

Giuseppe Alberigo

Das Volk Gottes in der Glaubenserfahrung

In der Urkirche ist das, was den Christen vom Nichtchristen unterscheidet, die Eingliederung in den Glauben an Christus durch die Taufe und durch die Teilnahme an der Eucharistie. Kraft dessen ist man Christ, und das heißt auch Glied des Volkes Gottes. Jede andere Vorbedingung oder historische und soziale Situation ist von keinerlei Bedeutung (vgl. Gal 3, 27–28). Dies gilt nicht nur für die Beziehung zu den Nichtchristen, sondern auch für die Beziehungen innerhalb der Kirche: Keinerlei Dienst, keinerlei Auftrag, keinerlei Charisma – bis hin zur besonderen Teilhabe des Bischofs am einzigen Priestertum Christi – macht jemanden zu etwas mehr oder sondert jemanden aus der gemeinsamen Existenz des Christen aus oder privilegiert denjenigen, der damit ausgestattet ist.

Die aktive Existenz einer reichen Vielfalt von Ämtern (vgl. 1 Kor 12, 4–11 und 14, 26), die fast immer auf begrenzte Zeit verliehen sind, hilft das Bewußtsein wach halten, daß das Bleibende und das Unterscheidende das Christsein ist – ganz gleich, welche Gabe jemand empfangen habe oder welche Funktion er ausübe. Nicht weniger deutlich ist die Überzeugung, daß es unter diesem Gesichtspunkt nur eine einzige Hierarchie, nur eine einzige Rangordnung gibt: die der Liebe (1 Kor 12, 31; 13). Alle Christen sind Jünger des einzigen Herrn, und untereinander sind sie alle Brüder und Schwestern.

In dieser grundlegenden Einheit, die sich in ihrem Inneren aufgliedert in eine Fülle von Diensten, leben die Christen in jeder Kirche, um einen Zeugen des Pascha des Herrn geschart, die unerschöpfliche Vielfalt des christlichen Geheimnisses, welches in jedem einzelnen von ihnen einen anteiligen und auf gegenseitige Ergänzung angelegten Ausdruck annimmt. Im Blick auf die Vollendung dieses Geheimnisses lebt jede Kirche die Gemeinschaft der Liebe zwischen allen ihren Gliedern. Und in derselben Ausrichtung auf dieses Geheimnis weiß jede vom Geist Gottes zusammengebrachte Kirche an ihrem jeweiligen Ort sich berufen, in der eucharistischen Ver-

sammlung das Wesen des Neuen Bundes und eine echte Vorwegnahme des Reiches Gottes zu leben; aber sie weiß auch, daß nur durch die brüderliche Gemeinschaft aller Kirchen die Kirche zum berufenen und erwählten Volk Gottes werden kann, zum Leib Christi im Geheimnis seiner Liebesbeziehung zum Vater und zum Geist.

Die eschatologische Spannung, wie sie in der apostolischen Kirche vorherrschte, schwächte die Aufmerksamkeit für die Folgen einer Übernahme von gesellschaftlichen Redeformen und Typologien, deren Einfluß im Zuge der geschichtlich-sozialen Stabilisierung der christlichen Gemeinden und deren Ausgestaltung zunehmend stärker wird. Heute, da man sich die historische Perspektive zunutze machen kann, ist es nicht schwierig, zu erkennen, wie – vor allem in den unmittelbar vom Judentum beeinflussten Kreisen des Christentums – der jüdische religiöse Denkraster einen bemerkenswerten Einfluß ausgeübt hat, dessen Auswirkung durch die Absonderung der Priesterschaft gekennzeichnet ist. Diese Absonderung gründete sich entweder auf den «heiligen» Charakter des Kultes – und damit auf eine sehr bestimmte Auffassung des Geschöpflichen in seiner Beziehung zu Gott – oder aber auf den theologischen Begriff des «Restes Israels», der gleichgesetzt wurde mit der Priesterschaft selbst. Diese Situation wirkte wie eine Art von Leimruten, in denen sich einige Gemeinschaften innerhalb der Kirche (des «neuen Israels») verfangen, in denen sich die Tendenz durchsetzte, wieder eine Absonderung der Priester einzuführen, wodurch die grundlegende Einheit des Gottesvolkes geschwächt wurde.

Dennoch hat die Unterscheidung zwischen «Klerikern» und «Laien», die sehr bald in die christliche Sprache Eingang fand, zu jener Zeit nie eine starre und schematische Bedeutung und auch keine ausschließende Wirkung, wie aus den dem Kaiser (und auch der Kaiserin) zuerkannten kirchlichen Funktionen oder dem von einem Laien wie Origenes ausgeübten theologischen Lehramt deutlich wird¹.

Dabei handelt es sich nicht um Ausnahmefälle, sondern um exemplarische Tatbestände einer Gesamtsituation. Auf unterschiedliche Arten und in unterschiedlicher Intensität nimmt das christliche Volk in den ersten Jahrhunderten am sakramentalen Handeln der Kirche teil, insbesondere am Vollzug des Sakramentes der Buße und der Eucharistie². Zum Ausschluß der ge-

wöhnlichen Christen aus dieser Beteiligung kommt es erst vom 4. Jahrhundert an, parallel zu der Durchsetzung einer architektonischen Trennung zwischen dem Altarbereich und dem übrigen Baukörper der Kirche, der den Laien zugewiesen wird³.

Auch unter dem eigentlich amtlich-hierarchischen Gesichtspunkt der Gemeindeleitung gibt es noch keine saubere Trennung zwischen Gläubigen und Klerikern. Die Ordinationen bedeuten zunächst niemals die Einreihung des neuen Klerikers in eine Körperschaft an sich (denn der Begriff *ordo* wird erst später entstehen), sondern die Zuweisung eines Amtes innerhalb der Gemeinde, welche zugleich eine besondere Teilhabe am Priestertum Christi bedeutet. Den wichtigsten Aspekt dieser Wirklichkeit bildet der Tatbestand, daß der durch die Ordination verliehene *character indelebilis*, das «unauslöschliche Merkmal», erst vom 4. Jahrhundert an bekannt ist.

Ein anderer Punkt, an dem sich in höchstem Grade die Teilhabe des ganzen Volkes an der Verantwortung der Gemeinde manifestiert, ist natürlich schon die Wahl der Amtsträger. Es ist nicht die Gruppe der Kleriker, die aus sich heraus unter Absonderung vom Volk ihre neuen Mitglieder hervorbringt, sondern es ist die Gemeinde als ganze, welche die für ihre eigene Leitung Verantwortlichen auswählt. Dies ist ein so allgemein bekannter Tatbestand, daß er nicht noch eigens illustriert werden muß. Es genügt hier, an die Wahl des Ambrosius und an die nachdrückliche Feststellung Cyprians zu erinnern, daß die Beteiligung des Volkes auf dem Weg über eine Stimmabgabe der Gläubigen ein wesentliches Element für die Gültigkeit einer Bischofswahl sei. Bezeichnend ist die weitgehende Bedeutungsähnlichkeit der Begriffe «Wahl» einerseits und «Konsekration» andererseits im christlichen Sprachgebrauch jener Jahrhunderte.

Im wesentlichen ist die wirklich markante Unterscheidung die zwischen Kirche und Welt, auf die hin das ganze Volk Gottes sich mit aller Kraft dem Auftrag des Zeugnisses und der Mission widmet. Jede Gemeinde ist – in einer anderen Dimension – zugleich ein sakramentaler Teilbereich des einen und einzigen Volkes der Gläubigen, welches auf seinem Weg durch die Geschichte das Reich Gottes sucht und aufbaut.

Zwischen dem 4. und dem 5. Jahrhundert macht die christliche Kirche Entwicklungen durch, die tiefgreifender und nicht bloß quantitativer Art sind. Die Zahl der Getauften und der

Gemeinden wächst enorm. Die Christen sind nun in allen gesellschaftlichen Schichten und in allen Milieus vertreten. Das Ende der Christenverfolgung schwächt die eschatologische Erwartung und das Bewußtsein, «fremd» in der Gesellschaft zu sein. Alle diese Veränderungen haben ihre Auswirkungen auch innerhalb des Volkes Gottes. So wird jetzt die Unterscheidung zwischen den Geboten, welche für alle Getauften verpflichtend sind, und den Räten, welche nur einige wenige verpflichten, erstmals formuliert und setzt sich dann mehr und mehr durch⁴.

In dieser Linie wird das Mönchtum als eine dritte Gattung zwischen Klerikern und Laien gesehen; aus dem monastischen Charisma und der monastischen Erfahrung wird nun der «ordo monachorum». Es kommt nun auch zur Einteilung der Christen in verschiedene Kategorien (*doctores, contemplativi, coniugati*), und zwar aufgrund eines Augustinischen Verständnisses des Neuen und Alten Testaments, in dem vielleicht immer stärker betonte Gliederungen der bürgerlichen Gesellschaft (*oratores, bellatores, laborantes*) widerklingen. Dieser Einteilung in Kategorien erkennt Augustinus im übrigen nur eine ausschließlich deskriptive und keine das innere Wesen betreffende Bedeutung zu, die Bedeutung nämlich, eine irgendwie moralische Rangordnung von Lebensständen zu bilden⁵.

Ein anderer wichtiger Faktor ist die Konsolidierung einer kirchlichen Organisation von bemerkenswerten Ausmaßen, welche – vor allem im Westen – eines der Hauptzentren von Autorität und Macht bildet, dessen Kontrolltätigkeit eine genau umschriebene politische und wirtschaftliche Bedeutung hat. Das Gesamtgefüge dieser Wirklichkeit wird zum Gegenstand des Streites zwischen dem, der es in der Hand hat, und dem, der es beherrschen möchte. So bildet sich eine «kirchliche» Struktur heraus, welche man – je nach dem Blickwinkel, aus dem man sie betrachtet – gern als Reservat für die «Kleriker» oder aber als offen für die «Laien» haben möchte.

An dem Tage, an dem die Kirche einen Standort im öffentlichen Recht des Reiches erhält, wird nicht nur ihre eigene Struktur davon berührt, sondern es ergeben sich auch für den Platz und die Rolle des gewöhnlichen Christen Veränderungen. Zur Zeit Konstantins wurden sie gedrängt, Aufgaben in der staatlichen Verwaltung zu übernehmen, und diese ihre feste Eingliederung in die Gesellschaft hatte bemerkenswerte Folgen. Überdies brachte der Masseneintritt von

Heiden in die Kirche eine Schwächung des Eifers und eine gewisse Verweltlichung des christlichen Lebens mit sich. Daher rührt eine Einebnung der gewöhnlichen Christen in das Volk schlechthin, wofür das Verschwinden des Katechumenats und des Standes verheirateter Diakone und die Vorverlegung des Taufalters bedeutsame Anzeichen sind. Mit der Verdünnung des Gegensatzes Kirche/Welt – als Konsequenz davon und gleichzeitig als Reaktion darauf – entsteht also ein «engerer» Begriff von Kirche, die nun mit dem «Klerus» und dem «Heiligen» gleichgesetzt wird.

Im Laufe der Zeit und infolge des Bedürfnisses nach Ordnung ist dann das Erlöschen der dynamischen Vielfalt von Diensten und Charismen in der Kirche zugunsten der einzigen Form des priesterlichen Amtes zu beobachten. Dieses priesterliche Amt nimmt immer mehr die Merkmale an von etwas Dauerndem, Ausschließendem (an dem man nicht einfach nur teilhaben kann) und von etwas Abgesondertem (das weder Erwerbsarbeit noch Familie zuläßt). Mit der auf den Zusammenbruch des weströmischen Reiches folgenden Germanisierung Europas, der sich nur die monastischen «Inseln» und die Kathedralschulen entziehen können, verliert der christliche Nichtkleriker jede Möglichkeit der aktiven und produktiven Beteiligung an der Reflexion über Fragen der Religion. Die Kultur wird zu einem unterscheidenden Faktor zwischen verschiedenen Gruppen von Getauften.

Die Feudalisierung der christlichen Gesellschaft vom 6. bis zum 10. Jahrhundert verstärkt die Tendenz, auch in der Kirche die Aufgliederung in Fraktionen und Sondergruppen noch weiter aufzuwerten, wobei man das Bewußtsein ihrer Einheit auf eine zweite, untergeordnete Ebene abdrängt. Wichtiger als die Einheit sind die nunmehr pflichtschuldig zu hierarchischem Rang erhobenen Unterschiede. Man stellt sich die Kirche nicht mehr vor als eine horizontal gegliederte Gemeinschaft von Schwesterkirchen, sondern vertikal nach Art einer Pyramide aufgebaut⁶.

Die Verhärtung der Untergliederungen und ihr Vorrang vor der wesentlichen Einheit des gemeinsamen Status aller Christen hält sich auch im frühen Mittelalter durch. In dieser Zeit kommen Elemente zur Reife, die auch in den vorausgegangenen Jahrhunderten schon vorhanden waren, wenn auch nur erst in embryonaler und noch unbestimmter Gestalt. Der historische Zusam-

menhang, in dem sich dies vollzog, ist beherrscht von der Notwendigkeit der Reform und der Reinigung der Kirche, aber auch von der immer größer werdenden Autorität einer in hohem Maße systematischen Theologie, der man nun auch in der Dimension der juridischen Verfassung der Kirche Geltung zuerkennt, einer systematischen Theologie, die starke Nahrung erhält aus einer festumrissenen Gesellschaftsphilosophie und schließlich aus der Tendenz, vor allem die statischen Aspekte des Sozialgefüges aufzuwerten, nicht aber die dynamischen Aspekte.

Auf diesem Hintergrund lassen sich einige entscheidende Tatbestände einordnen: vor allem die Tatsache, daß sich sowohl auf doktrinärer wie auf praktischer Ebene eine Auffassung von der Kirche durchsetzt, wonach der alles beherrschende Wert das Hierarchische ist, und für die daher die *universitas fidelium* nur die passive und einer vielfältigen hierarchischen Pyramide untergeordnete Basis darstellt. Die schmale aktive Führungsschicht wird von den Klerikern und – an ihrer Spitze – dem Papst gebildet. Bezeichnenderweise übernimmt die Kirche damals auch zur Unterscheidung unterschiedlicher Gruppierungen die Begriffe «genera» und «ordines», was in so vielen theologischen und kanonistischen Texten des 12. und 13. Jahrhunderts bis hin zu dem allgemein bekannten und so bezeichnenden Satz im Decretum des Gratian zum Ausdruck kommt: «Duo sunt genera christianorum.»⁷

Nach diesem Text handelt es sich um deutlich umschriebene und voneinander unterschiedene *genera*: Der *ordo clericorum* und der *ordo laicorum*, zu denen nach anderen Autoren noch der *ordo monachorum* kommt (der sich übrigens nunmehr vollständig aus Klerikern zusammensetzt), bilden sich immer mehr zu Monaden, zu gegeneinander undurchdringlichen und einander fremden Welten aus. Das ständige Anwachsen des kirchlichen Besitzes ermöglicht jetzt eine immer ausgeprägtere Autonomie des *ordo clericorum*, dem die Nutznießung dieses Besitzes und die Verfügungsgewalt darüber in streng ausschließlicher Weise garantiert sind. Für eine Weile scheint es, daß dieser Zustand durch die Gründung der Bettelorden zu Beginn des 13. Jahrhunderts in Frage gestellt werden könne, und dies erklärt auch den enorme Erfolg, den diese unter den breiten Volksmassen verzeichnen konnten. Tatsächlich aber akzeptieren die Mendikanten spätestens mit dem Übergang von der ersten zur zweiten Generation eine vollständige Klerikali-

sierung, mit der einzigen Besonderheit ihrer Exemption von der bischöflichen Autorität.

Die schwerwiegendste Äußerung dieser Entwicklung ist allem Anschein nach eine grundlegende christliche Anthropologie mit dualistischer Tendenz, nach der die Unterscheidung der Christen in verschiedene *genera* nicht nur selbstverständlich und von undurchdringlicher Härte, sondern auch gleichbedeutend ist mit der Unterscheidung zwischen Himmel und Erde, ja sogar zwischen Geist und Fleisch; und damit eng verbunden sind ausdrückliche und unmittelbare Konsequenzen für die Moral, die mehr von stoischem als von paulinischem Denken inspiriert sind. Bezeichnenderweise deklamiert der Prolog der «Summa» des Stephan von Doornijk († 1203): «Civitas Ecclesia, civitatis rex Christus, duo populi in Ecclesia, duo ordines, clericorum et laicorum; duo vitae, spiritualis et carnalis...» – «Ein Staat ist die Kirche, des Staates König ist Christus, zwei Völker leben in der Stadt, zwei *ordines*, der der Kleriker und der der Laien; zwei Lebensformen gibt es, die geistliche und die fleischliche...» Damit steht nun alles bereit, um den unterschiedlichen *ordines* auch einen unterschiedlichen christlichen Wert zuzusprechen⁸. Die biblische Wirklichkeit «Volk Gottes» ist jetzt nicht mehr angemessen zur Beschreibung einer Kirche, die so eifersüchtig über die Unterschiede ihrer Untergliederungen wacht und die so zu ihrer vollen Zufriedenheit in die Gesellschaft integriert ist, daß sie schon der Fata Morgana einer christlichen Gesellschaft, der «Christenheit», nachhängen kann⁹.

Angesichts dieser Lage der Dinge gab es auch verschiedene Versuche einer Reaktion darauf und einer direkten Umkehrung dieser Tendenz. Einerseits setzten die volkstümlichen mittelalterlichen Häresien der vom Kirchenrecht aufgestellten Gleichung «Kleriker = Christ erster Klasse» ihre kontestatorische und von der tatsächlichen Wirklichkeit gedeckte Gleichung «Kleriker = schlechter Christ» entgegen, wobei sie sich auf eine *ecclesia spiritualis*, eine geistliche Kirche, beriefen, aus der die juridische Struktur und das priesterliche Amt schließlich und endlich verschwinden oder wenigstens auf einen kleineren Maßstab zurückgeführt werden sollten.

Andererseits muß hier an die großangelegten Organisationen gewöhnlicher Christen in Gestalt der Bruderschaften und Dritten Orden erinnert werden. Es handelte sich dabei um Versuche, die den Stand der Tatsachen im wesentlichen

gelten ließen, dabei aber bestrebt waren, mittels der Teilhabe an den großen geistlichen Privilegien, die vor allem den Bettelorden verliehen worden waren, eine – wenn auch nur partielle – Angleichung an die objektiven Vorteile zu erlangen, in deren Besitz sich die Kleriker befanden. Hier werden wir also Zeugen der ersten Gehversuche auf dem Weg, der später zu dem führen wird, was man die «Förderung des Laienstandes» nennt. Diese Bestrebungen richteten sich im wesentlichen darauf, einen kleinen Abglanz des klerikalen Lebens für sich zu gewinnen, wodurch man eine gewisse Beteiligung an dessen Privilegien gewann (man denke nur an die ganze kanonische Gesetzgebung zugunsten der Privatkapellen oder an die Exemption der Bruderschaften).

Vom 13. bis zum 14. Jahrhundert gab es auch einige Versuche, die größeres Interesse verdienen, insofern sie nämlich Ausdruck des Bedürfnisses von – diesmal auch sehr umfangreichen – Gruppen gewöhnlicher Christen sind, eine wirkliche Neugestaltung des kirchlichen Lebens in einer Haltung der Verantwortlichkeit zu erreichen, und zwar durch die Überwindung des Rechtsstatus von Christen zweiter Klasse oder der bloß passiven und konsumorientierten Stellung oder auch der Konkurrenzhaltung, wie wir sie schon erwähnt haben. Großartige religiöse Phänomene wie die Bruderschaften der «Bianchi» oder der «Battuti» oder auch wie die *devotio moderna* sind genau darauf ausgerichtet, vor allem durch den persönlichen Einsatz, der in der Gemeinschaft mit den Brüdern geleistet wird, eine echt christliche nichtklerikale Lebensform darzuleben, ohne daß dies eine nur begrenzte Form der Nachfolge Christi besagen würde.

In diesen Kreisen erfährt die kirchliche Berufung eines jeden Christen als Antwort auf einen Anruf Gottes eine starke Aufwertung. Die Erfüllung dieser Berufung bemißt sich ausschließlich nach dem Grad der Hochherzigkeit und der Treue, wie er als Antwort auf den Anruf gelebt wird. Tatsächlich aber fanden diese Bestrebungen, nachdem sie doch schon eine gewaltig große Anhängerschaft für sich gewonnen hatten, in der damaligen kirchlichen Situation kein ihnen günstiges Klima, und schließlich wurden sie endgültig in die Randbezirke abgedrängt, als die Reaktion auf den Protestantismus die ganze in Gemeinschaft mit Rom lebende Kirche zu der Entscheidung führte, den Weg einer unnachgiebigen Verteidigung der spätmittelalterlichen Ekklesio-

logie zu wählen, die in Kardinal Bellarmin mit seinem Feuereifer ihren verlässlichen Vertreter fand¹⁰.

Die Verteidigung des echten Amtspriestertums, der «vita religiosa» (welche jetzt kein Synonym mehr ist für das christliche Leben, sondern nur für das Leben nach den «Räten», also das Ordensleben), die Ablehnung der protestantischen Auffassung vom allgemeinen Priestertum der Christen erscheinen nur möglich mit Hilfe einer massiven Neubefestigung der privilegierten Situation des Klerikerstandes, wenn dieser nun auch zugleich zu neuer Sittenstrenge aufgefordert wird. Die Tendenz der Theologie dieser Jahrzehnte und der folgenden Jahrhunderte zur Kontroverse verhindert sogar, daß das Problem des tiefen und providentiellen Bedeutungsgehaltes der protestantischen Thesen über die gemeinsame Grundlage der christlichen Existenz wirklich wahrgenommen wird.

Die Kanones des Konzils von Trient, die eigentlich sehr gemäßigt und nüchtern sind, werden dann aber jahrhundertlang aus der Sicht einer Kirche gelesen und gedeutet, in der das christliche Volk einfach nur ein Anhängsel der Hierarchie ist. Die Auffassung von der Kirche im engeren Sinne, von der wir schon kurz gesprochen haben, gewinnt eine immer ausschließlichere Vorherrschaft, so daß «ecclesialis» und «ecclesiasticus» (= «kirchlich und «klerikal») zu Synonymen werden, ja daß letzteres das erstere verdunkelt und schließlich ganz verdrängt.

Die entscheidende Bedeutung der Taufe wird stark verdünnt, und zwar auch aufgrund der Existenz einer Vielzahl christlicher Kirchen. Eine individualistische Wertung der Messe und der Eucharistie einerseits und der disziplinären Strukturen andererseits gewinnt immer mehr die Oberhand. Das Heil wird jetzt immer weniger auf dem Weg über die Kirche als die Gemeinschaft der Getauften gesucht, dafür aber immer mehr in einer individuellen religiösen Beziehung, deren Vermittler der Priester ist. Christliches Leben und kirchliches Leben sind immer weniger synonym, und es kommt zu einer außerordentlichen Aufwertung des moralischen Aspektes des Christentums: «Caritas» und «Missionen» werden in einem immer mehr philanthropischen Sinne verstanden. Das theologische Denken ist jetzt gesichertes Monopol der Kleriker, immer mehr werden alle nichtmoralischen Dimensionen des Christentums allgemein für «Angelegenheiten der Priester» gehalten, auf seiten

der Klerikalen ebenso wie auf seiten der Antiklerikalen. Die Existenz eines «Klerikerstandes» ist nicht bloß ein gesellschaftlicher und kultureller Tatbestand, ein Tatbestand, der von Sitte und Mentalität bedingt ist, sondern er ist außer vom Kirchenrecht sogar vom Recht der modernen Staaten sanktioniert (die kirchlichen Amtsträger sind von der allgemeinen Jurisdiktion der Gerichte, von Steuern und Militärdienstpflicht usw. ausgenommen).

Andere große Ereignisse der Geschichte der Neuzeit tragen noch dazu bei, die lehrmäßige und praktische Trennung zwischen den gewöhnlichen Christen und dem Klerus zu vertiefen. Vor allem sei nochmals erinnert an die moralische Erneuerung des katholischen Klerus, zu der es nach dem Konzil von Trient kam, vor allem durch das Beispiel und mit der Hilfe der neugegründeten Gesellschaft Jesu und der anderen Orden und Kongregationen und mittels der Einrichtung der Priesterseminarien. Diese Erneuerung geschah unter dem Zeichen einer noch tiefer greifenden Trennung der Priesterschaft von der gemeinsamen Lebensform aller Christen, wobei das Erscheinungsbild des Klerus als eines für sich selbst bestehenden christlichen Lebensstandes, als der Zitadelle des christlichen Lebens, immer höher emporgehoben wurde. Dem Priesterstand waren nach dieser Auffassung die Vorrechte und Pflichten des gewöhnlichen Christen kraft Rechtes förmlich übertragen worden oder aufgrund der menschlichen Schwäche im Laufe der Zeit einfach zugefallen.

Andererseits verdichtet sich in verschiedenen aufklärerischen Kreisen Europas im 18. Jahrhundert eine Tendenz, immer nachdrücklicher die Forderung zu erheben, daß die Existenz und die Berechtigung eines nichtklerikalen oder schließlich eines antiklerikalen Christentums anerkannt werden müsse. Es handelt sich hier um eine Strömung von nur spärlicher doktrinäer Kraft, die es aber doch vermochte, in weiten Kreisen Zustimmung zu finden, die – und das ist bezeichnend – um die Forderung einer Trennung zwischen Klerus und Kirche kreist, mag diese auch nur unter einem positiven Vorzeichen dargestellt werden.

In den Jahrhunderten der Neuzeit erleben wir eine fortschreitende gegenseitige Entfremdung zwischen Christentum und Welt, sei es in der Ebene des Denkens und der Kultur, oder sei es in der Ebene des gesellschaftlichen Lebens der Massen. Dieser Sachverhalt wird auf weite Sicht aus

einer untätigen und bloß dem Namen nach christlichen Optik als unvermeidlicher Nebeneffekt des Vordringens des Bösen (Entchristlichung) betrachtet. Angesichts der ständigen Schrumpfung des Geltungsbereiches des «Guten» hält man sich auf die Dauer an eine im wesentlichen passive Einstellung, die zwar den Lauf der Dinge ablehnt und dagegen protestiert, die aber nicht die Energie aufbringt, eine Wende zu bewirken. Wir beobachten vielmehr für gewöhnlich eine Haltung instinktiven Mißtrauens gegen jede Initiative, die eine Wiederbelebung des Christentums auf der Grundlage einer umfassend konzipierten kirchlichen Wirklichkeit anstrebt. Immer höher im Kurs stehen einerseits ein aristokratisches, gelehrtes Christentum, welches des Lateinischen kundig ist, und andererseits ein Christentum der Prozessionen, der Heiligenverehrung und der bloß passiven, untätigen Teilnahme an der Liturgie. Der Augenblick rückt näher, da man mit der Rückkehr eines praktischen Heidentums die Rechnung dafür präsentiert bekommt.

Demgegenüber ist die Kirche, die sich mit jeder folgenden Generation auf ein immer engeres Territorium zurückzieht, in einem immer strengeren Sinne zu einer «Sache der Priester» geworden, so daß diese dramatische Entwicklung schließlich mit einer naturgegebenen Situation verwechselt wird¹¹. Man nimmt nämlich die Verkürzung der Kirche auf den Klerus (und später allein auf die Hierarchie) einfach hin, wobei man die «guten Gläubigen» nur beschwört, einig zu bleiben im Glauben der Väter und in der Treue zu Christus mittels einer hochgradig dünn und sklerotisch gewordenen Verbindungsader. Der Rest, nämlich die nichtkatholischen Christen und «andere», auch wenn sie getauft sind, sind jetzt nur noch eine verlorene Masse.

Die Hinnahme des bis hierher skizzierten Zustandes brachte eine wachsende Aufwertung der juristisch-institutionellen Dimension mit sich. Zugunsten dieser juristisch-institutionellen Dimension kam es zu einer unmerklichen und ununterbrochenen Verschiebung der Achsen des Lebens und sogar des Begriffes der Kirche. Die Verdrängung der sakramentalen Dimension an den Rand des kirchlichen Lebens und Bewußtseins wurde auch innerhalb der priesterlichen Welt spürbar dadurch, daß den Kardinälen und den Mitgliedern der römischen Kurie eine hierarchische Autorität zuerkannt wurde – völlig un-

abhängig von deren Teilhabe am priesterlichen oder bischöflichen Amt. Ein bezeichnender Tatbestand in diesem Sinne ist auch die Klerikalisierung aller kirchlichen «Behörden», auch der am meisten mit materiellen Dingen befaßten und der allerunwichtigsten.

Das Erste Vatikanische Konzil stellt sich als Endpunkt dieser Phase dar: Die beiden von ihm approbierten Dekrete sanktionieren einerseits das *Privileg* der Unfehlbarkeit für die Hierarchie und andererseits die *Pflicht* zu glauben für die gewöhnlichen Christen.

Unterdessen wird eine immer akutere Isolierung der Kirche sichtbar, und zwar als Auswirkung des Entstehens sozialer und politischer Ordnungen mit weitgehender Volksbeteiligung. Im 19. Jahrhundert versucht eine spontane Mobilisierung der katholischen Laienschaft in Europa die tiefgreifende Teilnahmslosigkeit der Kirche gegenüber den aktuellen Problemen – vor allem in der Ebene des Sozialen – zu überwinden. Die katholischen Laienorganisationen bewegen sich alle in der Richtung auf ein lebhaftes soziales und oft unvermeidlicherweise auch politisches Engagement.

Die «Katholische Aktion» als Mitarbeit mit dem hierarchischen Apostolat¹² ist eine neue Bekräftigung der totalen Abhängigkeit jeder Laienbewegung vom Klerus. Die Laien werden hingenommen als unentbehrliche Mitarbeiter von dem Augenblick an, da der Mangel an Berufungen es dem Klerus nicht mehr erlaubt, sich an seinen eigenen Kräften genügen zu lassen, und von dem Augenblick an, da die Gesellschaft dem geistlichen Gewand offenbar immer mehr Vertrauen und Gehör verweigert¹³.

Die Laienschaft ist eine Art Sturmbataillon und Elitetruppe. Diese neue Art von Abhängigkeit schließt die Laienschaft ein weiteres Mal von jeder theologischen und kulturellen Funktion aus. «Die Katholische Aktion ist nicht eine Aktion, die im Bereich des Theoretischen Leitungsfunktionen ausübt, sondern die im Bereich des Praktischen Aufgaben der Exekutive wahrnimmt.»¹⁴ Deswegen wird die Aktion weitgehend als die Weise gewertet (praktisch als die *einzig* Weise), wie der Laie sein eigentümliches christliches Engagement konkret leben kann: In der Folge fand jede Art von aktivistischer und organisatorischer Übertreibung dadurch ihre zureichende Rechtfertigung¹⁵.

Die Laienschaft bildet so einen christlichen Kampfverband, der aus der bisherigen Anony-

mität bald in eine Klerikalisierung abgeleitet (parasazerdotale Spiritualität: Weiheakte, Gelöbnisse, die vollzogen werden, nicht um besondere Charismen, sondern eine schlichte christliche Berufung zum Ausdruck zu bringen). Die doktrinaire Dimension dieser Situation ist die «Laientheologie», deren wahrer Charakter sich dann enthüllt, wenn sie sich als «Theologie für Laien» darstellt. Im Grunde bleibt also der alte Dualismus zwischen Christen erster und zweiter Klasse unberührt.

Parallel dazu läuft die Phase der «consecratio mundi» als der eigentümlichen Berufung des Laien, Auswirkung einer pessimistischen Sicht von der Beziehung des Christentums zur Welt, wonach die «irdischen Wirklichkeiten» sozusagen einer besonderen aktuellen Zuwendung der Erlösung bedürften, so als ob nicht die ganze Schöpfung unter dem Zeichen des Menschensohnes stünde. Aus diesem Blickwinkel betrachtet werden hier zwar große Energien sichtbar, die aus einer missionarischen Spannung genährt sind, dann aber abgeleitet werden auf eine Problematik gesellschaftlichen und äußerlichen Typs, nach der die «res sacrae», die Kirche, weiterhin als das legitime Monopol der Kleriker betrachtet werden. Es bildet sich deswegen eine Art von einvernehmlicher Aufteilung von Einflusssphären heraus, wie dies auch im vorausgehenden Jahrhundert schon versucht worden war.

Das von diesen beiden Strömungen geweckte Interesse, das vor allem mit auf die Tatsache zurückzuführen ist, daß so große Energien so lange brach gelegen hatten, verband sich mit dem immer schnelleren und allgemeineren Wandel des historischen Kontextes, in dessen Verlauf es zu einer allgemeinen Aktivierung der traditionellerweise passiven Gesellschaftsschichten, zu einem lebhaften Wiedererstehen eines Sinnes für Zusammenschluß und Gemeinschaft und zu einer programmatischen und praktischen Bewegung für allgemeine Gleichberechtigung kam. Die hierarchische Ordnung der menschlichen Gesellschaft, die sich auf privilegierte und von persönlichem Verdienst unabhängige Privilegien gründete, zerfiel jetzt endgültig zugunsten einer betonten Gleichberechtigung, innerhalb derer es eine Sondergliederung nur noch aufgrund persönlicher Fähigkeiten oder gesellschaftlicher Funktionen gab. Auf diesem Hintergrund begann der Geist Gottes in einer ansehnlichen Zahl von Christen das Bewußtsein einer neuen «Zeit der Kirche» zu wecken, in der sich ein ange-

strengtes neues Überdenken der gesamten kirchlichen Wirklichkeit vollzog, und zwar ausgehend einerseits von den echtsten Voraussetzungen des Neuen Testaments und andererseits von den großen historischen Herausforderungen, den «Zeichen der Zeit», her.

Diese Herausforderungen wurden in sehr unterschiedlichen Milieus und Situationen wahrgenommen. Seit Beginn unseres Jahrhunderts und mit größerer Intensität in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen führten sie zu einem Aufgären von Initiativen doktrinäer, geistlicher und praktischer Art, die man heute – im Rückblick – ganz spontan als Bewegungen zu bezeichnen pflegt. So gab es die Bibelbewegung, die liturgische Bewegung, die Bewegung einer Rückkehr zu den Quellen, vor allem zu den Kirchenvätern, die Missionsbewegung und die ökumenische Bewegung. Ein durchgehendes Kennzeichen dieser Erfahrungen war es, daß sie auf der Ebene einer grundlegenden Gleichberechtigung Christen verschiedenartigster Herkunft, verschiedener Berufe und unterschiedlichen Lebensstandes um gemeinsame Überzeugungen und Aufgaben zu einer Einheit zusammenschlossen.

Dieses Zusammenkommen wurde natürlich erleichtert durch die vielfältigen Arbeitskontakte, die in den letzten Jahrzehnten innerhalb der katholischen Aktion und in den verschiedenen Organisationen zwischen Mitgliedern des Klerus und gewöhnlichen Christen zustande gekommen waren. Die Folgen dieser Sachlage mußten sich langsam in viel weiterreichendem und tiefergreifendem Maße zeigen, auch wenn eine Menge von flüchtigen Kontakten und eine psychologische Auswirkung von Vertrauen oft nur unverbunden neben eine Ordnung traten, die wesentlich fremd blieb, in der das, was unterscheidet, auf eine viel wirkräftigere Weise erlebt wurde als das, was verbindet.

Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges führten die dynamischen Faktoren, die in dieser Situation wirksam waren, zu einer Reihe von Entwicklungen, die oft als überraschend oder gar als Abirrungen empfunden wurden, während sie doch – näher besehen – völlig übereinstimmten mit der inneren Logik der Grundverfassung, die man Jahrzehnte vorher der gesamten Katholischen Aktion gegeben hatte. Sehr schnell wandelte sich die Katholische Aktion unter quantitativem Aspekt, indem sie ihre bisherigen Grenzen ausweitete, um sich eine weitgespannte Schicht von Christen einzugliedern, die dafür

durch einen Impuls des Geistes Gottes oder durch die veränderte historische Situation empfänglich gemacht worden waren.

In der Folge kam es von daher vor allem auf organisatorischer Ebene zu einer Aufgliederung in «Bewegungen», «Werken» und sogenannten «spezialisierten Gruppen», wobei man einer sektoral denkenden pastoralen Orientierung folgte, welche die wesenhafte – menschliche und theologische – Einheit des Volkes Gottes völlig aus dem Blick verloren hatte, und wobei man außerdem einem soziologischen Leistungs- und Erfolgsdenken nachgab, das im Widerspruch stand zu einer Kirche, die eigentlich «Familie Gottes» sein wollte. Auf struktureller Ebene kam eine Bestrebung zum Ziel, die aus der Katholischen Aktion und vor allem aus ihren «Kadern» eine «zweite Kirche» machen wollte (was noch mehr ist als bloß ein «Reserveklerus»), nämlich eine Struktur, welche auf allen Ebenen die Struktur der kirchlichen Hierarchie verdoppelt und dahin tendiert, mit Hilfe einer unmittelbaren Beziehung zum Papst eine Art von «Exemption» zu erlangen, die noch umstürzlicher wäre als die der Mönche und Mendikanten.

Es ist immer deutlicher geworden, daß in den letzten hundert Jahren die jahrhundertalte Unterscheidung der Kirche zwischen «Klerus» und «Laienschaft» in ihre Endphase eingetreten ist, und zwar aufgrund einer Krise, die nicht nur durch Anfeindungen, die von außen kommen, sondern auch durch Widersprüche, die sich in ihrem Inneren zeigen, bestimmt ist. Die einen wie die anderen offenbaren die unheilbare Unangemessenheit der Dichotomie Klerus/Laienschaft, wenn es darum geht, die tiefinnerste Wirklichkeit der Kirche entsprechend dem kirchlichen Bewußtsein, wie es der Heilige Geist in unserer heutigen Zeit genährt hat, zum Ausdruck zu bringen.

Die summarische historische Analyse, die wir hier skizziert haben, ermöglicht es, einige besonders interessante Aspekte ins Licht zu rücken, welche auch in einigen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen worden sind. Darum ist es angebracht, daß wir uns, bevor wir an eine umfassende Auswertung der einschlägigen Texte gehen, vergegenwärtigen, daß in den Konzilsdebatten zwei unterschiedliche theologische Richtungen zusammenflossen:

1. Die «Theologie des Laienstandes», die ihre bekannteste und einflußreichste Formulierung in Yves Congars Buch «Jalons pour une théologie

du laïc» (1952) und in dem Buch von G. Philips, «Le rôle du laïc dans l'Eglise» (1954), und ihre bedeutendste Realisierung in den besten Zeiten der Katholischen Aktion fand. Diese Theologie inspirierte vor allem das IV. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, «Lumen gentium», und das Dekret «Apostolicam actuositatem», welche beide den Endpunkt und die höchste Zuspitzung dieser Richtung darstellen. Diese Richtung hat aber dennoch gezeigt, daß sie einen wesentlich negativen Ansatz nicht überwinden konnte, sondern vielmehr die Zweiklassenteilung «Klerus/Laienschaft» noch von den Personen auf die gesamte Wirklichkeit ausgedehnt hat, indem sie diese Zweiklassenteilung auf die Zweiteilung «heilig/profan» aufpfropfte und sie so mit der «Theologie der irdischen Wirklichkeiten» verkoppelte.

Die Versuche einer positiven Definition des «Laien»¹⁶ haben vor allem dazu beigetragen, die Grenzen dieses Ansatzes ins Licht zu rücken, der zwar das Verdienst gehabt hat, die Bewußtseinsbildung der Laien zu fördern, der aber von seinem Wesen her unzureichend ist, um sich «Theologie» nennen zu können, und zwar im wesentlichen wegen des Fehlens jeder theologischen Grundlage, sei es in der Offenbarung oder sei es in der Tradition der katholischen Kirche.

Andererseits hat die Problematik der «Säkularisierung» schon den Begriff einer «consecratio mundi» in Frage gestellt. Es ist heute deutlicher denn je zuvor geworden, daß die «Theologie des Laienstandes» aufgrund ihrer Herkunft aus dem Bemühen, eine Funktion des Ersatzes und der Ergänzung hinsichtlich der dem Klerus zuerkannten Privilegien zu umschreiben, keine Theologie gewesen ist und keine hat sein können, sondern daß sie bloß eine Ideologie gewesen ist. Die vielfältigen theologischen Fragmente, welche sie enthält, können eine angemessene systematische Einordnung nur im Rahmen einer wirklichen und eigentlichen Theologie der Kirche finden¹⁷.

2. Eine «sakramentale Ekklesiologie» ist nicht zufällig die zweite theologische Richtung, die in das Konzil eingeflossen ist, vor allem in die Kapitel I, II und V der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium», aber auch in viele Passagen der Konstitutionen über die Liturgie und über die Göttliche Offenbarung sowie in das Dekret über den Ökumenismus. Es handelt sich in diesem Falle um eine Theologie, die sich bekanntlich unmittelbar aus der Heiligen Schrift

und aus der apostolischen Tradition nährt. Sie hat in der katholischen Welt, aber auch in anderen christlichen Bereichen im letzten Jahrhundert und vor allem in den letzten Jahrzehnten einen neuen Frühling erlebt. Sie ist zustande gekommen, indem sie Schritt für Schritt unter dem machtvollen Antrieb des Geistes Gottes neue Kraftquellen und immer weitere Horizonte erschloß, so daß eine grundlegende Etappe dieser Entwicklung wie die 1943 veröffentlichte Enzyklika Pius' XII., *Mystici Corporis*, heute unter vielen Aspekten vom Lehramt des Konzils überholt erscheint. Es ist sehr bezeichnend, daß diese Theologie der Kirche die Frucht aller jener Erneuerungsbewegungen ist, die in den letzten Jahrzehnten aufgeblüht waren, die alle gekennzeichnet sind vom brüderlichen Wettstreit von «Klerikern» und «Laien», die alle von dem einzigen und gemeinsamen Bestreben der Treue zu ihrem eigenen Christsein bewegt waren, von dem Bestreben der Treue zu ihrem eigenen Kirchengesein, der Treue zu ihrer Existenz als Volk Gottes auf dem Wege¹⁸.

Wir sollten uns bewußt machen, daß diese beiden unterschiedlichen Richtungen miteinander im komplexen Gefüge des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenwärtig sind. Dies gilt um so mehr, als die eine Richtung sich hier in ihrer Endphase darbietet, am Ende einer langwierigen, ermüdenden und verdienstvollen Bemühung, die darauf zielte, einen aktiven und nicht bloß passiven und minderheitlichen Status zurückzugewinnen, zumindest für die sensibleren Gruppen und Kreise der gewöhnlichen Christen, während die andere Richtung sich in einer vornehmlich dynamischen Phase befindet, die darauf zielt, Energien zu mobilisieren und Erfahrungen eines kirchlichen Lebens als vollkommener, aktiver und sichtbarer Gemeinschaft aller Getauften zu ermöglichen und hervorzulocken.

Aus historischem Blickwinkel urteilend kann man sagen, daß diese beiden Richtungen auch als zwei aufeinanderfolgende Teilstücke einer punktierten Linie gesehen werden können, an der entlang das moderne Christentum sich auf ein immer volleres Bewußtsein des österlichen Geheimnisses zu bewegt. Von einem theologisch-lehrmäßigen Blickpunkt her wäre es aber nicht klug, sich die tiefgreifende im eigentlichen Sinne des Wortes theologische Verschiedenheit zu verhehlen, welche diese beiden Richtungen voneinander trennt. Aus einem praktisch-operativen Blickwinkel schließlich urteilend kann man den

folgenden Tatbestand nicht ignorieren: Während bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges die modernen Laienorganisationen und vor allem die Katholische Aktion oft ein Vehikel im Dienst der Erreichung eines kirchlichen Bewußtseins waren, stellen sie in den beiden letzten Jahrzehnten und besonders heute im allgemeinen ein Verzögerungselement und eine Sperre dar, die verhindert, daß das kirchliche Bewußtsein die über den jetzigen Stand hinausführende Ausweitung zur Kenntnis nehmen kann, die der Kirche vom Geist Gottes eingegeben wurde und die das Konzil zu seinem Programm gemacht hat.

Heute ist es möglich, diese gesamte Problematik mit neuen Augen anzusehen. Wenn wir uns die gewaltige historische Schichtenbildung vor Augen halten, die es um dieses Problem gegeben hat, so wird es möglich, eine die wesentlichen Fragen betreffende Freiheit wiederzugewinnen, und zwar aufgrund eines viel kraftvolleren Bewußtseins vom Geheimnis der Kirche als des Volkes Gottes. Die christliche Gemeinschaft wird sich mit immer größerer Dringlichkeit des Bedürfnisses und der Notwendigkeit bewußt, sich in der gemeinsamen Taufe, im Hören des Wortes Gottes und in der eucharistischen *communio* eins zu fühlen. Sie ist sich auch bewußt, daß die Teilhabe jedes Christen einerseits und des Bischofs (mit seinen Dienern) andererseits am einzigen Priestertum Christi zwar verschieden ist, daß aber diese beiden Arten von Priestertum in einer ständigen und fruchtbaren dialektischen Spannung zueinander stehen; in einer Spannung, die ähnlich ist jener anderen Spannung zwischen den endgültigen Gegebenheiten des Christseins (die dazu bestimmt sind, auch nach dem Ende der Kirche, im Reich Gottes, weiterzubestehen) und den historischen Elementen des Kirchengeseins (die dazu bestimmt sind, mit dem Ende der Kirche aufzuhören – wie dies für das Amts- oder Dienstpriestertum gilt).

Immer stärker geworden ist das Bedürfnis, in jeder konkreten kirchlichen Gemeinschaft einen Freiraum zu finden für die Charismen und Dienste, welche der Geist Gottes wecken will, und durch die (vom verheirateten Diakon über den verheirateten Theologen usw.) sich eine immer reichere und vielgestaltigere Annäherung jeder Kirche und dann der Gemeinschaft aller Kirchen an das vielgestaltige Geheimnis Christi vollziehen kann.

Um in diese Richtung in Bewegung zu kommen, müssen sich alle Getauften, gewöhnliche

Christen und Mitglieder des Bischofskollegiums, bereit machen für ein Engagement des Suchens und Experimentierens, für ein angestregtes Bemühen um ein Verstehen der wirklichen Lage der Dinge und zugleich um Erfindungsgabe und Verzicht auf aufgezwungene Uniformität und falsche Sicherheit (auch wenn diese die tröstliche Vorstellung vermitteln mag, sie könne eine wirkliche Einheit herstellen); dafür müssen sie sich auf den Weg eines demütigen, engagierten, dynamischen und vertrauensvollen Suchens der Wege machen, die «der Geist den Gemeinden eingibt».

Es gibt eine Reihe von «kritischen» Themen, in denen ein solches «aggiornamento» der Grundhaltung seinen Prüfstand findet. Es handelt sich – um hier einige Beispiele zu nennen – etwa um die Berufung und Ausbildung des Klerus; um die Weise des täglichen Lebens des Klerus; um die Weise, wie die Liturgie als Akt der ganzen Kirche gefeiert wird; um die Rahmenordnung und Durchführung der Katechese; um die Verkündigung des Wortes, ob in der Kirche oder an die anderen Menschen; um das Erkennen der «Zeichen der Zeit». Im Blick auf alle diese Themen, in bezug auf die man sich –

eben aufgrund ihrer zentralen Bedeutung im religiösen Leben jedes einzelnen – nicht mehr auf ein «reservatum ecclesiasticum» berufen kann, muß jede Kirche dazu kommen, die Pflicht zu empfinden und das Recht auszuüben, in Verantwortung, Zeugnis und Liebe als lebendige Gemeinschaft ihre christliche Aufgabe wahrzunehmen, hier die rechten Lösungen zu finden.

Mehr im allgemeinen gesprochen kann die Wiederentdeckung der Kirche als Volk Gottes sich nicht auf magere Grundsatzklärungen¹⁹ beschränken, sondern um wirklich Auswirkungen für das Sein der Kirche und auf ihre tragenden Strukturen zu haben, muß sie einige traditionelle, aber seit langem verkümmerte Aspekte neu beleben. Der *sensus fidelium* muß wieder einen zentralen Platz unter den Kriterien der Glaubenserkenntnis erhalten²⁰, die übereinstimmende Überzeugung des Volkes Gottes muß wieder zu einer tatsächlichen Auswirkung auf den Prozeß der kirchlichen Willensbildung kommen; es ist unmöglich, daß die Rezeption nicht eine entscheidende Instanz für die Feststellung der Gültigkeit der verschiedenen Richtungen der Kirchen ist²¹.

¹ Vgl. E. Lanne, *Le laïc dans l'Eglise ancienne: Verbum Caro* 71–72 (1965) 105–126.

² B. Renaud, *L'Eglise comme assemblée liturgique selon S. Cyprien: Recherches de théologie ancienne et médiévale* 38 (1971) 5–68.

³ Vgl. Hippolyt, In *Danielem I 17: Sources Chrétiennes* 14, S. 85.

⁴ Johannes Chrysostomos schreibt in seinem Werk *Adversus oppugnatores vitae monasticae* mit beredeten Worten: «Nam cum dicit: Venite ad me omnes qui laboratis... (Mt 11, 28); non monachis tantum loquitur, sed toti humano generi. Cumque iubet per angustam cedere viam, non illos modo, sed omnes homines alloquitur.» (PG 47, col. 374; vgl. auch PG 63, col. 67)

⁵ Vgl. G. Folliet, *Les trois catégories de chrétiens à partir de Luc (17, 34–36), Matthieu (24, 40–41) et Ezéchiel (14, 14): Augustinus Magister* (Paris 1954); ders., *Les trois catégories de chrétiens. Survie d'un thème augustinienn: L'année théologique augustiniennne* 14 (1954) 81–96.

⁶ Gilbert von Limerick schreibt in seinem Werk *De statu ecclesiae*: «Et tota quidem imago pyramidis formam praetendit (Ecclesia) quia inferius ampla est, ubi carnales et coniugatos recipit; superius autem acuta, ubi arctam viam religiosi et ordinatis proponit.» (PL 159, 997 a.)

⁷ «Duo sunt genera christianorum. Est autem genus unum, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi, Κληρος enim grece latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. Omnes enim Deus in suos elegit. Hi namque sunt reges, id est se et alios regentes in

virtutibus, et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite. Hanc coronam habent ab institutione Romanae ecclesiae in signo regni, quod in Christo expectatur. Rasio vero capitis est temporalium omnium depositio. Illi enim victu et vestitu contenti nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. Aliud vero est genus christianorum, ut sunt laici. λαός enim est populus. His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. Nihil enim miserius est quam propter nummum Deum contempnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altare ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vicia tamen benefaciendo evitaverint.» (c. 7 C. XII q. 1; ed. Friedberg 678.)

⁸ Vgl. I laici nella *societas christiana* dei secoli XI e XII (Ed. Vita e Pensiero, Mailand 1968) und vor allem die Berichte von Y.-M. Congar, L. Prosdocimi und G.-G. Meerseman.

⁹ Forma e problemi attuali della Cristianità: Cristianesimo nella Storia 5 (1984) 30–180.

¹⁰ Bezeichnend ist die Einleitung zur zweiten Kontroverse, die bekanntlich der Lehre über die Kirchengliedschaft gewidmet ist: «Quid haec nomina cerici atque laici sibi velint, nemini dubium esse puto: tametsi enim Graecam originem habeant tamen trita sunt, ac per vulgata. Quis enim ignorat idem esse λαόν Graecis, quod populum Latinis? Idem illis, κληρον, quod sortem, sive haereditatem nobis? Inde igitur laici dicti sunt quasi plebeij, ac populares, quibus nulla pars functionis Ecclesiasticae demandata est; clerici autem quasi Domini sors et haereditas, qui divino cultui consecrati, procurandae religionis ac rerum sacrarum, Deo ipso iubente, providentiam, ac sollicitudinem susceperunt.» (De Contro-

versiis christianae fidei, II, Mediolani 1721, col. 207.) Bellarmin läßt noch ein Zitat aus «Duo sunt genera christianorum», welches auch er irrümlicherweise dem Hieronymus zuschreibt, folgen.

¹¹ Leo XIII. schrieb im Dezember 1888 in einem Brief an den Erzbischof von Tours: «Tatsächlich ist es feststehende und allgemein bekannte Tradition, daß es in der Kirche zwei aufgrund ihres Wesens wohl unterschiedene Ordnungen gibt: die Hirten und die Herde, das heißt die Oberhäupter und das Volk. Die erste Ordnung hat die Aufgabe, die Menschen in ihrem Leben zu lehren, zu regieren und ihnen Regeln aufzuerlegen; die andere Ordnung hat die Pflicht, den ersteren untertan zu sein, ihnen zu gehorchen, ihren Weisungen zu folgen und ihnen Ehre zu erweisen.»

¹² Hinsichtlich dieser Definition ist es nützlich, sich daran zu erinnern, daß, anders als Pius XI., der von einer «Teilhabe am hierarchischen Apostolat» sprach, Pius XII. den Ausdruck «Mitarbeit» vorzog, um zu vermeiden, daß die Katholische Aktion Anspruch auf eine wirkliche Teilhabe an der Macht und an der Autorität erhöhe, also an den Aufgaben der Hierarchie; vgl. Pius XII., Ansprache an die Leiter der Katholischen Aktion Italiens vom 3. Mai 1951: *Discorsi e Radiomessaggi*, XIII, 68–69.

¹³ Vgl. auch den die Beziehungen zwischen der Katholischen Aktion und der Hierarchie betreffenden Teil der Enzyklika «*Il fermo proposito*» Pius' X.; ferner: Pius XI., Brief an Kardinal Cerejeira, Patriarch von Lissabon, vom 10. November 1933: Diese (scl. die Katholische Aktion) aber wird nicht ihre heilsamen Früchte tragen, wenn ihre Mitglieder nicht geformt und geführt werden von erfahrenen Leitern und vor allem von guten geistlichen Assistenten, in deren Händen vor allem die Bestimmung über das Geschick und die Aufgaben der Vereinigungen liegen.»

¹⁴ Brief des Kardinalstaatssekretärs an Kardinal Hlond, Primas von Polen, vom 10. April 1929.

¹⁵ Pius XI. sagte am 22. September 1933 in einer Ansprache an spanische Pilger: «Die Aktion ist das Zeichen des Lebens, dieses Lebens, das von Gott in die Welt gebracht wurde und das zu unseren Gunsten um den Preis seines kostbaren Blutes erworben wurde. Ohne Aktion, ohne Bewegung, ohne Aktivität gibt es nur den Tod, oder höchstens ein sinnloses, schläfriges, abgestumpftes und nutzloses Leben; so daß also die Katholische Aktion nichts weniger als Zeichen, Ursache und Maß des Lebens ist.»

¹⁶ Besonders bedeutsam waren der Aufsatz von Karl Rahner über das «Laienapostolat», veröffentlicht in der *Nouvelle Revue Théologique* (1966, 3–33), und der Artikel von Ch. Baumgartner über «*Formes diverses de l'apostolat des laïcs*», veröffentlicht in «*Christus*» (1957, 9–33), die 1957 von Y. Congar in seiner Schrift «*Esquisse d'une théologie de l'Action Catholique*» übernommen wurden (jetzt auch in «*Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*», Paris 1962, 328–356). Neuerdings auch einige Seiten der Selbstkritik, die Congar der 3. Auflage der «*Jalons pour une théologie du laïcat*» (648–651) angefügt hat. Die neueste Synthese veröffentlichte Congar in DS unter dem Stichwort «*Laïc et Laïcat*», 9 (1976) 79–108.

¹⁷ Ein interessantes und bezeichnendes Zeugnis für die Fallen, die sich in dieser Richtung verbergen, bildet der alles durcheinandermischende Titel, den man in einer ersten Phase dem künftigen Kapitel II der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, «*Lumen gentium*», gab, welcher lautete: «*De populo Dei et speciatim de Laicis*.» Vgl. *Constitutionis dogmaticae Lumen Gentium Synopsis historica*, Hg. G. Alberigo und F. Magistretti (Bologna 1975) 43 und 163.

¹⁸ Vgl. auch den sehr guten Kommentar von Otto Semmelroth SJ, Die Kirche, das neue Gottesvolk: G. Baraúna (Hg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution über die Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deutsche Ausgabe besorgt von O. Semmelroth SJ, J.G. Gerhartz SJ und H. Vorgrimler. 2 Bde. (Herder, Freiburg/Basel/Wien) und außerdem: Yves M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes (Knecht, Frankfurt am Main 1966), Bd. I, 365–379; außerdem: Yves M.-J. Congar, Die Kirche als Volk Gottes: *CONCILIUM* 1 (1965/1) 5–16; R. Schnackenburg/J. Dupont, Die Kirche als Volk Gottes: *CONCILIUM* 1 (1965/1) 47–51.

¹⁹ Der neue *Codex Iuris Canonici* gibt dem Kapitel II den Titel «*De populo Dei*», aber in Wirklichkeit gibt es nur sehr wenige und unbestimmte Kanones allgemeinen Charakters, die allen Gläubigen ohne jeden Unterschied gewidmet sind.

²⁰ Vgl. M.-D. Chenu, «*Vox populi vox Dei*». *L'opinione pubblica nell'ambito del popolo di Dio: La fine della Chiesa come società perfetta* (Mailand 1968) 209–226; vor allem auch J.-M. R. Tillard, *Le «sensus fidelium». Réflexion théologique: Foi populaire – Foi savante* (Paris 1976) 9–40; Im selben Buch außerdem die Aufsätze von J.-L. d'Aragon, F. Dumont, E.R. Fairweather und E. Lamirande.

²¹ Vgl. das Heft von *CONCILIUM* 8 (1972/8–9) über Wahl, Konsens und Rezeption im kirchlichen Leben sowie die einschlägigen Aufsätze von Congar und Grillmeier.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese geboren. Seit 1967 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Veröffentlichungen: *I vescovi italiani al concilio di Trento* (1959); *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale* (1964); *Cardinalato e collegialità* (1969); *Chiesa conciliare* (1981); *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Hg., ³1973); *Legge e Vangelo* (Studien zur «*Lex Ecclesiae Fundamentalis*», 1972); *Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II*, 8 Bände; *Synopsis historica della Lumen gentium* (1975); *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà* (1978); außerdem verschiedene andere Aufsätze zu historischen Themen. Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM*. Anschrift: Via G. Mazzini 82, I-40.138 Bologna, Italien.