



MARIANNE SCHLOSSER · WIEN

BERUFEN ZUR HEILIGKEIT IN DER COMMUNIO SANCTORUM

Anmerkungen zum 5. Kapitel von «Lumen gentium»

Es ist Gegenstand des Glaubens, dass die Kirche, deren Geheimnis die Heilige Synode vorlegt, unzerstörbar heilig ist (*Ecclesia [...] indefectibiliter sancta creditur*). Denn Christus, der Sohn Gottes, der mit dem Vater und dem Heiligen Geist als «allein Heiliger» gepriesen wird, hat die Kirche als seine Braut geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen, er hat sie als seinen Leib mit sich verbunden und mit der Gabe des Heiligen Geistes reich beschenkt zur Ehre Gottes. Daher sind in der Kirche alle [...] zur Heiligkeit berufen gemäß dem Apostelwort: «Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung» (1 Tim 4, 3) (*LG* Kapitel V, art. 39).

Ströme von Tinte (so die Voraussage des Konzilstheologen Gérard Philips) sind geflossen, um bestimmte Passagen der Kirchenkonstitution zu interpretieren. Doch um das fünfte Kapitel ist es in der Rezeptionsgeschichte vergleichsweise leise geblieben, obwohl namhafte Theologen wie Christoph Schönborn oder Kurt Koch in der zentralen Stellung dieses Textabschnittes einen Hinweis auf das geheime Zentrum der Konstitution als ganzer sehen: die «Herzmitte», deren Bedeutung jedoch «in unseren Breitengraden [...] weithin verschlafen worden» sei.¹ «Wer den Duktus der konziliaren Ekklesiologie verstehen will, darf die Kapitel 4–7 der Konstitution nicht auslassen [...]», hob Joseph Ratzinger im Jahr 2000 hervor,² und bekräftigte damit, was er bereits in seinem frühen Kommentar zu *LG* geschrieben hatte:³ Die Konstitution wolle vor allem zu einem tieferen Verständnis von Kirche und zu ihrer «geistlichen Erneuerung» führen; gegen eine in der Neuzeit dominant gewordene, veräußerlichte Sichtweise von Kirche – als einer Art «übernatürlicher Obrigkeitsstaat», womit zugleich die «vollständige Verinnerlichung des Heils» einhergegangen sei – stelle *LG* «wieder das Eigentliche der «Gemeinschaft der Heiligen» heraus.

MARIANNE SCHLOSSER, geb. 1960, Studium an der LMU München, 1985–2004 Wiss. Assistentin am Martin-Grabmann-Forschungsinstitut, seit 2004 Professorin für Theologie der Spiritualität an der Universität Wien.



1. Kurzer Blick auf die Genese von «*Lumen gentium*» V

Die Entstehungsgeschichte von *LG* war bekanntlich nicht ganz unkompliziert.⁴ Die *Commissio Antepreparatoria* hatte bereits 1959 von den künftigen Konzilsvätern, wie auch von theologischen Fakultäten Vorschläge erbeten für Themen, die auf dem Konzil zu behandeln seien. «Die Kirche» erwies sich von Anfang an als ein von vielen Seiten dringlich gewünschtes Thema. Die Vorbereitende Theologische Kommission arbeitete (zwischen Juni 1960 und November 1962) zunächst eine 13-Punkte-Liste aus; daraus wurde ein Schema mit 11 Kapiteln geformt, das am 23. Nov. 1962 an die Väter verteilt wurde.⁵ Die Diskussion am Ende der 1. Sitzungsperiode brachte ans Licht, dass der Text als nicht recht zufriedenstellend empfunden wurde. So übte etwa Kardinal Frings scharfe Kritik am sprachlichen Stil, dem mangelnden inneren Zusammenhang der Kapitel und der allzu schmalen Traditionsgrundlage.⁶

Die Theologische Kommission legte daher eine neue Fassung vor, die vier Teile umfasste: (I) «Über das Mysterium der Kirche», (II) «Über die hierarchische Verfasstheit der Kirche» – hier ging es speziell um die Bischöfe, ihre Kollegialität, sowie die «*Tria munera*», (III) «Über das Volk Gottes, unter besonderer Berücksichtigung der Laien», (IV) «Über die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche». Im Laufe der Diskussion des Entwurfstextes kam noch ein weiteres Kapitel dazu, «über die eschatologische Dimension unserer Berufung und die Verbundenheit mit der Kirche des Himmels» (jetzt *LG* VII). Auch einigte man sich, die Mariologie in die Konstitution über die Kirche aufzunehmen. Das bisherige Kapitel III wurde geteilt, und sein 1. Abschnitt vor das Kapitel über die Bischöfe gestellt – so dass das «Volk Gottes» noch vor den Ämtern und Ständen behandelt wird. Der 2. Abschnitt des Kapitels III, «die Laien», blieb an seinem Platz. Kapitel IV enthielt ursprünglich die Ausführungen «über die Ordensleute» zusammen mit der «Berufung zur Heiligkeit»; erst am 30. September 1964 entschied man sich, daraus zwei Kapitel zu machen. Dabei wurde die Reihenfolge bewusst gewählt: Zuerst wird die Berufung zur Heiligkeit dargelegt, dann die spezifische Verwirklichung im Ordensleben, mit einem gelungenen Bindeglied in *LG* 42, 2 wo die besonderen Gnadengaben aufgeführt werden. Es sollte deutlich werden, dass das Leben nach den evangelischen Räten nicht der hierarchischen Gliederung zuzurechnen ist, sondern zur charismatischen Struktur der Kirche gehört. So wird das jetzige Kapitel V *Über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit – De universali vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* gerahmt von dem Kapitel über die Laien einerseits und demjenigen über den Ordensstand andererseits.

Übrigens gab es auch den durchaus plausiblen Vorschlag, die «Berufung zur Heiligkeit» im Kapitel II über das «Volk Gottes» unterzubringen; nicht

nur, weil in diesem Kapitel eine Grundlegung der Theologie des Laienstandes gegeben wird, sondern vor allem, weil die Rede von der *Berufung aller Christgläubigen zur Heiligkeit* ihr Fundament darin hat, dass der *Heilige Gott* sich ein *heiliges Volk* erwählt hat, «*eine heilige Priesterschaft*». Die «allgemeine Berufung zur Heiligkeit» ist innerlich verknüpft mit dem «gemeinsamen Priestertum» aller Gläubigen, von dem in *LG* 10 und 11 gesprochen wird. Zugleich soll nicht vergessen werden, dass auch in weiteren Konzilstexten das Thema «Berufung der Gläubigen zur Heiligkeit» aufgegriffen wird: etwa in *LG* 32, 2 und 3, *SC* 14, *UR* 4, *AA* 2 und 3, *AG* 15 und *PO* 2.

Die Ausformung der jetzigen Textgestalt betraf freilich nicht nur die Anordnung des Stoffes, sondern die sprachliche Formulierung und inhaltliche Akzente. Eine augenfällige Änderung erfuhr die Überschrift unseres fünften Kapitels, die im ersten Entwurf gelautet hatte: «Über die Stände, in denen man nach der dem Evangelium entsprechenden Vollkommenheit strebt». Zum einen lässt der Begriff «Heiligkeit» deutlicher den Aspekt der gnadenhaften Zugehörigkeit zu Gott hervortreten, während «Vollkommenheit» mit der Assoziation eines moralischen Grades belastet erscheint. Zum zweiten erinnert die neue Formulierung daran, dass die Fülle der christlichen Berufung nicht nur im «status perfectionis», d.h. im gottgeweihten Leben nach den Evangelischen Räten, möglich ist. Und zum dritten wird mit den Worten «in Ecclesia» angedeutet, dass die Heiligkeit des einzelnen Gläubigen nicht einfach eine Angelegenheit ist, die nur das Individuum beträfe. Durch die Anordnung und die Formulierung wird vielmehr zum Ausdruck gebracht, dass alle drei Stände der Kirche – geweihte Amtsträger, Laien, Rätestand – im gleichen Geheimnis verwurzelt und vielfältig aufeinander bezogen sind; dass die Heiligkeit «eine» ist, ohne dass dabei aber die Unterschiedenheit der persönlichen Berufung marginalisiert würde: «Wenngleich also in der Kirche nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen (*LG* 32, 2).

Zahlreiche Konzilsväter verlangten, dass die «Berufung zur Heiligkeit» gleich zu Beginn stärker gnadentheologisch und ekklesiologisch verankert werden solle; sie solle nicht primär unter moraltheologischem Gesichtspunkt dargestellt werden. Auf der anderen Seite schien es ebenso wichtig, die Verantwortung des Christgläubigen, sein Mitwirken mit der Gnade, angemessen auszudrücken. Auch hier musste also ein Gleichgewicht gefunden werden: zwischen der objektiv-seinshaften, als Gnade geschenkten Heiligkeit, und der damit verbundenen Verpflichtung, diese auch zu verwirklichen. Nicht wenige Väter (ungefähr 100) schließlich regten an, den Zusammenhang zwischen «caritas» und «Heiligkeit», bzw. den übrigen theologalen Tugenden ausdrücklich zu formulieren, damit die «Heiligkeit» nicht allzu sehr im Allgemeinen bliebe, sondern auch etwas zu den einzelnen konkreten Ständen gesagt würde – ein Anliegen, das in Art. 41 aufgenommen wurde.⁷

2. Eine «Wiederentdeckung»

Dass die «Einladung», ja «Verpflichtung» (*invitantur et tenentur*: LG 42, 5), nach der Fülle des christlichen Lebens zu streben, für alle Gläubigen gilt und aus der Taufe resultiert, ist ohne Zweifel zentral für das Verständnis von Kirche überhaupt. Es handelt sich nicht um eine neue Erfindung, sondern eine «Wiederentdeckung», wie Yves Congar es nannte. Ähnliches gilt übrigens auch für die Ausführungen des Konzils über das gemeinsame Priestertum der Gläubigen.⁸

Nun war freilich in der Lehre der Kirche immer klar, dass das Maß der Heiligkeit oder Vollkommenheit einer Person die Caritas ist: «Gott über alles zu lieben und den Mitmenschen, wie sich selbst, im Hinblick auf Gott», d.h.: im Hinblick auf die dem Menschen von Gott zukommende Würde und sein ewiges Ziel. «Jedem ist geboten, Gott zu lieben, so sehr er nur kann», formulierte Thomas von Aquin.⁹ Somit ist jedem Gläubigen geboten, nach der Heiligkeit zu streben.

Aber hat es in der Geschichte des Christentums nicht immer auch die Tendenz gegeben, statt nach der «perfectio» nur mehr nach dem zu fragen, was für ein christliches Leben eben unabdingbar notwendig sei – und damit zufrieden zu sein? Das rechte Maß als vernünftiges Mittelmaß auszugeben, und die Mittelmäßigkeit mit dem zu verwechseln, was für einen Christen «normal» sein sollte? Heiligkeit im Alltag, so unauffällig sie sein mag, ist nichts Alltägliches, nichts Selbstverständliches, das sich sozusagen von allein ergibt oder immer schon gegeben wäre. Das Wort von der «Berufung zur Heiligkeit» ist herausfordernd, ja «steil» – ein «arduum» wird erstrebt und von Gott erhofft. «Heiligkeit», so bemerkte Papst Benedikt in einer Ansprache nachdenklich, ist ein Wort, das einem vielleicht auch «zu groß» erscheinen kann.¹⁰

Zugleich gab es immer wieder in der Geschichte der christlichen Frömmigkeit Persönlichkeiten und Bewegungen, die das Streben nach Heiligkeit, der «standesgemäßen», d.h. den jeweiligen Lebensumständen einer Person entsprechenden, Vollkommenheit zu fördern suchten. In diesem Zusammenhang ist an die zahllosen Bruderschaften und Dritt-Orden des Mittelalters zu erinnern, deren Laienmitglieder sich zu einem intensiven Leben des Gebetes und der tätigen Nächstenliebe verpflichteten, oder an die von den Jesuiten initiierten und geleiteten Marianischen Kongregationen. Besonders aber wird man an Franz von Sales denken bzw. an die französische geistliche Theologie des 17. Jahrhunderts. Die «Philothea» hat Generationen von Laien in ihrem geistlichen Leben geprägt und ermutigt: Denn das geistliche Leben (die «Frömmigkeit», «la vie dévote») ist nichts anderes als das Leben mit der Gnade. Deswegen gestaltet sich die *eine* Caritas in vielfältigen Formen aus – so dass ein Bischof sie nicht wie ein Eremit, ein

Familienvater nicht wie ein Bettelmönch verwirklicht, wie Franz von Sales einleitend schrieb. Es war, *nota bene*, Franz von Sales, den Angelo Roncalli als «seinen» Heiligen entdeckte. Für die Biographie des späteren Papstes kommt gerade jener geistlichen Einsicht aus seiner Studienzeit in Bergamo nicht zu unterschätzende Bedeutung zu: dass persönliche «Heiligkeit» nicht in der Nachahmung eines «Typs» besteht, also nicht die Kopie einer anderen Person bedeuten kann, sondern die innerliche «Adaptation» des Kerns, d.h. der Tugenden, und zwar entsprechend der eigenen Veranlagung und den eigenen Lebensumständen.¹¹

Nicht zu vergessen sind vor allem die geistlichen Aufbrüche zu Beginn des 20. Jahrhunderts, deren Bedeutung für das Konzil unbestreitbar ist: die liturgische Bewegung, in deren Gefolge es zu einer neuen Entdeckung der Kirche, der Heiligen Schrift und der Kirchenväter kam, welche wiederum ökumenische Initiativen nach sich zog; dazu die marianische Bewegung, die einen besonderen Antrieb durch die Marienerscheinungen von Lourdes und Fatima empfangen hatte, die Katholische Aktion, aber auch das, was Martin Grabmann 1921 die «mystische Bewegung» im Katholizismus nannte: die Sehnsucht nach einem vertieften Gebetsleben und der persönlichen Beziehung zu Christus. Man darf sagen, dass *LG* das Desiderat aufgenommen und erfüllt hat, die mehr «nüchtern-objektiven» Tendenzen etwa in der Spiritualität der liturgischen Bewegung mit der subjektiv-innigen Spiritualität etwa der marianischen Bewegung zu einer fruchtbaren Synthese zusammenzuführen.¹²

3. Berufung zur Heiligkeit in der Kirche

Ein Gedanke allerdings tritt in *LG* besonders deutlich hervor, der über das Anliegen der Förderung persönlicher Heiligkeit hinausgeht und dieses noch einmal überwölbt: Die Berufung aller Getauften zur Heiligkeit wird *in der Heiligkeit der Kirche selbst verankert*. Die Betonung dieses Aspekts entspricht der Neu-Entdeckung der Kirche als einer Wirklichkeit, die nicht sozusagen zur persönlichen Frömmigkeit noch hinzutritt – etwa gar als äußere Vermittlungsinstanz, die sich zwischen Gott und den einzelnen Gläubigen schöbe. «Kirche» kommt jetzt in den Blick als die wesentlich *gemeinschaftliche Dimension des Heiles*.¹³ Wir werden nicht einfach als vereinzelt Individuen mit dem Heil beschenkt, sondern als Personen, die untereinander verbunden sind. Die «*communio sanctorum*» ist nicht einfach als Vereinigung heiliger Glieder zu verstehen; vielmehr ist deren Heiligkeit begründet in der Teilhabe an den Heilsgütern: Es gibt diese Gemeinschaft, diese Heiligkeit nur aufgrund der Anteilhabe an einem gemeinsamen Gut oder einer «Gabe» (lat. «*munus*») – entsprechend der Grundbedeutung des Wortes «*communio*».

So wird gleich zu Beginn des fünften Kapitels betont: Ausgangspunkt aller verwirklichten Heiligkeit in der Kirche ist die Heiligkeit der Kirche selbst, wie sie im Credo bekannt wird. «Heilig» ist sie aufgrund ihrer Existenz von Christus und dem Heiligen Geist her: als Leib Christi gehört sie untrennbar zu ihrem heiligen Haupt.¹⁴ In dieser Zugehörigkeit wird sie fortwährend erhalten: «Auf ihrem Weg durch Prüfungen und Trübsal wird die Kirche durch die Kraft der ihr vom Herrn zugesagten göttlichen Gnade gestärkt, damit sie in der Schwachheit des Fleisches nicht abfalle von der vollkommenen Treue, sondern die ihres Herrn würdige Braut bleibe [...]» (LG 9, 3). Es ist klar, dass «Kirche» in diesem Sinn *mehr ist als die Summe ihrer Glieder* – die ihre Berufung auch verfehlen können: «Während Christus [...] die Sünde nicht kannte [...], umfasst die Kirche in ihrem Schoß auch Sünder» (LG 8, 3), die «täglich des Erbarmens Gottes und der Bitte um Vergebung bedürfen» (LG 40, 1).¹⁵

Aus der Heiligkeit des Leibes, zu dem man durch die Taufe gehört (vgl. z.B. LG 7, 2; LG 40), resultiert die Aufgabe, diese auch zu verwirklichen. Geheiligt sein, das heißt: Gott gehören, ist die Grundlage für den Weg des Heilig-Werdens. Das Streben nach Heiligkeit ist somit nicht einfach eine individuelle Angelegenheit, sondern gewissermaßen auch eine Verpflichtung und *Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft der Kirche*: ein Beitrag «zum Wachstum und steter Heiligung der Kirche» (LG 33, 1). Wie jemand als Einzelner seine Berufung lebt, hat Auswirkungen auf die übrigen Glieder dieses Corpus, ja auf die ganze Welt. Gegen Ende von LG 40 wird schlicht darauf hingewiesen, dass die gelebte Berufung zur Heiligkeit auch ein Beitrag zu einer humaneren Welt sei: «humanior vivendi modus promovetur». Dieser Gedanke reicht tiefer als es auf den ersten Blick scheint. Es geht nicht nur darum, dass ein guter Christ als anständiger Mensch auch ein Gewinn für die Mitmenschen ist. Die humanere Welt gibt es vielmehr nur, wenn Gott und seinem Willen in dieser Welt Raum gegeben wird, d.h. wenn und wo es «Heiligkeit» gibt. Oder mit den Worten von LG 34, 2, wenn die Welt von den Christen Gott «geweiht» wird: «ipsum mundum Deo consecrant».

4. In Christus eine heilige Gabe für Gott – Gemeinsames Priestertum der Getauften

Der eben skizzierte Gedanke findet seine Ergänzung und Vertiefung im II. Kapitel der Kirchenkonstitution, vor allem Art. 10 und 11, die dem «gemeinsamen Priestertum der Christgläubigen» gewidmet sind. Wie bereits der Kontext (LG 9) deutlich macht, ist das «gemeinsame Priestertum» wesentlich «korporativ»: Die Zugehörigkeit zum heiligen Volk Gottes ist

Zugehörigkeit zu einem «corpus»; die Christgläubigen sind eine heilige, königliche «Priesterschaft», *regale sacerdotium*.

Der in *LG* 9 (wie auch *AA* 3; *AG* 15; *PO* 2) zitierte Text 1 Petr 2, 9–10 wurzelt seinerseits in Ex 19, 5f (vgl. 23, 82), wo die besondere Relation des Volkes Israel zu JHWH beschrieben wird: Das Bundesvolk ist ein heiliges Volk, JHWHs «besonderes Eigentum», «ein Königreich von Priestern», da geprägt von der einzigartigen Herrschaft Gottes. Die LXX-Übersetzung, und in der Folge der 1. Petrusbrief, sprechen nicht von «Priestern», «hiereis» (ἱερείς) im Sinne einzelner Personen, sondern gebrauchen das im außerbiblischen Griechisch ungebräuchliche Wort «hierateuma» (ἱεράτευμα), «sacerdotium», «Priesterschaft» als Corpus. Etwas später (*LG* 10) wird Offb 1, 6 zitiert, Christus habe das neue Volk «zum Königreich und zu Priestern für seinen Gott und Vater gemacht». Auch an dieser Stelle, die Jes 61, 6 aufgreift, steht im Vordergrund das heilige Volk als Herrschaftsbereich Gottes.¹⁶ Die Gemeinschaft der Glaubenden, ihre organische Ganzheit, dieser «Leib», wird als «priesterlich» bezeichnet, nicht weil er sich aus einzelnen priesterlichen Individuen zusammensetzte, sondern aufgrund seiner Verbundenheit mit Christus, dem einzigen Hohenpriester des Neuen Bundes.¹⁷ Umgekehrt gesagt: die Grundlage des Priestertums der Getauften ist deren *Inkorporation* in Christus.

Von daher fällt auch ein Licht auf den «nicht nur graduellen Unterschied» zwischen dem «sacerdotium ministeriale» und dem «sacerdotium commune». Christus ist der einzige Priester, dessen Opfergabe er selbst ist, wo also Darbringender und Dargebrachtes eins sind. Daher gibt es erstens keinen Kult im Neuen Bund, der nicht Teilnahme an diesem einmaligen Akt der Hingabe Christi ist, und zweitens kein priesterliches Sein, das nicht Selbst-Hingabe einschliesse. Die Kirche als ganze verwirklicht gerade unter dem Gesichtspunkt, dass sie «Leib Christi» ist, letzteren Aspekt des Priestertums: Verbunden mit dem Haupt wird sie zur Gabe an Gott. Das gemeinsame Priestertum ist «das Priestertum des Leibes». Das Priestertum aufgrund des Weihesakramentes (sacerdotium ministeriale) dagegen *repräsentiert* innerhalb der Kirche – auch der geweihte Priester bleibt ja Glied des priesterlichen «Leibes» – das «Haupt» bzw. den Darbringenden, wenn der Priester «in persona Christi *capitis*» handelt. Dies geschieht gerade in *dem* Vollzug, der die Kirche als ganze am tiefsten kennzeichnet, der Feier der Eucharistie, wo nicht nur die Gaben von Brot und Wein gewandelt werden, sondern auch die Gläubigen sich im Heiligen Geist in die Hingabe Christi an den Vater hineingeben sollen. Folgerichtig wird u. a. im Priesterdekret (*PO* 2) als erste, und allen anderen «munera» zugrundeliegende Aufgabe des geweihten Priesters genannt: die Gläubigen zu einer vollkommenen Gabe aufzubauen.

Wie bestimmt *LG* 10 dieses gemeinsame Priestertum näher? Nicht einzelne ermöglichte Funktionen stehen im Vordergrund, auch nicht spezifisch

liturgische Aufgaben, sondern das *Sein*. «Priesterlich sein» bedeutet, «in Christus» Gott zu gehören – in Christus, der die Vereinigung mit Gott durch die vollkommene Hingabe seines Lebens (das «Tun des Willens Gottes») erwirkt hat (Hebr 10, 9.14). Der Vollzug dieses Seins wird unter zwei Dimensionen beschrieben: Gebet bzw. Anbetung Gottes (*oratio, cultus*) – hier wäre auch daran zu denken, dass *das* Gebet der Getauften in der «Wir»-Form gesprochen wird, das Vaterunser das Gebet des gesamten «Leibes» ist –, und Zeugnis (*testimonium*). Diese Bezeugung geschieht nicht nur in der Verkündigung des Wortes, sondern vor allem «durch ein heiliges Leben». Beides, Gebet und Zeugnis, bedeutet, «geistliche Opfer darzubringen» (*spirituales hostias*, 10, 1), weil beides nicht einzelne Funktionen, sondern der Vollzug des priesterlichen Gott-Gehörens sind: berufen, die Welt in Dank und Bitte vor Gott zu tragen, und gesandt, der «Ort» Gottes in der Welt zu sein. «Geistliche Opfergaben» sind *alle* Werke der Getauften, oder können es zumindest sein – wie Augustinus das «Opfer» definiert hatte: «Jede im Hinblick auf unsere Vereinigung mit Gott vollbrachte Tat». Im letzten aber ist es das *Leben* der Gläubigen selbst: «*seipsos hostiam viventem, sanctam, Deo placentem exhibeant*», wie mit einem Zitat aus Röm 12, 1 gesagt wird.

In diesem Sinn gehört zum «*ius et officium*» der Getauften die Teilnahme an der Liturgie (LG 11; SC 14), insbesondere der Eucharistie-Feier: In der Liturgie nehmen die Gläubigen im Heiligen Geist an der Hingabe Christi an den Vater teil, und zwar so, dass sie selbst in seine Hingabe hineingezogen werden; sie gehen in das Pascha-Geschehen ein und werden in der Gemeinschaft mit Christus jeweils neu und tiefer «Gottes besonderes Eigentum». Dass das priesterliche Sein des Gottesvolkes in besonderer Weise im «*Empfang der Sakramente*» vollzogen wird, meint keineswegs, dass den Laien-Gläubigen im Unterschied zum geweihten Priester nur die «Passivität» bleibe. Denn hier werden nicht abstrakte «Gnadenmittel» empfangen, sondern die Verbundenheit mit Christus wird vertieft: «Empfangen» bedeutet hier «Begegnen». Dies geschieht nicht auf «passive», sondern auf personale Weise; das «Empfangen» des Sakramentes setzt voraus, sich hineinnehmen zu lassen in die Hingabe Christi, die Bereitschaft zur Verwandlung des eigenen Lebens – «um zu werden, was man empfängt: Leib Christi», wie es das bekannte Wort des Augustinus zusammenfasst. So sehr dies ein persönlicher Vorgang ist, ein Anruf an die Freiheit des einzelnen Gläubigen, so wenig ist es eine bloß individuelle Angelegenheit. Die Verbundenheit mit Christus schließt vielmehr eine tiefere Verbundenheit mit den Gliedern seines Leibes ein. Man empfängt ein Sakrament persönlich – aber nicht einfach für sich allein.¹⁸

5. Gabe und Aufgabe

Kehren wir noch einmal zurück zu Kapitel V. Der Text betont mehrfach – gewissermaßen antipelagianisch –, dass Heiligkeit eine Frucht der Gnade ist, und zwar sowohl als anfanghaft geschenktes Gott-Gehören, wie auch in der vollendeten Gestalt heiligen Lebens. Begnadung wird umschrieben in biblischer Sprache als Rechtfertigung, Adoptivkindschaft, Vergöttlichung (*deiformitas*), Gott-Gehören als besonderes Eigentum (LG 40). Zugleich wird aber die andere Seite nicht außer Acht gelassen: Heiligkeit erfordert ein Einverständnis der Person zum Wirken Gottes, schließt ein Bemühen (*tendere*), ja eine Verpflichtung dazu ein – im Sinne der Kurzformel katholischer Gnadenlehre: Gott wirkt alles, aber nicht alles allein.

Das Ideal der «vollkommenen Liebe» bleibt nicht «allgemein» und abstrakt, sondern wird als *Nachfolge Christi* auf vielerlei Weise verwirklicht. Der «Einheitspunkt» christlicher Spiritualität, die «eine Berufung», liegt in der Gesinnung Christi, bzw. in ihr zu wachsen. Dies schließt ein, dem Heiligen Geist zu folgen (LG 40), was «Gehorsam» genannt wird, als das Gegenteil der Selbstverschließung.

Die Verschiedenheit der Berufungen wird in LG 41 ausgefaltet: Bischöfe, Priester, Diakone (hier wird Kapitel III aufgegriffen), Laien im kirchlichen Dienst, Eheleute. Der Weg der Heiligung, so wird betont, ist nicht ein Weg *neben* den sonstigen Aufgaben, sondern vollzieht sich in diesen. Das geistliche Leben des Christen stellt kein Zeit-Segment in seinem Leben dar, ist keine Sonderbeschäftigung für das Wochenende oder einen Kurs, sondern soll das gesamte Leben formen. Freilich sollte hinzugefügt werden – was das Konzil im Dekret über Dienst und Leben der Priester tut: PO 14 und 18 –, dass die alltäglichen Tätigkeiten nicht einfach von sich aus diese Formung haben, sondern nur, wenn die Person sie auf die innere Quelle ihres Handelns zurück bezieht. Anders gesagt: Arbeit *ist* nicht einfach von sich aus Gebet; sie *kann* zum Gebet werden – wenn sie aus der Verbundenheit mit Gott heraus vollzogen wird. Dazu ist allerdings wohl auch nötig, dass jemand *nicht nur* arbeitet. Um die *caritas*: Gott über alles, und den Mitmenschen um Gottes willen zu lieben, lebendig zu halten, stellt LG 42 bestimmte Mittel vor Augen: das Wort Gottes zu hören und danach zu handeln, häufiger Empfang der Sakramente, Gebet, Selbstverleugnung, Dienst an den Brüdern und Schwestern.

6. Kreuzesnachfolge

In dem biblischen Wort von der «Selbstverleugnung» klingt auch an, dass die Berufung zu Heiligkeit, zur Nachfolge Christi, eben auch Berufung

zur Kreuzesnachfolge ist. Bereits zu Beginn des fünften Kapitels (LG 39) war gesagt worden, die «perfectio caritatis» zeige sich besonders deutlich in den «sogenannten evangelischen Räten», der freiwilligen Übernahme der Lebensweise Jesu. Damit wird daran erinnert, dass die «Vollkommenheit», «Heiligkeit» oder «Fülle der Liebe» nie einfach nur eine Sache «vernünftiger Moral» ist. Zur Heiligkeit zu gelangen beruht nicht bloß auf der natürlichen Entwicklung der moralischen Kräfte des Menschen, sondern erfordert eine Umgestaltung des natürlichen Menschen, ja ein «Sterben». Wiederum gilt dies für alle Stände (LG 41, 5.6).

Das ernste Wort von der Selbstverleugnung wird noch einmal aufgegriffen, wenn in LG 42 vom Martyrium die Rede ist – derjenigen Gnadengabe, die am meisten Christus ähnlich werden lässt. Das Martyrium ist nicht nur mit dem *munus propheticum* (*martyria*) verbunden, sondern stellt auch die klarste Verwirklichung des priesterlichen Seins dar. Denn die Gnade, das eigene Leben auf diese Weise in die Hand Gottes übergeben zu dürfen, ist Ausdruck der Gleichgestaltung mit dem einzigen Priester und seinem Lebens-Opfer, so sehr, dass die frühchristliche Martyriumstheologie davon sprach, Christus selbst triumphiere in seinen Zeugen. Auch wenn de facto diese Gleichgestaltung nur wenigen Gläubigen zuteil oder zugemutet wird, so müssen doch «alle bereit sein, Christus vor den Menschen zu bekennen, und ihm auf dem Kreuzweg zu folgen, denn Verfolgungen werden die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit immer begleiten».

In Entsprechung zur altkirchlichen Theologie spricht der Text im Anschluss an das Martyrium von der Gnadengabe des jungfräulichen, zölibatären Lebens, als einer besonderen Gestalt der Liebe (*signum et stimulus caritatis*), die auch «eine besondere Quelle geistlicher Fruchtbarkeit in der Welt» bedeutet. Abschließend wird in Erinnerung gerufen, dass die Lebensweise Jesu von Gehorsam und Armut geprägt war.

Der Geist der evangelischen Räte verhindert, dass sich die Gläubigen, die in der Welt leben, «dieser Welt angleichen». Für «alle Christgläubigen», welchen Standes auch immer, gilt, was für die Kirche als ganze gilt: Man kann nur dann priesterlich «die Welt Gott weihen» (LG 34, Ende), wenn man nicht ganz von der Welt ist, sondern überzeugt ist, dass Gott mehr verheißen hat. So lautet der Schluss-Akkord des Kapitels:

Alle Christgläubigen sind also dazu eingeladen und gehalten, nach der Heiligkeit und der ihrem Stand entsprechenden Vollkommenheit zu streben. Alle sollen darauf achten, ihrem Wollen und ihrem Streben die rechte Richtung zu geben, damit sie nicht dadurch, dass sie sich die Welt zunutze machen und im Widerspruch zum Geist der evangelischen Armut am Reichtum hängen, am Streben nach der vollkommenen Liebe gehindert werden. Mahnt doch der Apostel: Wer sich die Welt zunutze macht, soll nicht bei ihr stehenbleiben; denn die Gestalt dieser Welt vergeht (cf. 1 Cor 7, 31).

7. Ausblick

Als das II. Vatikanische Konzil die allgemeine Berufung zur Heiligkeit und das gemeinsame Priestertum der Gläubigen, beides aus dem Gott-Gehören resultierend, wieder ins Bewusstsein hob, wurde damit nicht einfach nur ein paränetischer Anstoß für die einzelnen Gläubigen gegeben, sondern zugleich eine verengte Sicht von Kirche überwunden: «In den Anfängen der Kirche erschien es zunächst als das Selbstverständliche, dass der Christ auch der Heilige nach dem vollen Anspruch des Wortes sein müsse. Der Kampf der ersten Jahrhunderte ging darum, das Unkraut im Acker anzunehmen, den Traum einer Kirche der Reinen zu lassen und die Kirchengliedschaft der Sünder zu bejahen. Nachdem dieses aber gesichert war, begann man in die gegenteilige Einseitigkeit zu verfallen, so dass schließlich die Heiligkeit überhaupt aus der Frage der Kirchengliedschaft ausgesondert wurde. Der Konzilstext könnte hier eine dritte Etappe eröffnen, indem er ohne Rückfall in Schwärmerei doch auch *den bloßen Institutionalismus überschreitet* und den unlöslichen Zusammenhang von Kirche und Heiligkeit wieder ganz ernst nimmt.»¹⁹

Zur Kirche gehört man nicht einfach wie zu einer Institution, sondern man gehört zu ihr als «*communio sanctorum*», in der doppelten Bedeutung der Anteilhabe an den Heilsgütern und der Berufung zum Wachstum in der Heiligkeit. Kirchenreform kann daher niemals in erster Linie oder gar ausschließlich Strukturreform sein. Der Aufruf Papst Johannes XXIII. in einer Ansprache 1963 hat seine Aktualität nicht verloren: die Gläubigen sollten nicht Zuschauer des Konzils sein, sondern Menschen, welche die «Kunst der Heiligkeit» auf ihr eigenes Leben anwenden. Aggiornamento heiße dann: Hier und jetzt die *eine* Sache lebendig zu vollziehen, um deretwillen es die Kirche gibt: die Heiligkeit.²⁰

ANMERKUNGEN

¹ Kurt KOCH, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche*, Impulsreferat am 13. Nov. 2009: <http://www.kirchliche-berufe.ch/ressourcen/download/20100201134702.pdf> (abgerufen 2. Aug. 2013). Christoph SCHÖNBORN, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerzitien des Papstes*, Freiburg 1997.

² Joseph RATZINGER, *Die Ekklesiologie der Konstitution «Lumen Gentium»*, in: Stephan Otto HORN – Vinzenz PFNÜR (Hg.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107–131, hier 128. Der Beitrag ist jetzt auch aufgenommen in: DERS., *Kirche – Zeichen unter den Völkern* (JRGS 8/1), Freiburg 2010, 573–596.

³ Joseph RATZINGER, *Einleitung [zur lat.-dt. Ausgabe von LG, 1965]*, in: DERS., *Zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils* (JRGS 7/2), Freiburg 2012, 645–659, hier 647.

⁴ Francisco Gil HELLÍN, *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium* (Concilii Vaticani II Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Vatikanstadt 1995.

⁵ Der Entwurfstext umfasste folgende Themen I) Das Wesen der streitenden Kirche, II) Heilsnotwendigkeit der Kirche, III) Bischofsamt und Priestertum, IV) Residierende Bischöfe, V) *Die Stände, in denen die evangeliumsgemäße Vollkommenheit erstrebt wird: De statibus evangelicae acquirendae perfectionis*, VI) Die Laien, VII) Das Lehramt, VIII) Autorität und Gehorsam in der Kirche, IX) Staat und Kirche, X) Mission, XI) Ökumene.

⁶ Kardinal FRINGS, *Stellungnahme zum Schema De ecclesia* (4. Dez. 1962), in: *Acta Synodalia* I/4, 218–220; der Entwurf stammt von Joseph RATZINGER, JRGS 7/1 (s. Anm. 3) 244–249. – Eine ausführliche Darstellung dieser Phase gibt Günther WASSILOWSKY, *Die <Textwerkstatt> einer Gruppe deutscher Theologen auf dem II. Vatikanum*, in: Hubert WOLF – Claus ARNOLD (Hg.), *Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum*, Paderborn 2000, 61–87, hier 70–76.

⁷ HELLÍN, Synopsis (s. Anm. 4), 498f.

⁸ Wegbereiter waren vor allem Johann Adam Möhler (1796–1838) und Karl Adam (gest. 1966). Vgl. dazu den informativen Artikel von Jean-Marie-R. TILLARD, *Sacerdoce*, in: DSp XIV, 1–37. Verschiedene theologische Untersuchungen waren bereits in den vierziger Jahren diesem Thema gewidmet; ein umfangreiches patristisches Dossier von Paul DABIN, *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne*, 1950, bot reiches theologiegeschichtliches Material. Einen wichtigen Beitrag lieferten verschiedene Aufsätze von Joseph LÉCUYER aus den Jahren 1949, 1951, 1952 und 1957, und vor allem das bekannte Werk von Yves CONGAR, *Der Laie*, frz. 1954, dt. 1957, besonders 92f, 96f, 185ff, 201–213 u.ö. – Die damals bereits diskutierten Probleme werden sichtbar in der Enzyklika *Mediator Dei* vom 20.11.1947.

⁹ *Sth.*, II, II, q.186, a.2, ad2; vgl. *Ctr. Retrahentes* cap. 6.

¹⁰ Ansprache zur Generalaudienz am 13. 4. 2011. Die Ansprache nimmt ausdrücklich und mehrfach auf LG 39f Bezug. «Heiligkeit» wird umschrieben als «die Fülle des christlichen Lebens», sie «besteht nicht darin, außerordentliche Taten zu tun, sondern darin, mit Christus vereint zu sein, seine Geheimnisse zu leben, uns seine Gedanken, sein Verhalten zu eigen zu machen»: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2011/documents/hf_ben-xvi_aud_20110413_ge.html (abgerufen 2. Aug. 2013).

¹¹ Franz Michel WILLAM, *Vom jungen Angelo Roncalli (1903–1907) zum Papst Johannes XXIII (1958–1963)*, Innsbruck 1967, 32f.

¹² Eine Skizze der geistesgeschichtlichen Situation am Vorabend des Konzils stellt die Genueser Rede von Kard. FRINGS dar (Nov. 1961), deren Vorlage von Joseph RATZINGER verfasst worden war: *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*, in: JRGS 7/1 (s. Anm. 3), 73–91.

¹³ So LG 9, 1. Vgl. RATZINGER, Einleitung, JRGS 7/2 (s. Anm. 3) 648. Besonders klar wird diese Dimension herausgearbeitet in einem frühen Aufsatz von Joseph RATZINGER, *Sentire ecclesiam*, in: GuL 36 (1963) 321–326; jetzt JRGS 7/1 (s. Anm. 3), 323–329.

¹⁴ Zu den damit verbundenen Fragen: Joseph RATZINGER, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, JRGS 7/2 (s. Anm. 3), 955–979.

¹⁵ Diese Seite der Wirklichkeit nicht zu übergehen und keiner blinden Idealisierung zu verfallen, wurde von einigen Konzilsvätern angemahnt, vgl. HELLÍN, Synopsis (s. Anm. 4), 418. Die Spannung zwischen «heiliger Kirche» und «sündigenden Gliedern» wird unter besonderer Berücksichtigung des ökumenischen Einspruchs reflektiert von RATZINGER, *Theologische Aufgaben* (s. Anm. 14), 974–978.

¹⁶ Vgl. AA 3; AG 15; PO 2. TILLARD, *Sacerdoce* (s. Anm. 8), 3.

¹⁷ In genauer Parallele zu LG 39, 1: Die Heiligkeit des «Leibes» bzw. der «Braut» stammt aus der Heiligkeit des Hauptes bzw. Bräutigams.

¹⁸ Vgl. auch AA 8, 3.

¹⁹ RATZINGER, *Theologische Aufgaben* (s. Anm. 14), 243 (Hervorh. von mir).

²⁰ WILLAM, *Roncalli* (s. Anm. 11), 148. Vgl. die Rezension der Arbeit Willams durch Joseph RATZINGER in: ThQ 148 (1968) 236–241, hier 238f.