

Recht und Spiritualität des kirchlichen Amtes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das wichtigste Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils dürfte die Lehre vom kirchlichen Amt sein, vor allem vom Bischofsamt. Dafür gibt es eine ganze Reihe von Beweisen. Das erste Argument ergibt sich aus der Geschichte der kirchlichen Lehrentwicklung. Die Lehre vom kirchlichen Amt stellte sich den Konzilsvätern wie von selbst als eine Aufgabe, deren Lösung in Konsequenz zum Ersten Vatikanischen Konzil als Ergänzung zur Lehre des römischen Primates geradezu gefordert wurde. Studiert man dazu die Reden der Konzilsväter, die Kundgebungen des Papstes in den letzten ergänzenden Erklärungen zur *Constitutio de Ecclesia*, so läßt sich auf den ersten Blick erkennen, wie stark die rechtliche Stellung des kirchlichen Amtes im Mittelpunkt der Erörterung, zuweilen des Kampfes stand, insbesondere das Verhältnis des Bischofsamtes zum römischen Primat. Einen weiteren Beweis gibt die theologische Fachliteratur, die vorkonziliare und die das Konzil begleitende, die katholische wie die evangelische. Mögen andere Themen in der Öffentlichkeit im Augenblick von größerem Gegenwartsinteresse gewesen sein, vielleicht auch darum, weil sie publizistisch hochgespielt wurden, das Thema vom kirchlichen Amt betrifft das Wesen der Kirche und ist für ihre eigenste Zukunft, für ihre Entwicklung aus ihrem innersten Wesen heraus von entscheidender Bedeutung.

In der Konzilsaula wie auch außerhalb gab es dabei harte Auseinandersetzungen um rechtliche Kompetenzen und Abgrenzungen. Es ging nicht allein um das Verhältnis von Primat und Episkopat, sondern ebenso um die Stellung des Bischofs in der Diözese, um die kirchenrechtliche Stellung des *Episcopus auxiliaris* und um die Möglichkeiten einer „Kollegialität“ im Umkreis der bischöflichen Kurie. Wie von selbst ergaben sich dabei weitere Fragen, die den Laien in der Kirche betreffen; ich nenne nur das heiße Thema: Amt und Charisma. Mit der Erörterung des Amtes verbindet sich jedoch naturnotwendig auch die Frage nach dessen rechtlischem Charakter und damit die Frage nach dem Recht in der Kirche. Dies liegt schon daran, daß sich die sprachliche Aussage bei der Beschreibung des Amtes auch solcher Begriffe bedienen muß, die der Sphäre des Rechtes entnommen sind. Am konkreten Beispiel des Bischofs gezeigt: Mit diesem Amt verbindet sich schon von der Begriffsbedeutung her die Stellung eines in einer Gemeinde Hervorgehobenen, Ausgezeichneten, dessen besondere Stellung nicht auf einer persönlichen Qualität oder auf einem Charisma beruht, sondern auf einer Sendung, die ihm in der Gemeinde gegenüber den anderen Mitgliedern eine Art amtliche Autorität verleiht. So tauchen im Gefolge des kirchlichen Amtes sofort rechtliche Begriffe auf: *Potestas*, *Iurisdictio*, *Regimen*. Die Aufgabe dieses Beitrages besteht nun nicht darin, die zahlreichen Erörterungen über die Bedeutung des Rechtes in der Kirche um eine weitere zu vermehren. Vielmehr soll gezeigt werden, wie dem Begriff des Amtes auf dem Konzil, vorbereitet und begleitet von der theologischen Literatur, ein bestimmter theologischer Aspekt zugrunde liegt und welcher Art dieser ist. Es geht also auch nicht um eine weitere „Theologie des kirchlichen Amtes“; vielmehr handelt es sich um eine Frage der theologischen Methode, insbesondere ihres Leitbegriffes, ihrer leitenden Ideen. Dieses Ziel sollte mit dem Begriff der Spiritualität zum Ausdruck gebracht werden. Im ersten Teil soll der Begriff der Spiritualität und sein Gebrauch in diesem Thema gezeigt werden, im zweiten Teil das sich gegenseitig ergänzende und fördernde Verhältnis von Recht und Spiritualität, im dritten Teil die Spannung zwischen beiden, ihre Antinomie.

Was ist „Spiritualität“?

Die neueste Auflage des LThK (IX, 975) bringt zu diesem Begriff nur den Hinweis auf einen anderen Begriff, den der „Frömmigkeit“. In diesem Artikel kommt die Anwendung des Begriffes nicht über die Bezeichnung „einer dem Laienstand und seinem Weltauftrag zugeordneten Spiritualität“, also einer modernen Laienfrömmigkeit hinaus¹. Lalande² bezeichnet Spiritualité als *Vie de l'esprit* im allgemeinen oder auch im besonderen religiösen Sinn des Wortes. Als „*Vie de l'esprit*“ umgreift der Begriff der Spiritualität für den Glaubenden sowohl die Theologie als auch die Aszese wie auch die Bildung des Menschen: und zwar Theologie als Weisheit, Aszese als Weg der Verwirklichung des vom Theologen erkannten Ideals des Menschen und damit die in Freiheit gewählte Bildung des Menschen³. Theologie als Weisheit erschöpft sich nicht in der Zusammenfassung einer Fülle theologischer Aussagen noch in ihrer äußerlichen Ordnung in ein System. Der Gedanke der Ordnung fordert einen ordnenden Gedanken. Und in der Findung des Leitgedankens, der sich als ordnendes Prinzip für einen ganzen Traktat oder gar für ein ganzes theologisches System bewährt, besteht geradezu die Kunst des Theologen. Dies hat Horvath⁴ für das theologische Denken des hl. Thomas von Aquin dargestellt. Koster hat gezeigt, daß die Findung solcher Ideen, in denen implizit die ihnen untergeordnete Theologie enthalten ist, nicht das Ergebnis der theologischen Argumentation als solcher ist⁵. Vielmehr – so möchte ich ergänzen – finden wir darin die reife Frucht einer „*Vie de l'esprit*“, einer Spiritualität im umfassenden Sinne.

Im übrigen besteht in der Findung des geistigen Ansatzpunktes, des Leitgedankens, des Aspektes die Kunst jeder Geisteswissenschaft, vor allem auch der Philosophie. Und zuweilen hilft in der Darstellung eines Problems die Erhellung eines solchen Aspektes weiter als eine exakte Definition, in der die gebrauchten Begriffe bereits vom jeweiligen Aspekt her die Nuance ihrer Bedeutung erhalten. So sagt Geiger in seinem die Lehre des Aquinaten erhellenden Werk „*Philosophie et Spiritualité*“ in dem Kapitel über die „Einheit des Seins“: „*Dans la présente communication on se propose, non certes de définir l'être, mais de mettre en lumière un aspect qui semble fondamental et susceptible d'éclairer certains problèmes délicat, notamment celui de l'unité de l'être*“⁶. Nun läßt sich sagen, daß es geradezu die Aufgabe des Theologen ist, die einer theologischen Aussage zugrunde liegende Spiritualität aufzuzeigen und dadurch die theologische Aussage mit der Kraft des geistigen Lebens zu erfüllen. Eine solche Aussage kann im Gebiet der Lehrverkündigung, der Liturgie, des kanonischen Rechts liegen. In dieser Aufgabe liegt jedenfalls die eigenartige Zuordnung der Theologie zum Lehramt der Kirche, näherhin des Theologen, des Magisters sacrae paginae zu seinem Bischof. Diese Stellung des Theologen zum Bischof ist von Chenu dargestellt worden⁷. Sie ist eine dienende Stellung, jedoch kein Knechtsdienst. Dem Theologen steht bei aller sachlichen Unterordnung unter das Lehramt der Kirche eine eigenartige Autonomie zu, eine Autonomie der Methode und in diesem Sinn eine Freiheit der Untersuchung⁸.

¹ LThK² IV, 404 f.

² *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1962, 1024.

³ Vgl. dazu L. B. Geiger, *Philosophie et Spiritualité*, Paris 1963, II, 289.

⁴ Vgl. Alexander M. Horvath, *Studien zum Gottesbegriff*, Freiburg/Schweiz 1954, 41, 43, 70 f.

⁵ Vgl. Mannes Dominikus Koster, *Von der Findung der theologischen Grundsätze*. In: Joseph Ratzinger–Heinrich Fries, *Einsicht und Glaube*. Freiburg 1962, 284.

⁶ L. B. Geiger, a. a. O., 72.

⁷ M. D. Chenu, *Les théologiens et le Collège Episcopal*. In: *L' évêque dans l'église du Christ* (par H. Bouëssé et A. Mandouze) 1963, 175–191.

⁸ A. a. O., 190.

Theologie ist nicht einfache Hinnahme des Glaubens. Ihre Autonomie besteht zwar nicht im Hinblick auf die Glaubensnorm, sie ist keine ontologische, sondern eine transzendente Autonomie; sie besteht im Hinblick auf die Methode. Sie wird offenbar in der Freiheit der Wahl des Aspektes oder Leitgedankens⁹. Eine Theologie der Inkarnation kann ihren Ansatzpunkt in der Verschiedenheit der Naturen setzen, sie kann aber auch die Einheit des Wortes zum Prinzip nehmen. So fand z. B. die Christologie des Nikolaus Cusanus ihre eigenartige Formung durch die Wahl des leitenden Aspektes¹⁰.

Die innere Geschlossenheit und Konsequenz des theologischen Systems ist der Erweis seiner Echtheit. Die Wahl des Leitgedankens und die Konstruktion des ganzen theologischen Lehrgebäudes auf diesen hin ist mehr als Wissenschaft. Sie darf als Kunst bezeichnet werden. Der theologische Aspekt, der Leitgedanke eines theologischen Systems vereinigt in sich eine bestimmte Glaubenserfahrung mit der Formulierung eines Prinzips theologischer Argumentation. Damit wird eine Idee des Glaubens zur inneren treibenden Kraft theologischer Formeln. Es ist ungemein wichtig, diesen Zusammenhang in der theologischen Arbeit des nun beendeten Konzils zu erkennen. Für den Konzilstheologen hingegen besteht gerade darin die eigentliche Aufgabe, die theologischen, näherhin dogmatischen, kanonistischen, liturgischen Aussagen des Konzils in die Übereinstimmung mit dem recht gewählten theologischen Aspekt zu bringen. In dieser Harmonie möchte ich den Ausdruck der Spiritualität des Zweiten Vaticanums erblicken. Ich hoffe, daß in den folgenden Überlegungen der Begriff der Spiritualität noch deutlichere Umrisse erhält.

II.

Zuordnung von Recht und Spiritualität

Bevor wir in die Erörterung des zweiten Teilthemas eintreten, sei noch einmal auf das eigentlich methodologische Anliegen dieser Ausführungen hingewiesen. Es geht uns hier nicht in erster Linie um ein theologisches Beweisen aus der Schrift, aus der Tradition, aus Lehre und Praxis des kirchlichen Glaubens, also – wie es Ernst Fincke im Hinblick auf ein kritisches Wort von Edmund Schlink zum Amtsverständnis der Reformation formuliert hat – nicht um „Wahrheit überhaupt“, sondern um die „Denkweise“, um die „Art, aus bestimmten Prinzipien Folgerungen zu ziehen“¹¹. Natürlich ist Methode ohne eine Sache, ohne ein Gegenstandsgebiet, auf das sie angewandt wird, eine Nichtigkeit. Andererseits wird das Gegenstandsgebiet erst durch die methodische Durchdringung in seinen mannigfachen Bezügen erhellt. So begegnen wir gerade im Neuen Testament Tatsachen, Vorgängen, Handlungen, deren Bedeutsamkeit weit über das einzelne Faktum hinaus reicht und dessen Faktizität schlechthin überholt. Als Beispiel seien die Worte zitiert, mit denen Ernst Fincke die Einsetzung des Petrus-Amtes als einen Beleg für die von Christus gewollte Vielfalt des kirchlichen Amtes aufweist: „Unter den Zwölfen gibt Jesus einem, dem Apostel Petrus, eine besondere Stellung, ohne daß man erkennen könnte, welche Funktion ihn denn nun von den anderen unterscheidet und welche Notwendigkeit dafür bestand, solange Jesus selbst unter ihnen weilte. Offenbar folgt Jesus dabei, wie schon bei der Wahl der Zwölf, einem Strukturgesetz seiner Kirche: Das Amt soll nie in einer Einerleiheit, sondern grundsätzlich und darum von Anfang an in abgestufter Gliederung da sein“¹².“ Das Zitat ist dem 1964

⁹ Vgl. Horvath und Kisters a. a. O. (s. o. Anm. 4 und 5).

¹⁰ R. Haubst, Die Christologie des Nikolaus von Kues. Freiburg 1956, 158–172, 178 ff., besonders 308–312.

¹¹ Ernst Fincke, Das Amt der Einheit. (Mit Beiträgen von Wilhelm Stählin, Johann Heinrich Lerche, Laurentius Klein, Karl Rahner.) Stuttgart 1964, 102.

¹² A. a. O. 102.

im Schwabenverlag erschienenen Werk „Amt der Einheit“ entnommen, dessen Titel die Überschrift des Beitrages von Ernst Fincke ist. In ihm finden wir viele Argumente wie auch Belege aus Schrift und Tradition für eine Theologie des kirchlichen Amtes, insbesondere des Bischofsamtes. Hier seien vor allem, dem Thema entsprechend, die Formprinzipien einer solchen Theologie hervorgehoben. Das kirchliche Amt hat seinen Grund in der Idee des Leibes Christi¹³. Diese Idee ist nach mehreren Seiten hin folgenschwer. Sie begründet die Sichtbarkeit des Amtes ebenso wie seine sakramentale Tiefe. Die Verborgenheit der Gnade verbindet sich im kirchlichen Amt mit der Sichtbarkeit und äußeren Feststellbarkeit menschlichen Tuns. Darin liegt der Zeichencharakter des sakramentalen Handelns begründet. Das sakramentale Zeichen ist jedoch mehr als ein äußeres Signal dafür, daß etwas Verborgenes, Geheimnisvolles geschieht. Es ist zugleich Zeugnis für den sich dem Menschen hinneigenden Gott, ein Zeugnis Gottes für die Menschen und vor den Menschen. Und wie Christus das Zeugnis für die Heilstat seiner Auferstehung nur bestimmten Menschen als Auftrag übergab, zu denen er ausdrücklich sagte: „Ihr sollt meine Zeugen sein“ (Apg 1, 8), und denen er sich um dieses Zeugnisses willen als Auferstandener besonders offenbarte (Apg 10, 41), so hat er auch das kirchliche Heilstun an eine besondere Bevollmächtigung geknüpft, die Ordination, die zugleich Weiheakt und Rechtsakt ist.

Für die Einheit von Weihe und Recht im kirchlichen Amt läßt sich heute eine Reihe von Zeugnissen und Hinweisen erbringen, insbesondere dafür, daß Weihe auch Recht begründet. Auf diesen Zusammenhang fällt auch Licht durch die Bedeutung der Salbung als Rechtsakt im Alten Testament, die Ernst Kutsch ausführlich untersucht hat¹⁴. An dem von Kutsch als „Sonderfall“ angesehenen Akt der Salbung Salomos (1 Kön 1)¹⁵ durch den Priester Zadok und durch Nathan hebt Reventlow das Miteinanderwirken von Priester und Prophet hervor und bezeichnet dies als beispielhaft für das legitimistische Südreich. David wollte seinem Nachfolger Salomon die höchste, auf Jahwe selbst zurückgehende Legitimität sichern¹⁶. Der Ordinierte, der Gesalbte ist nicht nur Zeuge Gottes vor den Menschen, sondern auch Anwalt der Menschen vor Gott. Diese Bedeutung des Gesalbten ist ebenso alttestamentliches Gedankengut, wie es der neutestamentlichen Aussage über Jesus als „den getreuen Zeugen“ (Offenb 1, 5) zugrunde liegt. Entscheidend ist freilich, daß die rechtliche Seite der Ordination nicht von der sakramentalen Seite gelöst und isoliert wird. Das Zusammen von Recht und Geistigkeit im kirchlichen Amt entspricht der Einheit des Bildwortes vom Leibe Christi, das wie kein anderes geeignet ist, die Einheit in der Vielheit zu veranschaulichen. Und vielleicht zeigt sich hier auch ein Weg, dem tiefsten Anliegen Rudolf Sohms gerecht zu werden, wenn man es nicht mehr nur als absoluten Protest gegen das „Recht in der Kirche“ betrachtet, sondern in der Warnung vor einer Isolierung des Rechtes und seiner Überbewertung, wenn Fincke Recht hat mit seinem Urteil: „Sohm hat in einer leider immer noch wenig bekannten und bleibend gültigen Weise geschildert, wie in den Ämtern der Urkirche Wortverkündigung, Liturgie und Liebesdienst ineinander greifen¹⁷“. Fincke setzt die Betrachtung dieser Polarität von Einheit und Vielheit des kirchlichen Amtes mit folgenden Worten fort: „Der Dienst der Propheten und Lehrer, in dem man heute vor allem den „Dienst am Wort“ sehen würde, wird in der Didaché (Kap. 15) als „Leiturgia“ bezeichnet, und es wird angeordnet (Kap. 13),

¹³ Der Begriff „Volk Gottes“ schließt nicht die geistige Tiefe des hierarchischen Amtes so in sich, daß sie unmittelbar aus ihm gefolgert werden kann.

¹⁴ Ernst Kutsch, Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient. Berlin 1963.

¹⁵ A. a. O. 56.

¹⁶ Vgl. die Rezension des genannten Werkes durch Henning Graf Reventlow, ThLZ 90 (1965) 181–183.

¹⁷ E. Finke a. a. O., 101, wo hingewiesen wird auf R. Sohm, Kirchenrecht I, 1892, 69–99.

ihnen die Erstlinge zu geben mit der Begründung: „Denn sie sind eure Hohenpriester“. Die Verwaltung des Wortes wie der Gaben war ein liturgisches Tun in der Sphäre des Priesterlichen. Van der Leeuw zieht aus seiner Vertiefung in das neutestamentliche Amt den Schluß: „Dieses Amt ist seinem Wesen nach ein Priesteramt in allen seinen besonderen Formen, die die Urkirche kannte. Die falsche Gegenüberstellung von sacerdotium und ministerium, dem Opferamt und dem Dienst am Wort, können wir nur ablehnen¹⁸.“

Auf dem II. Vatikan. Konzil waren es gerade die Stimmen der orientalischen Bischöfe, die auf den Zusammenhang von Weihe und Recht, von Sakramentalität und iurisdiktioneller Sendung hingewiesen haben. Als die vielleicht klarste und entschiedenste Äußerung sei die Rede des Maronitischen Bischofs von Sarba (Libanon), Michel Doumith, zitiert¹⁹: „Nach der allgemeinen Lehre von den Sakramenten vermittelt das Sakrament dem Empfänger sicher die Rechtfertigungsgnade, aber in der speziellen Ausrichtung auf die Erfüllung einer bestimmten, im Sakrament intendierten Aufgabe. Die in der Bischofsweihe intendierte Aufgabe ist das „Weiden der Herde“, enthält also zugleich einen Auftrag und eine Vollmacht. Daß diese Aufgabe sich nicht auf die Vollmacht des Heiligen beschränkt, mit der, wenn auch eng, die Vollmacht des Lehrens und Leitens verbunden würde, sondern daß sie in ein und derselben Weise die Vollmacht des Heiligen, des Lehrens und des Leitens umfaßt, ergibt sich aus der alten Praxis und den liturgischen Büchern:

a) Aus der alten Praxis: Daß alle bischöflichen Vorrechte auf der Weihe selbst beruhen, ergibt sich daraus, daß der Geweihte sein Amt gleich nach der Weihe ausübt, ohne irgendeine andere Bedingung. Der Geweihte wird Lehrer oder vielmehr authentischer Herold des Evangeliums; er wird Bischof mit der Vollmacht, andere zu ordinieren; er wird Hirte oder Mitglied des Kollegiums, das in der Nachfolge der Apostel steht. Und dies sogar so weit, daß der neue orientalische Kodex (Kanon 396, 2) anerkennt, der Bischof erhalte die Jurisdiktion und das Recht, die Einkünfte anzunehmen, sobald er die Bischofsweihe erhalten hat, was im lateinischen Recht der kanonischen Einsetzung vorbehalten ist (CIC Kanon 349).

b) Aus den liturgischen Büchern: Die liturgischen Bücher, in denen die Bedeutung des Sakramentes und die Absicht der Kirche ausgedrückt werden, sagen klar, daß das Bischofsamt, welches die Weihe verleiht, alle bischöflichen Vorrechte enthält, ohne jegliche Beschränkung oder Scheidung. Im leoninischen Sakramentar lesen wir: „Verleihe ihnen den bischöflichen Stuhl, um deine Kirche zu regieren . . .“. Im koptischen Ritus: „Gieße die Gnade aus über deinen Diener, den du zum Bischof erwählt hast, damit er die Herde weide . . .“. Im antiochenischen Ritus: „Sende über deinen Diener den Heiligen Geist, damit er die Kirche weide und leite . . . und verleihe ihm alle Vollmacht, die du den Aposteln deines eingeborenen Sohnes verliehen hast . . .“. Wenn alle diese Worte meinen, was sie sagen, dann muß zugegeben werden, daß das Amt, die Herde zu weiden, in ein und derselben Weise die Vollmacht des Heiligen, Lehrens und Leitens umfaßt, kurz, die apostolische Vollmacht.“

Diese Gedanken sind übrigens in die *Constitutio de ecclesia* aufgenommen worden²⁰. Was an dem Wort des Maronitischen Bischofs besonders auffällt, ist das Bewußtsein für den geistlichen, d. h. spirituellen Grund der bischöflichen Vollmachten. Es sei in diesem Zusammenhang auf eine Unterscheidung in der Wortbedeutung aufmerksam gemacht. Für viele verbindet sich noch auf Grund eines traditionellen

¹⁸ Vgl. Fincke a. a. O.; G. v. d. Leeuw, *Sakramentales Denken* (Übersetzung), 1959. 219.

¹⁹ Vgl. Yves Congar, Hans Küng, Daniel O'Hanlon (Herausgeber), *Konzilsreden*. Einsiedeln 1964, 50–52.

²⁰ Vgl. Cap. III n 21: *Episcopalis consecratio, cum munere sanctificandi, munera quoque confert docendi et regendi.*

Verständnisses mit dem Wort „geistlich“ die Bedeutung einer Standesbezeichnung. „Geistlich“ wird somit gleichbedeutend mit „klerikal“ verstanden. Das Wort „Geistlichkeit“ ist bis heute für die Bezeichnung des geistlichen Standes mit Beschlag belegt und somit ungeeignet, das wiederzugeben, was mit „Spiritualité“ gemeint ist. So helfen wir uns mit dem verdeutschten Begriff „Spiritualität“, um damit den „geistlichen Grund“ des kirchlichen Amtsverständnisses auf dem Zweiten Vaticanum zu bezeichnen. Dieses geistliche Amtsverständnis ist ein ganz wichtiges Merkmal sowohl der Konzilsarbeit wie auch der in den Konstitutionen aufgestellten und gültigen Formulierungen. Zum Beweis dafür seien folgende Hinweise gegeben. Nur sehr sparsam wird im Text der im juristischen Sprachgebrauch entschiedenste Begriff der *Jurisdictio* gebraucht. Wörtlich taucht er nur einmal in der *Constitutio de ecclesia*²¹ auf, und zwar in einer negativen Formulierung. An einer anderen Stelle²² ist er aus dem emendierten Text wieder verschwunden und hat keinen Eingang in den promulgierten Text gefunden. Wo von der gesetzgebenden und richterlichen Vollmacht des Bischofs gesprochen wird²³, ist diese ganz und gar in den Zusammenhang mit seiner pastoralen Verantwortung und noch mehr in seiner spirituellen Verbindung mit Christus, dem Haupt der Kirche, gesehen. Aus dieser Sicht heraus hat das Konzil schließlich die tiefen Worte über die Einheit des Priestertums gefunden: „Die Priester, von Gott als Mitarbeiter des bischöflichen Ordo bestellt, um dem Volke Gottes zu dienen, begründen mit dem Bischof das eine Priestertum (*unum presbyterium*), das viele Aufgaben (Ämter) in sich schließt²⁴“. Überhaupt wird die Konstitution beherrscht von dieser Idee des einen Priestertums Christi, das von der ganzen Kirche getragen wird und in vielen Ämtern und Gnadengaben zur Auswirkung kommt. Die ganze Kirche ist Trägerin dieses Priestertums Christi. Wie dieses nur eines ist und als dieses eine *das* Mysterium des menschlichen Heiles und der menschlichen Erlösung bedeutet, dennoch aber in vielerlei Aussagen theologisch umschrieben und den Gläubigen verkündet zu werden pflegt, so erfolgt auch die Verwirklichung des Erlösungsmysteriums durch die Kirche auf vielerlei Weise, und zwar in mannigfachen Ämtern und vielfältigen Gnadengaben, wobei man noch besonders darauf hinweisen kann, daß sich all diese Wege wie konzentrische Kreise um einen Mittelpunkt legen. Dieser Mittelpunkt ist in der Kirche die Eucharistie, in der sich Sakrament und Kerygma vereinen, da sie zugleich sakramentales Mysterium und Verkündigung der Erlösungstat Christi ist²⁵.

Nun zeigt die Konstitution über die Kirche erstens eine einheitliche Begründung der Aussagen über das kirchliche Amt in der Heilsbedeutung der Person Jesu Christi. Zweitens rückt sie an die Seite des kirchlichen Amtes den Laienstand, der nicht nur in einer Unterordnung zur Hierarchie gesehen wird, sondern dessen Rechte und unverletzlichen Aufgaben für das Wohl des Gottesvolkes genannt werden. Schließlich wird drittens die Bedeutung der Charismen ausdrücklich erwähnt. Wenn auch der Begriff „Charisma“ sehr allgemein und in vorsichtig umschriebener Weise gebraucht wird, er ist doch da. Mehr noch! Die Bischöfe werden ausdrücklich angesprochen, die Gläubigen so zu leiten und ihren Diensten und Charismen eine solche Beachtung zu schenken, daß alle in ihrer Weise zu dem gemeinsamen Werk beitragen²⁶. Die für Hierarchie und Laienstand gemeinsame Aufgabe, den „Leib Christi darzustellen“, bewirkt eine Gleichheit der Würde und eben dieser Aufgabe der *Aedificatio Corporis Christi*. Es gibt wohl in der ganzen Theologiegeschichte keine ähnliche Aussage, die so entschieden die Würde und

²¹ Cap. III n. 23. ²² Cap. III n. 28. ²³ Cap. III n. 27. ²⁴ Cap. III n. 28.

²⁵ Karl Rahner hat gezeigt, wie sich gerade in der Eucharistiefeier die Darstellung der Gesamtkirche in der Einzelkirche vollzieht. Vgl. K. Rahner-J. Ratzinger, Episkopat und Primat. Freiburg 1961, 26.

²⁶ Cap. IV n. 30.

Gleichheit der Berufung im Mysterium Christi für Hierarchie und Laienstand darstellt. Und hier rühren wir an ein letztes, überaus wichtiges Auslegungsprinzip der rechtlichen Aussagen des Konzils, besonders in der *Constitutio de ecclesia*: Alle einzelnen Aussagen sind im Zusammenhang des gesamten Textes zu lesen und zu verstehen. Methodisch gesehen, bilden Aussagen über den Laienstand und seine besonderen Ministeria und Charismata ein Regulativ zu den Aussagen über die Officia, Munera und Jura des kirchlichen Amtes, das zweite Regulativ neben dem der geistlichen Begründung dieser Rechte, die wir bereits eingehend betrachtet haben und die einen inneren Wandel der Rechte und Ämter in *Dienste* bewirken.

III.

Spannung zwischen Recht und Spiritualität.

Die bisherigen Darstellungen dürfen jedoch nicht dazu führen, die Problematik des Themas als gelöst zu betrachten. Eine unkritische Lektüre der Konzilsschemata, besonders der ausformulierten Konstitutionen könnte leicht den Eindruck einer vollkommenen Harmonie hinterlassen. Wer die konziliare Arbeit selbst aus der Nähe unmittelbarer Teilnahme verfolgt hat, weiß, daß auch hinter den geglätteten Formulierungen einer *Constitutio* noch spannungsgeladene Gegensätze bestehen, die eine weitere Arbeit der Theologen und Kanonisten erfordern²⁷. Eine Harmonisierung im Sinne einer vollkommenen Übereinstimmung ist nicht erreicht worden und ist auch unerreichbar. Aus mehreren Gründen!

Es wird schon innerhalb des Rechtes selbst immer eine gegensätzliche Spannung bestehen zwischen dem göttlichen und natürlichen Recht und dem gesetzten Recht, der Rechtssatzung. Im Blick auf das II. Vatikan. Konzil erklären sich die meisten kritischen Äußerungen an der Arbeit der päpstlichen Kurie aus dieser Spannung. Auch der beste Gerichtshof unterliegt der jede menschliche Möglichkeit überfordernden Aufgabe, das „heilige“ Recht in jeder Rechtserwartung, jedem Rechtsanspruch entsprechende Satzungen, Formeln und Entscheidungen zu bringen. Da Konzilien aber Glaubensversammlungen sind und darum Aussagen und Entscheidungen aus dem Glauben, aus der Spiritualität der göttlichen Offenbarung tätigen, werden sie auch immer das heilige Recht des göttlichen Wortes im Bereich der höchsten Kurie der Kirche zu Gehör bringen. Seit es eine römische Kurie gibt, haben Konzilien auch immer deren Reform auf ihrem Programm gehabt. Dies bedeutet niemals eine grundsätzliche Gegnerschaft zur römischen Kurie noch ist es gar als Ruf nach ihrer Abschaffung anzusehen. Kein Papst und kein Bischof kann ohne Kurie das Amt der Leitung ausüben. Darum war auch zu erwarten, daß von den sogenannten „konservativen Konzilsvätern“ Worte der Verteidigung für die bestehenden Rechtsinstitutionen und Gepflogenheiten gesagt wurden.

Neben diese im Wesen des Rechtes selbst liegende Spannung tritt eine zweite, die sich aus der Vielfalt der Ämter erhebt. Gewiß verläuft eine Linie der Einheit von den vielen Ämtern zurück zur Einheit des Hauptes: Christus. Jedoch schon die Kirche der apostolischen Väter, ja des Neuen Testaments selbst zeigt uns die Einheit in der Vielfalt, die Einheit des Leibes Christi in der Vielfalt der Dienste und damit der Ämter. In einer lebendigen Vielfalt liegen die Ämter aber nicht isoliert mit genau umgrenzten Zuständigkeiten nebeneinander, sondern sie greifen ineinander, überschneiden sich. Ich nenne als Beispiel nur zwei sich in dieser Weise überschneidende Linien: Primat und Episkopat, *Episcopus residentialis* und Kollegialität.

²⁷ Man vergesse nicht das Gewicht geschichtlicher Traditionen! Auch in der Verwaltung der Diözesen hatte sich in den letzten Jahrhunderten immer stärker das „monarchische“ Prinzip durchgesetzt. Die Domkapitel haben eine der römischen Kurie ähnliche Entwicklung zu „Verwaltungsorganen“ durchgemacht.

In beiden Begriffspaaren begegnen wir Formen des kirchlichen Amtes, die sich in einem Verhältnis der Polarität gegenüberstehen. Wer die innerkonziliare Arbeit kennt, der weiß auch um die Tatsache, daß die Spannung zwischen „monarchischer“ (*sit venia verbi!*) und synodaler Ausgestaltung des kirchlichen Amtes in der Ortskirche genau so problematisch ist wie in der Gesamtkirche.

Ein dritter Grund der Spannung zwischen Spiritualität und Recht besteht in der tiefen Verschiedenheit ihres intentionalen Seins. Ein anschauliches Beispiel möge das hier Gemeinde verdeutlichen. Ein kirchliches Amt kann unter verschiedenen Aspekten oder Sinngebungen gesehen werden, etwa unter dem Begriff der Hirtenvollmacht oder der Hirtensorge oder des Priesteramtes. So erscheint der römische Bischof jeweils in einem verschiedenen Blickpunkt als Träger des Jurisdiktionsprimates, als mit aller Verantwortung und Sorge beladener Hirt, als *Pontifex maximus*. In analoger Weise läßt sich das Beispiel des Ortsbischofs zeichnen. Gewiß kann man sagen, daß in der Person des Amtsinhabers die Einheit der verschiedenen Aufgaben hergestellt wird. Die theologische Sprache und auch die Sprache der kirchlichen Verwaltung wird jedoch in der Vielfalt der Disziplinen geübt. Diese Vielfalt verändert die Aussage über einen Glaubensgegenstand von der jeweiligen Disziplin her sehr wesentlich. Es bestehen doch große, sehr entscheidende Unterschiede darin, wie sich der Dogmatiker, der Exeget, der Liturgiker, der Kanonist zu einem Gegenstand des Glaubens äußert. Diese wichtige Tatsache ist in der Festgabe für Gottlieb Söhngen in einer wirklich meisterhaften Methodologie der theologischen Disziplinen herausgearbeitet worden²⁸. Nun hat auch das Recht seine eigene Sprache und muß diese haben. Und es wird diese Sprache, diese Art der Formulierung auch auf Gegenstände des Glaubens anwenden.

An zwei Beispielen läßt sich zeigen, wie der Aspekt des Rechtes entscheidende Nuancen des theologischen Verständnisses herbeigeführt hat. Das erste Beispiel bietet der römische Primat, der in seiner praktischen Durchführung starke Impulse von der Ausübung der richterlichen Gewalt her erfahren hat²⁹. Die Entwicklung begann unter dem Einfluß der stadtrömischen Verhältnisse sehr früh. Aus diesem Rechtsdenken heraus formulierte der päpstliche Legat Philippus vor dem Konzil zu Ephesus am 11. Juli 431, indem er das biblische Bild von den Schlüsseln gebrauchte: „Petrus lebe bis zu dieser Zeit und immer in seinen Nachfolgern und übe das Richteramt aus (*Iudicium exercet*)“ (D 112). Diese Formulierung wurde wörtlich vom Ersten Vatikanum übernommen (D 1824). Das zweite Beispiel bietet die Bezeichnung „monarchischer Episkopat“, die sich noch immer in Lehrbüchern und in der Literatur findet. Bouëssé, ein Teilnehmer des französischen Symposions über das Bischofsamt in l'Arbresle 1960, sagt zu diesem Sprachgebrauch: „Affirmer que l'Église est une monarchie est d'un simplisme dangereux³⁰“. Gewiß, auch Thomas von Aquin setzt das Gottesreich in Analogie zu irdischen Ordnungen, wenn er die Bischöfe mit den Statthaltern eines Königreiches vergleicht. Doch vergißt Thomas über diesem Vergleich nicht den biblischen Gedanken des Gottesreiches³¹. Dennoch birgt die Vokabel „monarchisch“ in sich die Gefahr einer gefährlichen Vereinfachung. Die Vereinfachung besteht darin, daß man das kirchliche Amt einseitig unter den Aspekt der rechtlichen Ordnung setzt. Gefährlich ist diese Vereinfachung aus doppeltem Grund: Der biblische Ursprung der Reichsgottesidee verblaßt. Zugleich bedeutet Vereinfachung auch Einseitigkeit. Dies aber ist der Tod der *Vie de l'esprit*. Kirche ist im tiefsten Wesen, wie Karl Rahner

²⁸ Joseph Ratzinger–Heinrich Fries, *Einsicht und Glaube*. Freiburg 1962.

²⁹ Vgl. Klaus Mörsdorf, *Die Unmittelbarkeit der päpstlichen Primatialgewalt im Lichte des kanonischen Rechtes*. In: Ratzinger–Fries, a. a. O., 478.

³⁰ H. Bouëssé, *Echanges au sein du Collège Episcopal*. In: *Évêque*, a. a. O., 206.

³¹ Vgl. IV. Sent. d. 20 q. 1 a. 4 (ed. Moos, 1033 n. 121; 1034 n. 125).

sagt, Werk des Hl. Geistes³², und darum gibt es für die Kirche keine größere Gefahr als das Erlöschen des Geistes, den Niedergang der Spiritualität. Dies muß ebenso vermieden werden wie eine Preisgabe des Rechtes. Da das Recht verwirklicht wird in der Ausübung der richterlichen Gewalt, sei es gesetzgebend, verwaltend oder richterlich-entscheidend, muß immer wieder darauf verwiesen werden, daß alle richterliche Gewalt „ihrem Wesen nach eine nur subsidiäre Gewalt ist“³³.

Diese Bemerkungen zur Antinomie von Recht und Spiritualität sollen uns erinnern, wie sehr die Verwirklichung der Konzilsaussagen in die Verantwortung der Theologen gegeben ist. Ähnlich wie beim Tridentinum wird der Erfolg dieses Konzils von der „nachkonziliaren“ Arbeit abhängen. Jedoch wird diesmal die Entscheidung auf dem Gebiet der Theologie fallen, das heißt im Leben des Geistes (*Vie de l'esprit*), in Erfüllung der vom Konzil erstrebten Spiritualität. Diese Aufgabe erfordert Treue, Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit unseres Theologisierens im Blick auf die immer in neuer Weise lebendige Offenbarung und in Verantwortung vor einer an den Pforten der Wahrheit stehenden Gegenwart.

JOHANNES H. EMMINGHAUS

Grundgestalt und Strukturen der Messe

Überlegungen anläßlich der Liturgiereform¹

In unseren Gemeinden ist gegenwärtig, nach dem Liturgiedekret des 2. Vatikanischen Konzils und den entsprechenden Durchführungsbestimmungen, im Sprachgebrauch des Kirchenvolkes oft die Rede von der „neuen Liturgie“ im Gegensatz zur „alten“, bis dahin gebräuchlichen. Sinnvollerweise sollte man aber von der „erneuerten Liturgie“ sprechen, denn es handelt sich bei diesen Reformen ganz und gar nicht um etwas Neues, sondern – ganz im Gegenteil – um die Klärung der Grundstrukturen von etwas sehr Altem, ja sogar des Ursprünglichen, des Tuns Christi und der apostolischen Gemeinde, das durch die Liturgiereform nur wieder deutlicher hervorgekehrt werden soll. Das Liturgiedekret gibt als Grund und Ziel aller Maßnahmen an: daß „das Opfer der Messe auch in der Gestalt seiner Riten seelsorglich wirksam werde“ (Art. 49) und „die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde“ (Art. 50). Daher „soll der Meß-Ordo so überarbeitet werden, daß der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten“ (Art. 50). Damit ist gesagt, daß der bisherige Ordo überarbeitungsbedürftig geworden war, weil Sinn und Zusammenhänge eben nicht mehr auf den ersten Blick klar und durchschaubar waren, weil sich vielerlei Verfremdungen der ursprünglichen Struktur, zeit- und frömmigkeitsgeschichtlich bedingte Zutaten oder auch Überwucherungen und Verdoppelungen in die ursprünglich klare Disposition des Kults eingeschlichen hatten. „Deshalb sollen die *Riten* unter treuer Wahrung ihrer Substanz *einfacher* werden. Was im Laufe

³² Vgl. K. Rahner-J. Ratzinger, Episkopat und Primat, a. a. O., 30–35. (Abschnitt 4: Episkopat und Charisma.)

³³ Vgl. Mörsdorf, a. a. O.

¹ Dieser Artikel entstand aus drei Vorträgen, deren Ziel war, einen Überblick zu geben und die Strukturen der alten wie der nun erneuerten Liturgie deutlich zu machen. Auf reiche und detaillierte Literaturangabe wurde darum verzichtet; sie hätte nur unvollständig gegeben werden können oder den Rahmen des Aufsatzes gesprengt. Jeder Interessierte findet weiterführende Literatur in den einschlägigen Artikeln des Lexikons für Theologie und Kirche (10 Bd., Freiburg 1957–65) oder im Handbuch der Liturgiewissenschaft (2 Bd., Freiburg 1963–65. Hg. v. A. G. Martimort).