

ihre Sünden ab', so kommt damit deutlich zum Ausdruck, daß Maria nicht in ihrer persönlichen Existenz die Braut des Logos ist, sondern nur insofern sie als Tochter Adams Glied des Menschengeschlechts ist, das insgesamt Braut des Logos wird — repräsentiert aber nicht in Maria, sondern repräsentiert in der von Christus angenommenen menschlichen Natur, in die auch Maria mit einbegriffen ist.“ Diese These klingt in der Tat recht hart und ist schon überspitzt, was z. B. der Begriff „persönliche Existenz“ zeigt, der hier als private Existenz gemeint ist und daher den wesentlichen Sachverhalt verdunkeln könnte, daß Mariens „fiat“ eine personale Tat war, die den Einsatz der ganzen — persönlichen Existenz erforderte, wie auch die Glaubenstat Abrahams.

Das Problem, das die Theologie immer wieder beschäftigt, bezeichnet Pinsk mit dem Satz: „Die Tatsache, daß die menschliche Natur in Christus nicht in einer menschlichen Person, sondern im Logos subsistiert, darf nicht so gedeutet werden, daß Er mit dieser menschlichen Natur kein vollkommener Vertreter der Menschheit sein kann. Christus ist gerade deswegen der einzig wahrhaft vollkommene Mensch, weil die menschliche Natur in Ihm nicht der Beschränkung durch eine menschliche Person unterworfen ist... In Seiner Menschheit repräsentiert Er auch Maria vor dem Vater, denn sie ist in Ihm erlöst worden.“ Es scheint, daß hier Pinsk in Gefahr kommt, Christus zu isolieren, der als Erlöser und als unser Bruder das personale Ja jedes Menschen erweckt, fordert und vor Gott trägt. Das gehört zu seiner Fülle. „Totus Christus ille et nos“ sagt der hl. Augustinus.

Dennoch bleibt es wahr, wenn Pinsk unterstreicht, daß der Satz des 1. Timotheusbriefes von dem Menschen Christus Jesus als dem einen Mittler zwischen Gott und den Menschen jeden Versuch zum Scheitern bringt, „Christus als für bestimmte Aufgaben nicht ausreichenden Vertreter des Menschengeschlechtes im Heilsgeschehen hinzustellen und Maria darum als notwendige Ergänzung dieser Repräsentation anzusehen, weil sie auch als Person Mensch war.“ Es gehört wiederum zum Mysterium des Sohnes, daß Er nach der Ergänzung seines Opfers verlangt und dazu Maria und die Kirche bestellt hat. Dies hat der Glaubenssinn der Kirche und das Lehramt immer deutlicher erkannt, und hier liegt der Sinn der dogmatisch legitimen marianischen Verkündigung zur Verherrlichung Christi.

Der Laie zwischen Kirche und Welt

Gegenstand dieses Berichtes ist das Buch: „Jalons pour une théologie du laïcat“ von Yves Congar OP (Éditions du Cerf, Paris 1953, 683 Seiten). In diesem Buch hat Congar die Geschichte der Idee des katholischen Laientums geschrieben, und zwar auf Grund eines sehr tiefen Quellenstudiums. Dieses gibt ihm die Möglichkeit zu einer umfassenden Würdigung der zeitgenössischen Literatur, die er in bibliographischer Vollständigkeit berücksichtigt. Innerhalb des wissenschaftlichen Werkes von Congar setzt unser Buch die Reihe seiner Forschungen über die Kirche und das Laientum fort, über die wir mehrfach berichtet haben: die Untersuchung über die Reform in der Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 357), über den Anteil der Laien am Prophetenamt der Kirche (6. Jhg., S. 265) und ihre Teilnahme am Priestertum (6. Jhg., S. 476 ff.). So ist nun ein weiterer und wohl der größte Schritt getan in Richtung auf den vollständigen

gen Traktat über die Kirche, den die katholische Welt von Congar erwartet. Will man sein Buch in die theologische Bewegung der Gegenwart einordnen, dann darf man wohl mit Recht von „jalons“ sprechen, von Skizzen zum Entwurf einer Theorie des katholischen Laientums. Schon die ersten wissenschaftlichen Rezensionen, besonders die von P. Daniélou in „Dieu Vivant“ (Nr. 25, S. 149), aber auch die von J. P. Michael in „Wort und Wahrheit“ (8. Jhg., S. 947) haben in diese Skizzen gewisse Korrekturen eingezeichnet. Und E. Borne, der in „La Vie intellectuelle“ (Jhg. 1953, Nr. 11, S. 34) Idee und Wirklichkeit des Laienstandes miteinander vergleicht, schreibt: „So klar (wie Congar) sieht man die Synthese oftmals nicht, wenn man in Mühen und Schmerzen die Spannungen der Gegenwart durchlebt. Es ist mehr eine Sache der Hoffnung und des Glaubens...“

Congar hat inzwischen im Zusammenhang mit dem Schicksal der Arbeiterpriester selbst erfahren müssen, wie wahr es ist, was er geschrieben hat, daß der Dienst an der Erlösung der Welt jeden, der dazu beitragen möchte, unter das Kreuz führt. Wer das theologische Wirken dieses Mannes verfolgt hat, wird nicht anders können, als mit liebender Sorge um die Mission der Kirche in unserer Zeit an seinem gegenwärtigen Schicksal Anteil zu nehmen. Möge sich an ihm auch bewahrheiten, was er in seinem Buch so überzeugend geschildert hat, daß die Kirche das Wirken ihrer Glieder zwar lenkt und mäßigt, sie aber niemals entmannt (482).

Congars Buch enthält als Einleitung eine Art von geschichtlicher Phänomenologie des Laientums, bestimmt dann im ersten Hauptteil das Verhältnis des Laientums zur Struktur der Kirche, also seinen „Ort“ innerhalb ihrer, und so auch schon grundsätzlich seine Aufgaben und Rechte. Im zweiten Teil wird gezeigt, wie diese Aufgaben sich in den Rahmen der priesterlichen Funktion der Kirche (Kap. 4), ihres Königtums (Kap. 5), ihrer prophetischen Sendung (Kap. 6), ihres Gemeinschaftslebens (Kap. 7) und ihres Weltapostolates (Kap. 8) einfügen. Das letzte Kapitel handelt von der besonderen Spiritualität, die dem Laien die Voraussetzungen dafür bietet, daß er seine Aufgaben in der Welt bewältigen kann. Daniélou hat gesagt, er finde die Gliederung des Buches ein wenig gekünstelt, wenn sie sich durchaus an die drei klassischen hierarchischen Ämter anschließt. Er selbst würde lieber den Laien im Rahmen der drei Dimensionen der kirchlichen Gemeinschaft: des Kultus, des Glaubens und der Liebe, betrachtet haben. Und Michael fürchtet, Congars Gliederung oder vielmehr die Voraussetzung, die er dabei macht, sei gefährlich, weil eine Gegenüberstellung von Struktur und Leben — den personalen Charakter des kirchlichen Amtes und die Einordnung des Laientums in die Struktur der Kirche in Frage stelle. Man wird zusehen müssen.

Was ist ein Laie?

Was ist also ein Laie? Dem Neuen Testament ist die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien, zwischen zwei Ständen in der Kirche unbekannt. Sie erscheint erstmalig bei Clemens von Rom. Das beweist nichts in der Streitfrage nach dem Charakter des Amtes in der Kirche, die hier nicht zur Debatte steht. In diesem Buch geht es darum, wie sich das Leben in der Kirche im Lauf der Geschichte in gesellschaftlichen Ständen verfestigt hat.

Bei einer solchen Betrachtung hebt sich zunächst der Stand der Mönche als eigene Lebensform heraus. Aus mannigfachen Gründen (vgl. 24 ff.) wird allmählich aus den Amtsträgern der Kirche, den Priestern und Vorstehern, der entscheidend vom mönchischen Ideal bestimmte Lebensstand der Kleriker. Die Mönche sind Gott geweiht durch ihren persönlichen Entschluß, die Welt zu verlassen, die Kleriker durch ihr Amt. Bei Gratian oder schon bei Hieronymus sind aus dieser Entwicklung „*duo genera christianorum*“ entstanden. Man wird das übersetzen müssen: „zwei Klassen von Christen“. Denn, so sagt Congar, im Hochmittelalter gilt der Laienstand als eine Konzession an die menschliche Schwäche, und man ist sich darüber einig, daß die, die sich den zeitlichen Dingen widmen, keinen aktiven Teil an den geistlichen haben (30). Das weltliche Leben ist zu einem Kompromiß abgewertet. Werden die beiden Gruppen zunächst noch durch die Idee des einen *corpus christianum* zusammengehalten, so bricht diese Einheit dann doch auseinander in „das Priestertum ohne Volk“ und das „Volk ohne Priestertum“ (34). Die Entwicklung der Sakramententheologie und des kanonischen Rechtes trägt zu diesem Ergebnis bei. Je mehr die Lehre vom sakramentalen Charakter und von der in juristischen Kategorien gedachten geistlichen Gewalt an Bedeutung gewinnt, um so mehr erscheint der Laie als derjenige, dem Weihe und Gewalt fehlen (36), als das negativ bestimmte Glied der Kirche. Was hier gesagt wurde, darf natürlich nur als allgemeine Charakteristik einer Entwicklung aufgefaßt werden, die differenzierte Ausdrucksformen und selbst eine gewisse Dialektik hat. Diese Dialektik steigert sich bis zu häretischen Formen, bewahrt aber innerhalb der Kirche doch zuletzt die Wahrheit, daß das Volk Gottes ein einziges ist, und so gibt sie denn schließlich auch den Weg zu einem positiven Verständnis für die Lebensform des Laien frei.

Wie Congar die Lebensform des Laien schon an dieser Stelle seines Buches bestimmt, das ist der Ansatz zu einer These von sehr großer Tragweite. Er sagt: „Der Laie ist derjenige, für den, innerhalb des Werkes, das Gott ihm anvertraut hat, die Substanz der Dinge in ihnen selbst liegt und von Bedeutung ist“ (39). Man halte dagegen den Satz eines katholischen Exegeten der Bergpredigt: „In der Paradoxie (der Seligpreisungen) kommt ein Grundgedanke des Evangeliums zum Ausdruck, daß es nämlich neben dem Gottesreich, das für die Menschen das Heil bedeutet, keinen wirklichen Wert in der Welt gibt“ (J. Schmid in „Regensburger NT“, Matthäus, S. 69). Hier zeigt sich innerhalb des katholischen Denkens die Spannung, in der sich die Geschichte des Laientums abspielt. Nimmt das katholische Bewußtsein in vollem Ernst zur Kenntnis, daß die Erlösung auch einen kosmischen Aspekt hat und nicht nur die Menschen, sondern auch die Weltlinge zu Gott heimholt? Obgleich die Rede von der Eigengesetzlichkeit der Natur, vom Naturgesetz, eine große Rolle spielt, beobachtet Congar doch die Gefahr, daß „der Respekt vor der inneren Wahrheit der Dinge verlorengeht“ (40). Der Kleriker und der Mönch, die von großem Einfluß auf die Bildung des katholischen Bewußtseins sind, neigen dazu, die Dinge nicht an und für sich, sondern nur in ihrer Beziehung zum Heil des Menschen ernst zu nehmen, das Natürliche also praktisch immer nur als Mittel für übernatürliche Zwecke zu würdigen. Mit einem Wortspiel könnte man sagen: wichtig ist ihnen vor

allem, daß es sich um eine „gute Sache“ handelt, nicht so sehr, ob die Sache gut ist. Unter dem Vorwand der transzendenten Beziehung aller Dinge betrachtet man, wenigstens auf der Ebene des Handelns, das Weltliche und Zeitliche vorwiegend im Hinblick auf den Nutzen oder Schaden, den es der Kirche bei ihrem Werk zur Rettung der Seelen stiftet. Gegenüber diesem klerikalischen Blick ist der Laie nach Congar „ein Mensch, für den die Dinge existieren, und zwar so, daß ihre Wahrheit nicht durch einen höheren Bezug verschlungen oder abgeschafft wird“ (45). Er ist der Mensch, der nicht nur sich selbst mittels der Dinge, sondern der auch die Dinge, die natürlichen Zusammenhänge, die Felder menschlicher Arbeit heim zu Gott holen will.

Was bedeutet der Laie in der Kirche?

Im zweiten Kapitel betrachtet Congar diesen Gedanken in seinem Zusammenhang mit der Theologie und Soziologie der Kirche. Was ist die Kirche eigentlich? Ist sie der Inbegriff der Heilseinrichtung oder ist sie die Gemeinschaft der Gläubigen? Natürlich ist sie beides, und zwar in der Reihenfolge, daß sie zunächst das Volk Gottes hervorbringt und es dann darstellt. Die Kirche besteht früher als die Gläubigen, sie besteht in Christus. Sie geht aus ihm hervor, da, wo er das Geheimnis der Trinität und des Gottesreiches offenbart, die Sakramente einsetzt und seine Sendung und Vollmacht weitergibt. „Daß die Gemeinschaft auf der Grundlage einer Tat Gottes steht, hindert sie aber nicht, als solche aus ihren Mitgliedern zu bestehen“ (47). Congar sucht zu zeigen, wie beide Gesichtspunkte von der Tradition bewahrt worden sind.

Es ist, sagt Congar, sehr bemerkenswert, wie mühelos die vornizänischen Väter Bischof und Volk zusammenschauen. Das Volk ist für sie das Pleroma des Bischofs. Andererseits ist der Bischof das Pleroma der Kirche (53). Als man später nach einem juristischen Ausdruck für diese Spannungseinheit suchte, zeigte sich das römische Recht nicht fähig, sie darzustellen. Der Spannungseinheit, die in der Kirche gegeben war, entsprach weder die römische Vorstellung von der Hoheitsgewalt, die das soziale Leben der Untertanen von oben her regelt, noch andererseits der Begriff der Personengesellschaft. Sie mußte sich ihren juristischen Ausdruck selbst schaffen und schuf ihn in der germanischen Idee der Korporation (54). Deren Einheit ruht nicht so sehr auf der Gewalt von oben als auf der Beziehung der Glieder zu einer geistigen Mitte, was soziologisch in der Mitberatung der Glieder und in ihrer Zustimmung zu den Anordnungen der Obrigkeit zum Ausdruck kommt. Die Kirche versteht sich als *societas fidelium*. Das Wort „ruft die Gläubigkeit als Prinzip der Bindung an die Gesellschaft und deren Einheit und Dauerhaftigkeit herauf“ (56). Welch ein Gegensatz zur modernen Deutung des Glaubens! Der Gläubige, das war ursprünglich der Inkorporierte mit allen Rechten und Pflichten. Ihre gesellschaftliche Entfaltung findet diese Idee in einem hochentwickelten Gefüge von beratenden Körperschaften, das sich seit dem zehnten, vor allem aber seit dem beginnenden zwölften Jahrhundert von der Pfarrei bis zum Konzil hinauf als gestaltende Kraft des kirchlichen Lebens erweist.

Congar zeigt auf den folgenden Seiten seines Buches, wie die korporative Idee auf kirchlichem und bürgerlichem Felde sich in Richtung auf die Demokratie fortentwickelte. Kirchengeschichtlich hat diese Entwicklung in der Refor-

mation ihren Höhepunkt erreicht. Für unsere Frage ist es von großer Bedeutung, daß der Traktat über die Kirche als Bestandteil der Theologie nicht im Zeitalter korporativen Lebens, sondern aus der Reaktion gegen seine demokratische Fortentwicklung, also zur Verteidigung des hierarchischen Prinzips entstanden ist. Congar hebt ausdrücklich hervor, daß man die Wahrheit vom *corpus mysticum* nicht vergessen hat (69, Anm. 38). Aber die Geschichte zeigt, daß die Kirche „einen Teil ihrer menschlichen Materie verlor“, als sie im Bewußtsein der Neuzeit auf ihre Formalursache, das heißt auf das Institutionelle, eingeengt wurde, gerade zu der Zeit, als die menschliche Gesellschaft sich zu laisieren begann (70). Congar beschreibt, sehr vorsichtig natürlich, wie die Laien im Zuge dieser Entwicklung allmählich zum bloßen Material der Seelsorge wurden, aus einem „Volk“ zu einer „Masse“ im modernen Sinne dieses Wortes, als religiöses Proletariat ein wenig vergleichbar dem sozialen Proletariat, und er zitiert, um den Tiefpunkt der Entwicklung zu bezeichnen, das Wort von Le Roy: „Die einfachen Gläubigen spielen die Rolle der Lämmer an Lichtmeß: man segnet sie und schert sie“ (77—78).

Eine Folge dieser Entwicklung für die Laien bestand darin, daß ihr Leben in ein religiöses und ein weltliches auseinanderfiel. Auf die Gesellschaft bezogen heißt das, daß die Zuordnung des Weltlichen zum Geistlichen nun entweder in der Form des Klerikalismus oder in der des Laizismus vorgenommen wurde. In der Pastoral reduzierten sich allmählich die Tugenden des Laien auf den Gehorsam und die Sünden auf die des Fleisches: die innere Ordnung des weltlichen Lebens ging verloren und wurde durch den Versuch „christlicher Lösungen“ für Fragen weltlicher Zuständigkeit nicht wiedergewonnen (78—79). Erst unserm Zeitalter ist es vorbehalten, dank den Anregungen, die seit Leo XIII. von den Päpsten ausgegangen sind, die verlorene Fülle und Ordnung der ganzen Welt unseres Lebens wieder anzustreben.

Hat der Laie einen Lebenssinn?

Das dritte Kapitel im Buche von Congar gibt, wie der Verfasser selbst sagt, dem Leser den Schlüssel zu seiner Theologie des Laientums. Es handelt von der Verwirklichung der Herrschaft Christi. Sehr schön und tief zeigt Congar zunächst, wie die Menschwerdung und das irdische Werk des Sohnes Gottes seine Herrschaft über die Welt begründen und in gewisser Weise sogar schon den Endzustand vorwegnehmen. Trotzdem befinden wir uns vor der Parusie noch in einer Zwischenzeit, deren Sinn nur darin zu sehen ist, daß wir zur Entfaltung der Herrschaft Christi in uns und in der Welt etwas beitragen. „Wenn Gott oder Christus alles allein vollbrächte, wenn es kein Handeln der Menschen gäbe, das positiv in das Endergebnis einginge, sähe man nicht, worin der Wert der Zeit bestehen sollte; diese würde nur als ein Aufschub erscheinen, dem man keinen Sinn zu geben wüßte, ohne dem menschlichen Handeln einen Wert zuzuerkennen . . . Das christliche Mysterium ist die Verwirklichung des zweiten Adam in der Substanz des ersten“ (100).

Der Zwischenzeit entspricht die Zweiheit von Kirche und Welt. Durch die Heilmittel der Kirche setzt Christus sein irdisches Wirken fort, und in ihr als dem Volk Gottes übt er seine Herrschaft schon aus. Aber er läßt andererseits doch den Gesetzen des Geschehens in der Welt noch ihren Lauf und auch den Kräften des Bösen ihren Spiel-

raum. In beiden Bedeutungen ihres Namens besteht die Welt noch fort. In dieser Zwischenzeit wirkt Christus mehr priesterlich als königlich in der Welt. Die Ausübung der Gewalt überläßt er den weltlichen Mächten und gibt auch seiner Kirche keine Autorität auf weltlichem Gebiet (113). In dieser Tatsache, also auf einem christologischen Fundament, gründet die Eigengesetzlichkeit des Weltlichen. Es ist, sagt Congar, ein enthusiastischer Irrtum, die Gesetze des Gottesreiches, wie sie in der Bergpredigt formuliert sind, die Gesetze, die innerhalb der voll verwirklichten Gottesherrschaft einst allgemein gelten werden und jetzt schon im *corpus mysticum* gelten sollen, auf die Welt als ganze übertragen zu wollen. „Im *corpus mysticum* gibt es weder Mann noch Frau, weder den Griechen noch den Barbaren, weder den Freien noch den Sklaven; aber in der weltlichen Ordnung existieren diese Kategorien und müssen als solche respektiert werden. So haben auch die Mittel der Gewalt ihren Ort und hundert andere Techniken mit ihren besonderen Forderungen“ (115). Außerhalb der Kirche steht also die Welt noch unter dem Gesetz des Schöpfers, nicht schon unter dem der vollendeten Erlösung. Das ist gewiß eine These von großer Tragweite. Wie man sich zu ihr stellt, das entscheidet über die Anlage des Handelns in der Welt und des Versuchs, diese zu gestalten.

„Das Problem besteht darin, zu wissen, ob das, was wir auf dem weltlichen Gebiete dieser Welt tun, dem zukünftigen Gottesreich gegenüber ganz fremd und unerheblich ist“ (116). Um diese Frage geht seit Jahren eine Auseinandersetzung, die durch Namen wie die von Teilhard de Chardin, de Solages, Montuclard, Thils, andererseits Bouyer bezeichnet wird und der wir in dieser Zeitschrift immer wieder zum Ausdruck verholfen haben. Wir halten es für eine glückliche Formulierung, wenn Congar sagt: „Das Königreich Gottes wird wohl, in gewissem Sinn, die vollendete Welt sein; aber nicht die Welt, die durch eigene Kraft vollendet wurde“ (120). „Die Welt bildet mit dem Menschen ein einziges Subjekt der Erlösung und Umgestaltung“ (121). Das Christentum hat viel Zeit gebraucht, um das zu begreifen. Es hat erst durch Albert den Großen und Thomas von Aquin die Theologie dafür geschaffen und ist häufig der Versuchung erlegen, den endgültigen Zustand der Welt so oder so vorwegnehmen zu wollen. Die Synthese liegt in der Erkenntnis, daß Kirche und Welt die gleiche Bestimmung haben, aber doch eben erst für den letzten Tag (129). Bis dahin gehen sie auf verschiedenen Wegen ihrem Ziel entgegen.

Auch Welt und Geschichte sollen das Ihrige zum Gottesreich beitragen, und zwar zu einer kosmischen Entfaltung. In ihrer Vollendung verwirklicht die Gottesherrschaft den Zustand kosmischer Integrität, den Sieg des Guten über das Böse, der Wahrheit über den Irrtum, der Gerechtigkeit über das Unrecht, des Lebens über Krankheit und Tod. Liegen nicht in dem Streben nach Überwindung der Gegensätze und Entfaltung der Schönheit und Fülle der Welt der Anteil des Menschen an Gottes Herrschaft über die Natur und der Ausdruck seiner Gottebenbildlichkeit, zugleich aber auch der Sinn der Geschichte und der Kultur?

Freilich zeigt sich auch, daß das geschichtliche Streben der Menschen nicht durch die eigene Kraft zum Ziel kommt. Ihm haftet zunächst eine gewisse Zweideutigkeit an, insofern die Entfaltung der natürlichen Werte häufig mit ihrer Entartung endet und statt in eine neue Be-

ziehung zu Gott zu einer Idolatrie führt: Vaterland, Produktion, Fortschritt, Klasse, Rasse, Leib und Sport bieten dafür deutliche Beispiele. Außerdem ist das Zusammenspiel von Natur und Gnade durch die Sünde gestört und wird nur im Durchgang durch den Tod wiederhergestellt. Die Weisheit vom Kreuz gilt auch für die Geschichte und Kultur. Ihr Ablauf in der gegenwärtigen Ordnung ist ein unaufhörliches schmerzhaftes Gebären von Neuem und Absterben von Altem. Wenn man endlich in der Geschichte einen Sinn findet, darf man doch nicht erwarten, daß die Menschheit ihrem wiedererscheinenden Herrn gewissermaßen die fertige Gottesstadt präsentieren könnte. Die Vollendung kommt von oben. Auch für das geschichtliche Mühen der Menschheit gilt das allgemeine Gesetz der Heilsordnung: „Gott gibt von oben und in reiner Gnade die Lösung, die die Anstrengung von unten, der seine Gnade übrigens nicht gefehlt hat, aus eigenen Kräften nicht erreichen konnte“ (138). Aber zwischen Anstrengung und Lösung besteht noch eine gewisse Kontinuität oder wenigstens Entsprechung. Das Wirken für die Integrität der Welt ist also nicht nur nicht vergeblich, insofern es gewissermaßen der Gnade den Stoff bereitet; es geht auch etwas von seinen Resultaten in das Gottesreich ein.

Ist auch der Laie Priester?

Im vierten Kapitel handelt Congar von der priesterlichen Funktion der Laien. Das Neue Testament verleiht den Namen Priester sowohl dem Herrn als auch den Gläubigen. Erst seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts wird von Hippolyt bezeugt, daß es ein besonderes Priestertum gibt, das durch die Auflegung der Hände verliehen wird. Das Problem des dogmatischen Beweises für die Existenz des Weihepriestertums ist hier nicht von Bedeutung. Congar gibt einige Hinweise dafür (196). Gegenstand des allgemeinen Priestertums ist in erster Linie nicht der sakramentale Kult, sondern das „heilige, religiöse, betende, geweihte, Liebe und Mitleid schenkende, apostolische Leben“ (177), also die Hinordnung des Lebens auf Gott (179). Man darf dieses Priestertum also nicht ausschließlich von den Sakramenten her definieren. Andererseits beruht es auf der Taufe und Firmung. „Die wirkliche christliche Idee war, daß es nur einen Hohenpriester gibt, Christus, den ewigen Priester im Himmel; daß alle Gläubigen eine wirkliche priesterliche Qualität besitzen, weil sie ihm auf den doppelten Titel der sakramentalen Weihe durch die Taufe und des lebendigen Glaubens inkorporiert sind: endlich daß die Bischöfe oder Priester (und Diakone) zum Nutzen der Kirche ein Ministerium der priesterlichen Akte Christi, besonders im Gedächtnis der Eucharistie, ausüben, wofür sie durch ein Sakrament geweiht sind, durch das sie auf einen neuen Titel hin am Priestertum Christi beteiligt werden“ (195). Als das verbindende Moment zwischen den drei Formen und Stufen und damit als das formale Merkmal des Priestertums betrachtet Congar das Opfer (197—204).

Wo immer man also vom Priestertum spricht, handelt es sich darum, die Teilnahme der Menschen an dem vollkommenen Gottesdienst zu bezeichnen, den Christus seinem Vater darbringt. In unserer Zwischenzeit nimmt die Kirche in doppelter Weise an diesem Priestertum teil: sie holt die „acta et passa in carne“ Christi in die Gegenwart herein, setzt also seine Inkarnation und sein Sterben, die menschliche Seite seines Wirkens, fort — und darin besteht das Ministerium der eigens geweihten Priester, und

sie bildet andererseits auch schon mit Christus den einen Leib dessen, der den Endzustand der Gottvereinigung und des Gotteslobes darstellt, was sich im Priestertum aller derjenigen ausdrückt, die Christus durch die Taufe und den Glauben angehören. Beide Formen des Priestertums finden ihren prägnantesten Ausdruck in der Eucharistie. Hat es nicht etwas zu bedeuten, daß Johannes ihren sakramentalen Akt übergeht, dafür aber die Fußwaschung berichtet? Die Vergegenwärtigung des Abendmahlsopfers Christi drückt beides aus: die Hingabe seines Lebens als Ursache und Zeichen der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen und die geistige Anbetung Gottes, die sich vorerst im Dienst der Barmherzigkeit und Liebe am Nächsten äußert. Im Hinblick auf das zweite Moment hat Paulus den Dienst am Evangelium als Ausübung seines Priestertums verstanden (vgl. Röm. 15, 16). „Man kann also das christliche Priestertum — das Weihepriestertum — nicht definieren, ohne darin eine Beziehung zum Opfer der Gläubigen anzuerkennen, das heißt zu allem, was sie tun, um sich mit Gott zu vereinigen, und zwar alle zusammen, in heiliger Gemeinschaft“ (228). Das christliche Priestertum ist ein einziges, wenn auch nach Funktionen verschieden und demgemäß auf verschiedene Titel gegründet (242).

Die Laien üben ihr Priestertum auf mehrere Weisen aus. Wenn nach der Definition Augustins „omne opus quod agitur ut sancta societate inhaereamus Deo“ den Charakter des Opfers trägt, trägt alles die Signatur priesterlichen Handelns, was der Christ tut, um sein Leben in Beziehung zu Gott zu bringen. Es ist aber bemerkenswert, daß Paulus mit besonderem Nachdruck vom Opfer des Leibes spricht. Man muß sich vor Augen halten, daß der Semit unter diesem Ausdruck die ganzen Lebensbedingungen mitversteht. Darüber hinaus aber mißt Paulus der Abtötung des leiblichen Begehrens sicher einen hervorragenden Wert bei. Man kann das Martyrium den höchsten Ausdruck dieses Opfers nennen. Ihm am nächsten kommt das Opfer der sexuellen Lust und der menschlichen Bindung in der Liebe, wodurch man Leib und Leben dem menschlichen Gebrauch entzieht und Gott weiht (255). Im Anschluß an Robert Grosche betont Congar an dritter Stelle das priesterliche Opfer, das in der Auswertung besonderer persönlicher Gaben eines Menschen im Dienste Gottes zum Ausdruck kommt. Sehr nahe kommt dieser Weise des Priestertums die Aufnahme der Verantwortung vor Gott für eine bestimmte Situation oder Gruppe der Menschen. Psichari zum Beispiel betete und opferte für die Armee, der er angehört hatte. In der Katholischen Aktion der Milieus ist dieses Priestertum der beherrschende Gesichtspunkt. Hier kann man zeigen, wie das geistige Priestertum das hierarchische in seiner Reichweite sogar übertrifft: das sakramentale Opfer der Messe wird — im Unterschied vom Kreuzesopfer — nur den Gläubigen zugewendet; die geistig-priesterliche Intervention dagegen kann sich auf alle Menschen erstrecken (258). Dann spricht Congar vom priesterlichen Werk der Ehe. In ihm geht die Heiligung des persönlichen Lebens in die Heiligung der Gesellschaft über. Im Hinblick auf die Pflichten der Eltern gegenüber ihren Kindern kann man sagen, daß Leben und Geheimnis des großen Corpus Christi sich hier elementar begründen (261). Im Verhältnis zwischen den Gatten aber wird durch die Darangabe des eigenen Selbst ein neues Leben geschaffen, was Paulus ausdrücklich in Beziehung zur opfernden Liebe Christi und zur

opfernden Haltung der Kirche bringt. Zuletzt erwähnt Congar in dieser Reihe das Gewinnen der inneren Freiheit über alles Äußere, wie sie das Ideal des Ordenslebens ist. Er sieht darin die Form des geistlichen Priestertums, die dessen königlichen Charakter am deutlichsten ausdrückt.

Das geistliche Priestertum aller Gläubigen gründet auf dem Sakrament der Taufe. Dieses Sakrament begründet aber zugleich auch die Stellung der Gläubigen als Glieder der sichtbaren Kultgemeinschaft der Kirche. Die Liturgie der Kirche bewegt sich, wenn man so sagen darf, in zwei Richtungen. Einerseits ist sie das Vehikel der Erlösungsgnade, die durch sie von Gott zu den Menschen herabströmt. In dieser Beziehung sind die Priester Instrument Christi und die Gläubigen Empfangende. Die Kirche bringt aber auch unter Führung ihres Hauptes Gott einen formellen Kult dar. In der Messe ist das spezifisch sakramentale Geschehen der Vergegenwärtigung des Opfers Christi, das „in persona Christi“ vor sich geht, zu unterscheiden von dem Lobopfer, der Eucharistia „in persona Ecclesiae“ (272). In dieser Beziehung sind die Gläubigen die Zelebranten, und der Priester fungiert als ihr Repräsentant, wenn auch nicht als ihr Delegierter. Daraus ergibt sich die aktive Funktion der Gläubigen in der kirchlichen Liturgie und besonders im Meßopfer. Congar nimmt öfters in diesem Kapitel dagegen Stellung, daß man, wie es heute zumeist geschieht, das Priestertum der Gläubigen in erster Linie von ihrer aktiven Teilnahme am Meßopfer her begründet und, was gewöhnlich damit verbunden ist, ihr geistliches Priestertum als etwas Sekundäres und Uneigentliches darstellt. Im Gegenteil: das geistliche Priestertum ist das höhere und das bleibende (217). Denn das himmlische Priestertum Christi ist die Vollendung seines irdischen. So verliert das Problem der liturgischen Erneuerung ein wenig von der exklusiven Wichtigkeit, die manche ihm beimessen.

Das geistige Opfer in der Messe

Dennoch hat die heilige Messe die Bedeutung eines symbolischen Ausdrucks und einer formellen Darbringung des geistigen Opfers, das der Laie durch sein persönliches Leben und durch sein Werk an der Welt Gott anzubieten hat. Was in der Messe geschieht, formuliert Congar so: „Jesus selbst bringt hier nicht mehr sein Opfer auf Erden dar — es sei denn durch das Mittel sowohl des Priestertums wie auch der Opfergabe der Kirche, unter Einfügung des Gedächtnisses seines Todes . . ., bei dem der Priester als sakramentaler Minister Christi ‚in persona Christi‘ handelt, in eine Feier des Kultes der Kirche, bei der der Priester als Minister der Kirche handelt“ (286). Das Wichtigste an dieser umständlichen Beschreibung ist es, wie sie zum Ausdruck bringt, daß der sakramentale Vollzug des Opfers Christi bei der Messe im Schoß der Kirche geschieht und durch den Glauben und die Einheit der Kirche bedingt ist. Die Sakramente sind gültig, insoweit man dabei den Willen hat, „zu tun, was die Kirche tut“. Also selbst der sakramentale Vollzug geschieht nicht ausschließlich in persona Christi, immer auch in persona Ecclesiae: im Namen des Corpus mysticum (288).

Congar macht hier die wichtige Bemerkung, daß die Unterschätzung der Beteiligung der Laien an der Liturgie Hand in Hand geht mit einer Unterschätzung des Opfers, das die Kirche Gott zu bieten hat, des sacri-

ficium laudis, der Eucharistia. Dazu sagt er mit *Mediator Dei* und Augustin: „Die Messe erreicht ihre volle Wirkung nicht, es sei denn im Herzen der Gläubigen, wenn diese ein Leben führen, das Gott in Christus geopfert wird. Man muß der Eucharistie ihre ganze Wahrheit ‚in uns‘ wiedergeben, im Täglichen unserer Leben“ (293). „Ob es sich nun um den Kult oder jeden anderen Aspekt des Geheimnisses der Kirche handelt, sie existiert und baut sich auf in der Hierarchie; sie kommt aber nicht zu ihrer Fülle, sie erreicht die Wahrheit ihrer Sendung und ihres Lebens erst in und durch die Gläubigen“ (299). Congar beschließt dieses Kapitel mit einer Betrachtung über die Sakramentenspendung durch die Laien, an der vor allem beachtlich ist, welche Bedeutung er mit dem heiligen Thomas der Beichte bei Laien beimißt (302). Die Sakramente, meint er, sind auch in dem Sinne Äußerungen des menschlichen Wirkens Christi, daß in ihnen ausgedrückt wird, wie ein Mensch dem andern zum Heil helfen kann. In einem Exkurs zu diesem Kapitel lehnt Congar die Erteilung der niederen Weihen an Laien, die sich dem Apostolat widmen wollen, ab. Für ihr Amt, sagt er, ist ihre Standesgnade genug.

Hat der Laie in der Kirche etwas zu sagen?

Das fünfte Kapitel über die Beziehung der Laien zur königlichen Funktion der Kirche ist nicht sehr befriedigend. Daniélou hat das mit Recht bemerkt. Aber liegt es nicht daran, daß man hier vor einer Aporie steht: „Königtum sagt begrifflich Äußerung und Herrschaft. Es kann in einem Menschen gegenüber sich selbst nur metaphorisch von Königtum die Rede sein“ (314). Man steht in der Tat vor einer Schwierigkeit, wenn man den Begriff des Königtums Christi vor der Parusie mit Inhalt füllen soll. Man wird sich an die Vorstellung eines Königs ohne Land halten müssen oder das erstmals von Cullmann entworfene Bild zu Hilfe nehmen, das Congar weiter ausführt. Das Königtum Christi kann in diesem Bilde mit der Situation von 1944 nach der Landung in der Normandie verglichen werden. Die Entscheidung im Kriege ist gefallen, aber der Krieg ist noch nicht zu Ende. Der Unterlegene beherrscht noch das größere Territorium. Die Partisanen des Siegers, die Regierenden von morgen, stehen noch im Maquis. Sie haben die Strukturen des kommenden Reiches schon im Kopf, zum Teil sogar in ihrem Machtbereich schon verwirklicht. Aber ihre kommende Herrschaft äußert sich doch in der Zwischenzeit hauptsächlich darin, daß sie sich dem augenblicklichen Herrscher nicht unterwerfen. Ihr Königtum ist zur Zeit kaum anders als in ihrem Willen zur Freiheit ausgedrückt.

In dieser Lage befindet sich der Christ gegenüber der Welt. Sein Königtum drückt sich in der Vereinigung mit Christus, in der Absage an und in der Herrschaft über die Sünde im Bereich seines eigenen Lebens aus (315). Im Verhältnis zur Welt ist seine Lage „paradox“ (318). Er ist dem Gesetz der Dinge unterworfen und doch innerlich von ihm frei. Er kann es überspringen und die Welt gebrauchen, als wenn er sie nicht gebrauchte (1 Kor. 7, 29). Von daher hat er die Möglichkeit, sich in besonderer Weise in der Welt zu engagieren, aber auch sie zu verlassen. Wenn er sich engagiert, weiß er zwar, daß er vor der Aufgabe steht, den Schöpfungsbefehl auszuführen und sich die Dinge zu unterwerfen. Aber er weiß auch, daß er den Menschen gegenüber seine Herrschaft nur in der

Weise des Dienenden ausüben darf: er hat der Welt auf allen Gebieten seine guten Dienste anzubieten. Die Herrschaft Christi und seines Gesetzes ist dem Ende vorbehalten. Wenn ein Christ Macht über das Weltliche gewinnt, ist das nur wie ein Zeichen des Künftigen, vergleichbar den Wundern des Herrn. Häufiger wird das Königliche am Christen in denen sichtbar, die sich der Unterwerfung unter die Gesetze der Natur in innerer Freiheit und durch äußere Trennung von der Welt entziehen.

Im vollen Sinne, das heißt als Ausübung äußerer Macht, wird das Königtum Christi in unserer Zwischenzeit nur innerhalb der Kirche sichtbar. Insofern handelt es sich bei der Frage nach der Beteiligung der Laien an der königlichen Funktion der Kirche darum, inwieweit sie an deren Regierung teilnehmen. Als von der korporativen Idee die Rede war, wurde eigentlich das Grundsätzliche dazu schon gesagt. Doch hat es seinen Wert, an gewisse Funktionen der Laien in der Kirche zu erinnern, die dem heutigen Bewußtsein entschwunden sind, aber doch durchaus zur Tradition gehören und nicht mit einer Handbewegung zu erledigen sind.

Die Tradition der Kirche verbürgte zunächst einen Einfluß der Laien auf die Besetzung kirchlicher Ämter. Sie waren dabei nicht so sehr ausschlaggebend für die Wahl als vielmehr befugt, der Entscheidung des Oberhirten oder der geistlichen Körperschaft zuzustimmen oder zu widersprechen. Es handelt sich um den Grundsatz einer korporativen Verfassung, den Innozenz III. und Bonifaz VIII. noch angerufen haben: „Was jedermann angeht, muß durch jedermann gemeinschaftlich gebilligt werden“ (56). Diese Tradition ist unter ihrem Mißbrauch zugrunde gegangen.

Bei den Konzilien haben die Laien, wenn man die Tradition in ihrer Gesamtheit betrachtet, ihre Aufgabe in der Information der Bischöfe und in der Bekundung der Annahme der Konzilsentscheidungen erfüllt. Aber keine dieser Aufgaben war eine Fiktion.

Es wäre dann zu berücksichtigen, wie man die Tradition zu interpretieren hat, wenn man die Rolle bedenkt, die die Fürsten in der Kirche gespielt haben. Im allgemeinen haben sie zwei Grenzen ihrer Intervention geachtet: das göttliche Recht und den dem Priesteramt vorbehaltenen Bezirk (341). Im übrigen wird ihre kirchenpolitische Tätigkeit weniger von der Struktur der Kirche als aus der Symbiose von Kirche und Gesellschaft im Mittelalter zu erklären sein.

Gibt es nun ferner in der Kirche auch eine Eigentätigkeit der Glieder bei der Regelung der laufenden Angelegenheiten der einzelnen kirchlichen Gemeinschaft und der Kirche als ganzer? Das ist nicht zu bezweifeln. Sie drückt sich aus in der Schaffung kirchlichen Brauchtums und Gewohnheitsrechtes sowie in Initiativen aus der Mitte des Volkes auf allen Gebieten kirchlichen Lebens. Hier kommt vor allem der Einfluß in Betracht, den die Laien von außen, das heißt aus dem Raum der bürgerlichen Gesellschaft, in dem sie ja zuständig sind, auf die Kirche ausüben. Er ist heute mächtiger geworden als der innerkirchliche Einfluß der Gläubigen. Und das erscheint wie eine Gegenkraft gegen die Abschirmung der Hierarchie gegen den innerkirchlichen Einfluß der Laien. Nach dem Codex, Congar schreibt es in Sperrdruck, „gibt es in der Kirche eigentlich kein Recht mehr von unten her“ (349).

Im Bereich der kirchlichen Exekutive kennt die Tradition vor allem eine Beteiligung der Laien an der Verwaltung

der kirchlichen Güter. Sie wurde ursprünglich sehr ernst genommen. Paulus spricht von einer „Liturgie“ der Kollekte und Verteilung (351). In der Abwehr der Mißbräuche des Eigenkirchenrechtes hat sich aber auch auf diesem Gebiete das hierarchische Prinzip durchgesetzt. Ebenso ist auch die Rolle der Laien auf dem Gebiet der kirchlichen Rechtsprechung bescheiden.

Congar beschwört am Schluß dieses Kapitels alle Glieder der Kirche, die Hierarchen und die Laien, diese Fragen nicht in kontroverser Geist zu behandeln. Man müsse sich zunächst in tiefer Ehrlichkeit über das Prinzip verständigen: Keine Kirche ohne den Bischof — aber auch über die andere Hälfte: nichts ohne Zustimmung der Gemeinschaft (357). Die Regierung der Kirche muß „non despotico sed politico principio“ geübt werden (359). Die Lösung des Problems, so meint Congar, liegt unter den heutigen Verhältnissen wohl in einer umfassenden Wiederherstellung des korporativen Systems der Räte, die die Isolierung der Bischöfe — und auf unterer Ebene die der Pfarrer — durchbrechen sollte, um so mehr, wenn diese sich ihrer Isolierung nicht bewußt sind (363).

Hat der Laie nur zu hören?

Die Doppelschichtigkeit der Kirche als Institution und als Gemeinschaft findet auch in ihrem Glaubensbewußtsein, von dem das nächste Kapitel handelt, den entsprechenden Ausdruck. Der Glaube kommt vom Hören auf das kirchliche Lehramt, aber er vollendet sich nicht in passiver Aufnahme, sondern als „persönliches und lebendiges Verständnis der Offenbarung“ in den Gläubigen (373). Der Hierarchie obliegt es, solange die Zwischenzeit währt, in der der Glaube noch nicht zum Schauen geworden ist, den Gläubigen die Offenbarung zu übermitteln und den gedanklichen und tätigen Ausdruck ihres Glaubensbewußtseins zu beurteilen.

Worin besteht dann aber deren Anteil an der prophetischen Funktion der Kirche? „Wir finden in der Schrift und in der alten Tradition die Vereinigung eines hierarchischen Strukturprinzips und eines gemeinschaftlichen Wirkprinzips“ (386). Diese Vereinigung läßt sich schon innerhalb des Apostelkollegiums aufweisen. Obwohl Petrus den Primat besitzt, handeln die Apostel nicht als seine ausführenden Organe, sondern kollegial. Und so geschieht es in der ganzen Kirche. Gewiß werden die Brüder von den Aposteln und Ältesten unterschieden, im gleichen Maß aber wird ihre Gemeinschaft betont, an der alle aktiven Anteil haben. Alle repräsentieren demnach auch den Glauben der Kirche.

Die Unfehlbarkeit des Papstes beruht nicht auf dessen persönlicher Inspiration, sondern auf der Assistenz des Heiligen Geistes, wenn der Papst den Glauben der Kirche definiert. Der Heilige Geist ist sowohl der Hierarchie als auch der Gesamtheit der Gläubigen verliehen. Wenn die letztere auch nicht im einzelnen Glaubensurteil unfehlbar ist, drückt sich ihre Unfehlbarkeit andererseits auch nicht nur im Hinhören auf die lehrende Kirche aus (400). Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Scheeben lehrt Congar, daß das Wirken des Heiligen Geistes die ganze Kirche belebt, so daß jedes Glied und Organ in der ihm entsprechenden Funktion daran teilhat. Dem gläubigen Volk steht er bei, daß es ein gläubiges Volk ist, d. h. Gott mit lebendigem Glauben anhängt. Es empfängt also seine Glaubensgewißheit nicht erst durch die Kommunikation des Unfehlbarkeitsprivilegs der lehrenden Kirche.

Der Heilige Geist wandelt im gnadenhaften Assimilationsprozeß das vom Ohr vernommene Wort in ein vom Herzen des Glaubenden verstandenes und angenommenes. In diesem Bereich des lebendig gewordenen Glaubens gibt es dann in der Kirche nur noch Glieder (404).

Mit Scheeben sagt Congar: Gewiß lehrt nur die Hierarchie mit Autorität, aber die ganze Kirche ist Trägerin der Tradition; denn die Tradition besteht nicht nur in Aussprüchen, sondern „in der Realität des Christentums“. Auf diesem Hintergrund will Congar auch den mißverständlichen Ausdruck „sentire cum Ecclesia“ verstanden wissen, in dem allzu leicht eine ungute Vorstellung von Behörde und Untertan mitschwingt. Als Trägerin des Lebens der Tradition wird die ganze Kirche, also auch das gläubige Volk, in gewissem Sinne zur Lehrerin des Lehramtes: „Oportet episcopos non tantum docere, sed et discere“, schreibt Cyprian.

Man wird sagen dürfen, daß die Teilnahme der Laien am Prophetenamt der Kirche, die sich in ihrem gelebten Glauben dartut, ein überaus wichtiger Beitrag an die Kirche ist, aber dennoch begrifflich sehr schwer zu fassen. Das hat der vorausgehende Abschnitt gezeigt. Leichter ist es, darzustellen, wie die Laien auch an der Lehrtätigkeit der Hierarchie teilnehmen. Congar folgt dabei der alten Einteilung. Es gibt die pastorale, die wissenschaftliche und die exhortative, im engeren Sinne apostolische Weise, zu lehren. Am pastoralen Lehramt der Bischöfe und des Klerus sind die Laien von Amts wegen als Eltern und Paten, kraft kanonischer Sendung als Lehrer und Katecheten, der Tradition nach aber auch als Informationspersonen und Ratgeber sowie als Publizisten und Botschafter der Bischöfe und Seelsorger in reichem Maß beteiligt. Der Einfluß persönlicher Charismen auf das pastorale Lehramt tritt wenig hervor, ist aber in der Kirchengeschichte von gewaltiger Bedeutung.

Die Geschichte des exhortativ-apostolischen Lehramtes ist, soweit die Laien in Betracht kommen, identisch mit der Geschichte der katholischen Laienpredigt (414), die hier nicht nachgezeichnet werden kann. Die Ausübung dieser Form des Lehrens gründet in der Verpflichtung, Zeugnis zu geben. Damit ist gesagt, daß sie sich nicht so sehr nach innen, an die Gläubigen, als nach außen, an die Katechumenen und die Welt, zu wenden hat. Hier also ist das Feld der Mission und Katholischen Aktion, soweit die Lehre in Frage kommt.

Vom wissenschaftlichen Lehramt hat die Tradition die Laien niemals ausgeschlossen. Die Laientheologie hat eine ruhmreiche Geschichte. Wenn der Orient sie durchgängiger gepflegt hat als der Westen, liegt es besonders daran, daß im Westen die Bildung lange Zeit hindurch das Monopol der Mönche und Kleriker war. Congar möchte der Laientheologie allerdings eine gewisse Schranke setzen, die im Weltamt des Laien auch sachlich begründet ist. Wenn die Laien ihrem Stande nach für die Kirche in der Welt stehen sollen, meint er, dann ist es angemessener, daß sie die Verbindung zwischen Theologie und weltlicher Wissenschaft herstellen, als daß sie die Theologie selbst betreiben. Sie werden das nur schwer mit dem existentiellen Kontakt zu tun vermögen wie, dank seinem Berufschisma, der Priester (430).

Wir können hier nur erwähnen, daß Congar am Ende dieses Kapitels in einem langen Exkurs (432—499) Geschichte und Problematik der Schriftlesung der Laien untersucht.

Im siebenten Kapitel seines Buches sucht Congar das Gemeinschaftsleben in der Kirche als ganzes zu überblicken und zu charakterisieren. Er bedient sich dabei der zwei Bilder vom „Aufbau“ der Kirche und vom „Gewebe aus Kette und Durchschuß“. Im Ineinandergehen dieser Bilder möchte er die grundlegende Unterscheidung seines Buches anschaulich machen: die Unterscheidung zwischen Struktur und Leben der Kirche. Er sagt: „Die Unfähigkeit, in der sich gewisse Geister nominalistischer Richtung so oft befinden, das Bestehen einer Ordnung der Funktion und des Rechtes einzusehen, die von den faktischen Verwirklichungen und persönlichen Gaben verschieden ist, entkräftet die Unterscheidung beider Ebenen nicht“ (457). Die Unterscheidung von Struktur und Leben in der Kirche ist gültig, „weil die Kirche strukturiert, ihr Bau aufgerichtet war (etwa nach der Art des Metallgerippes unserer Hochhäuser), bevor der Heilige Geist hineingesandt wurde“ (457), ähnlich wie Adam geformt war, ehe er das Leben empfing. Die Kette des Gewebes war da und rief nach dem Durchschuß. Es ist nichts weiter als eine Folgerung aus diesem Gedanken, wenn man dann auch unter den Menschen zwischen denen unterscheidet, die „ex officio“, und denen, die „ex spiritu“ am Aufbau der Kirche mitwirken. Und auch der weitere Gedanke ergibt sich von selbst, daß die Kirche „von oben“ und „von unten“ zugleich aufbaut wird oder, wenn man den Bau auf seinen Herrn zurückführt, von Christus einerseits, indem er durch das apostolische Amt auf uns herabwirkt, und andererseits, indem er im Heiligen Geiste aus uns heraufwirkt. In beiden Fällen nimmt Christus die Menschen zu Hilfe, das erste Mal als Träger eines hierarchischen Amtes, das zweite Mal als Menschen schlechthin, als Gläubige.

Man kann die Zwischenzeit, die zwischen Christus als dem Anfang und zwischen Christus als dem Ende der Kirche liegt, mit horizontaler und mit vertikaler Blickrichtung sehen. Man kann auf die Beziehungen der Glieder untereinander schauen und auf die Beziehung der Glieder zum Haupt. Während in den Anfangszeiten die Beziehungen der ersten Art sehr stark waren, entwickelte die Kirche sich seit den Zeiten Innozenz' III. betonter in der zweiten Weise, das heißt dezidiert zentralistisch (462). Aber, so sagt Congar — und hier trifft er die etwas primitive Weise, in der zuweilen die Kennzeichen der wahren Kirche ausgedeutet werden —, „dasselbe Oberhaupt zu haben, das genügt nicht, um die Glieder als Gemeinschaft zu konstituieren“ (464). Daraus wird noch kein „Volk“. Es fehlt noch das Gliedbewußtsein, die horizontale Gemeinschaft. In dieser Feststellung folgt Congar Cajetan. So und nur so kommt die Struktur der Kirche zum Leben. Wenn natürlich auch die horizontale Dimension im Leben der Kirche nicht fehlt — andernfalls wäre sie ja ein totes Gerippe —, legt Congar hier doch den Finger auf die tiefste Wunde des Leibes der Kirche. Sie ist so tief, daß selbst „unsere Messe intensiv den Wert des Opfers und der Anbetung entfaltet, aber teilweise das vernachlässigt, was in ihr wirksam die brüderliche Gemeinschaft ausdrücken könnte“ (466). Welche Fülle von Möglichkeiten für die gegenseitige Auferbauung der Glieder im Rahmen des Lebens der Kirche bestehen, das schildert Congar am Ende dieses Kapitels (470—487) mit hoher Anschaulichkeit. Wir können nur weniges andeuten.

Ein entscheidender Zug des katholischen Lebens in der Gegenwart ist die Bildung kleiner Kreise und Gruppen. Man könnte diese Bewegung fast als Beispiel dafür anführen, wie die hörende Kirche die lehrende mit sich reißt. Die Gedanken Congars geben uns die Möglichkeit, den Sinn dieser Gruppenbewegung, die sich freilich dem Franzosen anschaulicher darstellt als uns, zu erkennen. Es handelt sich dabei nicht um Cliques- und Klüngelwirtschaft, Personalseelsorge und so weiter: es geht um die Entwicklung der vernachlässigten horizontalen Dimension in der Kirche. In diesem Zusammenhang spricht Congar unverblümt aus, daß der kanonische Begriff der Pfarrei und die soziologische Wirklichkeit, die ihm entspricht, einfach überholt sind (477). Congar selbst ist übrigens so klug, die Gefahren des horizontalen Christentums nicht zu unterschätzen (480). Er nimmt die Besorgnis um die Einheit der Kirche, die von der Hierarchie in diesem Zusammenhang meist sehr schnell angemeldet wird (vgl. die Besorgnisse des Erzbischofs Gröber, den Hirtenbrief des Kardinals Feltin; Herder-Korrespondenz 6. Jhg., S. 364), sehr ernst. Die letzten Seiten dieses Kapitels sind dem Versuch gewidmet, die Dinge auszugleichen.

Der Laie — die Kraft der Kirche

Von der Seinsanalyse der Kirche her sucht Congar nun im achten Kapitel Direktiven für das tätige Laienapostolat zu entwickeln. Es ist eine Theologie der Katholischen Aktion daraus geworden. Der Aufbau des Reiches Gottes würde vollendet sein, wenn es gelänge, „alles in Christus zu erneuern“. Das wird aber vollkommen erst am Jüngsten Tage geschehen. Doch es gibt Antizipationen; eine gewisse Heilung und Restauration der Welt, vor allem in ihren menschlichen Sphären, ist möglich, wenn auch nur vorübergehend. Die Kirche ist in Fortsetzung des Werkes Christi, der Wohltaten spendend umherzog und durch seine herrscherlichen Wunder die Zugehörigkeit jeglicher Kreatur zu Gottes Reich andeutete, verpflichtet, nicht nur die Seelen der Menschen, sondern die Welt anzugehen, jegliche Kreatur, wie Markus sagt.

Christus hat der Kirche für ihre Mission zwei Kräfte hinterlassen: das Gefüge der apostolischen Ämter und die Kraft des Geistes, der da weht, wo er will: eine äußere und eine innere Potenz (493). Es wären nicht zwei Kräfte, hätten sie nicht jede ihren Sinn. „Die Mission des apostolischen Ministeriums, von Christus in seinem Leben einigen verliehen, zielt eigentlich auf die Mitteilung des Heils durch die Begründung einer kirchlichen Institution als Inbegriff der Gnadenmittel“ (494). Dagegen ist der Heilige Geist allen verliehen; er erfüllt die Elf, aber auch Maria, die Frauen, die Brüder . . . Sie empfangen eine persönliche, eine geistliche und eine universelle Sendung (496). Persönlich und geistlich im Gegensatz zu sozial und juridisch. Nicht *ex officio*, sondern *ex spiritu*. Universell sowohl im subjektiven wie im objektiven Sinne. Natürlich handelt es sich nicht um zwei disparate Missionen, sondern um eine und dieselbe in zwei Stufen; die Sendung der Gläubigen „*ex spiritu*“ ist um die der Apostel gelagert. Das hierarchische und das kommunitäre Prinzip ergänzen sich. Es ist bekannt, in welchem Umfang und mit welcher Hochherzigkeit die vom Geiste erfüllten Laienapostel die Amtsapostel und ihre Nachfolger in der Urkirche unterstützt haben. Erst das christliche Reich engte das Laienapostolat ein oder nahm ihm viele seiner

Wirkungsmöglichkeiten. Die Säkularisation der modernen Welt gab sie ihm zurück.

Pius XI. definierte das Laienapostolat als „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat“. Diese Formel muß als Umschreibung verstanden werden. „Teilnahme“ meint nicht die Übernahme eines untergeordneten Teils dessen, was bisher die Hierarchie zu tun hatte. Es meint, daß die Laien in Zusammenarbeit mit der Hierarchie im apostolischen Werk der Kirche ihren Teil leisten, ihren eigenen und spezifischen Beitrag (508). Sie nehmen nicht am Amte, sondern am Mandat der Hierarchie teil, noch genauer gesagt, an seinem Inhalt. Sie werden nicht an der hierarchischen Struktur des Apostolates beteiligt — nicht anders jedenfalls als sie das schon immer waren; denn sie sind und bleiben das Pleroma der Hierarchie —, sondern sie nehmen die Zusammenarbeit mit den hierarchischen Aposteln auf oder wieder auf. Es geht also nicht um eine Verlängerung des Armes der Hierarchie — eine mechanische Vorstellung (519, bes. Anm. 74) —, sondern um eine echte Zusammenarbeit, selbstverständlich unter Innehaltung der Strukturgesetze der Kirche. Die Katholische Aktion konstituiert nicht etwa erst das Wirken der Laien für das Reich Gottes, sondern sie qualifiziert es als offizielle und öffentliche Tätigkeit der Kirche (520). Das kirchliche Mandat hat eine im wesentlichen juristische Bedeutung, deren Sinn man vor allem in der Notwendigkeit zu sehen hat, in unserm Massenzeitalter organisiert zu wirken.

Ihrem Inhalt nach ist die Katholische Aktion Form und Ausdruck der werbenden Kraft, die von der Kirche als Lebensgemeinschaft ausgeht. Sie kommt „*ex spiritu*“. Sie wirkt nicht aus der Kraft der ministerialen Gewalten, nicht „von oben her“, nicht in bestimmten von Christus oder von der Satzung der Kirche festgelegten Formen und kraft ihr verliehener Gewalten, sondern sie sucht „von unten her“, aus der Kraft und Fülle des Lebens, das in der Kirche strömt, in die Welt und in die Gesellschaft einzudringen, und zwar sowohl indem sie sich an die einzelnen Menschen wendet und sie zu bekehren sucht, als auch indem sie die Verhältnisse und Strukturen des gesellschaftlichen Lebens selbst zum Besseren umzugestalten sucht. In bezug auf die letztere Aufgabe, sagt Congar, nimmt die Katholische Aktion im Zeitalter der Demokratie das auf sich, was vordem einmal die christlichen Fürsten taten, denen einige Väter deswegen einen quasi-priesterlichen Charakter zuerkannten (526, 538). Und, ein weiterer Vergleich, so wie die Kirche sich durch ihre Philosophie und Wissenschaft um die *praeambula fidei* müht, so legt sie durch die laienapostolische Arbeit die *praeambula apostolatus* (538). Es geht, wie Papst Pius XII. in der Rede zur Kardinalserhebung am 20. Februar 1946 ausführte, um die Schaffung einer Basis für ein gesundes Gesellschaftsleben aus der Erkenntnis, daß der Mensch nicht „abstrakt“ (als fiktiver *homo religiosus*), sondern im allgemeinen nur in seiner Lebens Ganzheit für das Evangelium ansprechbar ist.

So zeigt sich, daß die Heimholung der Welt in allen ihren Bereichen, das kosmische Werk der Erlösung, nicht etwa völlig disparat neben der Heimholung der Menschen herläuft — wobei es eine ziemlich unbedeutende Rolle spielen würde, sondern daß die Heimholung der Welt und ihrer Strukturen zugleich die Voraussetzung und das Komplement der Heimholung der Menschen bildet. Kann die Gottesordnung der Welt auch vor dem Jüngsten Tage

nicht vollendet werden — so wenig übrigens wie die Heimholung der Menschen —, hat sie auch noch mehr als diese die Eigengesetzlichkeit der Natur der Dinge zu respektieren, so darf man es doch wagen, „die Realitäten der menschlichen Welt im Sinne Christi zu orientieren“ (544), sie zu beeinflussen und zu animieren. An dieser Stelle kommen Kirche und Welt, Klerus, Mönchtum und Laien auf ihrem Wege zu Gott einander sehr nahe. Wenn es zunächst scheinen mochte, als könne das Werk der Laien nur durch gute Meinung geheiligt werden, zeigt sich jetzt, daß auch das weltliche Werk an sich in seiner sachgerechten Ausführung, und indem es nur so der Lebensganzheit dienen kann, unmittelbar auf die Verwirklichung des Reiches Christi hingebordnet ist, ja für diese in heutiger Zeit eine immer dringendere Voraussetzung bildet (546). Aber Congar weiß auch, daß die Einordnung der weltlichen Arbeit in das Heilswerk Christi und damit auch die persönliche Heiligung des Laien so einfach in der Konzeption ist, wie sie der Verwirklichung Schwierigkeiten entgegengesetzt. Über dem Leben des Laien bleibt das Wort des Apostels stehen: „Et divisus est“ (551). Man muß deshalb versuchen, ihm die geistlichen Quellen aufzuschließen, die das dornige Feld seiner Arbeit fruchtbar machen.

Worin besteht die Frömmigkeit des Laien?

Im letzten Kapitel geht es also um die Grundlinien einer dem Laien entsprechenden religiösen Haltung, um den Ausdruck des Gesetzes Christi: des „In der Welt und doch nicht von der Welt“ in den Formen unserer Zeit. Congar sagt, das Problem der Heiligung des Laienlebens, das ja auch eine Frage der Glaubenserkenntnis ist, gehöre zu denen, die erst in unserer Zeit vollkommener Säkularisierung ganz erkannt werden und noch nicht bewältigt sind. Er verfolgt das Lebensideal der Kirche sehr ausführlich durch die Geschichte (561—589). Wollte man die Ratschläge der Apostel, besonders des hl. Paulus, auf eine Formel bringen, könnte man sagen, die Gläubigen werden mehr zum Konformismus als zum Humanismus ermuntert (562). Dann drängt sich das mönchische Lebensideal als das schlechthin christliche in den Vordergrund. Es ist nicht zu bestreiten, daß es im praktischen Leben zu einer Geringschätzung alles Weltlichen geführt hat. Congar belegt das mit vielen Beispielen. Selbstverständlich hat die Kirche die Natur niemals mißachtet wie manche Häresien. Doch blieb das Kloster und sein Lebensstil das Modell der Akse. „Es scheint, daß bis auf unsere Tage kaum christliche Eheleute heilig gesprochen wurden, außer wenn sie ihre Familie verließen“ (Johanna von Chantal, Nikolaus von der Flüe, 576). Es gibt, sagt Congar, in der Westkirche nicht einmal eigentlich einen Weltklerus, sondern nur ein klerikales Mönchtum minderen Grades (577). Nur die Ostkirche hat Priester, die wirklich das Leben des Laien teilen.

Die Würdigung der besonderen Lebensform des Laien beginnt theoretisch bei Thomas von Aquin, und zwar bei seiner Behandlung der Tugend der „magnanimitas“ (578). Von ihr aus entwickelt der hl. Thomas das Bild einer humanistischen Spiritualität. Praktisch aber beginnt die positive Wertung der Lebensform des Laien erst in der Neuzeit, ja eigentlich erst in unserer Zeit. Sie entspringt hauptsächlich aus zwei Einsichten: dem Verlangen der Laien, statt eines halb kirchlichen und halb weltlichen Daseins wieder ein ganzes Leben zu führen, und, von

der Situation der Kirche her, aus der Erkenntnis der missionarischen Situation der Gegenwart in der Alten Welt.

Man steht also nun vor dem Wort des Herrn, daß der Christ zwar in der Welt sein müsse, aber nicht von der Welt sein dürfe. Christenleben und Weltarbeit schlechthin gleichsetzen, das hieße vergessen, daß das Heil von außen und von oben kommt. Dagegen nach üblicher Art anzuraten, man dürfe sein Herz nicht an die Welt hängen, das wäre zu wenig. „Wir möchten, daß man sein Herz an sein Erdenwerk geben kann, ohne es ihm als einem letzten Ziel zu unterwerfen“ (591). „Das Werk der Welt ist nicht nur ein Mittel; . . . es hat den Charakter eines Mittels, aber auch eines Zwischenziels, einen Eigenwert in seiner Ordnung“ (591). Es ist eine wirkliche Antinomie!

Man wird den Willen Gottes zu ermitteln suchen müssen. Congar meint, daß wir die Souveränität seines Willens leicht zu wenig respektieren, indem wir ihn auf eine vorgefaßte Idee beziehen. Der Wille Gottes trägt seine Rechtfertigung in sich (Ps. 19, 10). An der Geschichte Abrahams wird das mehr als deutlich. Der Wille Gottes, seine Liebe, drückt sich nun, was die Menschen betrifft, ganz offenbar in unübersehbarer Vielfältigkeit aus. Jeder Mensch empfängt also auch seinen persönlichen Ruf von Gott. Zuletzt ruft Gott jeden Menschen zu sich. Aber man muß zwei Weisen unterscheiden: die einen ordnet Gottes Ruf in das Gewebe seiner Schöpfung ein; die anderen ruft er hinaus. Man darf also, als erstes, die Unterscheidung der Stände in der Kirche nicht überschätzen. Sie unterscheiden sich durch ihre Aufgabe, nicht durch ihre Gottgefälligkeit.

In jedem Falle fordert Gott den echten Dienst. Das Gemeinte sagt sehr klar ein Satz von Péguy: „Es genügt nicht, das Zeitliche zu erniedrigen, um sich in die Kategorie des Ewigen zu erheben“ (609). Die Freiheit des Christen, die mitunter herangezogen wird, um das Desinteresse an den Dingen dieser Welt zu rechtfertigen, ist nicht die Freiheit eines Touristen oder Amateurs, sondern die Freiheit des Kindes, das sich in die Notwendigkeiten der Familie fügt (607).

Wenn wir uns vor Gott zu einem wirklichen Dienst verpflichtet fühlen, und zwar dort, wo er uns hingestellt hat, ergibt sich gegenüber unserer Aufgabe das Verhältnis des „Engagement“, der Verantwortung. Verantwortung aber besagt Stellungnahme, Wahl, persönliche Entscheidung, schließt also ein reifes und mündiges Verhalten ein. An dieser Stelle wird der ethische Wert der Klugheit deutlich, die neben der magnanimitas als die Kardinaltugend des Laien erkannt werden muß. Und daher „gibt es ein Teil Wahrheit in diesem Gesichtspunkt einer Situationsethik“ (616). Der sittliche Wert des Laienlebens steht und fällt mit der Verantwortung, die der Laie auf sich nimmt und trägt. Hier liegt der Ort seiner personalen Entscheidung vor Gott.

Congar bemerkt an dieser Stelle, wie wichtig es für den Laien ist — eine Konsequenz seiner Verantwortungshaltung —, daß er Gemeinschaft sucht; eine Behörde kann ihm die Entscheidungen nicht abnehmen, aber die Gemeinschaft kann ihm helfen, sie recht zu treffen.

Am Ende ist zu fragen: hat der Laie nun ein Nein oder ein Ja zur Welt zu sprechen? Es gibt ja nur eine christliche Ethik. Sie entscheidet sich vor dem Kreuz. Congar sagt:

Im Nein zur Welt manifestiert sich der gewollte Anteil am Kreuz. Im Ja zur Welt gibt sich der angenommene Kund (625). Der Welt dienen heißt: sich ans Kreuz heften lassen. Erstens ist Weltdienst ein Purgatorium. Zweitens kann er, wenn man ihm nicht verfallen will, nicht ohne freiwillige Selbstbeschränkung, ohne bewußtes Opfer getan werden. Drittens kommt der Christ in ihm, da er den Ausgleich, die Integration anstrebt, zwischen die Mühlsteine. Viertens scheidet er, wenn er glaubt,

er könne sein Werk stabilisieren. Er fängt immer von vorn an.

Ist es nicht ein wunderschönes Wort, unter dem Klerus und Laien zusammenkommen können: Wir wählten das Kreuz, ihr tragt das Kreuz? Vielleicht muß der Klerus lernen, die magnanimitas zu würdigen, die der Laie täglich aufbringen muß, und vielleicht müssen die Laien verstehen lernen, wie schwer ein einmal gewähltes Kreuz ein Leben lang durchzutragen ist. Das Kreuz steht über uns allen.

Fragen des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens

Der Kampf um die Familienrechtsreform in der Bundesrepublik

Am 12. Februar fand im Bundestag in Bonn die erste Beratung der Entwürfe zur Familienrechtsreform im Zusammenhang mit der Durchführung von Art. 3 II des Grundgesetzes statt. Nachdem der Bundesverfassungsgerichtshof in seiner Entscheidung vom 18. 12. 1953 festgestellt hatte, daß — entgegen manchen Auffassungen von Gerichten und Juristen — der Gleichberechtigungssatz seit dem 1. 4. 1953 entgegenstehendes Recht abgelöst hat, ist die Entlastung der Gerichte, die jetzt festzustellen haben, was im einzelnen Fall als Recht zu gelten hat, und die Beseitigung der damit gegebenen Rechtsunsicherheit durch den Gesetzgeber notwendig geworden. Dem Bundestag lagen drei Entwürfe vor: ein von der Bundesregierung beschlossener, zu dem sich, teilweise mit Erfolg, inzwischen der Bundesrat geäußert hat, ein Entwurf der FDP und der SPD. Der FDP-Entwurf stellt den etwas überarbeiteten alten Entwurf der Regierung aus dem ersten Bundestag dar. Auf diesem beruht auch der allerdings in wesentlichen Punkten überarbeitete neue Regierungsentwurf. Der SPD-Entwurf folgt dem im alten Bundestag bereits als Entwurf des Rechts- und Frauenausschusses der SPD bekannten.

Der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz hat bekanntlich in seiner Eingabe an den alten deutschen Bundestag am 30. Januar 1953 zu dem alten Regierungsentwurf Stellung genommen. Die Herder-Korrespondenz hatte damals nach einer Darstellung von P. H. Hirschmann SJ über die kirchliche Stellungnahme zur Familienrechtsreform berichtet (7. Jhg., S. 276 ff.; vgl. auch den Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, 7. Jhg., S. 289 f.). Es lohnt wohl, im Lichte dieser Gedanken und Wünsche des deutschen Episkopats die drei jetzt vorliegenden Entwürfe zu überprüfen.

Die Übernahme des Ehegesetzes in das BGB

Gegenüber dem alten Regierungsentwurf, der die Übernahme des vom nationalsozialistischen Gesetzgeber geschaffenen und vom Alliierten Kontrollrat weitgehend bestätigten Ehegesetzes in das Bürgerliche Gesetzbuch vorsah, hatten die deutschen Bischöfe geltend gemacht, daß wesentliche Regelungen dieses Eheschließungs- und Ehescheidungsrechtes nicht ohne grundlegende Reform erneut beschlossen werden dürften. Sie wiesen darauf hin, daß ein solcher Schritt auch Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl notwendig mache mit Rücksicht auf Art. 26 des Reichskonkordates. Der jetzige Regierungsentwurf sieht — ähnlich wie der SPD-Entwurf — von der Mit-

regelung dieser Frage im Zusammenhang mit der Durchführung der Gleichberechtigung ab. Nur der FDP-Entwurf hält daran fest und belastet damit die Auseinandersetzungen mit einem Maximum von Fragen, die geeignet sind, weltanschauliche Konflikte auszulösen. Der frühere Justizminister Dr. Dehler verteidigte bei der Beratung diese Kopplung. Er hält — mit einer noch zu erwähnenden Ausnahme — den sachlichen Gehalt dieses Ehegesetzes für durchaus begründet, wobei ihm die sozialistische Abgeordnete, Frau Nadig, zustimmt. Auch die konkordatsrechtlichen Bedenken läßt er nicht gelten.

Es ist wichtig festzuhalten, daß gerade diese Linie der FDP die Auseinandersetzungen immer wieder in jene weltanschaulichen Schwierigkeiten hineingeraten läßt, von denen die Partei behauptet, sie wolle ihnen aus dem Wege gehen. Sie versucht, von sich aus zu bestimmen, was als weltanschauliche Frage zu gelten hat, was nicht, und verrät dabei eine bemerkenswerte weltanschauliche Substanzlosigkeit.

Dem entspricht es, daß sie über die im einzelnen geäußerten Bedenken des Episkopates gegen die Bestätigung des Zerrüttungsgrundsatzes im Falle schwerer Erkrankung und die generelle Erlaubnis für den Ehebrecher, nach Scheidung seiner Ehe die Ehebrecherin zu heiraten, hinweggeht und auch keinen Versuch macht, entsprechend der bischöflichen Anregung, die im Interesse der Gewissen vieler katholischer Eheleute liegende „Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft“ wieder einzuführen.

Die Änderung des § 48 des Ehegesetzes

Bereits der alte Regierungsentwurf hatte eine Änderung des § 48 des Ehegesetzes, nach dem, bei Zerrüttung des ehelichen Verhältnisses und dreijähriger Heimtrennung, eine Ehe auf Antrag des allein Schuldigen, auch gegen den Widerspruch des schuldlosen Gatten, geschieden werden kann, in dem Sinne vorgesehen, daß in Zukunft diese Möglichkeit fallen sollte. Der FDP-Entwurf enthält hier den zu begrüßenden Neuordnungsvorschlag des alten Regierungsentwurfs. Da im neuen Regierungsentwurf und im SPD-Entwurf dieser Vorschlag nicht enthalten ist, muß damit gerechnet werden, daß die Regierung wenigstens in einem andern Zusammenhang oder in einem eigenen Gesetzesvorschlag diesen gerechten Wunsch wieder aufgreift. Dabei ist zu hoffen, daß entsprechend dem Wunsch des Episkopates, den auch in diesem Punkte der FDP-Entwurf nicht berücksichtigt, die unterhaltsrechtliche Stellung der Frau in den noch bleibenden Fällen schuldloser Scheidung gegenüber dem alten Regierungsentwurf verbessert wird.