

«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-

sche Symbolismus der Zwölf der werdenden Kirche als entscheidender Teil der Aufgabe derjenigen erschien, die zum engsten Kreis der Zeugen Jesu Christi gehören sollten. Zugleich kommt nun freilich schon eine neue Aufgabe hinzu: *Zeuge der Auferstehung Jesu* zu sein (Apg 1,22). Bei der Berufung des heiligen Paulus geht es nur noch um diese zweite Funktion, die jetzt ihre Bestimmtheit dahin erhält, daß er sich gerufen weiß, Zeuge für die Heiden zu sein, womit zugleich die alte israelitische Symbolik der Zwölf erlischt und ein neues, weiteres Verständnis des Amtes sich auszubilden beginnt³.

Verweilen wir aber noch ein wenig beim Ur-auftrag, der auf das *eschatologische Zeichen* der Zwölfzahl gerichtet war! Wir haben daraus vorhin den Zeichencharakter und den Gemeinschaftscharakter dieses ersten «Amtes» im Prozeß der werdenden Kirche abgeleitet, da ja das Amt an die Zahl gebunden und so nur in der gemeinschaftlichen Zusammengehörigkeit einer Gruppe von Berufenen gegeben war, die allein in der Einheit mit den anderen ihre Bedeutung hatten. Wir werden nach dem Gesagten nun noch zwei weitere Bestimmungen hinzufügen können: Der Sinn des Symbolismus der Zwölf ist, wie wir feststellten, die zeichenhafte Vorwegnahme des endzeitlichen Israel in der Weise der aus dem Alten Testament bekannten prophetischen Zeichenhandlungen⁴. Wenn es so ist, repräsentieren diese Männer aber nicht nur die künftigen Bischöfe und Amtsträger, sie repräsentieren auch, ja sogar zuerst, das «neue Volk», das man «die Kirche» heißen wird. Daraus ergeben sich ohne Zweifel für den Dogmatiker manche Schwierigkeiten, weil er bei Aufträgen, die Jesus an die Apostel richtet, nicht ohne weiteres feststellen kann, ob damit nur die künftigen Amtsträger angedeutet sind oder ob sich das Gesagte auf die Zwölf als Repräsentanten des ganzen Volkes der Gläubigen bezieht. Die *protestantische* Auslegung sieht grundsätzlich das letztere gegeben und erblickt darin eine wichtige Stütze ihrer Lehre vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen. Sie übersieht dabei, daß die Zwölf auch zu Lebzeiten Jesu schon ein ausgesonderter Kreis waren und insofern die Sonderstellung des Amtes deutlich präformierten. Aber die *katholische* Auslegung erliegt wohl leicht der umgekehrten Gefahr, zu vergessen, daß sie in anderer Hinsicht doch auch für die ganze Kirche stehen und eine Einheit von Amt und Gemeinde repräsentieren, die wir als eine weitere Grundbestimmtheit des neuen, von Christus geprägten Amtes auffassen dürfen. Sie hängt eng mit dem letzten Merkmal zusammen,

das hier noch zur Sprache kommen soll: mit dem *eschatologischen Charakter* dieses Amtes.

Was damit gemeint ist, ist nun freilich besonders schwer zu bestimmen. Zunächst bedeutet er ohne Zweifel den Hinweis auf das Ende des alten Äons der Bedrückung und des Versagens des Volkes Israel und die Ankündigung eines neuen und endgültigen Gottesvolkes. Daß dieser Umschwung nicht in Form des Weltendes und der Herabkunft des Paradieses erfolgen würde, sondern durch Tod und Auferstehung Jesu und durch den Übergang der Gottesbotschaft zu den Heiden, durch die Eröffnung aufs Ganze der Völkerwelt hin, konnte man anscheinend der Botschaft des irdischen Jesus nicht ohne weiteres eindeutig entnehmen, jedenfalls hatten es die Zwölf selbst nach Ostern noch immer nicht begriffen, wie uns die Apostelgeschichte erzählt (1,6). Erst unter dem Wirken des Pfingstgeistes fanden sie zu diesem Neuen hin, zu einem Gottesvolk, das nicht auf Abstammung, sondern auf Glaube, nicht auf Macht, sondern auf Dienst beruht und lernten darin das «eschatologisch» Neue der heraufgekommenen letzten Zeiten eröffnen. Und müssen wir dieses Neue nicht immer wieder neu erst begreifen lernen? So weit liegt es von den alten und eingewurzelten Vorstellungen des Menschen entfernt!⁵

Wenn das Konzil im Anschluß an die kirchliche Überlieferung die Apostel als ein «Kollegium» bezeichnet, so dürfen wir dies als eine Auslegung des Gemeinschaftscharakters bezeichnen, der dem ursprünglichen Amt der Zwölf nach dem Gesagten eigentümlich war. Auslegung bedeutet in diesem Fall Übertragung in eine neue Begrifflichkeit: Die Situation Israels zur Zeit Jesu war den Gläubigen aus der Heidenwelt alsbald fremd geworden. Man versuchte, in den juristischen Begriff des Kollegiums die ursprüngliche Gemeinsamkeit des apostolischen Amtes einzufangen. Das Konzil hat auf diesen Gedankengang der Väterzeit zurückgegriffen, der aber seinerseits, um recht verstanden werden zu können, auf dem Hintergrund der biblischen Ursprünge gesehen werden muß, von deren Fülle er nur einen Teil einzufangen vermochte.

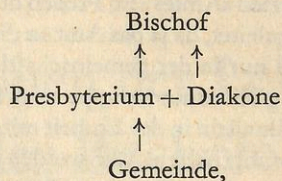
2. Der kollegiale Charakter des geistlichen Amtes in der alten Kirche

Damit sind wir bereits bei dem *zweiten* Pfeiler der Lehre von der Kollegialität des bischöflichen Amtes angelangt. Der erste liegt – wir wiederholen es – im «kollegialen» Charakter des ursprünglichen Am-

tes der zwölf Apostel, die nur zusammen das sind, was sie sein sollen: Verweis auf das endzeitliche Israel Gottes. Nun könnte man hier sehr einfach weiterfolgern: Das Amt der Apostel ist kollegial. Die Bischöfe sind die Nachfolger der Apostel, also sind auch sie kollegial verfaßt, derart, daß das Kollegium der Bischöfe die Nachfolge des Kollegiums der Apostel ist und, wie jeder einzelne Apostel seine Funktion nur durch seine Zugehörigkeit zu den andern hatte, die mit ihm die apostolische Gemeinschaft bildeten, so auch jeder einzelne Bischof sein Amt nur dadurch hat, daß er dem Kollegium zugehört, welches die nachapostolische Fortsetzung des Kollegiums der Apostel darstellt. Diese Schlußfolgerung bildet in der Tat so etwas wie einen verkürzten Gesamtextrakt der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe⁶. Aber sie könnte für sich allein doch nicht genügen, um eine solche Lehre zu tragen, weil es in den entscheidenden Wirklichkeiten der Kirche sich nicht um eine Frage der Schlußfolgerungen, sondern der *geschichtlichen Wirklichkeiten* handelt. Deshalb hat diese Schlußfolgerung nur Wert, weil sie *zugleich* Auslegung des geschichtlichen Prozesses der Entfaltung des geistlichen Amtes in der alten Kirche ist, und *dieser Prozeß* ist der eigentliche *zweite Brückenpfeiler* der Kollegialitäts-Auffassung.

Eine grobe Skizze mag wiederum genügen. Während wir im Neuen Testament die kirchliche Ämterstruktur noch in offener Bildung begriffen sehen, finden wir bereits an der Schwelle des nachapostolischen Zeitalters bei Ignatius von Antiochien († spätestens 117) jene Amtsgestalt fertig entfaltet, die fortan für die katholische Kirche grundlegend blieb: Das Amt erscheint in der dreifachen Aufgliederung von Bischof – Presbyter – Diakon, wobei Presbyterat und Diakonat «kollegial» verfaßt sind, während der Bischof die Einheit der Gemeinde verkörpert: «Seid deshalb bedacht, *eine* Eucharistie zu gebrauchen – denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Kelch zur Vereinigung mit seinem Blut, einer der Opferaltar, wie einer der Bischof zusammen mit dem Presbyterium und den Diakonen, meinen Mitknechten...» sagt der Bischof in seinem Brief an die Philadelphier⁷. Will man diesen Befund recht verstehen, so darf man nicht vergessen, daß mit diesem dreigliedrigen Amt, das im Bischof als der vereinigenden Spitze gipfelt, die Struktur der einzelnen Ortskirchen geschildert ist. Das ist in doppelter Hinsicht bedeutsam: Einerseits macht es sichtbar, daß für die frühe Christenheit die erste und am mei-

sten im Vordergrund stehende Bedeutung des Wortes «Ecclesia» die Ortskirche ist. Anders gesagt: Kirche realisiert sich zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen, die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit «Kirche» enthält. Die Ortskirchen sind nicht Verwaltungsstellen eines großen Apparates, sondern die lebendigen Zellen, in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einen Leibes der Kirche anwesend ist, so daß jede mit Recht schlicht «Ecclesia» heißen darf. Wir können also jetzt sagen: Die eine Kirche Gottes, die es gibt, besteht aus den einzelnen Kirchen, von denen jede das Ganze der Kirche darstellt. Diese Kirchen sind gekennzeichnet durch die vertikale Gliederung



die sich in der episkopalen Spitze zusammenfaßt. Damit kommen wir nun aber zur anderen Seite des Sachverhalts: Die vielen Einzelkirchen, deren jede die eine Kirche Gottes realisiert und die zusammen doch auch nichts anderes als die eine Kirche Gottes sind, sind ihrerseits durch die Horizontale verbunden, die sich ausdrückt in der Linie

$$\text{Bischof} \leftarrow \text{Bischof} \rightarrow \text{Bischof},$$

das heißt: Obwohl die vorhin geschilderte Struktur als solche eine Ganzheit ist, genügt sie sich doch nicht einfach selbst, sondern weist als Struktur der Einzelgemeinde einen offenen Punkt auf: Sie ist nur dann vollständig, wenn der Bischof nicht allein steht, sondern seinerseits in Kommuniongemeinschaft lebt mit den andern Bischöfen der andern Kirchen Gottes.

So zeigt sich also, daß einerseits die Einzelkirche zwar eine in sich geschlossene Ganzheit ist, die das ganze Wesen der Kirche Gottes umfaßt, daß sie aber dennoch offen ist nach allen Seiten hin durch das Band der Kommunion und daß sie nur durch diese Offenheit, durch diese Hineinverflechtung in das Kommunionnetz der Kirche selbst ihr Kirche-Sein bewahren kann. Die Geschlossenheit und Integrität der Ortskirche darf also keine Abgeschlossenheit bedeuten, sondern behält ihre Vollständigkeit nur in der Offenheit, in der Einheit des Kommunizierens miteinander. Wir könnten auch sagen:

Die kirchliche Einheit ist in der alten Kirche durch die beiden Elemente des «Katholischen» und des «Apostolischen» bestimmt, wenn wir dabei das Apostolische im episkopalen Prinzip, das Katholische in der Kommunion aller Kirchen untereinander sehen. Freilich wird damit zugleich schon sichtbar, wie innig beides miteinander zusammenhängt, denn der Bischof ist nur Bischof dadurch, daß er in der Gemeinschaft mit den andern Bischöfen steht, das Katholische ist ohne das Apostolische nicht denkbar und umgekehrt.

Wichtig ist für unsere gegenwärtige Überlegung vor allem folgende Einsicht, die sich aus dem Gesagten ergibt: Während die Leitung der Einzelkirche monarchisch ist (obgleich auch sie das Kollegium der Presbyter und die Mitwirkung der ganzen Gemeinde einschließt), beruht die Einheit der Gesamtkirche auf den Querverbindungen der Bischöfe untereinander, die das eigentliche Wesen der Katholizität ausmachen. Die Kirche erscheint von hier aus als die Kommunion des Brotes und des Wortes, des Leibes und des Logos Jesu Christi, derart, daß das Netz von Kommunionen, das die Kirche bildet, in den Bischöfen und ihrer Gemeinsamkeit seine Fixpunkte hat.

Damit sind wir wieder unmittelbar bei unserem Thema angelangt, denn wir stellen fest, daß das Bischofsamt in der alten Kirche auf die Gemeinschaft der Bischöfe bezogen ist und daß der einzelne Bischof sein Bischof-Sein nicht anders haben kann als in der Gemeinschaft mit den andern Bischöfen der Kirche Gottes. Die Diskussionen des Konzils und der heilsame Zwang zur Besinnung auf die Gegebenheiten der Überlieferung, den sie mit sich brachten, haben dazu geführt, daß für diesen Tatbestand eine ganze Fülle von Belegen gesammelt wurde⁸, die hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Einige Stichworte mögen genügen: Der Einzelbischof muß sich bei Übernahme seines Amtes der *κωινωνία* mit den andern Bischöfen vergewissern, ohne die er sein Bischofsamt nicht ausüben kann⁹. Schon in der Tatsache, daß er von wenigstens drei Bischöfen geweiht werden muß, drückt sich aus, daß er von der Gemeinschaft in die Gemeinschaft aufgenommen wird¹⁰. Vor allen Dingen läßt sich aber zeigen, daß es bei den Bischöfen der alten Kirche ein intensives Bewußtsein ihrer gesamt-kirchlichen Verantwortlichkeit gegeben hat, aus dem die verschiedenen Formen gemeinschaftlicher Sorge für die eine Kirche hervorgingen, die wir bei ihnen antreffen. «Wer zum Bischofsamt berufen wird, wird nicht zur Herrschaft berufen, sondern

zum Dienst in der ganzen Kirche», sagt Origenes¹¹, und die Geschichte der alten Kirche erscheint auf weite Strecken hin wie eine Illustration dieses Satzes. Die Briefe des heiligen Ignatius, des heiligen Clemens von Rom, des heiligen Bischofs Dionys von Korinth, des heiligen Polykarp sind Ausdruck solcher gesamt-kirchlicher Sorge; daneben ist auf die alsbald einsetzende Sitte der bischöflichen Synoden zu verweisen, in denen alle wichtigeren Angelegenheiten auf «kollegiale» Weise behandelt wurden¹².

In der Tat taucht nun seit dem 3. Jahrhundert auch ausdrücklich das Wort «collegium» auf, sowohl um die Gemeinschaft aller Bischöfe wie auch um Teilgemeinschaften innerhalb des Episkopats zu bezeichnen¹³, daneben stehen freilich auch andere Ausdrücke wie *ordo*, *corpus*, *fraternitas*¹⁴. Diese Vielfalt der Begriffe ist bedeutsam, zeigt sie doch, daß keine der Kategorien, die das römische Recht oder auch die zeitgenössische Philosophie anbot, ausreichte, um adäquat den Sachverhalt einzufangen, der im gemeinschaftsbezogenen Charakter des bischöflichen Amtes vorlag. So wurden verschiedene Begriffe gewählt, die gleichsam von verschiedenen Seiten her den Sachverhalt umkreisen und damit den Ort einigermaßen sichtbar machen, an dem er zu suchen ist. Dies zu sehen, ist auch für die heutige Diskussion noch von Bedeutung. Die Liebhaber genauer Definitionen wollten immer wieder wissen, ob der Begriff des «Kollegium» in einem strikt juristischen oder nur in einem unverbindlich-moralischen Sinn verstanden werden wolle. Ersteres sei unmöglich, da nach der Definition des römischen Rechts ein Kollegium eine Gemeinschaft von Gleichrangigen sei, das Kollegium der Bischöfe, in dem es das Amt der Petrusnachfolge und damit den Jurisdiktionsprimat des Papstes gebe, aber nun einmal keine Gemeinschaft von Gleichgestellten sei. Dazu ist zu sagen, daß ein Kollegium im Sinne des römischen Rechts selbstverständlich nicht in Frage kommt, daß aber trotzdem mehr als die Unverbindlichkeit eines moralischen Hinweises auf die Einmütigkeit der Bischöfe übrigbleibt. Es bleibt ein nur innerkirchlich zu definierender Sachverhalt übrig, der nicht aus anderen, schon vorgegebenen Systemen abgeleitet werden kann, sondern aus dem inneren Wesen der Kirche selbst bestimmt werden muß. Insofern wird sich ein neuer geistlicher Begriff von Kollegium ergeben, der bedeutet, daß zum bischöflichen Amt die Gemeinsamkeit des Dienstes und der Verantwortung gehört sowie dies, daß Kirche wesentlich auf der Gemeinsamkeit dieses Dienstes beruht. Der Begriff der Kollegialität

darf also einerseits nicht in einem profan-juristischen Sinn verstanden, aber noch weniger in die Bedeutungslosigkeit einer bloßen Floskel abgedrängt werden. Er drückt eine spezifische Rechtsstruktur der Kirche aus, die in der Kommunionsgemeinschaft der einzelnen Kirchen und so aus der einträchtigen Vielheit der diese Kirchen repräsentierenden Bischöfe lebt.

Der eben angeführte Einwand, «Kollegium» könne nicht in einem juristischen und so für das Wesen der Kirche konkret verbindlichen Sinn verstanden werden, auf den wir damit in Kürze zu antworten versuchten, ist insofern positiv bedeutsam, als er die innere Grenze des Wortes «Kollegium» deutlich werden läßt, das in der Tat nur als *eine* unter mehreren möglichen Umschreibungen aufgefaßt werden kann, die für sich allein keinen adäquaten Ausdruck des gemeinten Sachverhalts ermöglicht. Der Blick auf die Geschichte der Verwendung dieses Wortes in der Sprache der Kirche zeigt das ohne weiteres. Er läßt überdies klar werden, daß der Übergang zur Kollegialitätsidee in gewisser Hinsicht bereits eine Schrumpfungerscheinung darstellt gegenüber einer ursprünglich viel reicheren und weiteren Spiritualität. Eine Andeutung muß hier genügen. In den ersten zwei Jahrhunderten der christlichen Geschichte nannten Christen aller Ordnungen sich gegenseitig Brüder und Schwestern im Anschluß an das Wort des Herrn: «Laßt euch nicht Rabbi nennen, denn einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Ruft auch niemanden ‚Vater‘ auf Erden, denn euer Vater ist im Himmel» (Mt 23,8f.). Die einzelnen Kirchengemeinden nannten sich demgemäß «ἀδελφότης», Gemeinschaft von Brüdern. Im 2. Jahrhundert läßt sich eine mehrfache Reduktion dieses Sprachgebrauchs feststellen, die ihren deutlichsten Ausdruck vielleicht in den Briefen des heiligen Cyprian findet. Er bezeichnet zwar seine Gemeinde immer noch als «Geliebte Brüder», verwendet aber als Einzelanrede das Wort «Bruder» nur noch für Bischöfe und Kleriker. Umgekehrt titulieren die römischen Presbyter⁴ und Diakone ihn in ihrem Brief als «beatissime et gloriosissime papa», die Adresse lautet entsprechend «Cypriano papae»¹⁵. Wenn Cyprian, der Bischof von Karthago, und Cornelius, der Bischof von Rom, sich gegenseitig schreiben, heißt die Anrede «Bruder», aber das ist nun doch schon ein wenig der Würdetitel von Gleichrangigen geworden, zu denen die Untergeordneten «papa» sagen müssen. Wir stehen vor einer *ersten Reduktion*: Der Bruderbegriff umschreibt nicht mehr die ganze

Kirche, sondern einen engeren Kreis in ihr, auf den sich nun auch der Titel «fraternitas» (ἀδελφότης) zurückzieht¹⁶. Eine *zweite Reduktion* kommt alsbald hinzu: Das Wort Bruder, das noch immer etwas von der Einfalt des Evangeliums und seiner Überwindung alles Ämterwesens atmet, wird mit der voranschreitenden Zeit immer stärker zurückgedrängt durch den formellen Titel «collega», der aus dem römischen Recht übernommen wird; gleichzeitig damit wird der Begriff der «fraternitas» abgebaut und durch das Wort «collegium» ersetzt, das wir im 4. und 5. Jahrhundert als die geläufige Bezeichnung für die Gemeinschaft der Bischöfe vorfinden¹⁷; aber auch die anderen nun auftauchenden Begriffe wie «ordo» und «corpus» sind der Rechtssprache entnommen und drücken somit dieselbe Entwicklung aus, die wir eben kennengelernt haben.

Wenn man auf diese Tatbestände achtet, möchte man fast versucht sein, in Bezug auf die gegenwärtige Lage zu sagen, daß die Wiederentdeckung des Kollegialitätsbegriffs durch die Theologie und die im Konzil versammelte Kirche gewiß ein großer Gewinn ist, weil darin die Grundstruktur der noch ungeteilten Kirche der Väterzeit wieder vor den Blick getreten ist. Aber es besteht doch ein wenig die Gefahr, daß man bei der schon etwas verhärteten Struktur des 5. Jahrhunderts stehenbleibt, anstatt den Weg zu Ende zu gehen und hinter dem schon geschlossenen und juristisch fixierten «collegium episcoporum» die Brüderlichkeit der ganzen Kirche zu entdecken als den tragenden Grund des Ganzen. «Kollegialität» kann ihre volle pastorale Fruchtbarkeit erst entfalten, wenn sie rückbezogen erscheint auf die Grundgegebenheit derer, die vom «Erstgeborenen des Vaters» her einander zu Brüdern geworden sind¹⁸.

3. Kollegialität der Bischöfe und Primat des Papstes

Das Thema der pastoralen Fruchtbarkeit der Kollegialitäts-Doktrin ist eben angeklungen; wir können es indes nicht in Angriff nehmen, ohne uns vorher noch kurz einer Frage gestellt zu haben, die sich dem Leser in den bisherigen Ausführungen ohne Zweifel schon mehrfach aufgedrängt hat: Wird bei einem solchen Verständnis des Aufbaus der Kirche und ihrer Verfassung nicht die katholische Lehre vom Primat des römischen Bischofs praktisch übergangen oder wenigstens weitgehend entwertet? Welche Funktion kann hier diesem Primat überhaupt noch zukommen? Solche Fragen waren

ja auch auf dem Konzil der Hauptgrund für die zum Teil recht heftige Opposition gegenüber der Lehre vom kollegialen Charakter des bischöflichen Amtes, so daß über der Auseinandersetzung mit diesem Einwand die inneren Fragen der Kollegialitätsdoktrin, wie sie vorhin anklangen, ihre Verflechtung etwa mit der Brüderlichkeit der ganzen Kirche und dergleichen, völlig in den Hintergrund getreten sind. Nach allem, was in den Diskussionen in und um das Konzil erarbeitet worden ist, darf die Antwort hier kurz gefaßt werden.

Es läßt sich zeigen, daß die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zwar mancherlei und nicht unbedeutende Modifikationen gegenüber gewissen Darstellungsformen der Primatslehre bringen wird, aber diese selbst nicht aufhebt, sondern erst in ihrer zentral theologischen Bedeutung zum Vorschein kommen läßt, in der sie vielleicht auch eher den orthodoxen Brüdern wird einsichtig gemacht werden können. Der Primat des Papstes kann demnach zwar nicht vom Modell der absoluten Monarchie aus verstanden werden, als wäre der Bischof von Rom der uneingeschränkte Monarch eines zentralistisch verfaßten, übernatürlichen Staatswesens «Kirche»; er bedeutet vielmehr, daß es innerhalb des Netzes der miteinander kommunizierenden Kirchen, aus denen sich die eine Kirche Gottes erbaut, einen verbindlichen Fixpunkt gibt, die «sedes Romana», an der sich die Einheit des Glaubens und der *communio* zu orientieren hat. Eine solche verbindliche Mitte der «Kollegialität» der Bischöfe aber gibt es nicht aus menschlicher Zweckmäßigkeit (obwohl sie sich auch von dieser her nahelegt), sondern weil der Herr selbst neben und mit dem Zwölferamt den Sonderauftrag des Felsenamtes geschaffen hat, das dem eschatologischen Zeichen der Zwölf das andere, gleichfalls der eschatologischen Symbolsprache Israels entnommene Zeichen des Felsens hinzufügt, woraus sich dann nach der Auferstehung die Zweiheit von Zeugenamt und Amt des Erstzeugen ergibt, als welcher Petrus in den Auferstehungsberichten und in den Apostellisten figuriert¹⁹. Diese Auffassung geht in der leider später zu sehr vergessenen Theologie des heiligen Irenäus unmittelbar in das theologische Selbstverständnis der frühkatholischen Kirche über, die im Grunde bereits eine völlig konsequente und dabei noch ganz im biblischen Ursprung orientierte Primatslehre enthält²⁰.

Wir müssen uns leider versagen, diese Gedankengänge hier weiter zu entfalten; für unsere Zusammenhänge mag der Hinweis genügen, daß der Pri-

mat des Bischofs von Rom seinem ursprünglichen Sinn nach nicht gegen die kollegiale Verfaßtheit der Kirche steht, sondern *communio*-Primat ist, seinen Sitz in der als Kommuniongemeinschaft lebenden und sich verstehenden Kirche hat. Er bedeutet, um es nochmals zu sagen, die Fähigkeit und das Recht, innerhalb des Kommunionnetzes verbindlich zu entscheiden, wo das Wort des Herrn richtig bezeugt wird und wo folglich die wahre *communio* ist. Er setzt die «*communio ecclesiarum*» voraus und ist überhaupt nur von ihr her richtig zu verstehen.

II. DIE PASTORALEN IMPLIKATIONEN DER DOGMATISCHEN AUSSAGE

Damit sind wir endlich bei der Frage nach den pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität angelangt. Wir sagen mit Absicht «Implikationen», nicht etwa Auswertungen, Nutzenwendungen oder ähnlich. Das Pastorale ist nicht bloß eine angehängte fromme Glosse, sondern das Dogmatische selbst «impliziert» hier das Pastorale. Anders ausgedrückt: Die Aussage von der kollegialen Verfassung des bischöflichen Amtes und mit ihm der Kirche selbst ist keine reine Theorie für Spezialisten, sondern ist als dogmatische Aussage zugleich und unmittelbar eine auf den Menschen, auf die Wirklichkeiten des kirchlichen Lebens hin bezogene Aussage. Für eine fruchtbare Pastoral wird es wohl inskünftig überhaupt sehr darauf ankommen, das sterile Nebeneinander von bloßen Theorien und rein pragmatischen Rezepten zu überwinden und wieder zu der ursprünglichen Einheit zurückzufinden, wie sie uns in der Bibel und bei den Vätern begegnet, wo wir auf eine Wahrheit treffen, die von vornherein und ihrem tiefsten Wesen nach Wahrheit für den Menschen ist, heilende und rettende Wahrheit, in der sich Pastoral und Dogma unlöslich verschlingen: Es ist die Wahrheit dessen, der «Logos» und «Hirte» in einem ist, wie es die frühchristliche Kunst tief sinnig begriffen hat, die den Logos als Hirten darstellte und im Hirten das ewige Wort erblickte, das die wahre Wegweisung des Menschen ist²¹. Vielleicht dürfen wir dies sogar als den ersten pastoralen Anstoß festhalten, der uns aus der Kollegialitätslehre zukommt: daß rechtverstandene Dogmatik und Pastoral nicht nebeneinander, sondern nur ineinander existieren können; eine Wahrheit, die nicht letztlich auf den Menschen bezogen wäre, hätte in der Theologie keinen Platz, und eine Aktivität, die

nicht umgekehrt letztlich aus der in Christus uns eröffneten Wahrheit käme, dürfte sich nicht mehr Seelsorge nennen. Natürlich gibt es in beiden Fällen Randbereiche, wo die Beziehung ein wenig ferner und undeutlicher wird, natürlich bleiben Theorie und Praxis zweierlei, aber ein grundsätzlicher Riß zwischen beiden wäre von der Eigentümlichkeit der christlichen Botschaft her nicht zu vertreten. Versuchen wir aber nun, einige der pastoralen Gegebenheiten, die der Lehre von der Kollegialität innewohnen, noch etwas deutlicher in den Blick zu bekommen!

1. Das Ich und das Wir in der Kirche

Bischof wird man – so haben wir festgestellt – dadurch, daß man in die Gemeinschaft der Bischöfe eintritt. Das heißt: Das bischöfliche Amt existiert von seinem Wesen her immer in der Mehrzahl, in einem Wir, das erst dem einzelnen Ich seine Bedeutung gibt. Eintreten in das geistliche Amt, dem die Sorge für die Ordnung in der Kirche Gottes aufgetragen ist, heißt, sich einem Wir einfügen, das als Ganzes das apostolische Erbe weiterträgt. Die Gemeinschaftlichkeit, das Einander-Verbunden-Sein, das Aufeinander-Rücksicht-Nehmen, das Miteinander-Wirken gehört zur wesentlichen Struktur des Amtes in der Kirche.

Ich glaube, daß hier etwas sehr Wichtiges, ein Sachverhalt von sehr allgemeiner und weittragender Bedeutung sichtbar wird, der einen Einblick in die gesamte Struktur der christlichen Wirklichkeiten eröffnet. Obgleich der christliche Glaube die unendliche Bedeutung des einzelnen herausgestellt hat, der zu ewigem Leben berufen ist, erscheint doch das Ich allenthalben eingeordnet in ein umgreifendes Wir, von dem und für das es lebt. Vielleicht dürfen wir sagen, daß diese pluralische Verfaßtheit der christlichen Existenz und des geistlichen Amtes, von der man hier sprechen möchte, in ihrer letzten Tiefe zurückweist auf das Geheimnis des dreifaltigen Gottes, auf ein Gottesbild, in dem der eine ewige Gott unbeschadet seiner unteilbaren Einheit und Einzigkeit dennoch das Wir des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes umgreift, das eins ist nicht in der gestaltlosen Einheit einer starren Monade, sondern in der erfüllten Wirklichkeit unendlicher Liebe. Die Theologie der Väter hat, um die Einheit der göttlichen Personen zu beschreiben, den Begriff der Perichorese geprägt, wonach diese Einheit ein immerwährendes dynamisches Ineinander-Übergehen, Sich-Durchdringen von Geist zu Geist, von

Liebe zu Liebe ist²². Ist darin nicht viel göltiger die unteilbare Einheit der Kirche dargestellt als in dem von der Hoftheologie der frühen byzantinischen Kaiser bevorzugten Bild der göttlichen Monarchie, das zugleich eine Rechtfertigung des arianischen Gottesbegriffs sein sollte²³? Die Einheit der Kirche beruht auf der Perichorese der «Kirchen», auf der Perichorese des bischöflichen Amtes, auf dem Sich-Durchdringen des Wir der vielfältigen Lebendigkeit, die in ihr ist und deren Sachwalterin das im Wir des bischöflichen Kollegiums sich darstellende Amt der Apostelnachfolger ist.

Erscheint die pluralische Struktur dieses Amtes einerseits rückbezogen auf das Grundgeheimnis des im Wir der drei Personen einigen Gottes, so ist sie andererseits zugeordnet dem Wir der ganzen Kirche und ein Abbild ihrer Brüderlichkeit. Anders ausgedrückt: Es gibt Kollegialität der Bischöfe letztlich deshalb, weil es Brüderlichkeit der Kirche gibt, und die Kollegialität der Bischöfe erfüllt ihren Sinn nur, wenn sie dieser Brüderlichkeit dient und wenn sie selbst in Brüderlichkeit und brüderlichem Sinn vollzogen wird. Mir scheint, daß hier bei der Umsetzung der Konzilsaussagen in die Praxis des kirchlichen Lebens eine besonders wichtige Aufgabe entstehen wird, von deren Wahrnehmung es abhängen wird, ob aus der Erneuerung der Lehre von der Kollegialität wirklich Reform der Kirche wachsen wird oder nicht. Gegen diese Lehre ist nämlich von protestantischer Seite inzwischen bereits das Bedenken geäußert worden, ob sie nicht zu einer noch verstärkten Klerikalisierung der Kirche führen und so den Graben zwischen den getrennten Christen noch weiter vertiefen werde. Man befürchtet, daß die Aufwertung des Episkopats zu einer weiteren Abwertung des Presbyterats und vor allem des Laien in der Kirche führen werde²⁴. Dieser Gefahr ist wirksam nur dann zu begegnen, wenn die «Aufwertung» der Bischöfe zugleich und mit als eine Aufwertung der ihnen anvertrauten Kirchen Gottes begriffen wird, wenn der ins Kollegium der die Kirche Gottes leitenden Bischöfe hineinverflochtene Einzelbischof seinerseits sich zu brüderlicher Verbundenheit mit seinem Presbyterium und seiner Gemeinde verpflichtet weiß. Anders ausgedrückt: Kollegialität der Bischöfe erfüllt erst dann ihren Sinn, wenn der jeweilige Bischof seine jeweilige Kirche wahrhaft repräsentiert und durch ihn ein Stück der kirchlichen Fülle wahrhaft ins Ganze der kirchlichen Einheit eingetragen wird.

Von da aus wird man es als eine bedeutsame Ver-

pflichtung verstehen, daß die Aufwertung des Bischofsamtes nicht dadurch geschehen ist, daß die einzelnen Bischöfe gleichsam zu kleinen Päpsten deklariert wurden, in ihren monarchischen Befugnissen weiter gestärkt und gehoben, sondern dadurch, daß sie in die Querverbindung mit allen ihren Brüdern wieder deutlicher eingefügt wurden, mit denen zusammen sie die Kirche Gottes leiten. So wird auf diesem Hintergrund der Dienstcharakter und der zutiefst seelsorgliche Sinn des bischöflichen Amtes deutlich: Der Bischof ist auf der einen Seite hingeordnet auf seine Brüder im gleichen Amt, er ist aber gleichzeitig auf der andern Seite hingeordnet auf seine Brüder und Schwestern in der gleichen Gnade: auf die, die mit ihm getauft sind auf den Namen Jesu Christi. Und er kann vor seine bischöflichen Mitbrüder nur recht hintreten, wenn er zu ihnen immerfort kommt aus der geschwisterlichen Verbundenheit mit denen, die mit ihm glauben.

Konkretisieren wir diese Gedanken noch ein Stück weiter. Wenn es so steht, kann es keinen Egoismus der Diözesen und der Gemeinden geben, die sich um sich selber kümmern, alle andern aber einfach Gott und dem Heiligen Stuhl überlassen. Sondern dann gibt es eine gemeinsame Verantwortlichkeit aller füreinander. Katholisch-Sein heißt dann, in Querverbindungen stehen²⁵. Es bedeutet, einander in Nöten zu helfen; es bedeutet, von dem Guten des anderen zu lernen und das eigene Gute freigebig auszuteilen, es bedeutet den Versuch, sich gegenseitig kennenzulernen, einander zu verstehen und gelten zu lassen. Hier wird man es freilich nicht bei unverbindlichen moralischen Imperativen belassen dürfen. Sondern es wird eine wichtige Aufgabe der Zukunft sein, praktische Vollzugsformen des gegenseitigen Austausches und der gegenseitigen Fürsorge zu finden. Wir werden darauf in anderem Zusammenhang gleich nochmals zurückkommen müssen. Nur ein Hinweis mag hier schon stehen: Die menschlichste und zugleich christlichste Form des Zugewandtheits der Christen und ihrer Gemeinden zueinander, das den Sinn der Lehre von der Kollegialität mit ausmacht, ist die Gastfreundschaft der Christen. Jean Daniélou, der einige der schönsten Seiten zu diesem Thema geschrieben hat, berichtet in diesem Zusammenhang von der Erzählung eines chinesischen Freundes, der die Wallfahrt von Peking nach Rom zu Fuß gemacht hatte. Er habe festgestellt, daß die Gastfreundschaft um so geringer wurde, je näher er seinem Ziele kam. «Als er in

Zentralasien war, ging es sehr gut; als er die slawischen Länder durchquerte, ging es noch; aber als er in die lateinischen Länder kam, war es aus²⁶.» Nun, wir haben Gott sei Dank inzwischen doch auch andere Erfahrungen gemacht; auf dem Eucharistischen Kongreß des Jahres 1960 in München wuchsen aus der Gastlichkeit dieser Tage Querverbindungen von Christen, die die Jahre überdauern. Aber sollte derlei nicht auch ohne solche amtlichen Anlässe möglich werden, und müßte nicht in diesem aller Organisation vorausliegenden Bereich der schlichten Menschlichkeit und Christlichkeit das Füreinandersein immer wieder zuallererst geschehen? Denn wo die Spontaneität des ursprünglichen Lebens fehlt, bemüht sich die Klugheit der Organisatoren umsonst.

2. *Mystischer und eucharistischer Leib Christi*

Etwa seit dem 12. Jahrhundert wird im Amt des Bischofs zwischen «ordo» und «iurisdictio», Weihe- und Hirtengewalt unterschieden, wobei die Weihegewalt auf den «wahren Leib Christi» in der Eucharistie bezogen erscheint, in den der Priester kraft des «ordo» durch die Feier der heiligen Messe das Brot verwandeln darf, während die Hirtengewalt sich auf den «mystischen Leib Christi» beziehe²⁷. Die *mittelalterliche Theologie* hat von hier aus – nebenbei bemerkt – die Auffassung des Bischofsamtes als einer eigenen Stufe der Weihegewalt abgelehnt, weil ja bereits in der Priesterweihe die Vollgewalt der Verwandlung in bezug auf den eucharistischen Kult verliehen werde, der nichts mehr hinzugefügt werden könne²⁸. Diese Unterscheidung, die wir heute im Blick auf Schrift- und Vätertheologie zwar nicht als bedeutungslos, aber doch als ungenügend betrachten müssen, ist auch im Gespräch um die Kollegialität mehrfach angemeldet worden: ihre Überprüfung, die sich von hier aus ergab, bringt weitreichende praktische Konsequenzen mit sich.

Träfe die vorgetragene Unterscheidung vorbehaltlos zu, so würde sich folgende Argumentation nahelegen: Die Weihegewalt bezieht sich allein auf den sakramentalen Vollzug, insbesondere also auf das eucharistische Geschehen. Dies hat nichts mit «Kollegialität» zu tun, die «actio liturgica» des Priesters bei der Messe ist vielmehr ein hier und jetzt von ihm allein zu setzendes Geschehen. Die Jurisdiktionsgewalt bezieht sich zwar auf die Kirche, aber nur der Papst hat Jurisdiktion über die gesamte Kirche. Jeder andere Bischof erhält bloß

Jurisdiktion für eine abgegrenzte Teilkirche, in der (außer dem Papst) dann nur er zuständig ist. Also ist auch die Jurisdiktionsgewalt nicht kollegial zu verstehen. Also – so wäre dann die abschließende Konsequenz aus dem Ganzen – ist Kollegialität mit den Wesensfunktionen des Bischofsamts überhaupt nicht verbunden und höchstens ein moralisches Postulat in den zufälligen Beziehungen der Bischöfe untereinander.

Wenn irgendwo, dann wird hier deutlich, daß der Schematismus eines bloß scholastischen Systemdenkens (dessen Bedeutung unbestritten bleibt) vor der Vielschichtigkeit der kirchlichen Gegebenheiten versagt. Das zeigt sich schon und zuallermeist bei der Betrachtung der heiligen Eucharistie, die wir hier vorfinden. Denn Eucharistie ist gar nicht der individualistische Akt der Verwandlung, den der Priester für sich und allein kraft eines «accidens physicum», das ihm anhaftet – des sakramentalen Charakters nämlich – setzt, ohne Beziehung auf andere und auf die Kirche. Eucharistie ist vielmehr ihrem Wesen nach «sacramentum Ecclesiae»; zwischen eucharistischem und mystischem Herrenleib besteht eine untrennbare Verbindung, so daß eins nicht ohne das andere zu denken ist. Greifen wir aus der Fülle der Texte, die sich dafür anführen ließen, nur das wundervolle, ganz aus dem Geist Augustins geschöpfte Wort des Wilhelm von St. Thierry heraus, welches sagt: «Den Leib Christi essen heißt nichts anderes, als zum Leib Christi werden²⁹.» So ist im Sakramentalen das «Kollegiale» anwesend, ja, die Eucharistie ist ihrem Wesen nach das Sakrament der christlichen Brüderlichkeit, des Verbundenwerdens miteinander durch das Verbundenwerden mit Christus. In der alten Kirche sind demgemäß fast alle Bezeichnungen der Eucharistie zugleich Bezeichnungen der Kirche selbst: *κοινωνία, συμφωνία, εὐχέλγη, ἀγάπη, pax, communio* – das alles sind Ausdrücke, die ungeteilt das unteilbare Geheimnis von Eucharistie und Kirche in einem aussagen³⁰. Und noch Thomas von Aquin hat als Erbe der Überlieferung St. Augustins, der seinerseits einfach Dolmetsch des altkirchlichen Erbes war, als die «res sacramenti» der Eucharistie, als die eigentlich in ihr vermittelte und gemeinte Wirklichkeit, die Einheit des mystischen Christusleibes bezeichnet³¹. Man darf wohl sagen, daß das Auseinandertreten von Eucharistielehre und Ekklesiologie, das sich seit dem 11. und 12. Jahrhundert feststellen läßt, eine der unglücklichsten Seiten der in vielen anderen Fragen so verdienstvollen Theologie des Mittel-

alters darstellt, weil beide damit ihr Zentrum verloren. Eucharistielehre, die nicht auf Gemeinschaft der Kirche hinbezogen ist, verfehlt ebenso ihr Wesen wie Ekklesiologie, die nicht von der eucharistischen Mitte her konzipiert wird.

Wir werden also von hier aus die These, der «ordo» sei allein auf das «corpus eucharisticum» bezogen und habe folglich als solcher nichts mit «Kollegialität» zu tun, geradezu umkehren müssen: Wenn und weil «ordo» auf Eucharistie bezogen ist, steht er ganz in Funktion zur *κοινωνία*, die der Inhalt der Eucharistie und der ursprüngliche Begriff für «Kollegialität» in einem ist. Das ließe sich sogar bis ins Terminologische hinein bezeugen, insofern das Wort «ordo» ursprünglich ebenfalls einen Wechselbegriff für «Collegium» darstellte. Im heidnischen Rom war das Wort «ordo» Ausdruck für die Ständeordnung des Römischen Staates, in welchem der «ordo amplissimus» des Senats dem «Populus Romanus» gegenüberstand; «ordo et plebs», «ordo et populus» sind geläufige Zusammenstellungen, in denen «ordo» die Körperschaft derjenigen bezeichnet, welche die Stadt regieren³². In der Formel «nos et plebs tua sancta» des Kanons der Römischen Messe klingt diese Zusammenstellung nach, und die Bezeichnung der Bischöfe als «ordo episcoporum» ist von hierher geprägt, sie bringt das Bewußtsein zum Ausdruck, daß die Bischöfe ein Stand, eine Gemeinschaft, ein «Kollegium» sind. Gerade der sakramentalen Idee wohnt das Gemeinschaftliche inne, das Sakrament ist nicht eine physische Größe, der dann nachträglich noch eine Regierungsgewalt zugeordnet würde, sondern es ist selbst die Einfügung in eine neue Gemeinschaft und zum Dienst der Gemeinschaft geschaffen.

Das zeigt sich übrigens am Aufbau der eucharistischen Liturgie selbst ganz deutlich. Ihr Subjekt ist das «Wir» des heiligen Volkes Gottes und ihr innerer Ort ist die Gemeinschaft der Heiligen, die bereits im Confiteor aufleuchtet und in den Gebeten, die den Einsetzungsbericht umgeben, deutlich vor die Seele gestellt wird: die Erinnerung an die erlauchte Schar der Heiligen der Gesamtkirche und insbesondere der Ortskirche von Rom, die im «Communicantes» und im «Nobis quoque» beschworen wird, der Rückblick auf Abel – Melchisedech – Abraham, die großen Typen des Christus-Opfers im Alten Bund im «Supra quae», die Erinnerung an die Lebenden und Toten der Gemeinde in den beiden Memento Gebeten, endlich die Nennung des Ortsbischofs und des gemeinsa-

men Bischofs der «sedes apostolica» zu Rom und aller rechtgläubigen Teilhaber des christlichen Kultes gleich im ersten Kanongebet sind weit mehr als bloße Ornamente, sie sind der innerlich notwendige Ausdruck für die *κοινωνία* des eucharistischen Geschehens. Die Nennung des Bischofs von Rom ist hier stellvertretend-zusammenfassender Ausdruck für die Ein-Ordnung der Eucharistiefeier ins Ganze der «communio ecclesiarum», durch die erst die hier am Ort stattfindende Eucharistiefeier als wahre Teilhabe am unteilbaren Leib Christi ausgewiesen wird, den die Kirche gemeinsam empfängt. Diese Nennung ist deshalb nicht bloß Ausdruck für den Primat des Bischofs von Rom, sondern für die Zusammenfassung der Kommuniongemeinschaft in ihm und steht zugleich stellvertretend für die Kollegialität der Bischöfe und die Brüderlichkeit der Kirchen überhaupt.

Von hier aus würde sich nun ein weiter Horizont pastoraler Aussagen eröffnen: Es ist nicht nur die starre Entgegensetzung von «ordo» und «iurisdictio» damit notwendigerweise aufgelöst und die innere Durchdringung der beiden deutlich gemacht, die einen ganz anderen Begriff und Vollzug von beiden ergibt, es ist allgemein ein erneuertes Grundverständnis des Sakramentalen, der Gebetshaltung und auch dessen, was man «Regierung» in der Kirche zu nennen pflegt, damit aufgetan. Hier liegen große Aufgaben für die Theologie und für die Seelsorge der Zukunft, die indes in den Grenzen eines solchen Beitrages nicht ausgeführt, sondern nur eben für künftige Arbeit angemeldet werden können. Begnügen wir uns mit einer abschließenden Feststellung: Indem wir den Kollegialitätsbegriff aus der starren Gegenübersetzung von «ordo» und «iurisdictio» lösen und in seiner sakramentalen Verwurzelung aufhellen, löst sich auch die Gegenübersetzung von bloß juristischem oder bloß moralischem Verständnis auf, und es tritt die eigentümlich christliche Gestalt einer wahrhaft verbindlichen und ganz vom Sakramentalen geprägten Gemeinschaft auf. Vor allem wird wieder der Hintergrund der sakramental gegründeten Geschwisterlichkeit der Christen sichtbar, von der die Kollegialität der Bischöfe nur ein Ausschnitt ist, der nicht isoliert werden darf³³.

3. Einheit in der Vielheit

«Kollegialität» ist nach dem Gesagten nicht nur eine Aussage über das Wesen des bischöflichen Amtes, sondern über die *Struktur der Kirche insge-*

samt. Sie bedeutet, daß die eine Kirche sich aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander aufbaut und sie bedeutet demgemäß auch, daß kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. Das ist im Prinzip immer gewußt, in der Praxis aber nicht allezeit genügend respektiert worden. Ein deutscher protestantischer Theologe hat vor einigen Jahren die Formel geprägt, die Einheitskirche verhindere die Kircheneinheit³⁴. So überspitzt die Aussage ist, man wird ihr eine gewisse Berechtigung nicht abstreiten können. Nur wo für die Vielheit der Charismen Raum bleibt, kann die Einheit des Geistes gewahrt werden.

Das ist eine Aussage, der eine große Erstreckungsbreite zukommt, die von der Verfassung der Gesamtkirche bis hinunter zum täglichen Leben der einzelnen Pfarreien reicht. Was die Verfassung der Gesamtkirche betrifft, so wird hier sichtbar, daß es nicht angeht, sie aus irgendeinem politischen Modell zu deduzieren und daß die allzu beliebten Versuche, den Primat aus einer auf Aristoteles und Platon sich stützenden politischen Philosophie zu begründen, nach der die Monarchie die beste Regierungsform sei³⁵, ebenso verfehlt sind wie der Versuch, die Kirche mit der ihr unangemessenen Kategorie des Monarchischen zu beschreiben. Die Beziehungen von Sakrament und Ordnung, von Petrusamt und Bischofsamt, von Kollegialität der Bischöfe und Brüderlichkeit der Christen, von Vielheit der Kirchen und Einheit der Kirche, die wir als Gegebenheiten vom Ursprung her kennenlernten, überschreiten zu sehr alle Kategorien der Philosophie des Politischen, als daß solche Fixierungen auf ein Modell der Sache gerecht werden könnten. Aber, wie gesagt, das Prinzip von der Einheit in der Vielheit betrifft nicht nur diese Ebene des Grundsätzlichen. Es reicht hinein bis in den Organismus der einzelnen Pfarrei, der einerseits im Pfarrer eine «monarchische» Spitze hat und doch nicht zu einer Monarchie des Pfarrers werden darf, sondern Raum haben muß für das ratende Wort der Laien und seiner Brüder im Amt, Raum haben muß vor allem auch für die vielfältigen Temperamente und ihre Äußerungsformen, die es rechters gibt. Es sollte vielleicht auch stärker, als es gemeinhin geschieht, eine innerkirchliche Toleranz geben, die nicht versucht, die eigene Form dem anderen unter allen Umständen aufzuzwingen, sondern die legitime Möglichkeit anderer Wege und Weisen der Frömmigkeit zuläßt und nicht meint, für jeden müsse alles passen oder alle müßten für das gleiche geschaffen sein.

Ins Gesamtkirchliche zurückübersetzt, müßte das heißen, daß es in der Kirche auch die Initiativen aus der Gesamtkirche geben soll, die gewiß vom Zentrum her zu koordinieren, zu ordnen und zu überwachen, aber nicht einfach durch dessen einheitliche Leitung zu ersetzen sind. Warum gibt es eigentlich heute so etwas wie die Briefe des heiligen Ignatius von Antiochien, des heiligen Polycarp, des heiligen Dionys von Korinth nicht mehr? Warum sollte es nicht möglich sein, daß Bischofskonferenzen sich auch gegenseitig etwas zu sagen haben, in der Weise des Dankes, in der Weise der gegenseitigen Ermunterung, in der Form vielleicht auch der Zurechtweisung, wo falsche Wege gegangen werden?

Bleiben wir noch einen Augenblick bei den Bischofskonferenzen stehen, die sich heute als das beste Mittel einer konkreten Vielheit in der Einheit anzubieten scheinen. Sie sind in den regional differenzierten «Kollegien» der alten Kirche³⁶ und in deren synodaler Tätigkeit³⁷ vorgebildet und eine legitime Spielform des kollegialen Elements im Aufbau der Kirchenverfassung. Nicht selten findet man ja die Meinung vor, den Bischofskonferenzen fehle jedwede theologische Begründung, sie könnten daher auch gar nicht in einer den einzelnen Bischof verpflichtenden Weise tätig werden, der Begriff des Kollegiums lasse sich allein auf den einheitlich handelnden Gesamtepiskopat anwenden. Allein, hier stehen wir wieder vor einem Fall, an dem ein einseitig und unhistorisch vorgehender Systematisierungstrieb versagt. Natürlich kann die «suprema potestas in universam Ecclesiam», die der Codex in can. 228 § 1 dem ökumenischen Konzil zuschreibt, nur dem Bischofskollegium als ganzem in der Einheit mit seinem Oberhaupt, dem Bischof von Rom, zukommen. Aber geht es denn in der Kirche nur um die «suprema potestas»? Das würde in einer fatalen Art an den Rangstreit der Jünger erinnern. Wir werden vielmehr sagen müssen, daß der Begriff der Kollegialität neben dem Amt der Vereinigung, das dem Papst zukommt, gerade ein vielfältiges und im einzelnen wandelbares Element andeutet, das grundsätzlich zur Kirchenverfassung gehört, aber auf vielerlei Weise zur Wirkung gebracht werden kann. Die Kollegialität der Bischöfe ist der Ausdruck dafür, daß es in der Kirche eine geordnete Vielheit (unter und in der durch den Primat gewährleisteten Einheit) geben soll. Die Bischofskonferenzen sind also eine der möglichen Spielformen der Kollegialität, welche darin Teilreali-

sierungen erfährt, die ihrerseits auf das Ganze verweisen³⁸.

Dabei wird es nach dem Gesagten wichtig sein, daß die Bischofskonferenzen nicht nebeneinander existieren, sondern in einer Art Perichorese stehen, damit die Bewegung der Vervielfältigung, vor der wir stehen, nicht zur Zersplitterung werde. Der gegenseitige Austausch wird um so wichtiger werden, je mehr im einzelnen die kirchlichen Räume ihre Eigenart entfalten. Im Unterstützen und Herbeiführen solchen Austausches werden wohl auch dem Primat ganz neue Aufgaben gegenüber früher erwachsen.

4. Erneuerung vom Ursprung her – auf Hoffnung hin

Die Bewegung der Kirche, die das Prinzip der Kollegialität wieder in ihrem Aufbau zur Geltung bringt, kann gleichzeitig als *Sprung nach vorn* und als *Rückkehr zum Ursprünglichen und Anfänglichen* ausgelegt werden. Und beides ist letztlich gar kein Widerspruch, sondern bezeichnend für die Art und Weise, wie die Kirche in und zwischen den Zeiten existiert. Sie gründet einerseits ganz und gar in einem Faktum der Vergangenheit: in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, die sie auf Grund des Zeugnisses der Apostel verkündigt als das Heil der Menschen und den Ursprung ewigen Lebens. Die Offenbarung Gottes, von der sie lebt, ist in einem einmaligen Hier und Jetzt geschehen, und so bleibt sie an das Damalige und Einmalige gebunden. *Erneuerung* kann für sie daher nur immer *Neuorientierung* an diesem allein maßgeblichen Ursprung sein, sie kann nicht beliebig manipuliert werden: Die Kirche hat es nicht in der Hand, je nach Wunsch «zeitgemäß» zu sein; sie darf nicht Christus und Christentum an der Zeit und ihrer Mode messen, sondern sie muß umgekehrt die Zeiten unter das Maß Christi stellen. Wahrer und falscher Erneuerungswille, die sich auf den ersten Blick oft zum Verwechseln ähnlich sehen, scheiden sich an dieser Stelle. Wahre Erneuerung für die Kirche besteht immer nur darin, die Überwucherungen bestimmter Zeiten (die sich unbemerkt allezeit einstellen werden) wegzuschneiden, um wieder dem reinen Bild des *Ursprungs* Geltung zu verschaffen. Das bloße Zugeständnis an die Zeit, die bloße «Modernisierung» ist immer falsche Erneuerung, die im ersten Moment Begeisterung weckt, aber sehr bald sich als trügerische Hoffnung erweist, denn in der Konkurrenz der Modernisierungen wird die Kirche nie den ersten

Platz erringen können. Im Laufe der Geschichte haben sich die wohlgemeinten Modernisierungen immer sehr bald als Hindernisse erwiesen, die die Kirche an eine bestimmte Epoche fesselten und der Kraft ihrer Botschaft oft lähmend im Wege standen.

Obwohl also die Erneuerung der Kirche nur aus der Zuwendung zu ihrem Ursprung kommen kann, ist solche Erneuerung dennoch etwas ganz anderes als Restauration, romantische Verherrlichung des Gewesenen (die nämlich ebenso unchristlich wäre wie die bloße Modernisierung). Das kommt letztlich davon, daß der *geschichtliche* Jesus, auf dem die Kirche *steht*, zugleich der *kommende* Christus ist, auf den die Kirche *hofft*, daß Christus nicht bloß ein Christus gestern, sondern ebenso der Christus heute und auf immerdar ist (cf. Hebr 13,8). Wie der Glaube des Alten Testaments eine zeitliche Doppelorientierung aufweist, rückwärts auf das Schilfmeerwunder, die Errettung Israels aus Ägypten, die das Gründungserignis seiner Existenz als Gottesvolk war, und vorwärts auf die Tage des Messias hin, in denen sich die Verheißungen Gottes an Abraham erfüllen sollten, so ist auch die *geschichtliche Existenz der Kirche* *zweipolig*: *rückbezogen* auf das Gründungsgeschehen in Tod und Auferstehung des Herrn, *vorwärts gerichtet* auf seine Wiederkunft, in der er seine Verheißung einlösen und die Welt zum neuen Himmel und zur neuen Erde verwandeln wird. So ist Kirche, indem sie auf dem Grund des Vergangenen steht und gerade weil sie es tut, dem Kommenden zugewandt, «auf Hoffnung hin». Die geistige Grundorientierung des Christen ist nicht restaurativ, sondern steht unter dem Zeichen der Hoffnung. Die Kirche, die sich um Erneuerung müht, streift das Schlinggewächs einer geschichtlichen Periode, das sich an ihr und in ihr festgesetzt hat, nicht ab, um einen Idealzustand vergangener

Zeiten wiederherzustellen, sondern um dem Herrn entgegenzugehen, um frei zu sein für seinen neuen Ruf. Sie geht, indem sie sich zu ihm wendet, der Zukunft entgegen und weiß, daß die letzte Zukunft der Welt nicht anders als Christus heißen kann.

Es wäre nicht schwer, diesen Sachverhalt am Thema der Kollegialität zu exemplifizieren, deren erneute Herausstellung einerseits Rückkehr zu den Ursprüngen ist und andererseits doch nicht Rekonstruktion und Restauration bestimmter geschichtlicher Formen sein kann, sondern Eröffnung in die Zukunft hinein ist, in der das Ursprüngliche auf neue Weise wirksam werden soll. Aber lassen wir es bei diesem Hinweis, um nur noch festzustellen, daß es ganz allgemein zu den wichtigsten pastoralen Aufgaben nach dem Konzil gehören wird, diesen Blick der Hoffnung, der dem christlichen Glauben wesentlich ist, den Christen wieder zu erschließen und so sie letztlich nirgendwo anders hin als auf den Herrn zu orientieren, der unsere Herkunft ebenso wie unsere Zukunft ist.

JOSEPH RATZINGER

am 29. Juni 1951 zum Priester geweiht (Diözese München). Studierte an der Theologischen Hochschule Freising (Deutschland) und an der Universität München. War Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Bonn. Seit 1963 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Universität Münster. Seine Publikationen liegen auf geschichtlichem Gebiet (Kirchenlehre des Augustinus, Bonaventuras Geschichtstheologie) oder beschäftigen sich mit aktuellen Themen («Primat und Episkopat» mit Rahner; «Die christliche Brüderlichkeit, Festschrift für G. Söhngen», «Einsicht und Glauben» mit H. Fries zusammen.

¹ Vgl. die Darstellung von G. Klein, Die zwölf Apostel (1961), bes. 202f., der man diese gut begründete Einsicht entnehmen kann, ohne ihre übrigen Konstruktionen zu bejahen, die allzu spekulativ sind, als daß sie überzeugen könnten. Was die Setzung des Zwölferkreises durch den Herrn selbst angeht, kann man immer noch mit großem Nutzen vergleichen K. H. Rengstorf, *ἀπόστολος* ThWNT I 424–438. Vgl. auch die zusammenfassende Darstellung durch K. H. Schelleke und H. Bacht in LThK I, 734–738.

² Vgl. R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (1961), 30; B. Rigaux, Die «Zwölf» in Geschichte und Kerygma, in: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus (Berlin 1960), 468 bis 486; K. H. Rengstorf, *δώδεκα* ThWNT II, 325 ff.

³ Zur paulinischen Ausprägung des Apostolatsbegriffs vgl. Rengstorf ThWNT I, 438–444.

⁴ Über die Bedeutung der prophetischen Zeichenhandlungen vgl. G. Fohrer, Die symbolischen Handlungen der Propheten (1953); G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments II, (1960) 108–111; K. H. Rengstorf, *σημείον* ThWNT VII, 215 f.

⁵ Vgl. H. Schlier, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, in: Die Zeit der Kirche (1958²), 90–107; E. Peterson, Theologische Traktate (1951), 409–429.

⁶ Vgl. die Darstellung K. Rahners in: Rahner-Ratzinger, Episkopat und Primat (1961), 70–85, die ich übernommen und auf die Theologie des Konzils angewandt habe in meinem Beitrag: Zur Theologie des Konzils, in *Catholica* 15 (1961), 292–304.

⁷ 4, 1.

⁸ Vgl. das von Y. Congar – B. Dupuy herausgegebene Sammelwerk *L'épiscopat et l'église universelle* (1962); ferner J. Colson,

L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté dans les trois premiers siècles de l'église (1963); *J. Hamer*, L'église est une communion (1962); *W. de Vries*, Der Episkopat auf den Synoden von Nicäa, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 1963, 263–277; *G. Dejaiffe*, Les douze Apôtres et leur unité dans la tradition catholique, in Eph. theol. Lov. 39 (1963), 760–778. «Kollegialität» war auch das Thema eines theologischen Symposiums an Pfingsten 1964 zu Konstanz, dessen Referate Y. Congar im Rahmen der Sammlung Unam Sanctam veröffentlichten wird.

⁹ Ausführliche Belege dafür in dem Sammelwerk von *J. Guyot*, Das apostolische Amt (1961); ferner bei *L. Hertling*, Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: Una Sancta 17 (1962), 91–125 (ergänzter Nachdruck der 1943 in den Misc. Hist. Pont. erschienenen ersten Fassung dieser wichtigen Arbeit).

¹⁰ Vgl. die Ausführungen von B. Botte bei *J. Guyot*, loc. cit. 81. ¹¹ In Isaiaam hom. 6,1 GCS 8 (Bachrens), 269, 18f. Vgl. *K. Baus*, Handbuch der Kirchengeschichte I (1962), 391.

¹² Ausführliche Belege dafür in dem Anm. 8 zitierten Beitrag von *W. de Vries* in der Theol.-prakt. Quartalschrift 1963, 263–277; siehe auch *K. Baus*, Handbuch der Kirchengeschichte I (1962), 397f.

¹³ Vgl. Cyprian, Ep. 68, 3–4 CSEL III 2 p. 746 s.: Copiosum corpus est sacerdotum concordiae mutuae glutino... copulatum, ut si quis ex collegio nostro haeresim facere... temptaverit, subveniant ceteri... Regelmäßig verwendet den Ausdruck Optatus v. Mileve, Contra Parm., z. B. 1,4 CSEL 26 p. 5 u. o.

Eine reiche Sammlung von Texten aus Papstbriefen des 5. Jahrhunderts wird demnächst *J. Lécuyer* in dem aus dem Konstanzer Symposium hervorgegangenen Sammelband vorlegen.

¹⁴ Der Ausdruck ordo episcoporum erscheint bereits bei Tertullian. Adv. Marc. 4,5,2 CChr I, 551; Praescr. Haer. 32,1 CChr I, 212; vgl. auch De exhort. cast. 7,2 CChr II 1024 (ordo sacerdotalis), 7,3 ibid. (ordo et plebs) u. ö. Zum Begriff ordo die wichtige Abhandlung von *B. Botte*, Presbyterium et ordo episcoporum, in: Irénikon 29 (1956), 5–27. Belege für fratritas und corpus in den von *Lécuyer* gesammelten Texten (siehe Anm. 13).

¹⁵ Epist. 30 CSEL III 2 p. 549. Eine kurze Darstellung dieser Entwicklung habe ich in meinem Büchlein «Die christliche Brüderlichkeit» (1960) gegeben, das demnächst in einer erweiterten Neuauflage erscheinen soll. Vgl. auch meinen demnächst erscheinenden Artikel Fraternité im Dict. de Spiritualité, wo die Entwicklung in der Väterzeit ausführlich dargestellt wird.

¹⁶ Näherhin handelt es sich auch hier wieder um eine zweifache Reduktion: «Bruder» wird 1. zur gegenseitigen Titulatur der Kleriker, z. B. *Hilarius*, Coll. ant. B.I 6 CSEL 65, 102; B II 1, 1 ibid. 105; *Gemadius*, Ep. enc. PG 85, 1617 D; *Leo d. Gr.*, Ep. 13,2 PL 54, 665; es wird 2. zur Mönchstulatur, z. B. *Basilius*, Reg. brev. tract. 104 PG 31, 1154 C u. o.; *Gregor Nyssa*, Ep. 238 PG 37, 380 C; *Hieronymus*, Ep. 134, 2 PL 22, 1162. Weitere Belege in meinem Anm. 15 genannten Artikel «Fraternité».

¹⁷ Der Titel «collega» taucht im christlichen Bereich erstmals bei Cyprian, ep. 22 auf. Für Optatus v. Mil. ist er bereits feststehende Bezeichnung der Mitbischöfe, so daß er im Rahmen seines Bemühens, den Bruderbegriff wieder zur Geltung zu bringen, in den donatistischen Bischöfen den «collega» von «frater» unterscheidet: «collega» ist er in seiner Eigenschaft als Mitbischof, «frater» in seiner Eigenschaft als Mitchrist, z. B. Contra Parm. I 4 CSEL 26 p. 6. Weitere Belege wieder in meinem Artikel «Fraternité». Das von *Lécuyer* gesammelte Material (siehe Anm. 13) zeigt, daß im 5. Jahrhundert nur noch vereinzelt «fraternitas» auftaucht, jetzt einfach als Wechselbegriff zu «collegium» verwendet.

¹⁸ Die Verankerung der Brüderlichkeit der Christen in dem Erstgeborenen, der sie zu Brüdern macht, ist im Anschluß an Gedankengänge des Origenes (z. B. De oratione 15,4 GCS 2 [Koetschau] 335) besonders schön von *Gregor v. Nyssa* dargestellt worden: Ref. conf. Eunomii 80–83, ed. W. Jaeger III, 345 f. Ausführlich dazu mein Artikel «Fraternité» und die Neuaufgabe von «Die christliche Brüderlichkeit».

¹⁹ 1 Kor. 15,5. Die gleiche Überlieferung wird sichtbar in Lk 24,34 (womit Mk 16,12 verwandt ist), auch in Mk 16,7. Das *πρωτος*, mit dem Mt in seiner Apostelliste 10,2–4 den Petrus einführt, dürfte

wohl auf dieselbe Überlieferung zurückverweisen. Vgl. zur Sache *E. Seeberg*, Wer war Petrus? Zusammen mit zwei anderen Beiträgen neu gedruckt Darmstadt 1961. Über die Verankerung der Felsenidee in der Symbolsprache Israels die lehrreiche Untersuchung von *J. Jeremias*, Golgotha (Leipzig 1926), die für ein sachgerechtes Verständnis des Auftrags Jesu an Simon Petrus außerordentlich erhellend ist. Lehrreich auch *J. Ringger*, Das Felsenwort, in: Begegnung der Christen (Festschrift O. Karrer, hrsg. Roesle-Cullmann, 1959), 271–347; *J. Betz*, Christus petra-Petrus, in: Kirche und Überlieferung (Festschrift Geiselman, hrsg. Betz-Fries, 1960), 1–21.

²⁰ Vgl. meine Ausführungen in *Rabner-Ratzinger*, Episkopat und Primat (1961), 45–52 und meinen Artikel Kirche in Lämpfle-Schmaus, Wahrheit und Zeugnis (1964), 456–466.

²¹ Vgl. *V. Hamp*, Das Hirtenmotiv im Alten Testament, in: Festschrift für Kardinal Faulhaber (1949), 7–20; *Th. K. Kempf*, Christus der Hirt. Ursprung und Deutung einer altchristlichen Symbolgestalt (1942); *J. Jeremias*, ποιμήν in ThWNT VI, 484–498.

²² M. Schmaus, Perichorese, in LThK VIII, 274ff.

²³ Die Antithese des Trinitätsglaubens zu der von den politischen Instanzen geforderten Theologie der göttlichen Monarchie zeigt *E. Peterson*, Der Monotheismus als politisches Problem, in: Theologische Traktate (1951), 45–147.

²⁴ *G. Maron*, «Credo in Ecclesiam?» Erwägungen zu den Arbeiten des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 15 (1954), 1–8. Im einzelnen ist dieser lesenswerte Beitrag freilich in seinen Aussagen zu ungenau, um überzeugen zu können. Das an die Wand gemalte Schreckgespenst eines bevorstehenden Credo in Ecclesiam ist irreal, abgesehen davon, daß die Formel in den alten Symbola genauso gut auftritt wie das im Apostolicum und Nicaenum schließlich zum Zug gekommene Credo Ecclesiam. Der Versuch, den im Mittelalter nach der Trennung von «ordo» und «iurisdiction» zum Zug gekommenen Standpunkt des heiligen Hieronymus als die authentische Auffassung der alten Kirche hinzustellen und allein den Pfarrer als die legitime Entsprechung zum altchristlichen «episcopus» auszulegen und damit schließlich den protestantischen Amtsbegriff mit dem altchristlichen zu identifizieren und die Strukturformel des Vaticanum II als gefährliche Neuerung auszulegen, leidet an zu vielen Sprüngen, als daß man darin eine sachgerechte Auslegung der Gegebenheiten sehen könnte. Immerhin mag die im Text angeführte Befürchtung Marons zum Nachdenken anregen.

²⁵ *Y. Congar*, Der Laie (1956), besonders 542–549.

²⁶ *J. Daniélou*, Vom Geheimnis der Geschichte (1955), 77. Das gleiche Kapitel «Depotation und Gastfreundschaft» ist für diese Frage reich an Anregungen.

²⁷ Um die Klärung des Verhältnisses von Weihe- und Hirtengewalt hat sich in neuester Zeit vor allem *K. Mörsdorf* in einer Reihe von Arbeiten bemüht, z. B. Weihegewalt und Hirtengewalt in Abgrenzung und Bezug, in: Misc. Comillas 16 (1951), 95–110. Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der Hierarchie, in: MThZ 3 (1952), 1–16; wichtige Hinweise auch bei *L. Hödl*, Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt I (1960); ders., De iurisdictione. Ein unveröffentlichter Traktat des Herveus Natalis... über die Kirchengewalt (1959); ders., J. Quidort von Paris, De confessionibus audiendis (1962).

²⁸ Vgl. *J. Lechner*, Die Sakramentallehre des Richard von Mediavilla (1925). Siehe die Texte bei Thomas v. A., IV Sent. d 24 q 3 a 2 quaestione 2 ad 2; Bonaventura IV Sent. d 24 p. 2 a 2 q 3 usw.

²⁹ PL 184, 403. Eine reiche Fülle von Texten dieser Art und eine gründliche Analyse der ganzen Entwicklung bei *H. de Lubac*, Corpus mysticum. L'eucharistie et l'église au moyen âge (1949²). Vgl. auch *J. Ratzinger*, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche (1954), besonders 188–218.

³⁰ Vgl. die in Anm. 9 angeführte Arbeit von *L. Hertling*. Eine Reihe von Texten auch in dem gleichfalls Anm. 9 genannten Sammelwerk von *J. Guyot*.

³¹ S. theol III q 73 a 3 c: ... res sacramenti est unitas corporis mystici... Vgl. ibid. ad 3: ... sicut baptismus dicitur sacramentum fidei... ita Eucharistia dicitur sacramentum caritatis.

³² Siehe die Ausführungen von *M. Guy* bei *Guyot*, loc. cit. (Anm. 9), 93. Vgl. auch die in Anm. 14 genannten Texte und die Belege unter

dem Stichwort «ordo» bei *A. Blaise-H. Chirat*, *Dict. latin-français des auteurs chrétiens* (1954), 584.

³³ Darauf hat in den Gesprächen von Konstanz mit besonderem Nachdruck H. Küng hingewiesen. Vgl. auch dessen Ausführungen in: *Strukturen der Kirche* (1962).

³⁴ H. Dombois in: *Begegnung der Christen* (Karrer-Festschrift, siehe Anm. 19), 395: «Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann.» Vgl. auch *H. Dombois*, *Zur Revision des Kirchengeschichtsbildes*, in: *Die Katholizität der Kirche*, hrsg. Stählin-Asmussen (1957).

³⁵ So ist die Beweisführung aufgebaut in den *Controversiae Robert Bellarmins II 1, 1 ff.* Die Abfolge der Kapitelüberschriften lautet: 1. Welche Regierungsform die beste sei? 2. Beweis des ersten Satzes, daß die einfache Monarchie den Vorzug vor der einfachen Aristokratie und Demokratie habe... 4. Daß nach Wegnahme aller Neben-

umstände die reine Monarchie schlechtweg und einfach den Vorzug habe.

³⁶ Nach Ausweis des von Lécuyer gesammelten Materials (siehe Anm. 13) ist noch im 5. Jahrhundert neben dem universalen Gebrauch des Begriffs «collegium» häufig ein partikulärer Gebrauch anzutreffen. Ich greife zwei aus den von L. vorgelegten Texten heraus: Caelestinus I., Ep. 4 Pl 50, 435 c – 436 a: «Massiliensis vero Ecclesiae sacerdotem... et vestro cum audiendum collegio delegamus.» Felix II., Ep. 3, 2 (ed. *E. Schwartz*, *Publizistische Sammlungen zum Acaianischen Schisma*, München 1934, p. 75, lin. 23–25): «Ad quam rem de collegio nostro fratres et coepiscopos nostros Vitalem et Misennum... ordinatione direximus.» Nach Lécuyer dürfte «collegium nostrum» hier die Römische Synode bezeichnen.

³⁷ Siehe die in Anm. 8 genannte Untersuchung von W. de Vries.

³⁸ Vgl. dazu die wichtigen Ausführungen von *J. Hamer*, *Les conférences épiscopales exercice de la collégialité*, in: *Nouv. Rev. Théol.* 95 (1963), 966–969.

E. Schillebeeckx OP

Kirche und Menschheit

Problemstellung

Unsere Zeit ist sich, mehr als früher, bewußt geworden, daß das Heil innerhalb der einen Wirklichkeit vollzogen wird, welche die unsere ist, *unsere irdische Lebenswelt*. Überall wird eine Reaktion gegen eine weltfremde Religiosität spürbar. Man hatte das Christentum als eine Wirklichkeit *neben* und *über* unserem Leben als Menschen in dieser Welt, in Leiden und Freuden, in Tätigkeit und Besinnung, in Furcht und Hoffnung angesehen. Viele betrachteten «das praktizierende Christentum» als einen Überbau über dem normal-menschlichen Leben in dieser Welt, und dieses Leben wurde nicht selten für das in sich selbst indifferente Material christlicher Tugendübung gehalten: Es blieb in seiner spezifischen Bedeutung dem Christentum fremd. Man glaubte, das wirklich religiöse Leben werde nur innerhalb des Kirchengebäudes, in einigen Gebeten zu Hause, also am Rand des weltlichen Lebens vollzogen. Aufgrund dieser Lebenshaltung erweckten manche Christen den Eindruck, ihr Christentum sei eine Art ideologischer Überbau, ein besonderer Raum, in dem man von Veröhnung und Erlösung, Kreuz und Auferstehung

spricht, während das irdische Leben außerhalb steht und die innerweltliche, menschliche Lebensproblematik nicht jene Beachtung findet, die sie bei denen, die sich nicht gläubig nennen, erfährt, und zwar zum Besten der Menschheit.

Mit einer gewissen starken Gefühlsbetontheit beginnt man nun einzusehen, daß das Gläubig-sein nicht ein ideologischer Überbau über unsere menschlichen und weltlichen Beziehungen ist, die auch ohne das Christentum das wären, was sie tatsächlich sind, und somit vom Glauben nicht berührt würden. Die Reaktion gegen den Ghetto-Katholizismus und das Ghetto-Christentum ist deshalb auch bei katholischen und reformatorischen Christen eine der Komponenten des heutigen Denkens und Fühlens. Der Dienst an der einwerdenden Welt, die ethische Verpflichtung gegenüber der ganzen Welt und insbesondere gegenüber den Entwicklungsländern, welche die vorgeschobene Stellung des Westens dem westlichen Menschen auferlegt, der Entwurf eines dynamischen Zukunftprojektes für die Ordnung einer menschenwürdigen irdischen Gesellschaft: dies alles sieht auch der heutige religiöse Mensch als die konkrete Gestalt an, in der er seiner Religiosität