

Sentire ecclesiam

Von Joseph Ratzinger, z. Zt. Rom

Das Ringen des gegenwärtigen Konzils um eine sachgerechte Auslegung des Geheimnisses Kirche ist ein Vorgang, der nicht nur die Bischöfe und Theologen angeht, sondern im letzten jeden trifft, der im Glauben Glied dieser Kirche ist. Dies nicht bloß deshalb, weil aus dem Gespräch der Konzilsväter am Ende eine Lehraussage hervorwachsen soll, die sich an alle richtet, sondern noch aus einem anderen, nicht minder bedeutsamen Grund: Wie solches Ringen gar nicht stattfinden könnte, wenn nicht vorher schon auf neue Weise Kirche „in den Seelen erwacht“ wäre, so kann die Lehraussage des Konzils zu ihrer eigentlichen Bedeutung nur kommen, wenn sie im gläubigen Leben der einzelnen in geistliche Wirklichkeit umgesetzt wird. Dies vorzubereiten sollen die folgenden Überlegungen ein wenig helfen.

Bei dem Versuch, Kirche nicht nur als äußeren Ort unserer Frömmigkeit zu verstehen, sondern sie in den inneren Vollzug des geistlichen Lebens hineinzunehmen, findet sich der Mensch von heute vor verschiedene, einander zum Teil widerstreitende Ansatzpunkte gestellt, von denen wir einige versuchen wollen, in aller Kürze ins Auge zu fassen, um zu sehen, wie sich gerade aus dieser Vielfalt die eine geistliche Grundhaltung des Glaubens in der Kirche formen kann. Auf der einen Seite kommt die geistige Situation unserer Zeit dem Verstehen dessen, was Kirche ist, viel mehr entgegen als frühere Zeiten dies taten. Die Selbstherrlichkeit des Individuums, am höchsten vielleicht aufgegipfelt in Fichtes ganz auf das Ich und dessen weltschöpferische Freiheit und Aktivität bezogenem Weltbild, ist zerbrochen. Überdeutlich stehen uns die Grenzen des Individuums vor Augen, die Grenzen seiner Freiheit, die durch Vererbung und Milieu ihm allenthalben gezogen sind; die Grenzen seines geistigen Schöpfertums, das sich immer nur im Rahmen einer vorgegebenen geschichtlichen Ordnung und ihrer Möglichkeiten entfalten kann; die Grenzen seiner Macht, insofern es physisch und geistig von anderen lebt. Wir haben wieder erkannt und erfahren es in der vielfältigen Verkettung der zivilisatorischen Ordnungen Tag um Tag, daß der Mensch ein Wesen der Abhängigkeiten ist, das gar nicht isoliert gedacht werden kann, weil die Abhängigkeit, das Mitsein mit anderen sozusagen in seine Definition hineingehört. So wird aber auf neue Weise verständlich, daß es auch im Geistlichen keine schlechthinnige Autonomie des Menschen geben kann, sondern daß auch hier menschliches Leben durch das Doppel des Voneinander und des Füreinander gekennzeichnet ist. Damit steht das Geheimnis der *communio sanctorum* vor der Seele. Mein geistliches Leben spielt sich gar nicht einfach zwischen mir und Gott allein ab; die Formel „Gott und die Seele, nichts sonst“, mit der der frühe Augustin es zu beschreiben suchte, trifft gar nicht die ganze Wirklichkeit. Daß ich überhaupt glaube, habe ich von andern, die vor mir geglaubt und mich zum Glauben geführt haben. So sind sie mit an-

wesend in meinem Glauben, dessen Wortgestalt, dessen Richtung und Grenze sie für mich zubereitet haben, wie ich mich daran weiter formen werde auf andere hin.

Nicht anders ist es von Christus gewollt. In seinem Menschsein hat er einen neuen geschichtlichen Zusammenhang begründet, damit der Mensch, der allein schon durch seine Sprache, in der andere vor ihm ein Werkzeug des Denkens schufen, immer aus irgend einer geschichtlichen Welt lebt, durch das Wort des Glaubens in einen Geschichtszusammenhang eintreten könne, der zugleich sein Zusammenhang mit *dem* Wort werde, das bei Gott war und selbst Gott ist (Joh 1, 1). Unser Jahrhundert hat von da aus die Sakramente neu verstehen gelernt. Wenn Religion sich nur zwischen Gott und dem einzelnen abspielen würde, dann müßte in der Tat gefragt werden, was das physische Medium der Sakramente eigentlich bedeuten solle, warum Ungeistiges, juristisch reguliert, in den Dialog von Geist zu Geist eingeschaltet werde. In Wahrheit sind die Sakramente der Ausdruck dafür, daß es nicht so ist, daß christliche Religion nicht bloß die Gemeinschaft Gottes mit dem einzelnen, sondern die Gemeinschaft der Menschen untereinander von Gott her will. Sie sind gleichsam der Ausdruck für die soziale Dimension, die im Glauben liegt. Das ließe sich für jedes einzelne der heiligen Sieben zeigen; begnügen wir uns jetzt damit, daran zu denken, daß Paulus den Sinn des Zentral-sakramentes, der heiligen Eucharistie, mit den Worten umschreibt: „Ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen“ (1 Kor 10, 17). Wie weit ist das entfernt von der individualistischen Zwiesprache mit dem Seelenbräutigam, die den Hauptinhalt der „Kommunionandacht“ noch vor nicht allzu langer Zeit bildete! Indem Christus den Menschen in seinen Leib einbezieht, zieht er ihn gleichsam aus sich heraus, aus der Isolierung seiner Ichverschlossenheit, und zieht ihn in die Gemeinschaft mit all denen hinein, die mit ihm Leib Christi werden sollen. In der Eucharistie kommuniziert der Mensch nicht nur mit Christus, sondern durch ihn hindurch mit allen, die der gleichen Kommunikation wie er gewürdigt sind. Vielleicht darf man sagen, daß damit die eigentliche Grundbewegung des Christentums überhaupt zur Sprache gekommen ist: Daß der Mensch sich selbst, der Verkrampfung in den wirklichkeitswidrigen Egoismus hinein, entnommen und frei gemacht, geöffnet werde in die Einheit des einen Leibes Christi hinein.

Brechen wir an dieser Stelle ab, obwohl hier nun eigentlich erst begonnen werden müßte, zu zeigen, wie sich dies alles ins konkrete geistliche Leben hinein auswirkt. Denn jetzt erst ließe sich darstellen, was es bedeutet, wenn Augustinus sagt, der eigentliche Spender aller Sakramente sei „der ganze Christus“, also Christus mitsamt denen, die sein Leib heißen dürfen. Das bedeutet doch, daß das Glauben, Hoffen, Lieben der ganzen Christenheit hinter allem steht, was geistlich geschieht, daß wir — um auf den Anfang zurückzukommen — geistlich voneinander leben und daß von daher die mitmenschliche Verantwortung röhrt, die über unserem Glauben wie über unserem Sündigen liegt. Aber lassen wir das, um zu dem zweiten zu kommen, das in Sachen Kirchenfrömmigkeit sich heute aufdrängt. Wenn mit dem Bisher-

gen die Wahrheit wieder deutlicher vor den Blick gekommen ist, die das Wort von der „Gemeinschaft der Heiligen“ meint, so wird man hinzufügen müssen, daß dem Menschen von heute die Kirche gleichzeitig wieder mit einer Schärfe wie wohl Jahrhunderte nicht mehr als Gemeinschaft der Sünder vor dem Bewußtsein steht. Alle Abgründe der Vergangenheit sind durch die historische Forschung mit greller Deutlichkeit ausgebreitet und das Ungenügende der Gegenwart ist weniger zu verheimlichen als es vielleicht früheren Zeiten gelang. Es hat keinen Sinn, diese unheimliche Macht der Sünde in der Kirche verdecken zu wollen. Ihre volle Anerkenntnis gehört mit in unser Ja zur Kirche hinein. Sie gehört zu einem Glauben, dessen entscheidendes Korrelat „Gnade“ heißt. Dem Christusgeschehen ist es wesentlich, als Vergebung auf uns zuzukommen, uns als „unwürdige Knechte“ vorzufinden und uns so gerade das Wesen der Liebe fühlbar werden zu lassen, die nicht sich selber sucht, sondern im Schenken lebt. Vielleicht läuft die Botschaft des Glaubens nirgends so sehr unserer eigenen „natürlichen“ Daseinsrichtung zuwider wie an dieser Stelle. Der Mensch will Leistung, nicht Geschenk; Recht, nicht Gnade. Aber wo Liebe ist, da ist Schenken und da ist Gnade. Und da erst ist der Mensch wahrhaft Mensch, umgeworfen im Kern seiner Selbstbehauptung und aufgeweckt zu dem, was durch „Leistung“ nicht zu erzwingen ist. Und wenn wir in der Geschichte zurückschauen: Was hat die Kirche immer wieder gerettet, sie Kirche bleiben lassen in den Zeiten schlimmster Verdunklung? Doch nicht die Leistung der Großen, die vielfach das anmaßende Menschenwerk war, das uns heute beunruhigt und beschämt, sondern das schlichte Weiterglauben, Weiterhoffen, Weiterlieben derer, die einfachen Herzens waren. Darum geht es, um diese Geduld des demütigen Glaubens. Die Sündigkeit der Menschen in der Kirche ist das, was sie notwendig nach oben hin offen hält, auf das Wort der Vergebung hin und was ihr unmöglich machen muß, je sich selber genug zu sein.

Noch ein anderes Motiv muß erwähnt werden, wenn die geistigen Voraussetzungen unseres heutigen Seins in der Kirche zur Frage stehen. Während noch vor kurzem Christentum und Welt sich vielfach beinah deckten, bricht heute diese Gleichung allenthalben auseinander. Die Glaubenden können nicht mehr daran vorbeisehen, daß sie eine Minderheit sind in einer Welt, die mit Riesenschritten einem allgemeinen Säkularismus zustrebt, der heute das Durchschnittsbewußtsein ungefähr ebenso prägt wie es im Mittelalter das Christentum getan haben mag. Nun, die Situation der Minderheit ist nicht neu; die Kirche der ersten Jahrhunderte hat sie gleichfalls erfahren. Aber die Reaktion des Christen von heute auf diese Lage ist doch anders als diejenige der frühen Christenheit. Die letztere war von einem starken endzeitlichen Bewußtsein erfüllt, vor dem ihr die weltlichen Dinge gering wurden, so daß sie deren Besorgung leichten Herzens den andern überließ oder mindestens nicht als eine primäre Aufgabe betrachtete. Heute ist der Wille zur Erde gerade auch unter gläubigen Christen stark und lebendig geworden; die Sorge um den irdischen Fortschritt, um die Existenzprobleme der geschichtlich lebenden Menschheit bewegt den Gläubigen nicht minder als den Ungläubi-

gen; es ertönt der Ruf nach dem „weltoffenen Christen“. Das Verlangen, als Christ dennoch der Welt positiv zugewandt zu bleiben, sie nicht als Machtbereich des „Fürsten dieser Welt“, sondern als Schöpfung Gottes und als Wirkraum des Menschen von Gott her zu sehen, gehört ohne Zweifel sogar zu den deutlichsten Charakteristika des christlichen Bewußtseins in unserer Zeit. Dabei fällt auf, daß zur Begründung des christlichen Weltdienstes mit einer gewissen Ausschließlichkeit die Idee der Inkarnation herangezogen wird, die dabei mitunter in eine Verselbständigung gerät, über der ein wenig vergessen zu werden scheint, daß Inkarnations- und Kreuzesgeheimnis zusammengehören und daß beide hingeordnet sind auf die Auferstehung.

Die Frage ist zu abgründig, als daß sie hier näherhin durchgedacht werden könnte; beschränken wir uns auf ein Motiv, das zugleich den Zusammenhang mit der Diasporasituation des Christen in der säkularisierten Welt von heute wiederherzustellen vermag. Es gibt nämlich so etwas wie eine wirkliche „Weltfrömmigkeit“ im Neuen Testament, die indes meist wenig beachtet wird, obgleich gerade sie Weltdienst und nüchternes Wissen um die gottwidrige Macht der Welt ineins zu schauen lehrt. Sie wird ansichtig, wenn man nach der amtlichen Weise der Frömmigkeit, der „Liturgie“, im Neuen Testament fragt. Da fällt es denn auf, daß das Neue Testament es vermeidet, den christlichen Kult mit liturgischen und sazerdotalen Begriffen zu schildern. Der Mann, der der Eucharistiefeier vorsteht, heißt nicht „sacerdos“, die Eucharistie wird nicht „sacrificium“ genannt (obwohl die sachlichen Elemente des Opfergedankens durchaus gegeben sind). Man greift, um beides zu benennen, sogar zu bestürzend profanen Ausdrücken. Man spricht von „Aufseher“ (Episkopos = Bischof), „Ältesten“ (Presbyter, wovon unser Wort „Priester“ abgeleitet ist), „Diener“ (Diakon). In der sprachlichen Revolution, mit der sich so das Christentum von der ganzen übrigen Religionsgeschichte abgrenzt, kommt die neue Form der christlichen Heiligkeit deutlich zum Ausdruck: Christlicher Kult gründet in der Menschlichkeit des Menschen Jesus Christus, dessen „Liebe bis zum letzten“ alle sazerdotalen Einrichtungen der Vergangenheit umstürzt, als ungenügend erweist und als der einzige wahre Kult an ihre Stelle tritt. So konnte noch Thomas von Aquin erklären, daß die caritas die eigentliche „res“ der Eucharistie sei, was umgekehrt besagt, daß christlicher Kult immer da in Wirklichkeit geschieht, wo diese Wirklichkeit der Agape stattfindet.

Damit stimmt ein anderer, höchst auffälliger sprachlicher Tatbestand des Neuen Testaments überein: Das gleiche Neue Testament, das für die eigentlich liturgischen Handlungen der Kirche die liturgisch-sacerdotale Terminologie ängstlich vermeidet, wendet sie mit großartiger Entschiedenheit auf den täglichen Dienst des christlichen Lebens an. Aus der Fülle der Texte sei nur der wohl ausdrucksreichste herausgehoben, der uns zugleich zum Ausgangspunkt unserer Fragestellung zurückführt. Paulus bezeichnet sich als „Liturgen Christi Jesu auf die Heiden hin, mit dem priesterlichen Dienst der Verkündigung des Evangeliums betraut, damit die Opfergabe, d. h. die Heiden, wohlgefällig werde, geheiligt im Heiligen Geiste“ (Röm 15, 16). Die

Heiden selbst sind das Opfer, welches durch das Wort der Frohbotschaft zugerüstet und im Heiligen Geiste geweiht wird, und dies ist Pauli priesterlicher Dienst, daß er die lebendige Hostie der Menschheit — denn um die geht es bei den „Heiden“ — für Gott bereite. Christliche Liturgie ist kosmische Liturgie, sie will die Menschheit und mit ihr die Welt zu einem Lobgesang auf Gottes Herrlichkeit werden lassen (vgl. das Bild der kosmischen Liturgie in Apok 5). Man darf nie vergessen, daß beim christlichen Kult „corpus Christi verum“ und „corpus Christi mysticum“ untrennbar ineinandergehen: Der eucharistische Leib steht nicht in sich und wird nicht als eine isoliert uns gegenüberstehende Gabe aufgeopfert, sondern er ist da, um den lebendigen Gottestempel der glaubenden, hoffenden, liebenden Menschheit aufzubauen, er ist da, um die Menschheit zum „wahren Leib“ Christi umzuwandeln und sie selbst zum Opfer, zur totalen Verherrlichung Gottes werden zu lassen.

Von hier aus wird zugleich der Sinn des „allgemeinen Priestertums“ und die Stellung der „kleinen Herde“ der Christen in der Welt deutlich. Man kommt an den Kern des allgemeinen Priestertums nicht heran, indem man mit allerlei mühsamen Unterscheidungen beweist, daß der „Laie“ in irgend einer Form auch an der liturgischen Setzung des Opferaktes beteiligt sei; man begreift es erst, wenn man den unlöslichen Zusammenhang von *corpus verum* und *corpus mysticum* sieht und erkennt, daß der christliche Kult den liturgischen Akt überschreitet und als kosmische Liturgie sich in der Einverleibung der Menschheit in den Leib des Herrn erfüllt. Von da aus haben die Christen der ersten Jahrhunderte sich als die Priester der Menschheit begriffen, die für die Menschheit, für das All das bedeuten, was für die einzelnen Religionen deren Sacerdoten sind. Die Situation der Minderheit hatte so nichts Verwunderliches für sie, obgleich oder gerade weil sie immerfort nach der Einbeziehung des Ganzen in die lebendige Hostie des Christusleibes verlangte. Wir sollten wohl versuchen, in der geschichtlichen Stunde, in der wir leben, uns diese Sicht des christlichen Auftrages wieder stärker zu eigen zu machen. Das allgemeine Priestertum ist nicht eine Konkurrenz zum liturgischen Auftrag des Presbyters, sondern die Ausweitung des christlichen Kults in den Raum der Welt und der Menschheit hinein, für die die Gesamtheit der Christen priesterlichen Dienst zu tun berufen ist. Ein solches Verständnis der christlichen Weltfrömmigkeit wird nicht nur biblischer, sondern auch realistischer sein als eine allzu glatte Inkarnationstheologie. In einer Welt, die unter dem Schatten des Kreuzes steht, kann der christliche Dienst nicht einfach in einem fröhlichen „Taufen“ der weltlichen Werte bestehen, sondern schließt immer die Passion, das Kreuz mit ein. Wer als Christ in der Welt lebt und wirklich als *Christ*, nicht nach dem „Schema dieser Welt“ (vgl. 1 Kor 7, 31; Röm 12, 2) zu leben versucht, wird notwendig den Glauben auch als „Schwert“ erfahren, das seine irdische Existenz durchschneidet (vgl. Hebr 4, 12; Lk 2, 35). Der christliche Realismus ist ein Realismus des Kreuzes, der vor solchem Einsatz des ganzen Menschen nicht zurückschreckt, weil er die Aufgabe, der er dienen darf, dessen für würdig hält.

In der Liturgie der heiligen Messe, die den Ausgangspunkt des christlichen Dienstes überhaupt darstellt, ist das Kreuz des Herrn gleichsam umgewandelt in die Zeichen der eschatologischen Freude: Unter den Gaben von Brot und Wein sind die Kinder Gottes geladen, schon jetzt vorweg am fröhlichen Mahl der Vollendung teilzunehmen. Darin ist zugleich die Einheit von Schöpfung und Bund („Natur“ und „übernatürlich“) erfüllt, denn die Gaben der Schöpfung sind Träger und Vermittlung des am Kreuz geschlossenen Bundes. Ist nicht dies alles — wie es ja Sinn der Eucharistiefeier ist — zeichenhaft für die Situation der Kirche zwischen den Zeiten und so für die Situation derer, die „kirchlich“, in der Kirche und von der Kirche her zu leben versuchen? In der Mühsal dieser Zeit, in der Kreuzigung durch die Anfechtungen einer Welt, die immer noch „diese Welt“ im biblischen Sinne ist, reift dennoch die verwandelte Welt, die Freude Gottes, die alles umgreifen soll. „Mitarbeiter“ dieser Freude (2 Kor 1, 24) sein zu dürfen: Das ist die eigentliche Aufgabe des Christen in der Welt, in der sich sein Sein in der Kirche, der priesterliche Auftrag für die Menschheit erfüllt.
