

„Kirche in der Seele der Gläubigen“ – Romano Guardinis Kirchenverständnis und der Begriff der Kirche in der zeitgenössischen Theologie

VON MATTHIAS LUTZ-BACHMANN

1. Der Ausgangspunkt der Ekklesiologie R. Guardinis

Romano Guardinis geistige Entwicklung fällt in die Zeit der großen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Seine theologische Neuorientierung, die in ihren Grundmotiven nicht dem geistigen Raum der Neuscholastik entspringt, vollzieht sich unter dem Eindruck dieser außerhalb der Kirche beobachtbaren Veränderungsprozesse. Für Guardinis Interpretation der Kirche läßt sich aufzeigen, daß die heftigen Debatten über Literatur und darstellende Kunst, die in Westeuropa seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert geführt werden, maßgebliche Bedeutung besitzen. So stehen nicht nur Guardinis „Professuren“, wie Walter Dirks einmal schrieb, „außerhalb des Systems der theologischen Disziplinen“¹, sein Denken insgesamt bewegt sich von vornherein weithin außerhalb der Schultheologie und ihrer Systematik. Dies macht es bis heute so schwer, sich von den Vorgaben der traditionellen philosophisch-theologischen Begrifflichkeit aus dem Theologen Guardini zu nähern.

Daß Guardini die zeitgenössische Kunstdiskussion aus eigenem Erleben kennt, geht aus seinen autobiographischen Aufzeichnungen hervor. Hier schreibt er etwa über die Zeit seiner Studiensemester der Jahre 1904 bis 1905 in München: „Was für mich damals wirklich bedeutungsvoll wurde, war die Stadt und die künstlerisch-literarische Luft in ihr. Ich fand anregende Freunde, aber, bezeichnend genug, nicht unter Fachgenossen, sondern unter Kunsthistorikern, Literaturhistorikern und Schriftstellern. Damals kam ich auch mehr ins Leben hinein. Die eigentümliche Mischung von Großstadt und Behaglichkeit, durchwachsen mit einer künstlerischen Bohème ... wirkte lösend und anregend auf mich. Ich ging ins Café und nahm an den endlosen Diskussionen über Literatur und bildende Kunst teil; besuchte Konzerte, Museen und Ausstellungen, sah mich in der schönen Umgebung um ...“². In München ist es aber vor allem Wassily Kandinsky und die um ihn gescharte Gruppe von Künstlern, die die Diskussionen über den Gehalt und Sinn der darstellenden

¹ W. Dirks, Romano Guardini, in: H. J. Schultz (Hg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart und Olten 1966, 248.

² R. Guardini, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Franz Henrich, Düsseldorf 1984, 66 f.

Kunst mit ihren Werken und theoretischen Beiträgen bestimmen. Ihnen entnimmt Romano Guardini das programmatische Wort, das am Anfang seiner fünf großen Vorträge des Jahres 1922 „Vom Sinn der Kirche“ zu finden ist. Es ist die Feststellung, deren Explikation und vertiefender Auslegung seine Vorträge über die Kirche gewidmet sind. Guardini schreibt: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.“³

Was Romano Guardini hiermit 1922 zum Ausdruck bringen will, muß auf dem Hintergrund des Originals entfaltet werden, das Guardini hier zitiert, ohne allerdings seine Quelle preiszugeben. Gemeint ist „die bedeutendste Programmschrift der Kunst des 20. Jahrhunderts“⁴: „Der Blaue Reiter“, den Wassily Kandinsky und Franz Marc 1912 veröffentlicht hatten. Im zweiten Essay dieses einzigartigen Dokuments, das mit der Intention auf das ‚Gesamtkunstwerk‘ die Reproduktion von über 144 Kunstwerken aus verschiedenen Geschichtsepochen und Kulturen mit Aufsätzen, dramaturgischen Entwürfen sowie Kompositionen von Anton von Webern und Arnold Schönberg vereinigt, schreibt Franz Marc im Blick auf die Münchner Künstlervereinigung: „Die ersten und einzigen ernsthaften Vertreter der neuen Ideen waren in München zwei Russen, die seit vielen Jahren hier lebten und in aller Stille wirkten, bis sich ihnen einige Deutsche anschlossen. Mit der Gründung der Vereinigung begannen dann jene schönen, seltsamen Ausstellungen, die die Verzweiflung der Kritiker bildeten ... Sie gaben zu denken, und man begriff, daß es sich in der Kunst um die tiefsten Dinge handelt, daß die Erneuerung nicht formal sein darf, sondern eine Neugeburt des Denkens ist.“⁵ Und mit dieser Zurückweisung der Vorherrschaft des Formprinzips in der Kunst verbindet Franz Marc die Feststellung: „Die Mystik erwacht in den Seelen und mit ihr uralte Elemente der Kunst.“⁶ Das Ziel der neuen Kunst sei kein neuer Perspektivismus vielfältiger Weltansichten und (im wörtlichen Sinne) Weltanschauungen wie im Impressionismus, der das „an sich“ der Welt in der Fülle von Erscheinungen „für uns“ auflöst; auch die „vom Weltbild erregte Seele“⁷ ist nicht das Aufbauprinzip einer auf ‚Verwirklichung‘ ausgerichteten Kunst, wie dies der Expressionismus zum Programm erhoben hatte. Das „Denken“ der Künstler des ‚Blauen Reiter‘ „hat“, so Marc, „ein anderes Ziel: Durch ihre Arbeit ihrer Zeit *Symbole* zu schaffen, die auf die Altäre der kommenden geistigen Reli-

³ R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1933, 3. Auflage, 11.

⁴ So Klaus Lankheit im Vorwort zur 1. Auflage der dokumentarischen Neuausgabe der von Wassily Kandinsky und Franz Marc edierten Schrift: *Der Blaue Reiter*, München 1965; jetzt in 4. Auflage neu herausgegeben von K. Lankheit, München 1984, 7.

⁵ F. Marc, *Die „Wilden“ Deutschlands*, in: *Der Blaue Reiter*, hrsg. von W. Kandinsky und F. Marc, München 1912; Neuausgabe München 1984⁴, 29f.

⁶ Ebd. 30.

⁷ F. Marc, *Briefe, Aufzeichnungen und Aphorismen*, Berlin 1920, zitiert nach W. Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Hamburg 1956, 79.

gion gehören und hinter denen der technische Erzeuger verschwindet.“⁸ Die Kunst sucht das Wesen der Wirklichkeit zu erhellen, aber nicht auf dem Weg neuzeitlicher Wissenschaft und Erkenntniskritik, welche Objektivität als durch das erkennende und die Welt formende Subjekt konstituiert denkt. Dieser im Raum der Kunst von Impressionisten und Expressionisten vertretenen Interpretation des Wirklichen setzt Franz Marc eine Auffassung entgegen, die er in gekonnter Anspielung auf Nietzsches Zarathustra⁹ so formuliert: „Die Welt ist tief; und tiefer als der Mensch gedacht“ und er präzisiert: „Das ist nicht Mystizismus von mir, sondern das ist unser heiligstes Lebensgefühl.“¹⁰ Die gesuchte „Kunst“, schreibt Marc, „ist metaphysisch, wird es sein; sie kann es erst heute sein. Die Kunst wird sich von Menschenzwecken und Menschenwollen befreien. Wir werden nicht mehr den Wald oder das Pferd malen, wie sie uns gefallen oder erscheinen, sondern wie sie wirklich sind, wie sich der Wald oder das Pferd selbst fühlen, ihr absolutes Wesen, das hinter dem Schein lebt, den wir sehen. Es wird uns soweit gelingen, als es uns gelingt, die traditionelle ‚Logik‘ von Jahrtausenden beim künstlerischen Schaffen zu überwinden. Alles künstlerische Schaffen ist alogisch. Es gibt künstlerische Formen, die abstrakt sind, mit Menschenwissen unbeweisbar; es hat sie zu allen Zeiten gegeben, aber stets wurden sie getrübt von Menschenwissen und Menschenwollen. Der Glaube an die Kunst an sich fehlte, wir wollen ihn aufrichten.“¹¹ Es liegt in der Konsequenz dieser Metaphysik der Kunst, zu einem meditativ-konstruierenden Umgang mit den Mitteln der Darstellung, ja zu einer radikal unpersönlichen und ungegenständlichen Darstellung in Malerei und Musik überzugehen, wie dies in den Werken von Kandinsky und Klee bzw. Schönberg paradigmatisch geschehen ist. Authentische Vorläufer dieser Kunst finden die Vertreter des „Blauen Reiter“ in allen Epochen und Kulturen, insbesondere auch in der nicht durch den neuzeitlichen Subjektivismus und Industrialismus entstellten Volkskunst, auch in der Kunst von Kindern, aber auch in authentischen Werken der Religion. So schreibt Franz Marc: „Es ist unglaublich, wie wenig die Menschen von heute aus Museen lernen . . . und sie könnten *alles* daraus lernen, nämlich das Eine, daß es keine große und reine Kunst ohne Religion, daß die Kunst desto künstlerischer war, wie religiöser sie gewesen“¹². Die Nähe dieser Kunstausslegung zur Romantik ist überaus deutlich. Was die Künstler um Franz Marc und August Macke, Gabriele Münter und Was-

⁸ Marc, Die „Wilden“ 31.

⁹ F. Nietzsche, Als sprach Zarathustra, in: *ders.*, Werke VI 1, Kritische Gesamtausgabe, Berlin 1968, 400.

¹⁰ Marc, Briefe, 78; vgl. auch C. Schulz-Hoffmann, Franz Marc und die Romantik, in: Franz Marc 1880–1916, München 1980.

¹¹ Marc, Briefe, 79.

¹² Ebd., 81; vgl. hierzu auch A. Macke, in: Der Blaue Reiter, (Anm. 5) 55 f.

sily Kandinsky jedoch von der Romantik trennt, ist die Kritik der von ausgebildeten kapitalistisch-bürgerlichen Strukturen bestimmten Wirklichkeit, die längst das zerstört hat, was die Romantiker im Volke als einem ‚Subjekt unverfälschter Natürlichkeit‘ zu sehen vermeinten. So macht sich Marc keine Illusionen darüber, daß die „Kluft zwischen echter Kunstproduktion“¹³ und dem Bewußtsein des Publikums für den Augenblick unüberwindbar erscheint. „Es kann nicht anders sein, weil der künstlerisch Begabte nicht mehr wie früher aus dem künstlerischen Instinkte seines Volkes heraus, der verloren ist, schaffen kann . . . Die heutige Isolierung des seltenen echten Künstlers ist für den Moment durchaus unabwendbar“¹⁴. Doch diese Beobachtung ist für Marc kein Anlaß zu Resignation, im Gegenteil: „Da nichts zufällig und ohne organischen Grund geschehen kann – auch nicht der Verlust des künstlerischen Stilgefühls im 19. Jahrhundert – so führt uns eben diese Tatsache zu dem Gedanken, daß wir heute an der Wende zweier langer Epochen stehen, ähnlich wie die Welt vor anderthalb Jahrtausenden, als es auch eine kunst-religionslose Übergangszeit gab“¹⁵. Die alte Kunst und die christliche Religion haben für Marc einen durch neuzeitliche Wissenschaft und technisch-instrumentelle Vernunft veranlaßten Prozeß der Zersetzung und Zerstörung durchlaufen. „Aber noch liegt das weite Land voll Trümmer, voll alter Vorstellungen und Formen, die nicht weichen wollen, obwohl sie schon der Vergangenheit gehören. Die alten Ideen und Schöpfungen leben ein Scheinleben fort, und man steht ratlos vor der Herkulesarbeit, wie man sie vertreiben und freie Bahn schaffen soll für das Neue, das schon wartet. Die Wissenschaft arbeitet negativ, au détrimement de la religion – welches schlimme Eingeständnis für die Geistesarbeit unserer Zeit. Wohl fühlt man, daß eine neue Religion im Lande umgeht, die noch keinen Rufer hat, von niemand erkannt.“¹⁶ Doch die um die Jahrhundertwende allenthalben neuentstehenden authentischen Kunstwerke sind für Marc „feurige Zeichen einer neuen Zeit“¹⁷, sind „die ersten Anzeichen der kommenden neuen Epoche, Feuerzeichen von Wegsuchenden“¹⁸, die das künstlerische Manifest des „Blauen Reiter“ wie ein Brennglas sammeln will, „bis die Morgenröte kommt und mit ihrem natürlichen Lichte diesen Werken das gespenstige Ansehen nimmt, in dem sie in der heutigen Welt noch erscheinen. Was heute gespenstig scheint, wird morgen natürlich sein.“¹⁹

Die Geschichte Europas hat bekanntlich eine andere als die von Kandinsky und Marc erwartete Entwicklung genommen. Dem Zusammenbruch des künstlerischen Stils im 19. Jahrhunderts ist die Katastrophe des Ersten Weltkriegs und die Heraufkunft der totalitär beherrschten Massengesellschaft gefolgt. Zwar ist die bürgerliche Gesellschaft des

¹³ *F. Marc*, Zwei Bilder, in: *Der Blaue Reiter* (Anm. 5) 37.

¹⁴ Ebd. 38. ¹⁵ Ebd. ¹⁶ Ebd. 34. ¹⁷ Ebd. 35. ¹⁸ Ebd. 38. ¹⁹ Ebd. 35 f.

19. Jahrhunderts zerbrochen, aber „die Altäre der kommenden geistigen Religion“ sind leer geblieben. August Macke und Franz Marc wurden selbst frühe Opfer dieser Entwicklung, Macke fiel 1914, und Marc fand 1916 vor Verdun den Tod. Romano Guardini dürfte die Gefahr eines Scheiterns der Zukunftshoffnungen des „Blauen Reiter“ bemerkt haben. Und so knüpft er 1922 in seiner Auslegung „Vom Sinn der Kirche“ an zentrale Einsichten des „Blauen Reiter“ an, um der geistigen Bewegung im Gefolge des Zusammenbruchs der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts einen neuen, nämlich christlich-kirchlichen Inhalt zu geben. An die Stelle der neuen „geistigen Religion“ und der in den Seelen der Künstler erwachenden Mystik rückt in Romano Guardinis Konzeption „die Kirche“. Wie für den „Blauen Reiter“ der Zugang zur authentischen Kunst im Rahmen der Entfaltung der neuzeitlichen, instrumentell konzipierten Vernunft verlorengegangen ist, so für Guardini das rechte Verständnis bei den Gläubigen der vergangenen Jahrhunderte von der Kirche: „Als aber die individualistische Entwicklung seit dem ausgehenden Mittelalter eine gewisse Höhe erreicht hatte, wurde die Kirche nicht mehr als Inhalt des eigentlichen Lebens empfunden. Der Gläubige lebte wohl in der Kirche ... er lebte aber immer weniger die Kirche.“²⁰ Religion zog sich in den Raum des Subjektiv-Individuellen²¹ zurück. „So wurde“, schreibt Guardini, „die Kirche als Grenzwert dieses Bereichs empfunden, vielleicht sogar als ein diesem Bereich Entgegengesetztes. Auf jeden Fall als ein Etwas, das dem Persönlichen und damit dem eigentlich Religiösen Schranken zog.“²²

Guardinis Kritik der bürgerlichen Religion hebt deutlich den instrumentellen Charakter hervor, den die Kirche in ihr erhält; so erscheint sie hier für den Einzelnen vor allem als eine „Sicherung gegen die Unzulänglichkeiten der Subjektivität“²³, „als religiöse Zweck- und Rechtsanstalt“²⁴, als eine „Grenze des Subjektiven“²⁵ und damit zugleich als ein Ärgernis „für den heutigen Menschen, der so schwer auf seine Selbständigkeit Verzicht leistet.“²⁶ Die praktische Autonomie des bürgerlichen Subjekts sieht Guardini durch die erkenntniskritische Wendung der Frage nach dem Wirklichen auf die subjektiven Bedingungen der Erkenntnis im Raum der theoretischen Philosophie fundiert. Die Radikalisierung „des erkenntnistheoretischen Problems seit Kant“²⁷, insbesondere in Positionen des Neukantianismus und Empiriekritizismus, habe, so Guardini, dazu geführt, daß es „dem Menschen dieser Zeit ... in Wahrheit fraglich (war), ob es einen Gegen-Stand gebe. Er hatte kein unmittelbar starkes Bewußtsein von der Wirklichkeit der Dinge, ja im

²⁰ *Guardini*, Vom Sinn 11.

²¹ Vgl. ebd. 12. ²² Ebd. 11. ²³ Ebd. 12. ²⁴ Ebd. 16. ²⁵ Ebd. 26.

²⁶ *R. Guardini*, Vom Geist der Liturgie, Maria Laach 1918, neupubliziert Freiburg 1983, 49.

²⁷ *Guardini*, Vom Sinn 13.

Grunde auch nicht von der eigenen. Gedankengebilde, wie der folgerichtige Solipsismus, ruhen nicht auf logischen Schlüssen, sondern waren Deutungsversuche dieser Selbsterfahrung. Gebilde wie das rein logische Subjekt des neueren Idealismus sind bloß gedankenmäßig nicht zu verstehen. Sie entspringen dem Streben, an Stelle der fraglich gewordenen Gegenständigkeit der Dinge eine andere im Bereich des Logischen zu finden.“²⁸ Die leere Formalität, auf die sich das Wirklichkeitsverständnis der Philosophie des 19. und frühen 20. Jahrhunderts reduziert habe²⁹, wird, Guardini zufolge, nun durch eine lebensphilosophische Neuorientierung abgelöst. „Daß Dinge sind“, schreibt er in seiner Darlegung „Vom Sinn der Kirche“, „und Dinge in einer schöpferisch-ursprünglichen, nicht errechenbaren Eigenbestimmtheit, entdeckt unsere Zeit förmlich neu. Das Konkrete mit seiner unbegrenzten Fülle wird zum Erlebnis, und zum Erlebnis das Glück, sich hineinzuwagen, in ihm dahinschreiten zu können. Als Freiheit und Reichtum wird es empfunden: Ich bin wirklich, und dieses Ding vor mir in seiner eigenbestimmten Fülle auch! Denken ist ein lebendiges Verhalten von mir zu ihm – wer kann wissen, ob nicht auch von ihm zu mir? Handeln ist ein wirklicher Verkehr mit ihm. Leben ist ein wirkliches Sichentfalten, ein Schreiten unter den Dingen, ein Gemeinschafthaben mit Wesenheiten, ein wechselseitiges Geben und Nehmen. Jene kritische Zurückhaltung, die früher als vollendete Geistigkeit gegolten hatte, kommt uns heute immer unbegreiflicher vor, wie ein Bann, der den Menschen von der blühenden Fülle der Wirklichen weg in eine tote Schemenwelt sperrte.“³⁰ Das Ergebnis dieser geistig durch Lebensphilosophie und Vertreter des Expressionismus vorbereiteten Entwicklung ist ein „großes Aufwachen zur Wirklichkeit.“³¹ Daß dies zugleich ein Aufwachen „auch zur metaphysischen Wirklichkeit“³² beinhaltet, kann Guardini ebenfalls mit einigem Recht sagen; denn es trifft einmal zu, wie wir gesehen haben, auf das künstlerische Manifest des „Blauen Reiter“, aber auch zugleich auf eine von Guardini festgestellte, seinerzeit verbreitete Bereitschaft, die Wirklichkeit Gottes und der Seele als „selbstverständlich“³³ anzunehmen – Begriffe, denen Kant nur einen bloß regulativen Status für die theoretische Vernunft zugeschrieben hatte³⁴.

Im Zuge dieser von Guardini affirmativ beschriebenen Entwicklung kommt es auch zu einer Befreiung der Religion aus der Innerlichkeit des

²⁸ Ebd.

²⁹ Diese philosophische Interpretation der Wirklichkeit bringt Guardini mit dem Umgang mit Menschen und Material in der bürgerlichen Ökonomie in einen Zusammenhang: Ebd. 14: „Man denkt an das Bild eines Großindustriellen, der genau weiß, welche Arbeiter, Beamte, Abnehmer und Lieferer er hat, über all das sorgfältige Angaben in seiner Kartei besitzt, dazu Beschreibungen aller Rohstoffe und Waren nach schärfsten chemischen und physikalischen Untersuchungsmethoden – aber von den Leuten als Menschen nichts weiß und kein ursprüngliches Gefühl für edlen Stoff und wertvolles Werk hat.“

³⁰ Ebd. 17f. ³¹ Ebd. 18. ³² Ebd. ³³ Ebd. 19.

³⁴ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 631–B 648, A 603–A 620.

Subjekts. Dem Blick einer weltzugewandten Mystik enthüllt sich „Wirklichkeit“ als „religiös durchwirkt und bedeutungsvoll. Menschen und Welt haben wieder religiöse Atmosphäre und Sinnfülle. Damit ist von selbst das Symbolgefühl gegeben; die Dinge werden wieder Träger und Ausdruck des Übersinnlichen.“³⁵ Der Zukunftserwartung des „Blauen Reiter“ vergleichbar, erwartet auch Guardini, „daß wieder ein religiöser Kosmos heraufkommt.“³⁶ Und er fährt fort: „Die Zeit zu einer wahrhaft religiösen Kunst scheint nahe, die nicht nur religiöse Stoffe mit ungeweihem Pinsel schildert, sondern alle Welt geistlich sieht, als das große Reich der Wirklichkeit, in welchem gute Kräfte sind, und auch böse, und die vom Reich Gottes erobert werden.“³⁷ Die religiös gedeutete Wirklichkeit aber, von der Guardini spricht, ist nichts anderes als die Kirche, in der das göttliche Reich zur Entfaltung gelangt. „Das alles aber kann mit einem Wort gesagt werden: Die ungeheure Tatsache ‚Kirche‘ wird wieder lebendig, und wir begreifen, daß sie wahrhaft Eines ist und Alles“³⁸; denn Kirche, das ist die Einbruchsstelle des Ewigen in die Zeit, des Absoluten ins Relative, des Ganzen der Fülle in die Partikularität. So erscheint Kirche als der in der Geschichte lebendige „geheimnisvolle Leib Christi“, wie schon Paulus Kirche gedeutet hatte. Kirche kann nun nicht länger als eine „Ansammlung in sich beschlossener Einzelwesen“³⁹ verstanden werden. Sie ist vielmehr für Guardini „eine die Einzelnen übergreifende Wirklichkeit ... Sie erfaßt das Volk; sie erfaßt die Menschheit. Sie zieht auch die Dinge, die ganze Welt in sich hinein. So erhält die Kirche wieder jene kosmische Weite der ersten Jahrhunderte und des Mittelalters. Das Bild von der Kirche, des ‚Corpus Christi mysticum‘, wie es sich in den Briefen des heiligen Paulus an die Epheser und Kolosser entfaltet, gewinnt ganz neue Kraft. Unter dem Haupte Christus faßt die Kirche ‚alles zusammen, was im Himmel und auf Erden und unter der Erde ist‘.“ In der Kirche ist alles mit Gott verbunden, Engel und Menschen und Dinge. In ihr beginnt bereits die große Wiedergeburt, „nach der alle Schöpfung seufzt“⁴⁰. Christus als das Haupt der Kirche ist zugleich der Weg zum Vater, entsprechend dem Wort: „Keiner kommt zum Vater als durch mich.“⁴¹ Der Geist Jesu aber, der Heilige Geist, „ist der Führer und weist uns den Weg. Er spendet Christi Gnade, lehrt Christi Wahrheit, macht Christi Ordnung wirksam. Das ist das Organisationsgesetz des christlichen Lebens: das Gesetz der Heiligsten Dreifaltigkeit.“⁴² Die Identität der christlichen Existenz ist somit nur als eine innerlichst kirchliche Existenz zu vollziehen. Nur dann, wenn der einzelne seinen Weg zu Gott über Christus im Heiligen Geist zu gehen versucht, und das heißt die Kirche selbst als diesen Weg realisiert, kann von einem wirklich christlichen Lebensentwurf die Rede sein.

³⁵ Guardini, Vom Sinn 26 f.

³⁶ Ebd. 27. ³⁷ Ebd. ³⁸ Ebd. ³⁹ Ebd. 24. ⁴⁰ Ebd. ⁴¹ Ebd. 25. ⁴² Ebd.

2. Kirche als Symbol der Wahrheit

Guardini verdeutlicht das von ihm Gemeinte im Blick auf die Liturgie. Hierbei kann er zurückgreifen auf seine Veröffentlichung zur Theologie der Liturgie⁴³, die vier Jahre vor seinen Vorträgen zur Ekklesiologie in Maria Laach erschienen war. Den inneren Zusammenhang von Kirche und Liturgie hatte Guardini dort wie folgt beschrieben: „Nächster und eigentümlicher Zweck der Liturgie ist nicht, die Gottesverehrung des einzelnen auszudrücken ... Nicht der einzelne ist Träger des liturgischen Handelns und Betens. Auch nicht die Gesamtzahl vieler Sonderwesen, so wie sie etwa in einem Gotteshause als die nur zeiträumliche und stimmungsmäßige Einheit einer ‚Gemeinde‘ versammelt sind. Das Ich der Liturgie ist vielmehr das Ganze der gläubigen Gemeinschaft als solcher, ein über die bloße Gesamtzahl der Einzelwesen hinausliegendes Mehr, die Kirche. Liturgie ist der öffentliche, gesetzliche Gottesdienst der Kirche und wird durch eigens von ihr dazu gewählte und bestellte Amtsträger, die Priester, geleitet. In ihr soll Gott durch die geistliche Gemeinschaftseinheit als solche verehrt und diese in und durch solche Verehrung ‚aufgebaut‘ werden.“⁴⁴ Liturgie – verstanden als die betende Kirche selbst – konstituiert Kirche als das, was sie in ihrem Wesen ist: Ort der Begegnung, des Dialogs zwischen Gott und Mensch⁴⁵, Ansprache Gottes an die Menschen und Antwort des Menschen, geführt vom Heiligen Geist. Das persönliche Gebet des einzelnen verfehlt nur dann den „Weg zum Vater“ nicht, wenn es am liturgischen Gebet der Kirche partizipiert. Deren „Inhalt aber“, schreibt Guardini, „ist Christi Leben. Was er war und tat, lebt in geheimnisvoll-wirklicher Weise weiter. Eingefügt in jene Rhythmen und Symbole erneuert sich sein Leben im Wandel des Kirchenjahres und in steter Gleichheit von Opfer und Sakrament.“⁴⁶ Über die Symbole des liturgischen Tuns werden die äußere Natur der Dinge und die geschichtlich gewordene Kultur des Menschen, „die Gesamtheit der Schöpfung, hereinbezogen in das Gebetsverhältnis zu Gott“⁴⁷. Daß dies jedoch nicht im Sinne einer Vermischung von Geistigem und Körperlich-Sinnlichem verstanden werden darf, hatte Guardini schon in seinem Aufsatz über „Liturgische Symbolik“⁴⁸ herausgestellt; denn die

⁴³ Guardini, Vom Geist ... (Anm. 26).

⁴⁴ Ebd. 20.

⁴⁵ Vgl. den programmatischen Titel eines Bandes von E. Lengeling, Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, hrsg. von K. Richter, Freiburg 1981.

⁴⁶ Guardini, Vom Sinn 32.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Vgl. Guardini, Vom Geist 78: Dieser Auffassung „wird leicht die Seele zur bloßen Innenseite des Leibes; der Leib zur Außenseite, zur Verdichtung oder Versinnlichung der Seele. Jeder geistige Inhalt geht sofort in körperliche Zustände oder Bewegungen über; jedes äußere Handeln wird unmittelbar auch als etwas Geistiges empfunden. Dieses Eins-Gefühl des Körpers und Geistes vermag sich auch über den Bereich der eigenen Persönlichkeit auszudehnen und die Außendinge in sich hereinzuziehen.“

symbolische Repräsentanz der Wirklichkeit bedarf einer Differenz zwischen sinnlicher Realität und geistiger, damit es zu einem bestimmten Ausdruck des Innerlichen im Äußeren kommen kann. Doch auch das gegenteilige Mißverständnis zu einer solchen Auffassung einer Vermischung oder Verschmelzung, nämlich eine strikte Trennung von Geistigem und Körperlich-Sinnlichem, weist Guardini zurück. In einer solchen, letztlich auf Descartes' Dualismus zurückgehenden Interpretation von Wirklichkeit erscheint „das Geistige als eine in sich geschlossene Welt, die sich innerhalb, vielleicht besser gesagt, jenseits des Körperlichen befindet und mit diesem wenig oder nichts zu schaffen hat. Geistiges und Körperliches werden als zwei Ordnungen empfunden, die nebeneinander liegen, zwischen denen wohl ein Verkehr besteht, aber ein solcher, der eher wie ein Übersetzen aus der einen in die andere denn als ein unmittelbares Zusammenwirken erscheint. Es ist die Geistesverfassung, die ihren weltanschaulichen Ausdruck etwa in der Monadenlehre Leibnizens und ihren psychologischen in der Lehre vom psychophysischen Parallelismus erhalten hat.“⁴⁹ Mit dieser Zurückweisung einer bloß äußerlichen Entsprechung von körperlicher Gestalt und geistigem Inhalt ist zugleich ein allegorisches Mißverstehen des Symbols vermieden; denn, so sagt Guardini, „ein Symbol entsteht, wenn etwas Innerliches, Geistiges seinen Ausdruck im Äußerlichen, Körperlichen findet. Nicht also, wenn – wie in der Allegorie – irgendein geistiger Inhalt durch Über-einkunft an etwas Körperliches geknüpft wird, wie z. B. ‚die Gerechtigkeit‘ an das Bild der Waage. Das Innerliche muß sich vielmehr lebendig, mit Wesensnotwendigkeit ins Äußerliche umsetzen.“⁵⁰

Die so bestimmte Realität des Symbolischen darf nicht mit der Idee im platonischen Sinne verwechselt werden; denn das Symbol ist für Guardini gerade die äußere, materiell-körperliche Erscheinungsgestalt eines geistig-seelischen Gehalts. Das Symbol übernimmt bei Guardini auch nicht die Rolle eines Begriffs und seine die Mannigfaltigkeit sinnlicher Daten ordnende Funktion. Schon Ernst Cassirer hatte in seiner „Philosophie der symbolischen Formen“ auf die Differenzen zwischen der „Form der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt und auswirkt“⁵¹ und der symbolischen Repräsentanz eines Inhalts hingewiesen. Auch diese läßt sich Cassirer zufolge als Modus einer „Objektivierung“ bezeichnen: d. h. als Mittel, ein Individuelles zu einem Allgemeingültigen zu erheben; aber ... auf einem völlig anderen Wege als auf dem des logischen Begriffs und des logischen Gesetzes. Jede echte geistige Grundfunktion hat mit der Erkenntnis den einen entscheidenden Zug gemeinsam, daß ihr eine ursprünglich-bildende, nicht bloß

⁴⁹ Ebd. 76.

⁵⁰ Ebd. 80.

⁵¹ E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 1, Darmstadt 1964⁴, 8.

eine nachbildende Kraft innewohnt. Sie drückt nicht bloß passiv ein Vorhandenes aus, sondern sie schließt eine selbständige Energie des Geistes in sich, durch die das schlichte Dasein der Erscheinung eine bestimmte ‚Bedeutung‘, einen eigentümlichen Gehalt empfängt.“⁵² Und Cassirer fügt hinzu: „Dies gilt für die Kunst, wie es für die Erkenntnis gilt; für den Mythos wie für die Religion. Sie alle leben in eigentümlichen Bildwelten, in denen sich nicht ein empirisch Gegebenes einfach widerspiegelt, sondern die sie vielmehr nach einem selbständigen Prinzip hervorbringen. Und so schafft auch jede von ihnen sich eigene symbolische Gestaltungen.“⁵³

Das Symbol wird also nicht als Ausdruck einer in der Relation Begriff/sinnliche Wirklichkeit stehenden synthetischen Erkenntnisfunktion verstanden, sondern als die besondere Erscheinung eines im Inneren des Menschen festgehaltenen und intendierten Gehalts, ein, wie Cassirer sagt, „Gehalt des Lebens“⁵⁴, dem gleichwohl allgemeine Bedeutung zukommt. Ganz auf der Linie einer solchen Konzeption kann auch Guardini sagen: „Das wahre Symbol entsteht als natürlicher Ausdruck eines wirklichen, besonderen Seelenzustandes. Zugleich muß es sich aber, wie das Kunstwerk, über das Nur-Besondere erheben. Es darf nicht nur einmalige seelische Inhalte ausdrücken, sondern muß etwas über die Seele überhaupt, über das Menschenleben an sich sagen.“⁵⁵ Genau diesen symbolischen Schöpfungsprozeß beschreibt Wassily Kandinsky in seinem Aufsatz: „Über die Formfrage“, publiziert wie auch die Arbeiten Franz Marcs im Manifest des „Blauen Reiter“, als den eigentlichen Akt der künstlerischen Produktion; für diese werden ‚Realistik‘, wie Kandinsky sagt, und „Abstraktion“ ein und dasselbe. Die Form der künstlerischen Darstellung ist für ihn im Blick auf die Welt der äußeren sinnlichen Gegenstände „vollkommen relativ“⁵⁶, im Blick auf den Künstler aber muß sie streng einer „inneren Notwendigkeit“⁵⁷ folgen. Er schreibt: „Die Formfrage ist für die Kunst oft schädlich auch darum, weil unbegabte Menschen (d. h. Menschen, die keinen *inneren* Trieb zur Kunst haben), sich der fremden Formen bedienend, Werke vortäuschen und dadurch eine Verwirrung verursachen. Hier muß ich präzis sein. Eine fremde Form zu gebrauchen heißt in der Kritik, im Publikum und oft bei den Künstlern ein Verbrechen, ein Betrug. Das ist aber in Wirklichkeit nur dann der Fall, wenn der ‚Künstler‘ diese fremden Formen ohne innere Notwendigkeit braucht und dadurch ein lebloses, totes Scheinwerk

⁵² Ebd. 8 f.

⁵³ Ebd. 9.

⁵⁴ Ebd. 51.

⁵⁵ *Guardini*, Vom Geist 81.

⁵⁶ *W. Kandinsky*, Über die Formfrage, in: *Der Blaue Reiter* (Anm. 5) 142.

⁵⁷ Ebd. hierzu *Kandinsky*, ebd.: „Das Wichtigste an der Formfrage ist das, ob die Form aus der inneren Notwendigkeit gewachsen ist oder nicht.“

schaft. Wenn aber der Künstler zum Ausdruck seiner inneren Regungen und Erlebnisse sich einer oder der anderen scheinbar ‚fremden‘ Form der inneren Wahrheit entsprechend bedient, so übt er sein Recht aus, sich jeder ihm *innerlich nötigen* Form zu bedienen – sei es ein Gebrauchsgegenstand, ein Himmelskörper oder eine durch einen anderen Künstler schon künstlerisch materialisierte Form.“⁵⁸ Kandinsky unterscheidet somit streng zwischen dem inneren Sinn, den ein Gegenstand im Betrachter erzeugt, und seiner äußeren Wirkung. „Überall wird der innere Klang vom äußeren Sinn unabhängig sein.“⁵⁹ Und im Blick auf das authentische Kunstwerk, dessen Form und sinnliche Gestalt dem inneren Leben des Künstlers mit strenger Notwendigkeit entspringt, kann Kandinsky sagen: „Die Welt klingt. Sie ist ein Kosmos der geistig wirkenden Wesen. So ist die tote Materie lebender Geist.“⁶⁰ Diese Leistung vermag aber nur derjenige zu erbringen, dessen geistige Kraft kongenial die Eigenbestimmtheit des Seins der belebten und unbelebten Natur „rein an sich“ zu erfassen und abzubilden vermag⁶¹. Die so angezielte „Wahrheit“ der Kunst ist „einfach“, ist frei von der Relation auf das erkenntnisorientierte Subjekt, das die äußerlich erscheinende Welt stets unter die Kategorie der Kausalität stellt und sich nach Maßgabe der eigenen, subjektiven Zweckmäßigkeit auslegt⁶², bis hin zur Weltbemächtigung durch die industrielle Produktion. In Analogie zum Symbolbegriff der künstlerischen Moderne deutet Guardini die Sinngestalt der Liturgie. Deren Subjekt ist nicht, wie im Falle der Kunst, der Künstler, sondern die ganze Kirche, d. h. eine allgemeine und die Zeit überdauernde Gemeinschaft und insbesondere das unverbildete Volk in ihr; denn, so schreibt Guardini, „Liturgie ist in ihrem Wesen nicht Gebildeten-, sondern Volksreligion. Wird das Volk richtig unterwiesen und die Liturgie richtig geübt, dann hat das Volk ein schlichtes, tiefes Verständnis für sie. Denn es zergliedert nicht Begriffe, sondern schaut. Das Volk hat jene innere Ganzheit des Seins, welcher die symbolische Welt der liturgischen Sprache, Bilder, Handlung, Geräte gemäß ist. Der Gebildete muß sich erst daran gewöhnen; das Volk aber hat es nie anders gewußt, als daß die Religion sich zuerst in Sein und Geschehen, in Bild und Handlung, nicht aber in abstrakten Begriffen und logisch zugespitzten Übungen offenbart.“⁶³

⁵⁸ Ebd. 166 f.

⁵⁹ Ebd. 168.

⁶⁰ Ebd.

⁶¹ Vgl. hierzu auch *Març*, Briefe 80.

⁶² Vgl. hierzu u. a. das Konzept der Ästhetiklehre *A. Schopenhauers*, aus dessen Werk: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Drittes Buch: „Die Vorstellung, unabhängig vom Satz des Grundes: die platonische Idee: das Objekt der Kunst“, in: *ders.*, ebd., Zürich 1977, 219–335. Über den Einbruch der „sekundären Welt des Selbstgemachten“ in die Natur und die Folgen für die Religiosität bei Guardini vgl. *J. Ratzinger*, *Von der Liturgie zur Christologie*. Romano Guardinis theologischer Grundansatz und seine Aussagekraft, in: *ders.*, *Wege zur Wahrheit*, Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 121–144, bes. 125–126.

⁶³ *R. Guardini*, *Vom Sinn* 30.

Doch das so schauende Volk vermag dies nicht auf natürlichem Wege, rein aus sich heraus, sondern kraft der Gnade Christi und der Wiedergeburt zu „Neuem Leben“, die als Taufe und Aufnahme in die Kirche vollzogen wird: „Was Christus gewesen ist, was er gelehrt, getan, geschaffen und gelitten hat, läuft darin zusammen: Er hat das Neue Leben gebracht. Es bedeutet, daß der Schöpfer sein Geschöpf ergreift; daß er es mit seinem Licht durchleuchtet, ihm Willen und Gemüt mit seiner Glut, den Grund des Seins mit seinem göttlichen Frieden erfüllt, das ganze Wesen mit seiner schöpferischen Formkraft durchwirkt.“⁶⁴ In der Kraft der Gnade, die auch nach traditioneller Lehre der Kirche die Seele des Menschen sowohl aktuell als auch in ihrem Habitus⁶⁵ neu formt, feiert die Kirche die Liturgie als das große Symbol, das die gesamte Wirklichkeit in ihrer Fülle als auf Gott hin eröffnet zu sichtbarer Erscheinung bringt⁶⁶. Darin liegt die systematisch zentrale Bedeutung eines Erwachens der Kirche „in den Seelen“ für Romano Guardini. Wie aus dem inneren Leben eines begabten oder, wie wir auch zu sagen pflegen, ‚begnadeten‘ Künstlers die sinnlich geformten Symbole der Kunst als ‚Signaturen der wahren Wirklichkeit an sich‘ entspringen, so erwächst aus dem „Neuen Leben“ des Volkes Gottes mit ebensolcher „inneren Notwendigkeit“ die symbolisch vermittelte reale Präsenz des Absoluten in der Geschichte, des Ewigen in der Zeit. Die Kirche ist als Ganze dieses Symbol der Wahrheit Gottes in der Welt. Neben der Liturgie sind auch die Wahrheit des kirchlichen Dogmas und die verbindliche sittliche Gemeinschaftsordnung der Kirche konkrete Gestalten dieser Symbolwahrheit, in denen sich das Göttliche den Menschen vermittelt⁶⁷ und diese vor das Absolute, Unbedingte selbst stellt⁶⁸.

„In der Kirche“, schreibt Guardini, „ragt die Ewigkeit in die Zeit hinein“, aber er fügt auch hinzu: „Auch in ihr (der Kirche – LB) ist vieles zeitbedingt; das leugnet keiner, der ihre Geschichte kennt“⁶⁹. „Auch die Kirche“, so Guardini an einer anderen Stelle seiner Ekklesiologie, „steht

⁶⁴ Ebd. 34.

⁶⁵ Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa theologica*, I-II, q. 110.

⁶⁶ Vgl. *Guardini*, *Vom Sinn* 30f.: „Liturgie ist ganz Wirklichkeit. Dadurch unterscheidet sie sich von aller bloßen Begriffs- und Gefühlsfrömmigkeit, von Rationalismus und religiöser Romantik. In ihr hat der Glaubende es mit irdischen Wirklichkeiten zu tun: Menschen, Dingen, Handlungen, Geräten – und mit metaphysischen Wirklichkeiten: dem wirklichen Christus, der wirklichen Gnade. Liturgie ist kein bloßes Denken, kein bloßes Fühlen; es ist in erster Linie Werden, Wachsen, Reifen, Sein. Liturgie ist ein Werden zur Fülle, ein Wachsen zur Reife. Alle Natur soll hier erwachen, von der Gnade ergriffen, überbildet, verklärt werden. Im Bilde Christi; durch die umglühende Liebe des Heiligen Geistes; zu der alles an sich ziehenden Hoheit des Vaters hin. So umspannt die Liturgie alles, was ist: Engel, Mensch und Ding. Alle Inhalte und Ereignisse des Lebens. Alle Wirklichkeit: die natürliche, ergriffen durch die übernatürliche; die geschaffene, bezogen auf die ungeschaffene.“

⁶⁷ Vgl. ebd. 67.

⁶⁸ Vgl. ebd. 66; vgl. hierzu aus dem autobiographischen Bericht Guardinis (Anm. 2) 70–73.

⁶⁹ Ebd. 77.

unter der Tragik alles Menschlichen, daß unbedingte Werte an Menschliches und damit Mangelhaftes gebunden sind. Die Wahrheit gebunden an menschliches Erkennen und Lehren; das Bild der Vollkommenheit gebunden an menschliche Darstellung; Gesetz und Form der Gemeinschaft an menschliche Verwirklichung; die Gnade, ja Gott selbst – denken Sie an die heilige Messe – gebunden an Handlungen, die Menschen vollziehen.“⁷⁰ Darin sieht Guardini die „Tragik des Ewigen selbst“⁷¹, wenn es sich selbst erniedrigt, menschliche Gestalt annimmt, um so bei den Menschen ankommen zu können. Daher sind für ihn die Fehler und Unzulänglichkeiten Ausdruck eines ihr Wesen bestimmenden, notwendigen Widerspruchs: nur um den Preis ihrer menschlich-mangelhaften Gestalt sie selbst sein zu können. Damit will Guardini die Gefahr einer Flucht in „eine schöne Romantik der Ideale und Erlebnisse“⁷² abwehren. „So paradox es scheint, aber die Mangelhaftigkeit gehört zum Wesen der irdischen Kirche als geschichtlicher Tatsache. Und wir dürfen nicht von der sichtbaren Kirche an ihre Idee appellieren. Gewiß dürfen wir ihren gegenwärtigen Stand an dem messen, was sie sein sollte, und arbeiten, daß sie vollkommen werde.“⁷³ Die Kirche immer neu auf diesem Weg voranzubringen, ist die Aufgabe aller Getauften, der Laien wie der Priester. Das aber setzt voraus, daß „wir die vorhandene wirkliche Kirche bejahen, uns in sie stellen und von ihr ausgehen“.⁷⁴ Dies kann, so Guardini, jedoch nur gelingen, wenn „man den Mut zu einem beständigen Ungenügen habe. Je tiefer einem Menschen aufgeht, was Gott ist; je größer ihm Christus wird und sein Reich, desto empfindlicher leidet er unter der Unzulänglichkeit der Kirche. Das ist der schmerzliche Ernst, der in den Seelen der großen Christen lebt. Aber dem darf der Katholik nicht ausweichen. Keine Ästheten-Kirche, keine Philosophen-Konstruktion, keine Gemeinde der tausend Jahre gilt es, sondern eine Menschen-Kirche; wohl göttlich, aber auch mit allem, was Menschentum ausmacht, Geist und Fleisch, ja Erde.“⁷⁵

3. Guardinis Kirchenbegriff und die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die von Romano Guardini 1922 vorgelegte Auslegung des theologischen Sinns von Kirche steht im Zusammenhang der Vorbereitung der epochalen Neuorientierung der katholischen Ekklesiologie, wie sie auf dem 2. Vatikanischen Konzil von der Kirche vollzogen worden ist. Guardini versteht seine Deutung der Kirche als einen Beitrag zur Überwin-

⁷⁰ Ebd. 52.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. 57.

⁷³ Ebd.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ Ebd. 57 f.

dung derjenigen Ekklesiologie, die als Antwort der katholischen Theologie auf die Herausforderung durch Reformation und europäische Neuzeit entwickelt worden war. Auf die protestantische Sicht der Kirche als einer durch „Wort und Sakrament“ konstituierten „congregatio fidelium“⁷⁶, die wesentlich eine „ecclesia abscondita“ ist, reagierte die katholische Theologie mit einer Betonung der Sichtbarkeit der Kirche. Für sie darf die Institution Kirche nicht nur als ein Provisorium oder eine Notlösung begriffen werden; gerade in ihrer institutionellen Objektivität ist sie die wahre Kirche Jesu Christi⁷⁷. Wesentlich ist für die antireformatorische Pointierung des katholischen Kirchenverständnisses also deren „Sichtbarkeit“, ihre Bestimmung „durch die Objektivation der Inhalte des Glaubens und der Siebenzahl der Sakramente, durch die Institution, durch die Leitung der Kirche, durch rechtmäßige Hirten, deren Rechtmäßigkeit durch Ordination, Sukzession und Bestätigung erbracht wird, vor allem durch die Suprematie des römischen Pontifex, dem allein der Titel Vicarius Christi zuerkannt wird.“⁷⁸ Zentrale Auslegungsfigur dieser bis ins 19. Jahrhundert hinein dominierenden Interpretation von Kirche ist die juristische Kategorie der Kirche als einer „societas perfecta“, zu der die Gläubigen gleichsam in einem rechtlich beschreibbaren Zugehörigkeitsverhältnis stehen, ausformuliert in einem präzisen Katalog von Rechten und Pflichten. Der Rekurs der Theologie auf Kategorien des positiven Rechts kann zugleich auch als ein Prozeß der Reaktion der katholischen Ekklesiologie auf den Entwicklungsstand des aufklärerischen Rationalitätskonzepts begriffen werden, den Auguste Comte Mitte des 19. Jahrhunderts durch den definitiven Zerfall des metaphysisch begründeten Vernunft- und Wahrheitsbegriffs und den Übergang zum „Geist des Positivismus“⁷⁹ bestimmt sah. Der Rückzug der Theologie auf positives Recht und das gesellschaftliche Faktum der Kirche als einer äußeren Institution ist, zumindest in der Phase vor der kirchenamtlichen Neubele-

⁷⁶ Eine ausführliche Darstellung gibt *G. Alberigo* in seinem Buch: *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma 1964. Vgl. *Confessio Augustana*, Art. 7, 8; hierzu vgl. *E. Schlink*, *Die Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München 1948; *F. Brunstäd*, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Gütersloh 1951; zur neueren Diskussion vgl. ferner: *H. Meyer* und *H. Schütte* (Hrsg.), *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn/Frankfurt 1980, insbes. 169–197.

⁷⁷ Vgl. z. B. *R. Bellarmin*, *Controversiae christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Ingolstadt 1586 f., lib. III, cap. 2: „(Ecclesiam esse) coetum hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorumque sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis“. Bellarmin unterstreicht den Charakter der Sichtbarkeit, wenn er schreibt (ebd. 3, lib. II): „Ecclesia enim est coetus hominum ita visibilis et papabilis ut est coetus populi romani vel regnum Galiae, aut res publica Venetorum“.

⁷⁸ *H. Fries*, *Wandel des Kirchenbilds und dogmengeschichtliche Entfaltung*, in: *MySal* 4, 1, 259.

⁷⁹ Vgl. *A. Comte*, *Discours sur l'esprit positif*, Paris 1844; dtshc: *Rede über den Geist des Positivismus*, Hamburg 1956.

bung des theologischen Interesses an der Scholastik, gewiß auch als Folge des im Zuge des europäischen Aufklärungsprozesses fragwürdig werdenden Begriffs philosophischer Wahrheit und ihrer erkenntnis-mäßigen Sicherung zu verstehen. In dem Maße, in dem der Theologie die durch die traditionelle Philosophie gesicherten Voraussetzungen verlustig zu gehen scheinen, rekurriert sie auf eine ekklesiologische Vermittlungsfigur der theologischen Wahrheit. Zu einem inhaltlichen Neuaufbruch innerhalb der so ins Zentrum des theologischen Interesses gerückten kirchlichen Ekklesiologie kommt es im 19. Jahrhundert. Seinen Ausgangspunkt nimmt er in der zunächst politisch motivierten Bewegung des Ultramontanismus aus dem Geist der politischen Restauration bei J. De Maistre bzw. des versuchten Ausgleichs zwischen Katholizismus und den Prinzipien des politischen Liberalismus bei F. De Lamennais. Daneben treten, nicht zuletzt in Deutschland, Erneuerungskräfte aus dem Geist der Romantik. Diesen gelingt eine Interpretation von Kirche, die die Kategorien der am Primat des positiven Rechts orientierten Ekklesiologie durchbricht und zu einer christologisch bzw. trinitätstheologisch begründeten Kirchenlehre voranschreitet. Für den deutschen Sprachraum ist hier neben J. M. Sailer und J. S. Drey vor allem J. A. Möhler⁸⁰ als Vertreter der katholischen „Tübinger Schule“ zu nennen. Die ab 1824 am römischen „Collegium Romanum“ wirkenden Jesuitenprofessoren, die seit H. Schauf als „Römische Schule“⁸¹ bezeichnet werden, nehmen die vom Ultramontanismus und von der Theologie Möhlers ausgehenden Motive und Impulse auf und überschreiten den durch Kategorien des Rechts bestimmten nachtridentinischen Kirchenbegriff durch eine christologische bzw. pneumatologische Ekklesiologie. So deutet etwa G. Perrone die Kirche als einen hierarchisch gegliederten Organismus, der als eine Fortsetzung der Inkarnation verstanden werden muß⁸². In ihrer Einheit mit den Propheten des Alten Testaments, mit den Aposteln und mit Christus ist sie für ihn „Sprachrohr des offenbarenden Gottes“⁸³. Guardinis Kirchendeutung steht ohne Frage in der Tradition

⁸⁰ Zu J. A. Möhler vgl. u. a. J. R. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs, in ThQ 112 (1931) 1–9; ders., Der Wandel des Kirchenbewußtseins und der Kirchlichkeit in der Theologie J. A. Möhlers, in: J. Daniélou u. H. Vorgrimler (Hrsg.) *Sentire Ecclesiam*, Freiburg 1961, 531–675; P.-W. Scheele, Einheit und Glaube, J. A. Möhlers Lehre von der Einheit der Kirche, München 1964; H. Wagner, Die eine Kirche und die vielen Kirchen, Ekklesiologie und Symbolik beim jungen Möhler, München 1977; ders., Möhler auf dem Weg zur „Symbolik“, in: Cath(M) 36 (1982) 15–30.

⁸¹ Vgl. H. Schauf, Carl Passaglia und Clemens Schrader. Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Rom 1938; vgl. ferner W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg 1962.

⁸² Vgl. G. Perrone, *Praelectiones theologicae* II, Regensburg 1854, 21. Aufl., 29 u. 44: „Ad modum divinae incarnationis“.

⁸³ Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, in: HDG III 3d, Freiburg 1971, 93. Vgl. hierzu H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. Mainz 1975, 289f.: „Das bedeutet indes nicht, daß Perrone Christus und Kirche identifiziert und gleichgesetzt hat. Er versteht die

dieser ekklesiologischen Reformbewegung, die schließlich zu der Kirchenlehre des II. Vaticanum führen sollte. Im Vergleich mit den ihm vorausgehenden ekklesiologischen Neuansätzen ist die besondere Bedeutung seines Kirchenverständnisses nicht in einzelnen, auch von anderen vor ihm betonten, christologischen und trinitarischen Auslegungsfiguren zu sehen, sondern in der diese systematisierenden Konzeption von Kirche als dem Symbol der Wahrheit, das Guardini in den Menschen seiner Zeit angesichts der Krisenerfahrungen der europäischen Moderne erwachen sah⁸⁴. Die Kirchenlehre des 2. Vatikanum stellt den Begriff des Sakraments⁸⁵ in den Mittelpunkt ihrer theologischen Aussage, wie die grundlegenden Anfangskapitel von „Lumen Gentium“⁸⁶ belegen. Kirche ist hier auf verschiedene Weise beschrieben: als Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Familie Gottes⁸⁷. Die Rede vom Neuen Gottesvolk und seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung sowie die christologische und pneumatologische Grundlegung von Kirche sind systematisch zusammengefaßt in ihrer Deutung als Sakra-

Ausdrücke ‚continuatio incarnationis‘ und ‚corpus Christi mysticum‘ analog und bildhaft. Göttliches und menschliches Element, Seele und Leib der Kirche werden streng unterschieden. Ist Perrone also Theologe genug, um keine völlige Identität von Christus und Kirche oder von Offenbarung und kirchlichem Lehramt vorzunehmen, so bewirkt die Verbindung dieser christologischen Begründung der Kirche mit dem vorherrschenden restaurativen Prinzip der sich genügenden Autorität dennoch eine sehr weitgehende Identifizierung von Tradition und Lehre der gegenwärtigen Hierarchie.“

⁸⁴ O. Dibelius sprach in seinem 1927 in Berlin erschienenen Buch „Das Jahrhundert der Kirche“ ebenfalls von kirchlichen Aufbruchsbewegungen innerhalb der Kirchen der Reformation und in der katholischen Kirche, ohne jedoch Guardinis systematische Reflexionen zur Kirchenfrage zu berücksichtigen, vgl. ebd., bes. 137–153.

⁸⁵ Direkte Vorarbeiten für die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche stellen u. a. die Arbeiten von H. de Lubac, O. Semmelroth und K. Rahner dar. Gemeint sind hier vor allem *H. de Lubacs* Schriften: „Catholicisme“ (1938) und „Méditation sur l’Eglise“ (1952), die Arbeiten von O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953; *Die Kirche als „sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade“*, in: Schol. 18 (1953) 23–39; Um die Einheit des Kirchenbegriffs, in: J. Feiner u. a. (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 319–335; *Vom Sinn der Sakramente*, Frankfurt 1960, sowie die Publikationen von K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1960; *Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius’ XII. ‚Mystici Corporis Christi‘*, in: *Schriften II*, 7–94; *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften IV*, 275–311; *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften IV*, 313–355; *Kirche der Sünder*, in: *Schriften VI*, 301–320, erstpubliziert im Jahre 1947 in den StZ.

⁸⁶ *Lumen Gentium*, Dogmatische Konstitution über die Kirche, Lat.-Dt. Text mit Kommentar in: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil I*, Freiburg 1966, 137–347, bes. 156–209. – A. Grillmeier spricht als einer der mit der Abfassung des Textes beauftragten Theologen von der Kirchenkonstitution schlicht als dem „Hauptdokument des Vaticanum II“, das „nicht als ein isolierter Block im Raum (steht). Vielmehr ist es eine Synthese des kirchlichen Verständnisses von einst und von heute und die Frucht verschiedener Bewegungen der Gegenwart: des biblischen, liturgischen, pastoralen, ökumenischen und gesamt dogmatischen Aufbruchs unseres Jahrhunderts.“ Und er fügt richtig hinzu: „Die politischen und allgemein menschlichen Neuorientierungen der Nachkriegszeit dürfen auch nicht vergessen werden ...“ Vgl. A. Grillmeier, *Geist, Grundeinstellung und Eigenart der Konstitution „Licht der Völker“*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, dtische Ausgabe besorgt von O. Semmelroth, J. G. Gerhartz u. H. Vorgrimler, Freiburg 1966, Band 1, 140.

⁸⁷ Vgl. die kurze Rekapitulation der Ekklesiologie des II. Vaticanum im Schlußbericht der letzten Bischofssynode, die Ende 1985 in Rom zusammengetreten war, deutsch publiziert in: *Herkorr* 40 (1986) 40–48, bes. 42.

ment: Christus ist der Gründer und Herr der Kirche, er ist als ihr Haupt in ihr bleibend gegenwärtig. Sie ist sein „mystischer“ Leib, durch den hindurch Christi Wirken in der Welt fort dauert. Nur in dieser ständigen Bezogenheit auf Christus als dem Hohenpriester kann Kirche das mit dem Messias angebrochene Reich Gottes fortsetzen, dessen „Keim und Anfang“ sie ist. Es ist also der Geist des Herrn, der die Menschen sich zur Kirche versammeln läßt, damit sie als sein Leib Zeichen der Nähe Gottes und Instrument des Heiles sind⁸⁸. Die heilsgeschichtliche Gesamtsicht des Konzils umreißt die Auslegung der Kirche als Gottesvolk⁸⁹, zu dem alle Menschen berufen sind und das, so lehrt das Konzil, als pilgernde Gemeinschaft zugleich Heilsnotwendigkeit besitzt⁹⁰. Es ist als geschichtlich handelndes Subjekt Zeichen der Einheit, Quelle der Hoffnung und des Heils für die ganze Menschheit: „Von Christus als Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit gestiftet, wird es von ihm auch als Werkzeug der Erlösung angenommen und als Licht der Welt und Salz der Erde in alle Welt gesandt.“⁹¹. Die Aussagen über die Kirche als Sakrament fassen diese zentralen Aspekte der Ekklesiologie treffend zusammen und geben ihr ein konzeptuelles Gewicht⁹².

⁸⁸ O. González Hernández spricht von dieser theologischen Grundlegung der Kirchenlehre des II. Vaticanums als von einer „Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft ... welche die Ekklesiologie in den letzten Jahrhunderten erlitten hat, da sie unter der Herrschaft des öffentlichen Rechts lebte. (Man vergaß, daß die Gesetze als rechtlicher Niederschlag eines theologischen Begriffs entstehen, der seinerseits wieder Niederschlag eines kirchlichen Bewußtseins ist, aber niemals umgekehrt!) Weder Strukturen noch äußere Formen, weder Riten noch Vorschriften, weder die äußere Aufmachung noch die klerikalen Einrichtungen sind das Primäre und Wesentliche in der Kirche, sondern die lebendige Gegenwart Christi und der lebenspendende Einfluß des Geistes in ihr ...“ Vgl. O. González Hernández, Das neue Selbstverständnis der Kirche und seine geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen, in: G. Baraúna (Anm. 86) 172.

⁸⁹ Vgl. Grillmeier in seinem Kommentar zum zweiten Kapitel von Lumen Gentium, in: LThK 1966, 177 (Anm. 86): „Die Wiederentdeckung vom ‚Volk Gottes‘ war besonders von dem Gedanken gefördert, über den mehr juridischen Aspekt einer geschichtlich-punktuell bestimmten Kirchengründung durch Christus hinauszugehen und die Entwicklung des göttlichen Heilsplanes in der ganzen Schrift zu suchen. Daraus ergaben sich: die Entdeckung der Kontinuität zwischen Israel und Kirche; das Verständnis der Kirche aus den größeren Zusammenhängen der Heilsgeschichte und den messianischen Verheißungen; die Neuentdeckung der historischen Dimension der Offenbarung und der Heilssituation mit ihrem Endpunkt in der Eschatologie.“

⁹⁰ Vgl. den Konzilstext, ebd. 198: (Sancta Synodus) Docet autem, Sacra Scriptura et Traditione innixa, Ecclesiam hanc peregrinatam necessariam esse ad salutem. Unus enim Christus est Mediator ac Via salutis, qui in Corpore suo, quod est Ecclesia, praesens nobis fit; Ipse autem necessitatem fidei et baptismi expressis verbis inculcando, necessitatem Ecclesiae, in quam homines per baptismum tamquam per ianuam intrant, simul confirmavit.“

⁹¹ Vgl. ebd. 178 f.

⁹² Vgl. Congar (Anm. 83) 124 f.: Kirche und Welt „sind in einen Plan eingeschlossen, der seiner eschatologischen Vollendung zugeht, für dessen Verwirklichung die Kirche, das universale Heilssakrament“ darstellt, d. h. die geschichtliche, soziale, sichtbare und öffentliche Gestalt, die der göttliche Wille annimmt, um die Schöpfung zu ihrem Ziel in Gott gelangen zu lassen. Diese Auffassung von der Kirche als Sakrament spielte in ihrer zweifachen Bedeutung – nach innen: die Kirche, das Ursakrament, der Ursprung der Sakramente; nach außen: die Sendung, die Mittlerschaft für die Welt – eine immer wichtigere Rolle in der ekklesiologischen Reflexion ... Es handelt sich dabei um ein streng christologisches Verständnis, gleich

So spricht das 2. Vatikanische Konzil an mehreren Stellen von der Kirche als dem allumfassenden Sakrament des Heils, deren bedeutsamste und programmatische Zusammenfassung an den Anfang von „Lumen Gentium“ gerückt worden ist: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁹³ Vorbereitet wurde diese Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche durch die patristische Forschung, die einen „das Ganze der Heilsökonomie“⁹⁴ betreffenden Sinn der alchristlichen Vokabeln *mysterion* und *sacramentum* herausgearbeitet hatte⁹⁵. So ist der im Handeln Christi unüberbietbar zum Ausdruck kommende Heilsplan Gottes der Grund für die Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche. Sie setzt in der Kraft Christi und unter dem Beistand des Heiligen Geistes als ein sichtbares Gefüge von Menschen das Werk des Erlösers fort, und zwar so, daß es Christus selbst ist, der in ihr und durch sie wirkt. Aus sich heraus ist die Kirche nichts, nur im Dienst des Herrn ist sie „Zeichen und Werkzeug“ des Heils und der Einheit zwischen Gott und Mensch. Damit ist die Kirche zugleich als Sakrament der Einheit⁹⁶ bestimmbar, die auch in sich eine legitime Vielfalt und Pluralität zulassen muß. Als die in der Liebe und Gnade Christi stehende Kirche erfüllt diese somit alle jene Eigenschaften, die das Nizäno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis

jenem vom Leibe Christi, das sich aber aufgrund seiner geschichtlichen Dynamik und seiner Ausrichtung auf die Welt mit dem vom messianischen Volke Gottes verbindet.“

⁹³ Lumen Gentium (Anm. 86) 156/7. An weiteren Stellen spricht das Konzil unter Hinweis auf Cyprian von der Kirche als dem „sichtbaren Sakrament dieser heilbringenden Einheit“ (180/1), von ihr als seinem Leib als dem „allumfassenden Heilssakrament“ (314/5) sowie als dem „Sakrament des menschlichen Heils“ (334/5).

⁹⁴ P. Smulders, Die Kirche als Sakrament des Heils, in: G. Baraúna (Anm. 86) 300.

⁹⁵ Der sachlich-semantische Unterschied beider Begriffe muß hier unberücksichtigt bleiben. Vgl. hierzu ebd. 301: „Die Theologie des Mittelalters und der späteren Zeit hat das Wesen des Sakraments (im engen Sinn) zusammengefaßt in der kurzen Formel: *signum efficax gratiae*, eine Gnade bewirkendes Zeichen. Eine solche Definition hat ihre Gültigkeit, aber man sollte doch nicht vergessen, daß eine Formel in ihrem äußerst gedrängten und verkürzten technischen Wortlaut doch nur sehr spärlich die Wirklichkeit und die Schau wiederzugeben vermag, aus der sie gewonnen wurde.“

⁹⁶ Vgl. hierzu: E. Zoghby, Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche, in: G. Baraúna (Anm. 86) 453–473 sowie W. Beinert, Die Sakramentalität im theologischen Gespräch, in: J. Pfammatter u. a. (Hrsg.), Theologische Berichte IX, Einsiedeln 1980, 36 f.: Die Kirche „ist das Sakrament der Einheit. Mit dieser Feststellung ist . . . zunächst die Einheit des Kirchenbegriffs selbst gesichert. Sie ist komplexe Größe, aber kein Konglomerat natürlicher und übernatürlicher Komponenten. Diese sakramental-eine Kirche steht ihrerseits im Dienst an der Welt als Erscheinung des einen Gottesheiles für die eine Welt. Ihre Einheit ist deshalb aber nicht uniformistisch, sondern plural: In der Kirche ist Raum für die Vielheit und Vielfalt aller Menschen. Sie ist wesenhaft katholisch. Die Eucharistie ist der innere Grund für diese Konstitution. Durch die Kommunion wird Kirche zur *communio*. Aus dem sakramentalen Denken folgt dieser Gedanke, der den Kern des konziliaren Kirchenverständnisses angibt. Zugleich zeigt sich das Verhältnis der Kirche zu den Einzelsakramenten. Sie sind die einheitsstiftenden Vollzüge der Kirche.“ Vgl. ferner J. Ratzinger, Kirche als Heilssakrament, in: J. Reikerstorfer, Zeit des Geistes. Zur heilsgeschichtlichen Herkunft der Kirche, Wien 1977, 59–70.

als ihre wesentlichen Bestimmungen definiert hatte, nämlich die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zu sein. Das Konzil verkennt jedoch nicht, daß die Tatsache der Glaubens- und Kirchenspaltung gerade die Fülle der Katholizität erheblich gefährdet und beeinträchtigt. Daher ist auch das ökumenische Anliegen ein die Identität der Kirche als Ganze betreffendes Postulat und keine periphere Angelegenheit.

Ein Vergleich der Ekklesiologie des 2. Vatikanischen Konzils mit der Romano Guardinis läßt deutlich werden, daß der guardinische Symbolbegriff ein im Kern ungeschichtliches Konzept von Kirche repräsentiert. Guardinis Kirchenverständnis bleibt so jene heilsgeschichtliche Auslegung von Kirche versperret, die die Konzilsväter des II. Vaticanum mit Hilfe der Übertragung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche systematisch ausgearbeitet hatten. Mit der Wahrnehmung der heilsgeschichtlichen Realität von Kirche ging für das Konzil eine folgenreiche Anerkennung der Eigenbestimmtheit der Geschichte auch und gerade in ihrer Profanität sowie der Autonomie der Welt einher, auf die sich die Kirche in den Konzilsdokumenten positiv in Beziehung zu setzen verstand – nämlich als „Zeichen und Werkzeug des Heils“. Kirche wurde so weder von der profanen Wirklichkeit der Welt und ihrer Geschichte getrennt, noch drohte sie mit ihr, wenn auch symbolisch vermittelt, zusammenzufallen. Zu Recht ist daher auch im Blick auf das 2. Vatikanische Konzil und seinen sakramentalen Kirchenbegriff von einem endgültigen Abschied des nicht ganz zu Unrecht „mittelalterlich“ genannten Kirchen- und Weltverständnisses und von einer Anerkennung der Neuzeit gesprochen worden⁹⁷. Guardinis Kirchenbegriff spiegelt dagegen den, von ihm auch in anderen Schriften⁹⁸ unternommenen, Versuch wider, die Neuzeit als eine zu Ende gehende Epoche zu verstehen und über sie hinauszugehen⁹⁹. Diese grundsätzlich verschiedenen Betrachtungsweisen der geistigen und politisch-sozialen Realität der Neuzeit stehen hinter den unterschiedlichen Kirchenkonzepten von Romano Guardini und des 2. Vatikanischen Konzils, wie immer man sie im einzelnen beurteilen mag.

Guardinis Symbolbegriff, mit dessen Hilfe er Kirche denkt, ist der spekulative Entwurf eines Versuchs, durch die Annahme einer Notwendigkeit und daher auch Dauer reklamierenden Umsetzung von ewigen Geistwahrheiten in die Gestalt der äußerlichen Erscheinung den Raum der Geschichte zu relativieren und hinter sich zu lassen. Die in diesem aus der Ästhetikdiskussion der Moderne entwickelten Konzept interpretierte Kirche wird dabei jedoch zu einer Sinngestalt, die gerade auch in all ihren Äußerlichkeiten den Charakter der Notwendigkeit zugesprochen bekommt. Die konkrete Kirche wird so aber zu einer gleichsam Totalität

⁹⁷ Vgl. u. a. *Congar* (Anm. 86) 125.

⁹⁸ Vgl. u. a. *R. Guardini*, *Vom Ende der Neuzeit*, Basel 1950, 9. Auflage Würzburg 1965.

⁹⁹ *Ebd.*, bes. 59–116.

beanspruchenden Wahrheitsgestalt, die nur mehr meditativ affirmiert, nicht aber theologisch kritisiert werden kann. Indem Kirche aber auf diesem Wege als eine, wie Guardini bezeichnenderweise selbst sagt, „übertypische Ganzheit“¹⁰⁰ erscheinen muß, gerät Guardini in die Verlegenheit, nur noch unterhalb der spekulativen Systematik seines Symbolbegriffs von ärgerlichen Mißständen und Reformbedürftigkeiten der Kirche sprechen zu können; denn innerhalb seines Konzepts wird die von ihm durchaus erwähnte Gestalt einer auch „sündigen Kirche“ ausgelegt als eine sinnvoll verstehbare Notwendigkeit, wird stilisiert zu einer gleichsam metaphysischen „Tragik“, die als unausweichlich zugleich übergeschichtlich gerechtfertigt erscheint. Auf diesem Weg droht allerdings das paulinische Bild von der Kirche als „Corpus Christi mysticum“ seinen Gleichnis-Charakter zu verlieren, und Guardinis Theologie steht vor der Schwierigkeit, Kirche mit dem „Reich Gottes“, der „religiösen Wirklichkeit schlechthin“¹⁰¹, differenzlos ineinssetzen zu müssen. Bei diesem Begriff von Kirche muß ferner unklar bleiben, wie eine Theologie der Ökumene noch konzipiert werden kann; in jedem Fall wohl jedoch nicht so, daß auch den nichtkatholischen christlichen Glaubensgemeinschaften die Eigenschaft, Kirche zu sein, zuerkannt werden kann¹⁰². Dies scheint Guardinis Kirchenbegriff aufgrund des ihm eigentümlichen Totalitätsanspruchs aus systematischen Gründen verwehrt.

Wenn auch in seiner Ekklesiologie der mit der traditionellen theologischen Unterscheidung von Natur und Gnade intendierte Differenzpunkt zu fehlen scheint, es bleibt Guardinis ungeschmälertes Verdienst, einen in sich höchst reflektierten, die formale Äußerlichkeit einer juridisch orientierten Ekklesiologie überwindenden und zugleich die unterschiedlichen theologischen Bilder und Einsichten über die Kirche integrierenden Entwurf „Vom Sinn der Kirche“ vorgelegt zu haben, dem zu Recht eine große Aufmerksamkeit zuteil geworden ist. Hierbei ist es ihm gelungen, die Frage nach der Wahrheit ins Zentrum der Kirchenlehre zu rücken. Daß seine Antwort, nämlich der Aufweis von Kirche als Symbol der Wahrheit, über die durch den damaligen Streit um das Problem des Modernismus bestimmten Diskussionen hinausgeführt hat, ist unbestreitbar¹⁰³. Und es kann sogar sein, daß Guardinis wahrheitstheoretische Deutung der Kirche in den theologischen Debatten der Gegenwart über das Problem des Primats von Orthopraxie oder Orthodoxie eine neue sachliche Bedeutung gewinnt; denn es enthält ein Desiderat, auf das die

¹⁰⁰ R. Guardini, *Vom Wesen katholischer Weltanschauung*, Basel 1953, 38.

¹⁰¹ Guardini, *Vom Sinn* 120.

¹⁰² Vgl. *Unitatis redintegratio*, Dekret über den Ökumenismus, Lat.-Dt. Text mit Kommentar in: LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil II*, Freiburg 1967, 9–126, bes. 44–69.

¹⁰³ Zum Problem-Hintergrund einer Vermittlung von „Wahrheit“ und „Geschichte“ vgl. meinen Beitrag: *Das philosophische Problem der Geschichte und die Theologie*, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985.

jüngere Diskussion der systematischen Theologie bisher eher mit Verlegenheit geantwortet hatte. Gemeint ist die Herausforderung, die für die Theologie aus dem Verlust der metaphysisch-philosophischen Sicherung der menschlichen Rede von „Wahrheit“ entstanden ist, und worauf sie mit der Konzentration auf das Thema der Ekklesiologie geantwortet hatte. Guardinis Interpretation der Kirche macht jedenfalls deutlich, daß eine theologische Reflexion auf das Wesen von Kirche engstens mit dem Problem einer theologischen Wahrheitslehre verbunden ist¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Vgl. hierzu auch *J. A. Möhler, Symbolik*, hrsg. v. J. R. Geiselman, Köln 1958, 392–401, bes. 395–396.