

Hervi Rikhof

Die Kompetenz von Priestern, Propheten und Königen

Ekklesiologische Erwägungen zur
Macht und Autorität der
Christgläubigen

1. Einleitung

Theologische Erwägungen über Autorität und Macht laufen – zumindest wenn sie kurzgefaßt sein müssen – Gefahr, in zwei Extreme zu verfallen: entweder in eine schöne idealistische Betrachtung, die freischwebend eher unwirkliche Verhaltensweisen vorschreibt, als daß sie wirkliche Verhaltensweisen durchleuchtet, oder aber in eine mehr oder weniger genaue Beschreibung bestehender Verhältnisse, wobei die Aufmerksamkeit sich so faszinieren läßt vom Spiel um die Macht oder auch so enttäuscht wird durch den Zynismus der Tatsachen, daß die Frage nach Alternativen oder nach der Berechtigung des Bestehenden nicht mehr gestellt wird. Ich wage nicht den Anspruch zu erheben, daß die folgenden Überlegungen nicht in eines der beiden Extreme (oder in beide zugleich) verfallen, aber ich will doch wenigstens versuchen, den Schaden zu begrenzen. Um die letztgenannte Gefahr zu begrenzen, will ich mich vornehmlich mit einem theologisch-ekklesiologischen Rahmen, innerhalb dessen über Macht gesprochen werden kann, befassen; um die erstgenannte Gefahr zu begrenzen, entlehne ich diesen Rahmen dem Codex Iuris Canonici und verwende bei der

inhaltlichen Füllung dieses Rahmens eine ziemlich alltägliche Analyse des Begriffs Kompetenz. Mit dem vorliegenden Beitrag kann ich diesen Rahmen nur skizzieren und höchstens anzeigen, wo und wie darin über Macht und Autorität gesprochen werden kann und muß.

Eine Entscheidung für den im Codex Iuris Canonici verwendeten Rahmen wirft aber Fragen auf nach der Interpretation des Zweiten Vatikanums und vor allem der Dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» (LG), weil die Revision des Codex von Anfang an einen Teilabschnitt des Reformprozesses bildete, in dem das Konzil eine zentrale Rolle spielte, und weil der Codex vom Konzil her interpretiert und geprüft werden muß und nicht umgekehrt¹. Das ist der Grund dafür, daß zuerst einige Bemerkungen über die Interpretation und Rezeption des Zweiten Vatikanums und namentlich der Konstitution «Lumen gentium» gemacht werden müssen.

2. Die Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums

2.1 Eine dritte Phase?

Aus neuester Literatur über das Zweite Vatikanische Konzil (u. a. anlässlich der Außerordentlichen Bischofssynode 1985) und aus verschiedenen Kommentaren zum Codex Iuris Canonici erhellt, daß die Rezeption und Interpretation des Konzils einen besonderen Diskussionspunkt darstellen. Nach einhelliger Meinung gehören Rezeption und Interpretation, d. h. Auslegung, Aufarbeitung und Verwerfung der Aussagen eines Konzils zu diesem Konzil selbst, und dieser ganze Prozeß macht die konkrete Wahrheit dieses Konzils aus. Eben in diesem Prozeß, in dem der *consensus fidelium* aktiviert wird, kommt die Wahrheit eines Konzils ans Licht. Und dieser Prozeß bleibt in Gang, weil Tradition und Traditionsbildung in Gang bleiben: Unter immer neuen Umständen wird der Glaube der Vergangenheit zur Sprache gebracht und zur Diskussion gestellt. Dies bildet ein Element des gemeinsamen Suchens nach Wahrheit.

Wichtige Ereignisse in der Geschichte der Politik und der Kunst unterliegen oft einer wechselnden Wertung. Nach einer ersten positiven Periode des Enthusiasmus folgt gewöhnlich eine negative Periode der Enttäuschung und dann schließlich eine Periode der Synthese, in der eine ausgewogenere Würdigung erreicht wird. Dies

ist das Modell, das auch auf die 20 Jahre seit dem Abschluß des Zweiten Vatikanums angewandt wird. Die letzte Periode, die Periode der Synthese, hat noch nicht begonnen, sie wird aber angestrebt, und erste Anzeichen ihres Kommens werden schon wahrgenommen².

Wie selbstverständlich dieses Modell und wie anwendbar auf (psychologische und soziologische) Tendenzen in unserer nachkonziliaren Periode es auch sein mag, so trifft es doch nicht den Kern der Probleme um die Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums und namentlich der Konstitution «Lumen gentium». Der Kern des Problems liegt in der Ambivalenz des Textes, d. h. in dem Nebeneinander zweier unterschiedlicher Sichtweisen von Kirche und Glauben. Dies bedeutet eine wichtige Verkomplizierung: Denn neben den gewöhnlichen positiven und negativen Reaktionen und der Pendelbewegung, die dazugehört, gibt es im gesamten nachkonziliaren Prozeß eine Gegebenheit anderer Ordnung: die Ambivalenz des Textes und die Möglichkeit, daß sowohl die eine wie die andere Seite sich zur Begründung ihrer unterschiedlichen Positionen auf denselben Text berufen.

Und diese Berufung fällt nicht (notwendigerweise oder tatsächlich) zusammen mit den aufeinanderfolgenden positiven oder negativen Phasen. Wenn diese Verkomplizierung nicht genügend gesehen wird, liegt es auf der Hand, daß man die Auflösung der Ambivalenz schon in einer dritten, synthetischen, vermittelnden Phase sieht, in der die Einseitigkeiten der vorausgehenden Phasen durch ein größeres Ganzes überwunden werden. Wenn diese Verkomplizierung aber tatsächlich gesehen wird, stellt sich das Problem ganz anders: Können zwei grundlegend unterschiedliche Sichtweisen wohl miteinander verbunden werden? Zum zentralen Problem bei der Rezeption und Interpretation des Zweiten Vatikanums und der Konstitution «Lumen gentium» wird dann die auf Argumente gegründete Wahl und Ausarbeitung eines dieser Interpretationsrahmen, wobei eventuell auch Elemente aus der anderen Sichtweise mitspielen können.

2.2 Die Optionen in «Lumen gentium»

Bei der Entscheidung für solch einen Interpretationsrahmen spielt der Text die zentrale Rolle. Die Entstehungsgeschichte und die Wirkungsgeschichte können die Bedeutung dieses Textes

weiter erhellen, indem die erste die Zielsetzungen und Motive der Verfasser und die zweite die intendierten oder nicht intendierten Möglichkeiten dieses Textes sichtbar macht. Ohne hier ausführlich die Analysen des Textes und sogar seiner Vorgeschichte zu wiederholen, kann das folgende gesagt werden: Der ekklesiologische Rahmen wird im Text von «Lumen gentium» von Anfang an theologisch und heilsgeschichtlich gezeichnet. Der Kirche wird ihr Platz innerhalb der Geschichte Gottes mit den Menschen, die sich von der Schöpfung bis zum Ende der Zeiten erstreckt, angewiesen; und die Kirche wird definiert «als «das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (Cyprian, Augustinus, Johannes v. Damaskus)» (LG 4). Und wie diese Definition («das...geeinte Volk») schon angibt, wird in diesem Rahmen Kirche primär als Gemeinschaft aller Glaubenden verstanden. Das Gemeinschaftliche steht im Vordergrund, das Unterscheidende kommt auf den zweiten Platz und steht im Dienst des Gemeinschaftlichen.

Von der Entstehungsgeschichte her wird deutlich, daß diese zwei Elemente die positive Verarbeitung der grundlegenden Kritik sind, die am ersten Entwurf geübt worden war: Dieser sei triumphalistisch, klerikalistisch und juristisch. Die Kritik gibt jedenfalls wieder, was die Bischöfe nicht wollten und intendierten. Und in diesem Sinne bleibt diese Kritik einer der Interpretationsschlüssel des endgültigen Textes. Die Entstehungsgeschichte läßt auch erkennen, daß das, was sie tatsächlich wollten, kaum durchgehend deutlicher wurde und daß wichtige Konsequenzen genau deswegen nicht immer erkannt und auch tatsächlich gezogen wurden³.

In der Wirkungsgeschichte kommt dies alles in einem anderen Licht zu stehen, weil die Ungenauigkeit der Terminologie, der bloß formale Charakter bestimmter Kompromisse und namentlich der Mangel an Integration und Konsequenz zu Anlässen für die unterschiedlichen, einander widersprechenden Interpretationen von «Lumen gentium» wurden, wobei wieder die genannten zwei Elemente eine zentrale Stellung einnehmen.

Aus dem Text und der Vorgeschichte muß man folgern, daß die Sicht von der Kirche, welche gewählt wurde, eine theologische ist, und zwar eine solche, in der das Gemeinschaftliche den ersten Platz einnimmt. Aus der Wirkungsgeschichte muß man folgern, daß diese Wahl nicht

konsequent durchdacht worden ist. Und in diesem Sinn kann man «Lumen gentium» einen «Übergangstext» nennen.

2.3 *Der Codex Iuris Canonici*

Die Interpretation und Rezeption des Konzils durch den Codex Iuris Canonici wird unterschiedlich beurteilt⁴. Wenn auch vorausgesetzt werden kann, daß das Kirchenbild des Konzils vom Codex im allgemeinen übernommen worden ist, dann muß doch sofort hinzugefügt werden, daß auch die Ambivalenz übernommen worden ist. Im Codex kommt neben einer theologischen Sicht, die von der Kirche als *communio* ausgeht, auch noch eine gesellschaftsphilosophische und juristische Sicht vor, die von der Kirche als *societas perfecta* ausgeht, sowohl was die erkenntnistheoretische Begründung des Rechtes als was die Einteilung des Gesetzeswerkes betrifft. Dies ist der Grund, warum auch der Codex als eine «Übergangslösung» verstanden wird⁵.

2.4 *Schlußfolgerungen*

Aufgrund des Vorausgehenden muß gesagt werden: Wenn man theologisch über Autorität und Macht in der Kirche nachdenken will, gibt «Lumen gentium» dafür Rahmen und Ausgangspunkte, und diese sind auch in den Codex Iuris Canonici übernommen worden: eine theologische Reflexion macht aber auch ein konsequentes Durchdenken in der Linie der getroffenen Wahl und des «grundlegend Neuen» notwendig⁶.

Wegen der Ausgangspunkte von «Lumen gentium» liegt es auf der Hand, beim Nachdenken über Autorität und Macht nicht beim Dienst der hierarchischen Autorität zu beginnen, sondern zu prüfen, ob dieses Thema nicht schon früher zur Sprache gebracht werden kann und muß, nämlich auf der Ebene des allen Gemeinsamen. Darum folgen nun zwei weitere Schritte: eine andere Definition des Gemeinsamen und eine andere Analyse der Autorität, die auf diese Ebene anwendbar ist.

3. *Das Schema der «drei Ämter»*

3.1 *«Lumen gentium» und der Codex Iuris Canonici*

Eines der neuen Elemente von «Lumen gentium» ist nicht bloß, daß das Gemeinsame Vorrang

erhält, sondern auch, daß dieses Gemeinsame mit Hilfe des Schemas Priester-Prophet-König zum Ausdruck gebracht wird. Typisch für das, was oben der Übergangscharakter von «Lumen gentium» genannt wird, ist, daß einerseits dieses neue Schema das Denken über die Gläubigen grundlegend strukturiert und daß andererseits die Anwendung des Schemas problematisch ist: Es wird nicht konsequent angewendet: denn in Kapitel 2 über das Volk Gottes fehlt ein Teil über die Aufgabe des «Königs». Es treten Verdoppelungen auf, die aber auch wieder keine eigentlichen Verdoppelungen sind, weil einmal *jeder* Getaufte unter den Begriff «Getaufte» fällt, ein andermal aber bloß der «Laie» (LG 10; 31). Und über das Dienstwerk der Hierarchie wird in gleichartigen Begriffen gesprochen (LG 24; vgl. 25–27; vgl. auch die Diskussion über das allgemeine und das hierarchische Priestertum in LG 10).

Auch der Codex Iuris Canonici verwendet strukturell und inhaltlich dieses Schema, und im Vergleich mit dem früheren Codex geht es auch hier um eine neue Gegebenheit. Strukturell wird das Schema insofern verwendet, als einzelne Bücher des Codex Titel erhalten haben, die auf das dreifache Amt verweisen (Buch III und IV); und inhaltlich u. a. insofern im ersten Canon des Buches über das Volk Gottes in der Definition des Begriffs «Christgläubige» das dreifache Amt aufgenommen worden ist. Aber auch im Codex ist an diesem Punkt der Übergangscharakter sichtbar: Strukturell wird das Schema nicht durchgehalten; denn es fehlt ein Buch über das königliche Amt. Und inhaltlich werden auch nicht alle Konsequenzen gezogen (z. B. in der Frage des allgemeinen Priestertums und des *sensus fidelium*)⁷.

3.2 *Unterschiedliche Verwendungen des Schemas*

Aus einer Untersuchung von L. Schick über Entstehung und Verwendung des Schemas vom dreifachen Amt geht hervor, daß dieses Schema im Lauf der Zeiten für unterschiedliche Zwecke und in unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht worden ist⁸. Es wurde christologisch gebraucht, um den Namen «Christus» zu erklären (Patristik, Mittelalter, Catechismus Romanus) oder um im Rahmen der Erlösungslehre die Funktionen Christi zum Ausdruck zu bringen (Calvin). Es wurde in der theologischen Anthro-

pologie verwendet, um auf der Grundlage der Taufe die Würde, die Rechte und Pflichten jedes Christen zu bestimmen. Es wurde seit dem 19. Jahrhundert in der Amtstheologie als Ersatz für die Sicht des Amtes als eines zweifachen Dienstes des Heiligens und Leitens verwendet; in diesem Zusammenhang wurde über die dreifache *potestas* gesprochen, die sich gründe auf den Sendungsauftrag Christi und der Apostel. Es wurde schließlich in der Ekklesiologie verwendet, um die Aufgaben der Kirche als ganzer zu beschreiben. Der Kanonist G. Phillips († 1972) tat dies im Rahmen einer Sicht der Kirche als des «Christus prolongatus», wobei sich die Teilhabe aller an den drei Ämtern Christi streng hierarchisch vom Oberhaupt der Kirche (Petrus) her vollzieht. Auch das Zweite Vatikanum verwendet das Schema ekklesiologisch, aber im Gegensatz zu Phillips sieht es die Teilhabe aller am dreifachen Amt als in der Taufe grundgelegt an (vgl. LG 31).

3.3 Nähere Bestimmung des Schemas in «Lumen gentium» und im Codex Iuris Canonici

Diese Analysen und Unterscheidungen sind deshalb wichtig, weil nicht allein der Unterschied in der Verwendung des Schemas deutlich wird, sondern auch sichtbar wird, daß die ekklesiologische Verwendung sowohl in der Verlängerung der theologisch-anthropologischen wie in der der amtstheologischen Verwendung liegt. Die ekklesiologische Verwendung kann nämlich nicht mit beiden anderen zugleich verbunden werden, weil die Basis beider (nämlich Taufe bzw. Sendung) verschieden ist und daher auch die daraus resultierenden Sichten der Kirche grundlegend verschieden sind. Im ersten Fall ist die Kirche nämlich die Gemeinschaft aller Getauften, im zweiten Fall die Hierarchie-mitsamt-ihren-Mitarbeitern⁹. Im Licht dessen, was wir vorher über die Entstehungsgeschichte von «Lumen gentium» gesagt haben, ist es offensichtlich, daß diese letzte, klerikalistische Sicht der Kirche nicht die des Konzils ist. Überdies stimmt die Auffassung von der Hierarchie als Dienst an der Gemeinschaft nicht mit dieser letzten Sicht überein. Und wenn nun einmal die Entscheidung für eine ekklesiologische Verwendung des Schemas in der Verlängerung einer theologisch-anthropologischen Verwendung gefallen ist, so sollte das Sprechen über das Amt besser in einer anderen Begrifflichkeit geschehen, um Verwirrung zu vermeiden.

Daß dies in «Lumen gentium» nicht geschieht, ist eines der Elemente, welche die innere Ambivalenz des Textes ausmachen¹⁰. Im Codex Iuris Canonici wird das Schema auch ekklesiologisch verwendet, und zwar in der Verlängerung der theologisch-anthropologischen Verwendung. Im ersten Canon des Buches II über das Volk Gottes (204, § 1) wird nämlich der Christgläubige als der Getaufte definiert; und aufgrund der Taufe haben die Christgläubigen Teil am dreifachen Amt Christi¹¹. Auch im folgenden Canon über die Mitgliedschaft in der katholischen Kirche ist die Taufe die Basis und wird das Band der Zugehörigkeit genauer bestimmt mit Hilfe von Begriffen, welche den Gedanken an das dreifache Amt anklingen lassen¹².

3.4 Die Würde jedes Getauften

Die Entscheidung, das allen Gemeinsame mit Hilfe des anthropologisch-theologisch verwendeten Schemas zum Ausdruck zu bringen, impliziert, daß die Würde jedes Getauften in der Gemeinschaft von zentraler Bedeutung ist. Diese Würde kennt zwei Aspekte: das neue Sein in Christus, d. h. die Neuerschaffung oder Vergöttlichung des Menschen einerseits, und die Funktionen, Aufgaben, Rechte und Pflichten, die mit dieser neuen Existenz zusammenhängen. Dieser letzte Aspekt, der auf dem Zweiten Vatikanum betont wurde¹⁴, ist die Basis, auf der dann im Rahmen des Priester-König-Prophet-Seins aller auch über Autorität und Macht aller zu reden ist. Weil dies nicht selbstverständlich ist, ist es nötig, den Sinn und die Möglichkeit dieser Rede aufzuzeigen.

4. Kompetenz

Das Nachdenken über Macht und Autorität auf dieser allgemeinen Ebene der Würde jedes Christen ist nicht allein deswegen impliziert, weil es so viele begriffliche Annäherungen an die Phänomene Macht und Autorität gibt, sondern auch, weil die andere Ebene von Macht und Autorität innerhalb der Kirche (nämlich die Ebene des Dienstes der Hierarchie) fast automatisch in dieser Reflexion mit ins Spiel kommt. Um diesen Komplikationen entgegenzuwirken, scheint es klug, sich des Begriffs «Kompetenz» zu bedienen und eine Begriffsanalyse von «Kompetenz» zu geben¹⁵.

4.1 Eine kurze Analyse

Ausdrücke unserer Alltagssprache, wie z. B. der Satz «Sie ist kompetent», scheinen zu beweisen, daß Kompetenz eine Eigenschaft ist, die jemandem zukommt. Eine genauere Analyse zeigt aber, daß es zwei Arten von Bezeichnungen für Dinge und Eigenschaften gibt: relative und absolute. Die absoluten Bezeichnungen richten ihre Aufmerksamkeit auf das Ding, die Person, die Eigenschaft selbst; die relativen richten die Aufmerksamkeit auf etwas anderes oder jemand anderen und bedeuten auch nur in dieser Beziehung etwas. Als Beispiele für absolute Bezeichnungen können Eigennamen oder Charakterisierungen von Farbe, Form und Beschaffenheit gelten; als Beispiele für relative Bezeichnungen: «Nachbar», «Freundin», «Knecht», «verliebt», «wütend». Kompetenz gehört zu dieser letzten Kategorie, weil damit immer eine Beziehung bezeichnet wird.

Nun gibt es aber wenigstens zwei Typen von Beziehungen, wenn man auf die «Stellenzahl» der Beziehung schaut, d. h. auf die Zahl der Dinge und Personen, die von der Beziehung betroffen sind. Im Fall der Sätze «Sie liebt ihn» oder «Er sieht einen Fleck» geht es um zweistellige Beziehungen. «Kompetent sein» scheint auf den ersten Blick auch eine zweistellige Beziehung zu sein, nämlich eine Beziehung zwischen zwei Personen. Oft aber kommt es vor, daß Person A kompetent ist für Person B, und daß zugleich das Umgekehrte der Fall ist. Ein Arzt z. B. ist für einen Patienten kompetent auf dem Gebiet der Diagnose einer Krankheit, aber eben dieser Patient, ein Kraftfahrzeugmechaniker, ist für den Arzt kompetent auf dem Gebiet der Diagnose von Problemen mit dem Motor. Das Gebiet, auf das sich die Kompetenz bezieht, gehört also mit zu dieser Beziehung, und also geht es bei Kompetenz um eine dreistellige Beziehung.

Von diesen Beobachtungen ausgehend können wir uns zwei andere Aspekte von Kompetenz deutlich machen. Zunächst ist jemand nicht für sich selbst kompetent. Das Gegenteil zu sagen, würde nämlich den Beziehungscharakter von Kompetenz verkennen. Folglich kann auch keine Rede sein von einer «absoluten» Kompetenz, d. h. daß jemand für jeden beliebigen anderen auf

allen Gebieten kompetent wäre. Dies erhellt aus der Tatsache, daß auf dem weiten Feld von Gefühlen und Erfahrungen derjenige, welcher die Gefühle und Erfahrungen hat, kompetent ist gegenüber allen anderen.

4.2 Die Kompetenz der Christgläubigen

Diese Grundstruktur der Kompetenz macht deutlich, daß es sinnvoll und angemessen ist, in diesem Begriffsrahmen das Priester-König-Prophet-Sein jedes Gläubigen zu bedenken. Es ist dies ein Konzept, das wegen seines relationalen Charakters in der Ebene der Gemeinschaft zu Hause ist. Weil es hier um eine dreistellige Beziehung geht, bildet das Gebiet (oder in diesem Fall: bilden die drei Gebiete) einen wesentlichen Teil der Kompetenz. Weil niemand für sich selbst kompetent genannt werden kann und absolute Kompetenz kein sinnvoller Begriff ist, setzt Kompetenz nicht nur ein von vornherein bestehendes Beziehungsmodell voraus, sondern impliziert auch, daß Beziehungen aufgebaut und ausgebaut werden müssen. Eben in diesem andauernden Prozeß wird jedermanns Kompetenz ernst genommen und zugleich begrenzt. Nachdenken über jedermanns Kompetenz beinhaltet schließlich auch noch, daß es sinnvoll und möglich ist, nachzudenken über Wachstum, Stufen und Differenzierungen innerhalb der Kompetenz, eingeschlossen eine nähere Spezifizierung auf einem oder mehreren Gebieten.

5. Schlußfolgerungen

Ich habe versucht, auf den vorausgehenden Seiten den ekklesiologischen Rahmen zu beschreiben, innerhalb dessen auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils über Macht und Autorität in der Kirche gedacht werden muß. Ich weiß, daß sowohl auf der Ebene des Denkens als auch auf der Ebene der Strukturen noch viel Arbeit geleistet werden muß, um diese Ansätze auszuarbeiten und zu realisieren. Aus eigener Erfahrung weiß ich auch, daß das Bewußtsein von der Würde des Christen und von der Kompetenz, die damit zusammenhängt, bei vielen schon gewachsen ist und auch weiterhin wachsen wird.

¹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Apostolische Konstitution «*Sacrae disciplinae leges*» in der Ausgabe des *Codex Iuris Canonici* von 1983, p. XI. Eine Übersicht über verschiedene Äußerungen Papst Johannes Pauls II. über die Verbindungen zwischen dem *Codex* und dem Konzil findet sich bei H. Schmitz, Wertungen des *Codex Iuris Canonici*. Versuch einer ersten Bilanz: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 154 (1985) 19–57, 20–27.

² Vgl. H. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de reception de Vatican II. Vingt ans d'hermeneutique du Concile*: G. Alberigo/J. P. Jossua (Hgg.), *La reception de Vatican II* (Paris 1985) 43–64; vgl. auch seinen Beitrag «Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluß des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums»: G. Alberigo/Y. Congar/H. Pottmeyer (Hgg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum* (Düsseldorf 1982) 89–110. – Außerdem: W. Kasper, *Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen*: W. Kasper, *Theologie und Kirche* (Mainz 1987). Vgl. auch sein Buch «*Kirche – wohin gehst du? Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils* (Paderborn 1986), vor allem 22–32.

³ Als bezeichnendes Beispiel dafür kann dienen die Relatio von Kardinal Browne (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani Secundi*, II. i, 339), in welcher er behauptet, daß die Verteilung des ursprünglichen Kapitels über die Laien über zwei andere Kapitel keine große Folgen für den Text habe. Ein Teil ist die Basis für Kapitel 2 geworden, in welchem das Volk Gottes und das allen Gläubigen Gemeinsame behandelt werden.

⁴ Vgl. H. Schmitz, aaO. 31–42.

⁵ Vgl. H. Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983?*: Im Gespräch mit dem dreieinen Gott (FS Wilhelm Breuning, Düsseldorf 1985) 481–498; hier: 483–490. Auf S. 497 verweist er für die Kennzeichnung als «Übergangslösung» auf fünf andere Autoren.

⁶ Johannes Paul II., Apostolische Konstitution «*Sacrae disciplinae leges*», p. XII.

⁷ Vgl. E. Corecco, aaO. 23–26; außerdem: H. Schmitz, aaO. 37.

⁸ L. Schick, *Das dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien* (Frankfurt am Main/Bern 1982).

⁹ Natürlich kann auch «Sendung» allgemein verstanden werden und nicht in der Begrifflichkeit der Amtstheologie, aber dann verläßt die Diskussion den Boden konkreter Theologien.

¹⁰ Das Problem der Doppelsinnigkeit des Zweiten Vatikanums in diesem Punkt ist also nicht allein, daß die potestas-Sprache durch die munus-Sprache ersetzt worden ist, sondern daß eine Sprache verwendet wird, die, oberflächlich gehört, gleich klingt, aber in der Tiefe etwas grundlegend anderes bezeichnet.

¹¹ Der *Codex Iuris Canonici* hat in diesem Canon tatsächlich eine andere, auch früher schon problematisch genannte Seite der Verwendung des Schemas in «*Lumen gentium*» geglättet: die «Verdoppelung» von LG 10 und LG 31. In Can 204 § 1 wird nämlich praktisch die Definition von «Laie» aus

LG 31 übernommen, aber nun für die «christifideles» verwendet und sozusagen an die Stelle von LG 10 gesetzt.

¹² Diese letzte Beobachtung ist, historisch gesehen, problematisch. In seinem Artikel über «Kulturelle und ekklesiologische Voraussetzungen des CIC» in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 152 (1983) 3–30 weist E. Corecco nämlich darauf hin, daß mit diesen drei *vincula* die Bellarminsche Tradition aufgenommen wird (S. 21–22). Er weist auch darauf hin, daß in diesem Canon das Kriterium «den Geist Christi haben», das in LG 14 neben den drei *vincula* genannt wird, nicht aufgenommen worden ist (vgl. auch seine Anmerkungen über die Charismen, 26–27). Vgl. auch Schmitz' Besprechung der Kritik am Fehlen der pneumatologischen Dimension im CIC, aaO. 41–42. Der Canon kann aber vielleicht auch anders gelesen werden, und zwar in der Linie von LG 14. Das Kriterium «den Geist Christi haben» ist dann nicht so sehr verschwunden, sondern eher in die drei genannten Elemente aufgenommen auf dem Weg über die Nennung der Salbung, die zur Taufe gehört (vgl. den *Ordo Baptismi Parvulorum* 1973, 32).

¹³ Vgl. LG 18, wo fast beiläufig gesagt wird: «...omnes qui de populo Di sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent...»

¹⁴ L. Schick weist darauf hin, daß die Funktionen betont werden: aaO. 133–134, 138.

¹⁵ Für diese Begriffsanalyse stütze ich mich auf M. Borchenski, *Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität* (Freiburg 1974). Er bietet eine ausführliche Analyse des Begriffs Amt und bespricht außer den allgemeinen Elementen, von denen hier Gebrauch gemacht wird, auch Typen von Autorität (epistemische, die mit Wissen zu tun hat, und deontische, die mit Befehlen zu tun hat), die Verknennung dieser beiden Typen im Rationalismus und Anarchismus, die Delegation von Autorität, ihren Mißbrauch usw. In einer weiteren Ausarbeitung dessen, was hier nur in groben Strichen angedeutet wurde, könnten diese anderen Analysen gute Dienste tun.

Aus dem Niederländischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERWI RIKHOF

1948 in Oldenzaal, Niederlande, geboren. Studium der Theologie in Utrecht und Oxford. 1981 Promotion zum Dr. theol. 1983 zum Priester ordiniert. Derzeit Dozent für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nijmegen. Veröffentlichungen auf dem Gebiet der Ekklesiologie und des Zweiten Vatikanums, namentlich: *The Concept of Church* (Diss., London/Shepherdstown 1981); *Die Ekklesiologie von «Lumen Gentium»*, der «*Lex Ecclesiae Fundamentalis*» und des Schemas zum neuen *Codex*: *CONCILIUM* 17 (1981/8–9) 576–586; *De kerk als «communio»: een zinnige uitspraak?*: *Tijdschrift voor Theologie* 23 (1983/1) 39–59; *Corpus Christi Mysticum*. An Inquiry into Thomas Aquinas' use of a term: *Bijdragen* 37 (1976/2) 149–171; *The necessity of church. An exploration*: *Archivio di Filosofia* 54 (1986) 481–500 (*Colloquium Inter-soggestività, Socialità, Religione*). Anschrift: Nijmegenbaan 57, NL-6564 CD Nijmegen, Niederlande.