

Reden  
bei der feierlichen Übergabe  
des Rektorates  
zu Beginn des Sommersemesters  
am 7. Mai 1954

1.

Jahresbericht des scheidenden Rektors der Universität  
Professor Dr. phil. Hans Wenke

2.

Rede des neuen Rektors  
Professor Dr. theol. Franz Arnold:  
Kirche und Laientum



1954

## Kirche und Laientum

von Professor Dr. theol. FRANZ ARNOLD

Königliche Hoheit!  
Sehr verehrter Herr Kultminister!  
Hohe akademische Festversammlung!

Die Rede, die der Rektor bei Antritt seines Amtes vor der civitas academica und ihren Gästen zu halten hat, soll aus seinem Fachgebiet heraus in eine breitere Öffentlichkeit hinein sprechen. Ich habe darum für diese Feierstunde ein Thema gewählt, das in der Mitte heutiger Pastoraltheologie steht, zugleich aber auch auf allgemeineres Interesse rechnen kann: »Kirche und Laientum«.

Die Frage hat in letzter Zeit ein Stadium erreicht, das grundsätzlicher Klärung und praktischer Bereinigung bedarf. Wie stark das Anliegen nicht nur in Deutschland und in der alten Kirche empfunden wird, beweist die Tatsache, daß 1951 in Rom ein »Weltkongreß des Laientums« mit Vertretern aus 72 Ländern und im gleichen Jahr an der Evangelischen Akademie Bad Boll ein »Europäischer Laienkongreß« tagte. Zeigt sich das Interesse der romanischen Länder besonders in der ungewöhnlich lebendigen Theologie Frankreichs<sup>1)</sup>, so verfolgt in der griechisch-orthodoxen Kirche die Bewegung »Leben und Apostolischer Dienst« dasselbe Ziel.

Was nun die Frage selbst betrifft, so stößt ihre Erörterung sofort auf jenes ausgesprochen autoritäre Bild von der Kirche, das den Berliner Rechtshistoriker Ulrich Stutz<sup>2)</sup> zu dem Urteil veranlaßt hat: »Die katholische Kirche ist die Kirche des Klerus. Nach ihrem Recht erscheinen die Laien mehr nur als Schutzgenossen und allein die Kleriker als Vollgenossen. Die Laien bilden lediglich das zu leitende und zu beherrschende Volk.«

Fände sich diese Schau der Kirche nur in einer gelehrten Abhandlung über den »Geist des kanonischen Rechts«, alsdann bedürfte es zur Korrektur lediglich des Hinweises, daß hier der Jurist – von seinem Standpunkt aus verständlich – über der rechtlichen Gestalt den inneren Gehalt und die ganzheitliche Sicht der Kirche als der geistgewirkten Einheit aller Getauften übersehen und vergessen habe, daß vom kirchlichen Recht allein her eine Theologie des Laientums nicht zu erwarten ist.

Indes, so einfach liegen die Dinge nicht. Denn die Auffassung von Stutz erfährt eine auffallende Bestätigung durch jenen vorwiegend hierarchisch geprägten Kirchenbegriff, der sich auch in der Theologie, nicht nur in der Kanonistik des späten Mittelalters und der Neuzeit durchgesetzt hat. Mit fast dialektischer Notwendigkeit hat der von Marsilius von Padua über die Reformatoren zu den Gallikanern des 17. Jahrhunderts schreitende Angriff auf die hierarchische Struktur der Kirche den Ausbau eines Kirchenbildes veranlaßt, in dessen Mitte nicht mehr – wie bei den Vätern der alten Zeit und bei den Meistern der Hochscholastik – das Mysterium, sondern die potestas der Kirche stand<sup>3)</sup>. Da war nur wenig Raum für die aktive Funktion oder gar für eine Theologie des Laientums<sup>4)</sup>. Daß die Gleichsetzung von Hierarchie und Kirche seit dem 16. Jahrhundert auch in die Katechismen und in das pastoraltheologische Schrifttum eingegangen ist, hat die neuere Forschung unwiderleglich dargetan<sup>5)</sup>. Hier wie dort erscheint das Kirchenvolk durch Jahrhunderte hindurch mehr in der passiven Rolle des Objekts als in der aktiven des mitverantwortlichen Subjekts. Noch ein so repräsentatives Werk wie Wetzer und Welte's Kirchenlexikon vom Jahre 1884 bezeichnet die Annahme eines Laienpriestertums als ein Zeichen »großer Geschmacklosigkeit« und die Berufung auf das Petruswort vom »königlichen Priestertum« des ganzen Christenvolkes als »exegetische Verirrung«. Läßt nicht auch die Art, wie der lehrenden die hörende und der befehlenden die gehorchende Kirche gegenübergestellt wird, die beiden kirchlichen Stände zuweilen eher als Gegensätze denn als Einheit erscheinen? Erinnert nicht der säkularisierte Gebrauch des Begriffs »Laie« in Gegensatzpaaren wie Fachmann und Laie, Künstler und Laie daran, daß der Laie zunächst im kirchlichen Raum als der angesehen wurde, der von der Sache nichts versteht und darum nicht mitsprechen kann? – Offenbar hat die in sich unabänder-

liche Lehre vom Führungsamt der Hierarchie auf lange hinaus eine zeitbedingt negative Wendung gegen die Laien erhalten. Die Kirche des Abendlandes ist, so meint Josef Lortz<sup>6)</sup>, seit dem II. Jahrhundert in steigendem Maß eine Kirche des Klerus, dann sogar des Klerikalismus geworden.

Und doch wird diese Akzentverschiebung im Verhältnis zwischen Hierarchie und Kirchenvolk weder dem Wesen noch der Verfassung noch dem echten Selbstverständnis der Kirche gerecht. Daher seit Jahrzehnten das energische Bemühen, die kommende Geschichte der Kirche zur Geschichte des Laien in der Kirche, mit der Kirche und für die Kirche zu machen. — Dem Pastoraltheologen fällt dabei die Aufgabe zu, den Gang der Entwicklung nachzuvollziehen, das Gewordene bis auf seine Anfänge zurückzuvollziehen und die Erfahrungen der Vergangenheit nutzbar zu machen für die Gestaltung der Gegenwart. Damit stehen wir vor der Frage:

- I. Wie hat die christliche Frühzeit die Stellung des Laien gesehen?
- II. Durch welche Faktoren und in welchem Sinn wurde die Lage später verändert?
- III. Was kann geschehen zur regenerativen Wiedererweckung des Laientums aus dem Geist des christlichen Altertums heraus?

#### I.

Wie hat die christliche Frühzeit die Stellung des Laien gesehen?

Die uns geläufige Gegenüberstellung »Kirche und Laien« wäre damals unverständlich, ja unmöglich gewesen. Nicht als ob der Unterschied der kirchlichen Stände unbekannt gewesen wäre. Fraglos kennt schon das Urchristentum neben den aus freier Eingebung wirkenden »Propheten und Lehrern« eigentliche »Vorsteher«, Bischöfe und Presbyter, »vom Hl. Geist bestellt, die Gemeinde Gottes zu weiden« (Ag. 20, 28; 1 Petr. 5, 1–5). Nicht alle sind Apostel, so bezeugt Paulus; nicht alle sind Lehrer und Verkünder (1 Kor. 12, 27). Aber alle haben den Geist; alle sind »Ausgewählte Gottes« (Kol. 3, 12), alle »der Leib Christi, einzeln aber dessen Glieder« (1 Kor. 12, 27). Ebenso preist Petrus die Gesamtheit der Gläubigen als »ein königliches Priestertum und heiliges Volk« (1 Petr. 2, 9). Und gerade an dieser Stelle bedient er sich

jenes griechischen Wortes, aus dem später der Begriff »Laie« entstehen sollte: des Wortes *λαός* (Volk).

Dieser Ausdruck *λαός* meint somit ursprünglich nicht die Menge derer, die den Vorstehern gegenüberstanden. Vielmehr sollte damit die Sonderstellung hervorgehoben werden, auf Grund deren die durch den Glauben an Christus konstituierte Gemeinschaft – im Gegensatz zu Heiden und Juden – in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott steht: als das neue Volk Gottes, als das wahre »Israel«, wie die ältesten Väter mit Vorliebe sagten<sup>7)</sup>. Dieses Einheitsbewußtsein ist auch in der Zeit nicht verloren gegangen, als man – wie bei Justin<sup>8)</sup> Mitte des 2. Jahrhunderts – den Ausdruck *λαός* auf die zum Gottesdienst versammelte Gemeinde im Unterschied zu dem die Liturgie leitenden Vorsteher anwandte.

Aus dieser schon in der Synagoge (Ag. 13, 15) gebräuchlichen Anwendung eines vulgären Sprachgebrauchs auf die Liturgie hat sich der Begriff »Laie« im engeren Sinn entwickelt. In solchem Zusammenhang stellt erstmals Clemens von Rom<sup>9)</sup> Ende des ersten Jahrhunderts den *λαϊκός ἄνθρωπος* den Priestern gegenüber. Auch diese Sprechweise, die bereits den Unterschied der kirchlichen Stände unterstreicht, betrachtet die »Laien« nicht als Angehörige einer profan-bürgerlichen Gemeinschaft, sondern als einen sakralen Stand, als Kultgemeinde.

Daran hat sich auch nichts geändert, als die Stellung der Hierarchie sich mehr und mehr festigte. Der Bischof und seine Gehilfen, die Diakone und Presbyter, bilden mit den Laien zusammen eine geistige und verfassungsmäßige Einheit. Die Kirche ist im Bischof, – bezeugen Ignatius von Antiochien und Cyprian –, aber der Bischof ist nicht die Kirche, sondern deren »Pleroma«, wie umgekehrt das Volk das Pleroma, die Fülle des Bischofs ist<sup>10)</sup>. Daher das Zusammenwirken beider besonders im sakramentalen Geschehen. In diesem Sinn schreibt Augustin unter Hinweis auf die Primatstelle: »Darum löst nicht dieser (Petrus) allein, sondern die gesamte Kirche bindet und löst die Sünden . . . Auch ihr bindet, auch ihr löset; denn wer gebunden ist, wird von eurer Gemeinschaft getrennt; und wer von eurer Gemeinschaft getrennt wird, wird von euch gebunden; und wenn er ausgesöhnt wird, wird er von euch gelöst, weil auch ihr Gott für ihn bittet“<sup>11)</sup>. Die Fürbitte der Gemeinde also war in das sakramentale Geschehen mit einbezogen.

Ebenso hatte das Volk bei der Besetzung der kirchlichen Ämter mitzuwirken. Nach Ausweis der Apostelgeschichte (6, 3 ff.) haben die Apostel die Gläubigen aufgefordert, sich »nach angesehenen Männern voll Weisheit und Hl. Geistes in ihrer Mitte umzusehen«, die sie – die Apostel – dann »in den Dienst einsetzen« wollten. Ebenso wissen wir von Cyprian und Hippolyt, daß im 3. Jahrhundert bei der Wahl eines Bischofs neben dem Zeugnis der Priester und der Zustimmung der übrigen Bischöfe auch die Stimme des Volkes ins Gewicht fiel<sup>12</sup>). Den Grund dieses Verfahrens aber hat Leo d. Gr. in die Worte gefaßt: »Wer allen vorstehen soll, soll von allen erwählt sein«<sup>13</sup>). Die Entscheidung selbst freilich lag auch damals nicht beim Volk. – Auf den altchristlichen Konzilien hatte das Volk ebenfalls eine aktive Funktion. Wie das Apostelkonzil keinen Zweifel an der Fühlungnahme mit dem Volk läßt (Ag. 15, 4 und 22), so schreibt Cyprian im Hinblick auf afrikanische Synoden an seine Gläubigen: »Ich will nichts ohne euren Rat und ohne Zustimmung des Volkes allein auf meine private Meinung hin tun«<sup>14</sup>). Erst recht haben die Laien an der Verkündigung des Evangeliums und an den großen Glaubenskämpfen jener Zeit teilgenommen. In einer aufsehen erregenden Abhandlung hat Kardinal Newman<sup>15</sup>) 1859 darauf hingewiesen, daß bald nach dem Konzil von Nizäa, als die Bischöfe, unter sich uneins und schwach, dem Gegenstoß des Arius und seiner mächtigen Helfer nachgaben, das gläubige Volk in offenem Aufruhr gegen die weltlichen Machthaber für die Gottheit Christi eingetreten sei. So stark war damals das aktive Interesse der Laien am Glaubensgespräch der Zeit, so kraftvoll ihr Stehen in der Kirche und das Wissen um die Einheit aller im Priestertum des Neuen Bundes.

Wenn wir daher fragen, wem sich denn das Laintum in altchristlicher Zeit gegenübergestellt wußte, so war dessen Gegenpol keineswegs der Klerus oder gar die Kirche. Das Problem »Kirche und Laien« in diesem Sinn hat nicht existiert. Der Standort der Laien war ganz im Innenraum der Kirche selbst, »Laie« war ein sakraler, ein kultisch-liturgischer Begriff. Klerus und Laien wurden zwar theologisch unterschieden, aber sie waren nicht soziologisch geschieden. Beide zusammen wußten sich als die Gemeinschaft derer, die durch Gottes Wort herausgerufen sind aus der Welt der Heiden. Diese Welt der Heiden, der *ἔθνη*, also war der Gegenpol, dem sie sich gegenübergestellt und von dem sie sich ausgesondert

wußten. Aus diesem Grund empfanden sie ihr Dasein »als die Zeit eines Aufenthaltes in der Fremde« (1 Petr. 1, 17). Der griechische Ausdruck für dieses »in der Fremde leben« aber hieß *παροιμία*. Dieses Wort, das lateinisch *parochia*, und schließlich deutsch »Pfarrei« heißt, ist bezeichnenderweise bereits Mitte des 2. Jahrhunderts zum Fachausdruck für die örtliche Christengemeinde geworden<sup>16)</sup>. Als »Fremdlingschaften« wußten sich die Christen in Rom und in Korinth und allenthalben. »Jede Heimat war ihnen Fremde und jede Fremde war ihnen Heimat«,— sagt der Diogenbrief. Das war ihr Daseinsgefühl: schärfste Diaspora-Situation, das Hinausgestreutsein in eine gottfeindliche Welt. Dieses Schicksal hat Klerus und Laien derart geeint, daß weit mehr das Verbindende als das Unterscheidende ins Bewußtsein trat.

## II.

Wodurch und in welchem Sinn ist das später anders geworden?

Es wurde anders nach dem Sieg der Kreuzesreligion über das Heidentum. In den Jahrhunderten nach Konstantin dem Großen wird die Diasporasituation allmählich überwunden. Kennzeichnend für die neue Lage ist, daß der Begriff *παροιμία*, ursprünglich rein religiös als »Fremdlingschaft« verstanden, durch die aus der Reichseinteilung entnommene Bezeichnung »Diözese« abgelöst und allmählich zu einem rechtlichen Begriff im Sinne der Territorialgemeinde und der Pfründe wurde. — Auch das Verhältnis zwischen Klerus und Laien erfährt in der Folgezeit einen tiefgreifenden Wandel. Nicht freilich auf Grund einer innerkirchlichen oder gar grundsätzlich-theologischen Umstellung, sondern durch die neue politische Lage, also von außen her wird das Wissen um die Einheit aller Getauften im neutestamentlichen Priestertum allmählich verdunkelt.

Der Gegensatz zwischen Kirche und Welt verliert an Schärfe. Die Kirche wird Staats- und Reichskirche. Ihre Verwaltung und ebenso die Stellung von Klerus und Hierarchie wird im Anschluß an die Ordnung des Staates ausgebaut. Die Bischöfe erhalten schon im 4. Jahrhundert dieselben Ehrenrechte und Insignien wie die entsprechenden Rangstufen der staatlichen Hierarchie, weshalb ihnen Thron, Licher, Weihrauch, Handkuß und andere Ehrenrechte zukamen. Der Bischof von Rom wurde der kaiserlichen

Majestät gleichgeordnet, weshalb er wie der Kaiser Anspruch erhielt auf Ring, Kniefall, Fußkuß und Aufstellung seines Bildes in Amtsräumen und Kirchen.

Es stand bei der Kirche, ob und in welchem Umfang sie ihre Würdenträger innerhalb des geistlichen Bereichs von diesen Staatsprivilegien Gebrauch machen lassen wollte. Die Ansichten darüber scheinen zunächst geteilt gewesen zu sein. Der Kirchengeschichtsschreiber Eusebius berichtet von dem Bischof Paul von Samosata in Antiochien, er habe schon im 3. Jahrhundert sich in seiner Kathedrale ein »Podium mit hohem Thron« und in seiner Wohnung »ein Audienzzimmer wie die weltlichen Beamten« einrichten lassen. Damals erregte dieses Verhalten bei den anderen Bischöfen Ärgernis. Als aber im 4. Jahrhundert der Staat sämtlichen Bischöfen ähnliche Auszeichnungen einräumte, änderte sich die Auffassung. Man hoffte begreiflicherweise, die Autorität der kirchlichen Würdenträger stärken zu können, indem man sie mit dem Glanz staatlicher Titulaturen und höfischen Zeremoniells umgab. Hier liegt der Anfang nicht nur der geistlichen Standesprivilegien, sondern, wie Theodor Klauser in seiner Bonner Rektoratsrede nachgewiesen hat, auch der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte<sup>17)</sup>. — Die Amtsträger der Kirche waren damit zu einem eigenen Stand nicht nur, wie von Anfang an, im religiösen und theologischen, sondern nun auch im staatsrechtlichen und soziologischen Sinn geworden. Neben die theologische Unterscheidung war eine gewisse soziologische Scheidung zwischen Klerus und Laien getreten.

Unversehens wurde die Kirche in der Folgezeit mehr und mehr zur bevorzugten Angelegenheit des Klerus; vor allem in den geistig noch wenig erschlossenen germanischen Ländern, wo der geistliche Stand jahrhundertlang über ein gewisses Bildungsmonopol verfügte. Fraglos hat das Laientum in jener Frühzeit abendländischer Entwicklung von seiten der Hierarchie eine einzigartige Förderung erfahren, nicht nur im religiösen, sondern auch im profanen Bereich der Bildung und Erziehung, der Kultur und der Zivilisation. Der Aufbau jener neuen Ordnung, die auf den Untergang der Antike folgte und die wir das »christliche Abendland« nennen, wäre ohne den Weitblick und die Tatkraft großer Päpste und Bischöfe nicht möglich gewesen. — Je größer indes der Aufstieg und die Leistung des geistlichen Standes im Mittelalter

war, desto größer wurde naturgemäß auch sein Abstand vom Laientum.

Hatte sich das Laientum in altchristlicher Zeit als einen sakralen Stand gewußt, dessen Gegenpol nicht der Klerus, sondern die »Welt« der Heiden war, so ändert sich nun das Bild. Zwar hat die Theologie des Mittelalters, zumal die eines Thomas von Aquin und seiner Schule, die ganzheitliche Schau der Kirche und ihres Wirkens während der ganzen Zeit durchgehalten. Es fehlte auch nicht an Erscheinungen, in denen der aktive Anteil der Gläubigen am Wirken der Kirche zutage trat. Fraglos schwingt in dem mittelalterlichen Brauch des Hauskatechumenats<sup>18)</sup>, der Laienbeichte<sup>19)</sup> und der Laienpredigt<sup>20)</sup>, im Eigenkirchenwesen und in der Laieninvestitur sowie in der Teilnahme wenigstens der Fürsten und einzelner Laien an den Kirchenversammlungen das Wissen um die sakrale Funktion auch des Laien in der Kirche nach. Ebenso deutlich aber zeigt sich, daß dieses Wissen im Abklingen war. Seit dem frühen Mittelalter schon wurde die Aktivität des Laientums mehr und mehr auf die Könige und Kaiser beschränkt. Sie wurden im Anschluß an alttestamentliche und germanische Tradition als die Repräsentanten des Gottesvolkes angesehen. Sie erhielten ein »ius in sacra«, beriefen Konzile, veröffentlichten Canones, liturgische Dekrete und kirchliche Dokumente und waren eine Art »Päpste in ihren Territorien«<sup>21)</sup>, bis dann im Laufe langer kirchenpolitischer Kämpfe und zumal des Investiturstreits auch das Königtum verweltlicht wurde. Die Masse der Gläubigen aber war — meint Otto von Guericke<sup>22)</sup> — den Kirchen, welchen sie angehörten, als »bloße Passivbürger« unterworfen. Fast zwangsläufig hat die in nachkonstantinischer Zeit vollzogene Versöhnung zwischen Kirche und Welt dazu geführt, daß der Laie seinen Gegenpol nicht mehr in der »Welt«, sondern mehr und mehr in den obrigkeitlichen Instanzen und im Klerus der Kirche erblickte.

Theologisch verschärft wurde diese Entwicklung durch jene Ständelehre, die sich im Zusammenhang mit den Reformen Gregors VII. seit dem 11. Jahrhundert durchgesetzt hat. Das Bemühen, die priesterliche Lebensform nach mönchischen Vorbildern zu erneuern, hat damals eine Zweiteilung der Christen gezeitigt, die näherhin folgendes Gesicht hatte: Die Kleriker und Mönche sind Menschen, die sich an das Heilige hingeben und in der Welt Gottes leben; die Laien dagegen leben in der Welt der irdischen

Dinge und sind »geteilt« (1 Kor. 7. 33). Zwar gibt es auch unter ihnen wahrhaft kontemplative Naturen. Allein, das ändert nichts an dem grundsätzlichen Unterschied der »duo genera christianorum«. Ihnen gibt Kardinal Humbert von Silva Candida<sup>23</sup>), der Vater des Investiturstreits, die Weisung: »Die Laien sollen nur ihre Dinge, nämlich das Weltliche (die saecularia), die Kleriker nur ihre, nämlich die kirchlichen Dinge betreiben. Wie die Kleriker nicht Weltliches, so sollen die Laien nicht Kirchliches sich anmaßen«. Diese zunächst vorwiegend juristisch gemeinte Weisung hat doch eine Entwicklung begünstigt, welche die spezifisch geistliche Aufgabe auch des Laien übersah. Der Gedanke ist um so ernster zu nehmen, da er um 1140 bei Gratian<sup>24</sup>) in das kirchliche Recht eingegangen ist. Damit mußte das Wissen des Laien um seine kirchlich-sakrale Funktion um so mehr schwinden, weil doch die Liturgie – im christlichen Altertum Sache der kirchlichen Vollversammlung – unter dem Einfluß der von dem Westgotenbischof Isidor von Sevilla entwickelten und dann von den karolingischen Theologen weitergetragenen Eucharistielehre seit dem frühen Mittelalter schon mehr als Priesterliturgie denn als Funktion der Gesamtgemeinde verstanden wurde<sup>25</sup>).

Aber nicht nur im liturgisch-sakralen Raum wurde das Laientum verkürzt. Auch das Gebiet des Profanen im allgemeinen und das des Staates im besonderen wurde in seiner naturgesetzlichen Eigenständigkeit teilweise verkannt. Kennzeichnend für die Entwicklung zur »mittelalterlichen Christenheit«, die Maritain eine »sakrale«, Congar aber eine »hierokratische« nennt, war ja die grandiose Versuchung, eine Art »Reich Gottes« auf Erden nach alttestamentlichem Vorbild zu verwirklichen. Die Zweiheit von Kirche und Welt sollte untergehen in einer einzigen Ordnung durch die Unterwerfung des Weltlichen unter das Geistliche<sup>26</sup>). Soweit dieses streng hierokratische Denken und Wollen reichte, wurden die weltlichen Ordnungen und Dinge nicht mehr als Eigenwert, sondern nur als Mittel für sakral-kirchliche Zwecke gesehen. Der dadurch ausgelöste Streit um die Rangordnung zwischen Geistlich und Weltlich hat mehr den Gegensatz als den Ausgleich zwischen den beiden Bereichen und Ständen gefördert.

Zwar fehlte es auf seiten der Hierarchie keineswegs an Kräften, die sich gegen die übermäßige Verquickung der Religion mit weltlichen Dingen wandten. Genau das war ja das ursprüngliche An-

liegen selbst eines Gregors VII. gewesen, den Unterschied der beiden Bereiche zu unterstreichen, um sie besser aufeinander abzustimmen. Ebenso haben die größten Theologen vom 13. bis zum 17. Jahrhundert, von Thomas bis Bellarmin, die naturgesetzliche Eigenständigkeit der profanen, zumal der staatlichen Ordnung gegen die hierokratische Lehre von der direkten Gewalt der Kirche im weltlichen Bereich in Schutz genommen<sup>27)</sup>. Trotzdem kam der Anspruch maßgebender kirchlicher Kreise auf rechtliche und politische, nicht bloß rangmäßige Überordnung bis ins 17. Jahrhundert hinein nicht zum Verstummen. Dadurch wurden Reaktionen ausgelöst, die nicht wenig beitrugen zur Auflösung der mittelalterlichen Einheitskultur, zunächst zur Spaltung der Kirche selbst, dann aber auch zur Scheidung von Kirche und Welt.

Derart übertriebene kirchliche Ansprüche im profanen Bereich wurden als »Klerikalismus« empfunden. Und dieser hat schon im Mittelalter mit seinem Höhepunkt den Anfang seines Niedergangs erlebt, wovon die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. ein anschauliches Bild gibt<sup>28)</sup>. Der klassische Ausdruck dafür ist wohl die feierliche Kampfansage Bonifaz' VIII. um 1300 an die Laien durch jene Bulle, die mit der Feststellung beginnt: »Die Laien sind Feinde des Klerus«. Derartige Sätze hatten gewiß die damals nicht seltene Auffassung wie zur Voraussetzung so auch zur Folge, Religion sei die Sonderdomäne des geistlichen Standes, während die Laien im Grunde doch ein »weltlicher«, ja ein widerchristlicher Stand seien.

Nicht ohne Grund haben daher die Humanisten der heraufsteigenden Renaissance gegen diese Auffassung Front gemacht. Ausdrücklich wehrt sich Erasmus von Rotterdam dagegen, daß die Laien kurzweg als »Kinder dieser Welt und als Widersacher Christi« bezeichnet werden<sup>29)</sup>. Er verwahrt sich gegen die Monopolisierung des Begriffs »religio« durch die Mönche, gegen die Aufteilung des Christenvolks in einen »Religiosenstand« und einen »weltlichen« Stand. »Ich bin der Meinung, alle Christen sind Religiösen«<sup>30)</sup>. Wie sollte es unter Christen etwas Profanes geben<sup>31)</sup>? So wenig Erasmus die Berechtigung und die Rangordnung der bestehenden kirchlichen Stände antastet, so entschieden verlangt er, daß die Höherbewertung des einen Standes nicht zur Herabsetzung des anderen führe.

Wesentlich schroffer als die Renaissance hat schließlich die deutsche Reformation die seit langem bestehende Spannung zwischen Klerus und Laien zur Entladung gebracht. Man weiß, daß der antiklerikale Affekt nicht wenig zum Durchbruch und raschen Fortgang der kirchlichen Revolution im 16. Jahrhundert beigetragen hat. Martin Luther hat die christliche Existenz aus der überkommenen Bindung an die Hierarchie gelöst und die kirchlichen Standesunterschiede abgetan. Jeder Mensch, so meint der Reformator, Mann oder Frau, sei durch die Taufe zum Priester »habilitiert«, womit dem besonderen neben dem allgemeinen Priestertum der Boden entzogen sein sollte. Fortan war das ganze Wirken des Wittenbergers ein einziger Protest gegen die obrigkeitliche Kirche.

Umgekehrt hat die atemberaubende Schärfe seines Widerspruchs gegen die Hierarchie in jenem schicksalsschweren Jahrhundert das ohnehin längst aus dem Gleichgewicht geratene Verhältnis zwischen Klerus und Laien aufs neue belastet. Insofern nämlich die Reformation nur die »unsichtbare« Kirche und das allgemeine Priestertum anerkannte, sahen sich die Theologen der alten Kirche veranlaßt, nun erst recht die Sichtbarkeit, die hierarchische Verfassung und das Amtspriestertum der Kirche hervorzuheben. Jene andere große Tatsache dagegen, daß jener Christ durch die Taufe in das Priestertum des Neuen Bundes eingegliedert ist, wurde, obwohl grundsätzlich anerkannt, aus apologetischen Gründen fortan mehr stillschweigend vorausgesetzt als ausdrücklich betont und damit verdunkelt. Die Folge war wieder eine gewisse Distanzierung und Entfremdung der beiden Stände, die in manchen Kreisen zur offenen Feindseligkeit wurde.

Auch die evangelische Kirche ist dem Schicksal der Klerikalisierung nicht entgangen. Obwohl grundsätzlich nur Laienkirche, erhielt auch und gerade sie infolge des sofort einsetzenden Staatskirchentums den Charakter der auf den Landesherrn konzentrierten Obrigkeits- und Pastorenkirche. Adolf von Harnack<sup>32)</sup> hat es klar ausgesprochen: »Wir deutsche Lutheraner und Unierte sind eine Pastoren- und Theologenkirche, in welcher die Laien alle Aktion kirchlicher Art schließlich doch nur von den Pastoren und Theologen erwarten«. Ebenso klagt Martin Rade<sup>33)</sup> in seiner Schrift »Das königliche Priestertum der Gläubigen und seine Forderung an die evangelische Kirche unserer Zeit«: »Die Laien blei-

ben Objekt. Es ist furchtbar schwer, unsere Laien mobil zu machen«. Auf der ökumenischen Konferenz von Amsterdam aber war der Satz zu hören: »Selbst in den Kirchen, die nicht so lange wie die römische Kirche den Unterschied zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche gemacht haben, hat es immer einen Klerikalismus gegeben, der die dem ganzen Leib der Kirche zugehörenden Funktionen für die ordinierten Diener reserviert«<sup>34</sup>).

Vielleicht hatte der englische Religionsphilosoph John Henry Newman, der den Weg vom anglikanischen Pfarrer zum Kardinal der römischen Kirche zurückgelegt hat, sowohl den katholischen wie den protestantischen Klerikalismus im Auge, als er im Jahre 1873 schrieb: »Soviel ich sehe, gibt es über ganz Europa hin Geistliche, deren Politik es ist, die Laienwelt um Armeslänge fernzuhalten. Infolgedessen haben die Laien die Lust verloren und sich dem Unglauben ergeben. Und nun gibt es bloß zwei Parteien radikal entgegengesetzter Richtung«. Die eine ist, wenn Newman recht haben soll, der Klerikalismus dieser wie jener Art. Sein neuzeitliches Korrelat aber ist jener Laizismus oder Säkularismus, der in allen seinen Schattierungen von Macchiavelli bis zum Totalitarismus unserer Tage die Religion zur bloßen »Privatsache« abgewürdigt, dem kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben den Freibrief der absoluten Eigengesetzlichkeit ausgestellt und dadurch Welt und Kirche grundsätzlich auseinandergerissen hat. In dem vor allem in den romanischen Ländern, zumal in Frankreich beheimateten Wort »Laizismus« aber dokumentiert sich die Auffassung, daß der Laie den ihm ursprünglich eigenen christlich-sakralen Charakter verloren hat, daß er im Grunde nichts mehr mit der Welt der Kirche und die Kirche nichts mehr mit der Welt des Laien zu tun hat oder haben soll.

Das Ergebnis des bis in die konstantinische Zeit hinaufreichenden Schrumpfungsprozesses, der sich im Lauf des Mittelalters verschärft und durch die Neuzeit zum bitteren Ende geführt wurde, war also, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Laien, – obwohl in einer breiten und tragenden Schicht weiterhin positiv und unverändert – sich teilweise zum diametral entgegengesetzten Pol hin entwickelte. Hatte das christliche Altertum dem Laien eine wesentlich sakrale Stellung in Liturgie und Kirche zuerkannt, so hat das Denken der Moderne den Laien zusehends verweltlicht. Waren die Glaubenskämpfe in alter Zeit von der oft leidenschaft-

lichen Aufmerksamkeit des Laientums aller Stände, vom Kaiserlichen Hof bis herab zu den Marktfrauen, begleitet, so ist in der Neuzeit die Teilnahme der Laien an dem in jeder Generation sich entfaltenden Glaubensgespräch fast zum Stehen gekommen. Der Standort des Laien wurde grundsätzlich in den Bezirk des Profanen verlegt, wobei der Begriff »profan« ebenso wie die Bezeichnung »Laizismus«, »Laiengesetze« und »Laienschule« einen Gegensatz zu Kirche und Christentum bedeutet.

### III.

Welche Aufgaben ergeben sich daraus für die Gegenwart?

Wenn der Historiker wirklich das ist, was der Romantiker Schlegel von ihm sagt, nämlich ein rückwärts gerichteter Prophet, dann scheint er uns auf Grund des skizzierten geschichtlichen Tatbestandes vor allem drei Dinge aufzutragen:

1. die theologische Besinnung auf die Stellung, die der Welt des Profanen im Plane Gottes zukommt;
2. die Anerkennung einer echten und eigenständigen Laienfrömmigkeit;
3. die Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge.

Was zunächst die erste Aufgabe betrifft, so umgreift der in der Offenbarung sich aussprechende Plan Gottes, die Welt durch Christus der Vollendung im Gottesreich der Endzeit entgegenzuführen, offenbar nicht nur das Reich der Seelen, sondern die gesamte Schöpfung. Christus ist nach dem Neuen Testament nicht nur »das Haupt der Kirche« (Eph. 1, 22; Col. 1, 17), sondern auch das »der ganzen Schöpfung« (Eph. 1, 10; Col. 2, 10); nicht nur der »Erstgeborene unter vielen Brüdern« (Rö. 8, 29), sondern auch der »Erstgeborene vor aller Kreatur« (Col. 1, 15). Der Kosmos als Schöpfung – im Unterschied von der Welt als der gottfeindlichen Macht – steht also nicht außerhalb des Reiches Gottes und nicht im Gegensatz zu ihm. Vielmehr gibt es in der uns aufgetragenen »Zwischenzeit« zwischen der ersten Ankunft des Herrn in der Menschwerdung und seiner Wiederkunft in der Endzeit nach Gottes Willen wirklich die Zweiheit von Kirche und Welt. Beide haben ihre Eigentümlichkeit und relative Eigenständigkeit. Im Leibe Christi ist

beispielsweise »nicht Grieche und Jude, nicht Mann und Frau« (Gal. 3, 26 ff.), während diese und andere Kategorien in der Ordnung der Welt existieren und respektiert werden müssen<sup>35</sup>).

Die angedeutete Zweiheit der Ordnungen legt uns die Frage auf: Steht das, was im profanen Bereich dieser Welt geschieht, dem kommenden Gottesreich völlig fremd und indifferent gegenüber? Ist nur das geistliche Reich der Seelen und das Wirken an ihnen von Belang für das Reich Gottes, während die Welt nur Schauplatz der Bewährung, selbst aber ohne letzte Bedeutung ist? Oder haben Kultur und Zivilisation, Technik, Wirtschaft und Wissenschaft doch auch irgendwelche Beziehung zu jener letzten Wirklichkeit und welcher Art ist diese Beziehung?

Die Antworten auf diese Fragen lauten nicht einheitlich. Maßgebende Theologen, besonders neuplatonischer und reformatorischer Prägung, haben einen strengen Gegensatz statuiert zwischen dem eschatologischen Christentum und »dieser Welt«, die doch ganz »unter dem Gericht und der Verdammnis« Gottes stehe. Die Rettung der christlichen Religion fordere daher die Lösung jeglichen Verhältnisses zur profanen Welt und Kultur; all dem stehe die Botschaft Jesu als »das ganz Andere« gegenüber; jede Vermischung sei ausgeschlossen.

Eine optimistischere Lösung bietet der christliche Humanismus eines Thomas von Aquin. Dadurch, daß er den geschaffenen »Zweitursachen« Eigenwirken und Eigensinn zugeschrieben hat, ist der Aquinate, so meint Przywara<sup>36</sup>), »der Retter eigenständiger und eigenwertiger Wissenschaft und Kultur, der Vater der neuzeitlichen Kultur-, Wissenschafts- und Berufsauffassung« geworden. In seinem Geist suchen neuere, besonders französische Theologen den Zusammenhang zwischen dem kosmischen und geschichtlichen Geschehen dieser Welt einerseits und dem endzeitlichen Gottesreich andererseits aufzuhellen. Auch die Welt strebt – das ist ihr Gedanke – nach dem »plan unitaire de Dieu« der Vollendung in der Endzeit zu, in der sie, die Welt, ja zum Tempel Gottes werden soll. Der Vorbereitung dieses Gottesreiches der Endzeit dient nicht bloß das Wirken der Kirche, sondern auch das, freilich ambivalente und zu sehr auf sich selbst gestellte Bemühen der Welt um die Wiederherstellung ihrer verloren gegangenen Integrität. Diese kann zwar nur von oben geschenkt werden, bedarf aber einer gewissen Disposition auch von unten her. Ob nicht in diesem vorbereitenden

Sinn auch ~~das~~ Wirken der Menschen in und an der Welt bedeutsam werden kann für das kommende Gottesreich<sup>37)</sup>?

Von da aus wird es möglich, dem aus einer religiösen Vorstellung stammenden Begriff »Profanum« seinen ursprünglichen positiven Sinn zurückzugeben und ihm jenen herabsetzenden Beigeschmack zu nehmen, der nicht selten im theologischen Gebrauch dieses Wortes mitschwingt und das Verhältnis zwischen christlicher und profaner Kultur über das sachlich begründete Maß hinaus belastet. »Profanum« besagt ja von Haus aus die »Vorhalle zum Heiligtum«, einen Bezirk, der zwar außerhalb, nicht aber im Gegensatz zum Heiligen im engeren Sinn steht, von diesem allerdings auch nicht absorbiert werden will und soll. Daher entspricht – so meint Congar in seiner Kritik an der »hierokratischen Christlichkeit« des Mittelalters – der Versuch, die weltlichen Dinge direkt und nur als Mittel im Dienste spiritueller Ziele zu werten, nicht dem Plane Gottes. Denn dieser kennt und anerkennt den Eigenwert, die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit auch des profanen Bereichs. Es geht nicht an, wie ein bestimmtes theologisches Denken möchte, alles – auch die Fragen der Wirtschaft, der Politik und der Kultur – nur »vom Christlichen her« regulieren zu wollen und eine angeblich »christliche« an die Stelle einer sachgerechten Wirtschaft zu setzen. Die Folge solchen Vorgehens war und ist nicht selten eine gewisse Entfremdung und Bevormundung einer längst mündig gewordenen Welt und die Meinung mancher Naturforscher und Philosophen, gegen die Kirche stehen zu müssen. Nicht immer stand und steht hinter dem Protest des Laien gegen kirchliche Einmischung in profane Bereiche die Haltung des Laizismus; oft genug spricht daraus der berechtigte Anspruch auf Respekt vor dem Eigenwert und der inneren Eigengesetzlichkeit der Profansphäre wie vor der besonderen Berufung des Laientums<sup>38)</sup>.

Damit wird die zweite Aufgabe sichtbar: die Anerkennung einer echten eigenständigen Laienfrömmigkeit. Jene andere Auffassung, welche uns beim Verhör mittelalterlicher Quellen begegnet ist, daß nämlich die monastische Frömmigkeit im Grunde doch die höchste und allein gültige sei, ist noch nicht allgemein überwunden<sup>39)</sup>. Aber sie wird dem Eigenstand des Laien in der Kirche und seiner Berufung in der Welt keineswegs gerecht. Besteht doch diese Berufung offenbar darin, daß der Laie das Werk Gottes in

der Welt tut und zwar so, wie es nach dem Willen des Schöpfers gerade in dieser Welt zu geschehen hat. Das aber bedeutet: Der im profanen Bereich Schaffende hat sich nicht – wie vielleicht der Theologe – in erster Linie für den überweltlichen Bezug, sondern durchaus zunächst für die immanente Eigenwertigkeit der Dinge dieser Welt zu interessieren. Indem er die Dinge dieser Welt gemäß dem von Gott in sie gelegten Ordo gestaltet, verwirklicht er Gedanken des Schöpfers. Damit aber tut er von der Sache selbst her ein objektiv gottgefälliges Werk. Wird er sich dessen bewußt und lebt er seinen Beruf aus diesem Bewußtsein, dann ist er fromm und sein Frommsein hat das Gepräge echter Sachlichkeit und jener situationsgerechten Welthaftigkeit, deren Verneinung im Grunde eine Beleidigung des Schöpfers ist. Geht diese Verbindung von Religion und Beruf verloren, alsdann wird das religiöse Leben weltfremd und das Weltleben unreligiös. Es gibt keinen religiösen Sonderraum neben dem Beruf; vielmehr verwirklicht sich christliches Dasein in der Erfüllung des Berufs. Daher wendet sich der christliche Humanismus eines Thomas, eines Erasmus und eines Franz von Sales<sup>40)</sup> so energisch gegen den Versuch, das Schema der monastischen Frömmigkeit zur allgemeinen Norm zu erheben auch für den Menschen in der Welt. Weit entfernt, die Bedeutung der monastischen Lebensform zu schmälern, erscheint es uns doch geboten, das laikale Standes- und Gewissensethos und damit das Ideal einer eigenständigen Laienfrömmigkeit ernster zu nehmen, als ein weltpessimistischer Spiritualismus es tun möchte. Vielleicht liegt gerade darin eine entscheidende Voraussetzung für jene umfassende Aufgabe, mit deren Bewältigung alles Bemühen um eine Theologie und Erweckung des Laientums steht und fällt: für die Rückkehr zur ganzheitlichen Schau der Kirche in Theologie und Seelsorge.

Diese Aufgabe wurde, obwohl niemals grundsätzlich verkannt, interessanterweise erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts in den Vordergrund des theologischen Interesses gerückt, als der Gegensatz zwischen Kirche und Welt wieder vorkonstantinische Ausmaße anzunehmen begann. Durch diese Erfahrung belehrt, haben sich bereits die Theologen an der Wende von der Aufklärung zur Romantik von dem einseitig hierarchisch geprägten Kirchenbegriff der Gegenreformation losgerissen. Der erste, der um 1800 die biblische Lehre von der Kirche als dem »Leib Christi« konsequent

wieder zur Geltung brachte, war der große Pastoraltheologe Johann Michael Sailer<sup>41)</sup>, in dem deutscher Geist und katholisches Denken sich wie seit langem nicht mehr begegneten. Von seinem Geist beseelt, haben dann besonders unsere Tübinger unter Johann Adam Möhlers Führung die »Einheit« aller Getauften in der »geist-erfüllten Volkskirche« in den Mittelpunkt ihres theologischen Schaffens gestellt. — Ein Hauptanwalt des Laientums in der Kirche war sodann der bereits erwähnte englische Kardinal Newman. Er sprach offen aus, daß nach seinem Begriff »Kirche ohne die Laien sinnlos« sei. Es fehlte nicht an Widerständen. Newman selbst wurde als »liberaler Katholik« verdächtigt. Eine »düstere Wolke des Mißtrauens« lag jahrzehntelang über seinem Namen. Aber seine plötzliche Erhebung zum Kardinal durch Leo XIII. beweist, daß sein Bemühen um die ganzheitliche Schau der Kirche die höchste Sanktion erfuhr.

Durch den Kulturkampf der Bismarckschen Ära von außen geweckt, wurde zumal der durch die gegenreformatorische Apologetik verdunkelte Gedanke des allgemeinen Priestertums im 20. Jahrhundert durch die Liturgische Bewegung von innen genährt. Ihr Hauptanliegen war es ja, die Liturgie wieder als Funktion der kirchlichen Vollversammlung zu erweisen. Auf diese Weise wurde dem Laien das Wissen um seine ursprünglich sakrale Stellung im Raum der Kirche zurückgegeben. Die biblisch-theologische und die sakramentale Begründung des allgemeinen Priestertums im Geiste der großen Tradition<sup>42)</sup>, der Einschwung zumal der Jugendbewegung in die liturgische Erneuerung, der wachsende Anteil des Laientums am theologischen Schrifttum und Gespräch der Zeit hat die Kluft zwischen der lehrenden und der hörenden Kirche zusehends überbrückt<sup>43)</sup>.

Je mehr aber der moderne Säkularismus voranschritt und sich in den Katastrophen der Zeit offenbarte, desto klarer wurde schließlich erkannt, daß die Kirche der planmäßigen aktiven Mitarbeit der Laien bedarf, um Gottes Wort und Gebot in die Welt hineinzutragen. Sind doch gerade die Laien den weltlichen Dingen unmittelbar zugewandt und in der Lage, sie durch ihren persönlichen Gewissensentscheid im Geist des Evangeliums zu regulieren. Aus dieser Überzeugung heraus hat der — wie selten ein Theologe — zeitaufgeschlossene Pius XI. gleich zu Beginn seines Pontifikats (1922) die Laien zur »Teilnahme am Apostolat der Hierarchie« und

damit zur Einheit des Handelns wie der Verantwortung mit ihr gerufen.

Damit war und ist von seiten der höchsten kirchlichen Instanz grundsätzlich gebrochen mit jenem Klerikalismus, der das Wirken der Kirche über Gebühr für den Klerus reserviert und die relative Eigengesetzlichkeit der irdischen Dinge sowie die Selbständigkeit der Laienverantwortung verkennt. Andererseits bedeutet die planmäßige Verbindung des Laientums mit dem »Apostolat der Hierarchie« eine Absage an jenen Laizismus, welcher in seiner extremen Form der Kirche jede, auch die Zuständigkeit in grundsätzlich sittlichen Fragen der Weltkultur abspricht und sie in die Sakristei verweist; eine Absage aber auch an jenen gemäßigten Laizismus, der dem Klerus das »Sakralamt«, dem Laien aber das »Weltamt« zu je getrennter Verantwortung zuweisen möchte. Das Wesen einer Kirche, die das soziale Königtum Christi predigt, duldet keine Beschränkung der Religion auf den Bereich der individuellen Innerlichkeit. Ebenso wenig kann eine Kirche, die in die Welt hinein wirken will und soll, Würde, Freiheit und apostolische Sendung des Christenmenschen für eine führende Kaste reservieren. Wer daher mit Rudolf Sohm die Hierarchie zu einem System der Entmündigung und der Gewissensknechtung umdeutet, das keinen Raum für Initiative und Eigenverantwortung auch des Laien läßt, der bleibt in der Vordergründigkeit zeitbedingter Erscheinungen oder menschlicher Unzulänglichkeiten stecken. Jenes genuin christliche Gewissensethos aber, das hinter Newmans Wort steht: »erst das Gewissen, — dann der Papst«, bliebe ihm ebenso verborgen wie jene ganzheitliche Schau der seelsorglich handelnden Kirche, die von Petrus und Paulus über Augustin zu Thomas v. A. und nach Überwindung der gegenreformatorischen Verengung wieder von Sailer und Möhler zur Liturgischen Bewegung und zu den päpstlichen Rundschreiben des 20. Jahrhunderts führt.

Das christliche Ethos fordert die Aktivität und die Selbständigkeit der Laienverantwortung. In gemeinsamer und doch je selbständiger Verantwortung haben Hierarchie und Volk sowohl das Sakralamt wie das Weltamt der Kirche zu tragen. Die Gemeinsamkeit der Verantwortung schließt deren Selbständigkeit nicht aus. Gerade auf die letztere kommt es heute an. Denn die Gefahr unserer Zeit ist die Scheu vor persönlicher Verantwortung und selbständiger Entscheidung; die Tendenz, nur auf Weisung zu

handeln. Gegen diese Neigung, die auch im Raum der Kirche besteht, muß sich die christliche Freiheit erheben. Der Christ ist nicht von der Freiheit, sondern, wie Paulus bezeugt, »zur Freiheit befreit« (Gal. 5, 1). »Wir sollen nicht Unmündige« sein (Eph. 4, 14). Die Gefahr dieser Stunde ist die Müdigkeit, die Unlust der Guten, aus persönlicher Verantwortung in das Zeitgeschehen einzugreifen. Was uns heute not tut, das ist der Mut zum Wagnis. Die Kirche will und darf nicht sein eine Gesellschaft, in der das Schema, das Büro, der Apparat, der Funktionär, herrscht, nicht eine »Masse« der servil Dienstbeflissenen, sondern eine Gemeinde der Mutigen und Wagenden. Vielleicht hat die straff gehandhabte Disziplin in der Vergangenheit manche Christen des Gebrauchs, ja des Bewußtseins ihrer Freiheit zu sehr entwöhnt. Im Dritten Reich aber stand die kirchliche Autorität wie kaum jemand sonst auf der Seite der Freiheit. Und ist es heute im Osten anders? Die Kirche kann und darf nicht gegen die Freiheit stehen. Sie ruft zur Freiheit und wartet auf das Handeln aus Freiheit. Dieselbe Kirche, die gegenüber einem schrankenlosen Freiheits- taumel auf Bindung drängen mußte und muß, ist im Jahrhundert der alles bedrohenden Tyrannei zum Anwalt der Freiheit berufen. Nur das Wissen darum, was Freiheit ist, und nur die aus ihrer beständigen Übung quellende Kraft macht gefeit gegen die Lok- kungen der totalitären Systeme und gegen die Versuchungen des Kollektivs. Nur der zur Fülle der Freiheit erweckte und zu selbst- ständiger Verantwortung bereite Christ kann verhindern, daß sich als Parallele zum weltlichen ein innerkirchlicher Kollektivismus entwickelt, wie es ja auch einmal einen innerkirchlichen Liberalis- mus in Gestalt des Modernismus gegeben hat. Der neue Modernis- mus würde ein christlich verkappter Kollektivismus sein: die tödlichste Gefahr für das Leben der Kirche in unserer Zeit. — Zu ihrer Überwindung bedarf es der selbständigen Verantwortung und einer Freiheit der Laien, jener Freiheit des Christenmenschen, die nicht gegen die Ordnung ist, aber sie von innen her bejaht und selbständig ins Werk setzt<sup>44</sup>.

Die Situation der Kirche erhält — nicht nur im Osten — immer mehr die Züge der vorkonstantinischen Zeit. Dieses Urteil des englischen Historikers Butterfield dürfte zu Recht bestehen. Hinter uns liegt eine Epoche der Kirchengeschichte, die vorwiegend vom Klerus geprägt wurde. Die künftige geschichtliche Wirkung

der Kirche auf die Welt aber wird mehr vom Laien bestimmt werden. Bei ihm wird in der Zukunft das Schwergewicht des geschichtlichen Handelns liegen. Die uns auferlegte Stunde der Entscheidung bedarf der Aktivität der Laien. Voraussetzung dafür aber ist eine Erziehung und Selbsterziehung, welche die höchste Erfüllung christlicher Ethik nicht im Gehorsam, sondern in der Initiative erblickt. — Die Frucht solcher Aktivierung der Laien aber kann ein tieferes Hinab- und Hineinsteigen der Kirche in die Milieus der Welt sein, wie sie wirklich sind; jene Solidarität des Schicksals, ohne die das Eingehen des überzeitlich Ewigen in das zeitbedingt Einmalige außerordentlich erschwert ist. Von der Erweckung des Laintums dürfen wir eine größere Geschlossenheit nicht nur innerhalb der einzelnen Kirchen, sondern auch eine engere Zusammenarbeit über die Grenzen der Konfessionen hinweg erwarten. Das aber ist die Voraussetzung dafür, daß der durch den Hader langer Jahrhunderte entmächtigte Begriff der Christenheit seinen alten Klang wieder erhalte.

Wird es zu dieser Erweckung des Laintums in den verschiedenen christlichen Kirchen und Gruppen kommen? — Das ist die Frage, die wie ein Appell an das Gewissen auch und gerade der *civitas academica* und jedes einzelnen aus ihr am Schluß dieser Rede möge stehen dürfen! Sie wird dem nicht befremdend erscheinen, der bedenkt, daß Begriff, Geschichte und Zukunft unserer Universität und Kultur, unseres Volkes und Kontinents nicht denkbar sind ohne Begriff, Geschichte und Zukunft der christlichen Kirche. Soll es denn nur antiquarische und nicht auch symbolhafte Bedeutung haben, daß unsere Universität ihre Professoren bei festlichen Anlässen bis zum heutigen Tag als Talar jenes geistlich-liturgische Gewand tragen läßt, in dem die Chorherren ihrer Stifts- und Mutterkirche zu St. Martin in Sindelfingen im 15. Jahrhundert zur Zeit des Stifters dieser Hochschule, des edlen Grafen Eberhard im Bart, ihr Chorgebet sprachen? In der vielfach vergessenen Gemeinsamkeit dieser Amtstracht lebt noch etwas von der Verbundenheit der Gesamt-Universität mit jener ehrwürdigen Tradition, auf Grund deren die Kirche bei der Entstehung auch unserer Universität Pate gestanden und auf Grund deren unsere Hochschule in ihr großes Siegel das Bild des lehrenden Christus aufgenommen hat <sup>45</sup>).

## Anmerkungen

- 1) Yves Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953. Das wichtige Buch wird Ende 1954 in deutscher Übersetzung im Schwabenverlag Stuttgart erscheinen.
- 2) Ulrich Stutz, *Der Geist des Codex juris canonici*, Stuttgart 1918, 40 und 83 f.
- 3) Anlässlich des Konflikts zwischen Bonifaz VIII. und Philipp dem Schönen veröffentlichte Jakob von Viterbo die Schrift »De regimine christiano« (1301), die der französische Theologe Aquilière unter dem Titel herausgab: »Le plus ancien traité de l'Eglise«. Fortan häufen sich die Traktate »De ecclesiastica potestate«. Vgl. Congar, 66.
- 4) Congar, 59 ff., spricht von einer Ekklesiologie, die sich beschränke auf »hiérarchologie«.
- 5) Zum Nachweis vgl. mein Buch: Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge, Freiburg 1949, 80 ff. und 106 ff. – Martin Ramsauer, *Die Kirche in den Katechismen: Zeitschrift für kathol. Theologie* 73 (1951) 129–169; 313–346.
- 6) Josef Lortz, *Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trier 1948.
- 7) Justin, *Dial.* 123. Barnabas 5, 7; 7, 5; 13, 1. Clemens Alex. *Paed.* I. 5, 19, 4; 20, 3; 7, 57; 59, 1; III. 11, 75, 3. *Stromata* VI, 5.
- 8) Justin, *Apol.* I. 67, 5. Clemens Alex., *Strom.* I. 1, 5, 1. Kittel, *Theol. Wörterbuch zum NT* IV, 57.
- 9) *Patrum Apostolorum Opera*, ed. tertia a Car. Jos. Hefele curata (Tubingae 1847), 110 f.: Credibile est, vocem *λαϊκός* usitatam apud Hellenistas fuisse, ut significaretur alienus a tribu Levis, aut etiam prosapia Aaronis. Quibus verisimile fit, iam a primaevis scriptoribus Christianorum vocem *λαϊκός* adhibitam esse ad significandum eum, qui sacro nullo ministerio fungebatur.
- 10) Cyprian, *Ep.* 33, 1; 66, 8. Ignat., *Trall.* III, 1. Vgl. auch Seb. Tromp, *Gregorianum* 1937, 25.
- 11) Augustin, *In ev. Joh. tract.* 124, 5.
- 12) Cyprian, *Ep.* 55, 5; 59, 5. *Const. Apost.* I. VIII, c. 4 (PL I, 1070 f.).
- 13) Leo, *Ep.* 10, 4 (PL 54, 628).
- 14) Cypr. *Ep.* 14, 4.
- 15) J. H. Newman, *On consulting the faithful on matters of faith: The Rambler*, Juli 1859, S. 198–230. Vgl. Matthias Laros, *Laie und Lehramt in der Kirche: Hochland* 1939/40, 45 ff.
- 16) F. X. Arnold, *Zur Theologie der Pfarrei: Theol. Quartalschrift* 1953, 129 ff.
- 17) Theodor Klauser, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*. Crefeld o. J.
- 18) J. A. Jungmann, *Katechetik*, Freiburg 1953, 12 ff.
- 19) Fr. Gillmann, *Zur Frage der Laienbeichte*. In: *Der Katholik*, 1909, 435–451. – G. Gromer, *Die Laienbeichte im Mittelalter*, München 1909. – Congar, *Jalons*, 300 ff.

<sup>20)</sup> Vgl. den Überblick bei Congar, 414 ff.

<sup>21)</sup> Justus Hashagen, Staat und Kirche vor der Reformation, Eine Untersuchung der vorreformatorischen Bedeutung des Laientums in der Kirche, Essen 1931.

<sup>22)</sup> Genossenschaftsrecht II, 540. — Franz Graß, Pfarrei und Gemeinde im Spiegel der Weistümer Tirols, Innsbruck 1950.

<sup>23)</sup> Adversus Simoniacos III, 9: Mon. Germ. Hist. Libelli de Lite, t. I, p. 208. Vgl. Congar 33, Anm. 34.

<sup>24)</sup> C. 7. C. XII, q. 1 (Friedberg I, 678): 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. *Κληρικός* enim graece latine sors. Inde huiusmodi homines vocantur clerici, id est sorte electi. . . 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 contemnere. His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altaria ponere, decimas reddere, et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint.

Zwei Dinge findet Congar (S. 30) an diesem Text bemerkenswert für unseren Zusammenhang: 1. Der Laienstand wird als eine Konzession an die menschliche Schwachheit beschrieben. Dieser Gedanke findet sich ebenso in einer Bulle Urbans II. vom Jahre 1092, wo es heißt: »Duo autem ab Ecclesiae sanctae primordiis vitae eius filiis sunt instituta: una, qua infirmorum delibitas retinetur, altera, qua fortiorum vita beata perficitur. . . , alteram tenentes inferiorem terrenis bonis utuntur, alteram sequentes superiorem bona terrena despiciunt ac relinquunt. Diese letztere Form ist die »portio canonicorum atque monachorum«. Vom Leben der Kanoniker wird gesagt, es sei »non minoris meriti« als das der Mönche, während dies offenbar für die übrigen Weltgeistlichen nicht zutrifft.

Zweitens ist an diesem Text bemerkenswert, daß sich die Laien ausschließlich mit weltlichen Dingen zu befassen haben, am Heiligen dagegen keinen aktiven Anteil haben.

<sup>25)</sup> Josef Rupert Geiselmann, Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter, München 1933, 198 ff. — P. Cagin, L'Eucharistia. Scriptorium Solesmense II. Rom 1912, 69 f. F. X. Arnold, Vorgeschichte und Einfluß des Trienter Meßopferdekrets. . . In: F. X. Arnold und B. Fischer, Die Messe in der Glaubensverkündigung<sup>2</sup>, Freiburg 1953, 127 f.

<sup>26)</sup> Vgl. Congar, 142: A l'époque carolingienne, par exemple, il n'y avait plus vraiment en Occident une Eglise et un monde, il n'y avait plus de dehors à l'Eglise: le monde existait et se construisait selon l'Eglise et dans l'Eglise. In einzelnen Texten wurden die Begriffe ecclesia und mundus geradezu vertauscht. — Otto von Freising hatte Mitte des 12. Jahrhunderts den Eindruck, die Geschichte der nachkonstantinischen Zeit sei die Geschichte nicht zweier civitates, sondern nur einer civitas, nämlich der Kirche.

<sup>27)</sup> F. X. Arnold, Die Staatslehre des Kardinals Bellarmin, München 1934, 296 ff.

<sup>28)</sup> Richard Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart 1903.

<sup>29)</sup> Desiderius Erasmus Roterdamus, Ausgewählte Werke, hrsg. von Hajo Holborn, München 1933. Methodus, 158. Ratio verae theologiae, 285.

<sup>30)</sup> Erasmus, Ad Petr. Sut. Opp. IX, 506 (615 E), und Opp. IX, 637 (795 A).

<sup>31)</sup> Ebd. Opp. V, 643 (796 A ff.) wird die Unterscheidung: politia prophana (externa) und politia sacra abgelehnt. Vgl. dazu das 8. Kapitel der in Kürze im Patmos-Verlag, Düsseldorf, erscheinende Untersuchung von A. Auer, Die voll-

ommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion des Erasmus, woraus diese Zitate stammen.

<sup>32)</sup> *Adolph von Harnack*, Aus Wissenschaft und Leben, Gießen 1911, II, 146.

<sup>33)</sup> Tübingen 1918, 4 und 5. Weitere Zeugnisse bei M. Müller, Die Verleugnung Luthers im heutigen Protestantismus, Stuttgart 1936, 10-24.

<sup>34)</sup> S. C. Neill's Bericht über die Ökumenische Konferenz von Amsterdam: Désordre de l'homme et dessein de Dieu, Neuchâtel et Paris 1949, vgl. Congar, 5, Anm. 46.

<sup>35)</sup> Congar, Jalons, 85-158.

<sup>36)</sup> *Erich Przywara*, Gottgeheimnis der Welt, München 1923, 101 und 115.

<sup>37)</sup> Vgl. G. Thils, La théologie de l'histoire: Ephem. Theol. Lov. 26 (1950), 87-95. - Congar, 119 ff. und bes. 142.

<sup>38)</sup> Congar, 37-45. - Vgl. *H. Wenke*, Christliche und profane Kultur in unserer Zeit: Universitas 1953, 123-129.

<sup>39)</sup> *Ludwig Hertling*, Theologia ascetica<sup>2</sup>, Romae 1944, These 50, S. 24; These 72, S. 73. Vgl. F. Wulf und H. Thurn, Auffassungen und Fragen der christlichen Askese in unserer Zeit: Geist und Leben 22 (1949), 6 ff.

<sup>40)</sup> Vgl. *Michael Müller*, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz von Sales<sup>3</sup>, Freiburg 1948, 130 ff., mit vielen Quellenbelegen.

<sup>41)</sup> *J. R. Geiselman*, Von lebendiger Religiosität zum Leben der Kirche. Johann Michael Sailers Verständnis der Kirche geistesgeschichtlich gedeutet. Stuttgart 1952.

<sup>42)</sup> *Eugen Niebecker*, Das allgemeine Priestertum der Laien, Paderborn 1936.

<sup>43)</sup> *Anton Mayer-Pfannholz*, Das Laientum im werdenden Kirchenbild: Theol. und Glaube 1941, 88 ff.

<sup>44)</sup> Vgl. den Artikel »Zur Freiheit befreit«: Wiener Monatsschrift »Wort und Wahrheit« 1953, 245-254.

<sup>45)</sup> Vgl. *Eugen Stolz*, Die Patrone der Universität Tübingen und ihrer Fakultäten. In: Theologische Quartalschrift 108. Jahrgang (1927), 1 ff.