Patristik, Freiburg 1958.

¹⁶ Vgl. dazu G. B. Ladner, The Idea of Reform, Its Impact on Christian Thought and Action in the age of the Fathers, Cambridge (Mass.) 1959.

¹⁷ Vgl. diesbezüglich J. Auer, Corpus Christi mysticum, in: Die Kirche und ihre Ämter. Festgabe für Kardinal J. Frings, Köln 1960, S. 1–23; Das «Leib-Modell» und der Kirchenbegriff der katholischen Kirche, in: Münchener Theologische Zeitschrift 12 (1961), S. 14–38.

¹⁸ Auf diesem Punkt besteht der hl. Thomas in einem der Texte, wo er von der Kirche als Volk und Stadt Gottes spricht: Com. in Ephes., c. 2, lect. 5, im Zusammenhang mit seiner Lehre vom Staat und den politischen Regierungsformen.

¹⁹ Vgl. P. Barrau, Le Laïcat, signe d'Eglise, in: Masses Ouvrières, Nr. 135 (Nov. 1957), S. 130–188; P. Crespin, Qu'est-ce qu'un laïc? in: Lettre aux Communautés de la Mission de France, Februar 1962.

²⁰ Im Kapitel *De populo Dei*, im Kapitel *De Episcopis*, und zwar hinsichtlich der Teilkirchen und des Priestertums und seines Vollzugs in den Ortsgemeinden.

²¹ Vgl. J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, München 1954, S. 159f.

²² Bei den Vätern und sehr häufig in der lateinischen Liturgie – vor allem mit Bezug auf die Taufe und die hier von der Kirche ausgeübte Mutterschaft – bezeichnet *Populi* (im Plural) die Gläubigen, sofern sie in die christliche Gemeinschaft eingegliedert werden und selbst Gemeinden bilden. Der Ausdruck bezeichnet entweder die Kirche als Gemeinschaft oder die sich in der Menschheit ausbreitende Kirche. Unzählige Texte.

²³ Vgl. B. Reicke, Die Bedeutung des Gottesvolkgedankens für den neutestamentlichen Kirchenbegriff, in: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, 1955, Fasz. 17; N. A. Dahl, The People of God, in: Ecumenical Review 9 (Jan. 1957), S. 154–161; Die Kirche, Volk Gottes, hrsg. von H. Asmussen, Stuttgart 1961 (Gespräche zwischen protestantischen und katholischen Theologen). Zur Bedeutung dieses Begriffs für das ökumenische Gespräch vgl. Th. Sartory, Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie, Meitingen 1955, S. 51, 57, 60, 61, 70, 71, 104, 105, 127, 128, 129, 130, 145, 156, 180. Vgl. andere Belege bei U. Valeske, Votum Ecclesiae, München 1962, S. 239, Anm. 11.

²⁴ Vgl. H. Asmussen, loc. cit., S. 33ff.; U. Valeske, loc. cit., S. 202f., 233f., 248–49. Die Kritik am Gedanken der «fortgesetzten Inkarnation» von seiten protestantischer Theologen hält nach wie vor an.

²⁵ loc. cit., S. 249.

²⁶ Vgl. unsere Arbeiten: *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (Unam Sanctam, 20), Paris 1950, S. 466–482; *Pour le dialogue avec le Mouvement œcuménique*, in: *Verbum Caro*, 4 (1950), S. 111–123; *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Paris 1952; *Regards et réflexions sur la*

Christologie de Luther, in: *Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart*, Würzburg, Bd. III, 1954, S. 457–486; *Le Mystère du Temple...* (Lectio divina, 22), Paris 1958, S. 310–342.

²⁷ Zum Folgenden vgl. den Anhang III zu unserer Arbeit *Mystère du Temple* S. 310–342.

²⁸ Vgl. Ex 4, 22; Os 11, 1; Deut 14, 1; 32, 5–6; Jer 3, 4. 14. 19. 22; 31, 9. 22; Is 45, 11; 63, 16; Mal 2, 10; Weish 2, 16–18; Sir 23, 4; 51, 10.

²⁹ Vgl. Bible de Jérusalem, Anm. zu Mt 4, 3; und J. de Fraine, Adam et son lignage, Paris 1959, S. 116f.; siehe schon bei Origenes' *De oratione*, 22, 2 (hrsg. P. Koetschau, S. 346–347).

³⁰ Vgl. Röm 8, 14–17; Eph 1, 5; Joh 1, 12; 1 Joh 3, 1; 2 Petr 1, 4.

³¹ Vgl. L. Cerfaux, L'Eglise et le règne de Dieu d'après S. Paul, in: *Ephem. Theol. Lovan.* 2 (1925) S. 181–198 (wieder veröffentlicht in: *Recueil Lucien Cerfaux, Gembloux 1954, S. 365–387*); F. Dreyfus, Le thème de l'héritage dans l'A. T., in: *Rev. Sc. Phil. théol.* 42 (1958) S. 3–49.

³² Reich Gottes: Mt 20, 34; 1 Kor 6, 9–10; 15, 50; Gal 5, 21; Eph 5, 5; Jak 2, 5. Ewiges Leben: Mt 19, 29; Mk 10, 17; Lk 10, 25 und 18, 18.

³³ Vgl. unsere Arbeit *Mystère du Temple* (Lectio divina, 22), Paris 1958.

³⁴ Außer dem ersten und letzten Beleg bei Anm. 25, vgl. *Comment l'Eglise sainte doit se renouveler sans cesse*, in: *Irénikon* 34 (1961), S. 322–345 (wieder abgedruckt in *Sainte Eglise*, Paris 1963, S. 131 bis 154).

³⁵ «Ubi cumque autem in his libris commemoravi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, non sic accipiemus est quosi iam sit, sed quae praeparatur ut sit, quando apparebit etiam gloriosa. Nunc enim propter quasdam ignorantias et infirmitates membrorum suorum habet unde quotidie dicat: Dimitte nobis debita nostra» (Retract. II, 18; P. L., 32, 637–638). Vgl. S. Thomas, Sum. Theol., III, q. 8, a. 3, ad 2.

³⁶ Zum Folgenden vgl. A. Chavasse, Du Peuple de Dieu à l'Eglise du Christ, in: *La Maison-Dieu*, Nr. 32 (1952), S. 40–52.

³⁷ Das war einer der Gründe für den Sieg des Christentums über das Judentum, das damals mit großem Erfolg neue Mitglieder warb, sie aber auf das Mosaïsche Gesetz verpflichtete.

³⁸ Angabe bei Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums, 4. Aufl. 1924, S. 159f.; P. Batiffol, l'Eglise naissante, 7. Aufl., S. 92; M. Simon, Verus Israel, Paris 1948, S. 135 f.; A. Oepke, loc. cit. (siehe oben Anm. 4).

³⁹ Vgl. das Edikt des Licinius, bei Laktanz, De mortibus persecutorum, 48 (Kirch. Enchir. Fontium Hist. eccl. ant., Nr. 353) und die Untersuchungen von M. Roberti (Il Corpus mysticum di S. Paolo nella storia della persona giuridica, in: Studi di Storia e Diritto in onore di Enrico Besta, IV, Mailand 1939) und von A. Ehrhardt (Das Corpus Christi und die Korporationen im spätrömischen Recht, in: Zeitschrift d. Savigny-St. für Rechtsgeschichte. Röm. Abt. [70] 1953).

⁴⁰ Ch. Journet, L'Eglise du Verbe Incarné. II. Sa structure interne et son unité catholique, Paris 1951, S. 8ff., 40, 44–49 usw.

⁴¹ Zum paulinischen Kirchenbegriff schreibt er (loc. cit., S. 273): «Der Unterschied ist, daß der ‚Kirchenbegriff‘ des Alten Testaments durch den Begriff ‚Volk JAHWES‘ vollständig umschrieben war, während die Kirche des N. T. nur dadurch das ‚Volk Gottes‘ ist, daß sie zugleich der ‚Leib Christi‘ und der ‚Tempel des Heiligen Geistes‘ ist.»

⁴² Er schreibt: «Die Kirche im Neuen Testament bleibt ‚Volk Gottes‘, ist aber ein in Christus und auf Christus hin neukonstituiertes Gottesvolk (...) Die Kirche ist ‚Volk Gottes‘ als ‚Leib-Christi‘, und sie ist ‚Leib Christi‘ in einem vom Volk-Gottes-Gedanken her bestimmten oder grundgelegten Sinn.» Siehe Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae, 14), 2. Aufl., Freiburg 1963, S. 147.

⁴³ «Die Kirche ist das von Jesus Christus gegründete, hierarchisch geordnete, der Förderung der Herrschaft Gottes und dem Heile der Menschen dienende neutestamentliche Gottesvolk, welches als Christi geheimnisvoller Leib existiert» (loc. cit., S. 48).

⁴⁴ Vgl. die oben angegebenen Untersuchungen, Anm. 7 (im Band von 1961, S. 119f.).

⁴⁵ (loc. cit. (Anm. 20), S. 327.

⁴⁶ Konfessionskunde, 7. Aufl. Celle 1957, S. 87: Die Kirche ist

«das von den Getauften gebildete Gottesvolk, das unter der unsichtbaren Leitung des Heiligen Geistes den mystischen Leib Christi auf Erden darstellt, indem es durch das Band desselben Glaubens an die von Christus geoffenbarte Wahrheit, der einheitlichen, von ihm eingesetzten Leitung und der von ihm angeordneten Liturgie und Heiligungsmittel als organische und sichtbare Gemeinschaft zusammengehalten wird».

⁴⁷ OÙ en est la théologie du Corps mystique? in: Rev. des Sciences relig., 22 (1948) S. 313f. (S. 330f.).

⁴⁸ Christ and His Church. Suggestions and Comments, in: L'Eglise et les Eglises. Mélanges Dom L. Beauduin, Chevetogne, 1954, Bd. II, S. 159–170: «The continuous existence of the 'Church' throughout the whole of the Biblical 'Heilsgeschichte' should be conceived and interpreted in such a way as to include the unique 'newness' of Christ, the Incarnate Lord. And the notion of 'People of God' is obviously inadequate for this purpose. Nor does it provide a sufficient link with the mystery of the Cross and Resurrection...» (S. 166).

Joseph Ratzinger

Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe

I. DIE DOGMATISCHEN GRUNDLAGEN

Bevor wir versuchen, die pastoralen Gegebenheiten zu bedenken, die im Begriff der Kollegialität der Bischöfe verborgen sind, dürfte es wohl nützlich sein, nochmal kurz in Erinnerung zu rufen, was dieses seit den ekklesiologischen Beratungen des gegenwärtigen Konzils immer mehr in den Vordergrund getretene Wort eigentlich an sachlicher theologischer Aussage enthält. Dazu ist zu sagen, daß die Lehre vom kollegialen Charakter des bischöflichen Amtes hauptsächlich auf *zwei geschichtlichen Tatbeständen* beruht.

1. Die «Kollegialität» der Apostel

Der *erste* davon ist der *kollegiale Charakter* des apostolischen Amtes, das zunächst als das Amt der Zwölf in Erscheinung trat, noch ehe es im Gefolge des Pfingstgeschehens zu einem eigentlichen Sendungsamt, zum «Apostolat» im strengen Sinne wurde. Es darf heute als klares Ergebnis der Exegese gelten, daß von den zwei Begriffen «die Zwölf» und «die Apostel» der erste älter ist als der zweite, den wir (wie gesagt) als nachpfingstlich zu betrachten haben und ferner, daß diese beiden Begriffe sich keineswegs von Anfang an deckten, sondern erst in der verhältnismäßig späten lukanischen

Theologie identifiziert wurden, so daß nun aus den ursprünglich getrennten, wenn auch ineinander übergreifenden Ordnungen der «Zwölf» und der «Apostel» die Gleichung «die 12 Apostel» hervorging, die fortan die geschichtliche Vorstellung der Christenheit prägte¹. Eine solche exegetische Aussage hat keineswegs bloß antiquarischen Charakter, sondern ermöglicht ein tieferes Verständnis des Auftrags, mit dem der Herr jene Männer belehnt hat, die er zu seiner nächsten Nachfolge berief. Sie bedeutet, daß ihr Amt zunächst zeichenhaften Charakter und Gemeinschaftscharakter hatte: Nach einer Geschichte voller Fehlschläge und enttäuschter Hoffnungen erwartete Israel am Ende der Tage die Wiederherstellung der zwölf Stämme, mit denen es begonnen hatte und in denen sich seine kosmische Fülle ausdrückte². Daß Jesus zwölf berief, ist von hierher eine *eschatologische Zeichenhandlung*: Der Auftrag dieser Männer ist ursprünglich gar nicht in erster Linie, etwas Bestimmtes zu tun oder zu leisten, sondern zeichenhafte Ankündigung dafür zu sein, daß nunmehr «das Ende der Zeiten» vor der Tür steht, daß Gott seine Verheißung einlöst und das endgültige Israel versammelt. Die Wahl des Apostels Matthias zur Ergänzung des Zwölferkreises nach dem Verrat des Judas zeigt, daß auch nach der Auferstehung des Herrn anfangs noch der eschatologi-