

Zwischen Einvernehmen und Auseinandersetzung: Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanum

Ein ereignisreicher Hergang und seine Folgen für die Gegenwart

Stefan Würges*

1. Einleitung

Wenn auch die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in dieser Diktion erst durch das Zweite Vatikanische Konzil geprägt wurde, so war doch zu allen Zeiten des Christentums selbstverständlich, dass alle Getauften und letztlich sogar alle Menschen den wahren Glauben entdecken und heilig sein sollen¹. Das Konzil formulierte folglich nur, was in der Lehrtradition der Kirche hinreichend bekannt war; so hat schließlich Jesus Christus am Pfingsttag der Kirche den Heiligen Geist gesandt, «damit er die Kirche immerfort heilige» (LG 4,1). Ebenso sind auch die Sakramente auf die Ehre Gottes und die Heiligung des Menschen hin geordnet (vgl. SC 7,1; 59,1). Weil die Gläubigen solch große Heilmittel ergreifen können, «sind alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg vom Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen, in der der Vater selbst vollkommen ist» (LG 11,3)². Darüber hinaus erhellen die vielen Heiligsprechungen die Möglichkeit eines heiligen Lebens und stellen den Glaubenden zugleich unzählige Beispiele vor Augen.

* Der Autor ist der Verfasser der Dissertation: *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Zweiten Vatikanischen Konzil – Werdegang und Systematik* (Reihe: Theologie des geistlichen Lebens, Bd. 2), Berlin 2018, auf die sich die folgenden Ausführungen stützen (Abk. Würges: *Die allgemeine Berufung*). E-mail: stefan.wuerges@sjm-online.org. Dort finden sich genauere Angaben.

¹ «Es war ja im Grunde schon immer klar, dass alle Getauften und Gefirmten, egal ob Priester, Bischof, Ordensmann, Ordensfrau oder Laie, vor Gott gleich und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott berufen sind» (M. GRICHTING, *Das Zusammenwirken von Klerus und Laien gemäß dem II. Vatikanischen Konzil. Priestertag, 14. Mai 2018 in Einsiedeln* (SJBZ), in *Una Voce Korrespondenz* 48/2 (2018) 229-244, hier 233).

² Vgl. LG 32,3: «Wenn also in der Kirche nicht alle auf demselben Weg gehen, sind dennoch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in der Gerechtigkeit Gottes (vgl. 2 Petr 1,1)».

Außerdem wird im Rückgriff auf die Heilige Schrift bald deutlich, dass die Heiligung der Getauften Gottes Wille ist (vgl. 1 Thess 4,3 u. a.). All das war in der Geschichte der Spiritualität wohl immer irgendwie virulent.

Kann also eine so eindeutig theologisch fundierte Lehre wie die allgemeine Berufung zur Heiligkeit innerhalb der Kirche, genauer gesagt im Zweiten Vatikanischen Konzil, eine Auseinandersetzung verursachen?

Zur Beantwortung dieser Frage wird zunächst der eigentümliche Hergang der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) so weit rekonstruiert, dass deutlich wird, wie «die allgemeine Berufung zur Heiligkeit» in den Konzilstext kam. Die nach der ersten Sitzungsperiode losbrechende Dynamik lässt dabei nicht nur auf eine theologische Auseinandersetzung, sondern auch auf eine Kompromisslösung schließen, die sich im Konzilstext niedergeschlagen hat.

Dieser historische Rückblick wird durch eine spezifische Skizze der gegenwärtigen kirchlichen Situation erweitert, womit einerseits die nachkonziliare Entwicklung exemplarisch verdeutlicht wird und andererseits auf diesem Hintergrund die dringende Frage nach der erforderlichen Rezeption und seriösen Verlebendigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit beantwortet wird. Dabei konzentrieren wir uns auf die europäischen Länder mit dem Beispiel Belgiens.

2. Die Geschichte eines einerseits «selbstverständlichen» und andererseits «umstrittenen» Textes

Im Folgenden wird nicht nur die Entstehungsgeschichte des Textes dargestellt, sondern auch gezeigt, wann und warum es zu einer theologischen Auseinandersetzung im Konzil kam. In der ersten Sitzungsperiode wurde durch die scharfe Kritik der europäischen Konzilsteilnehmer, die bis hin zur Ablehnung der Dokumente ging, deutlich, dass sie die von den römischen Dikasterien vorgestellten Schemata nicht einfach gutheißen würden, sondern auch inhaltliche Mitbestimmung und die Möglichkeit zur Veränderung der Texte forderten³. Diese bereits am Anfang des Konzils losbrechende Dynamik wirkte sich gravierend auf den Entstehungsprozess des Schemas *De Ecclesia* aus, das ursprünglich ganz anders konzipiert war.

³ Vgl. P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, 265-582, hier 325-335.

2.1. Heiligkeit – ein erklärtes Thema des Konzils?

Mit der Ankündigung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. (1881-1963) am 25. Januar 1959 verband dieser Papst den Wunsch, eine weltweite Befragung durchzuführen, mittels derer die von dieser Bischofsversammlung dringend zu behandelnden Themen bestimmt werden sollten. Die Analyse der zahlreichen Antworten ergab, dass vor allem ekklesiologische Themen ein Desiderat darstellten, das nicht nur durch das unvollendete Erste Vatikanische Konzil (1869-1870), sondern auch die im 20. Jahrhundert gewachsene wissenschaftliche Durchdringung dieser Thematik entstanden war. Während vor allem Vorschläge rund um den Themenkomplex «Bischöfe» genannt wurden, vermisst man die ausdrückliche Nennung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit gänzlich. Der erste Entwurf des Schemas *De Ecclesia* (später *Lumen gentium*) enthält zwar gewisse Andeutungen, die aber keinesfalls hinreichend sind, um in der weiteren Entwicklung des Textes ein eigenes vollständig dieser Thematik gewidmetes Kapitel zu erwarten⁴, was ebenso über die nach der ersten Sitzungsperiode eingereichten Alternativschemata festzustellen ist⁵.

Späht man von da aus an den Horizont der Textgenese, wird man überrascht sein, im zweiten Entwurf, also demjenigen, der in der Vollversammlung im Herbst 1963 von den Vätern behandelt und kommentiert wurde, ein eigenes Kapitel mit dem Titel *De vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* zu entdecken. Was geschah in der Zwischenzeit? Wie kam der Text über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in den zweiten Entwurf des Schemas *De Ecclesia*? Wer sind die Autoren dieses Textes?

2.2. Die Kommissionsarbeiten in der ersten Intersession

Der gesamte Arbeitsprozess der Konzilskommissionen war der Koordinierungskommission (*Commissio Coordinatrix*) unterstellt, die Johannes XXIII. am 17. Dezember 1962, also am Ende der ersten Sitzungsperiode, errichtet hatte⁶. Sie kontrol-

⁴ Vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung*, 46-52.

⁵ Unter diesen Schemata sticht das Schema *Chilenum* durch die knappe Erwähnung der Thematik hervor, kann aber wegen der Kürze der Erwähnung nicht als Inspirationsquelle für LG Kap. V gesehen werden. Das Schema *Chilenum* wurde von Kardinal Raúl Silva Henríquez (1907-1999) und Weihbischof Marcos Gregorio McGrath (1924-2000) konzipiert, von einigen lateinamerikanischen Bischöfen, mehrheitlich von chilenischen Bischöfen unterstützt und am 21. Februar 1963 eingereicht. Sie legten die Berufung zur Heiligkeit, näherhin die evangelische Vollkommenheit aus, die allen Gläubigen vom Herrn Jesus Christus auferlegt wurde: «Vocatio ad sanctitatem. Tractatur perfectio evangelica quae a Christo Domino omnibus christianis proponitur», Schema *Chilenum* (VI, 1), in F. GIL HELLÍN (Hrsg.), *Constitutio dogmatica de ecclesia Lumen Gentium* (Concilii Vaticani II synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones), Vatikanstadt 1995, 771.

⁶ Vgl. JOHANNES XXIII., Brief an die Bischöfe und die Konzilsväter vom 6. Januar 1963, in AAS 55 (1963) 149-159, hier 152.

lierte nicht nur die Abläufe, sondern war auch die letzte Instanz, die einen Entwurf der Konzilskommissionen prüfte und daraufhin an den Papst weiterleitete. Dieser «Über-Kommission» gehörte Kardinal Leo Jozef Suenens (1904-1996), Erzbischof von Mechelen-Brüssel, an. Die Koordinierungskommission wünschte die Errichtung der Subkommission *De Ecclesia*, die der Theologischen Kommission unterstellt sein sollte und verantwortlich für die Überarbeitung des gleichnamigen Schemas war. Kardinal Suenens wurde in der Koordinierungskommission zum Moderator von *De Ecclesia* bestimmt und als solcher mit der Aufsicht der Arbeiten über das Schema *De Ecclesia* betraut.

Am 21. Februar 1963 wurde eine weitere aus Mitgliedern der *Commissio de Religiosis* (Ordenskommission) und der Theologischen Kommission bestehende, gemischte Subkommission bestimmt, die beauftragt wurde, das fünfte Kapitel des Schemas *De Ecclesia*, das im ersten Sitzungszyklus von den Konzilsvätern verworfen wurde, für den zweiten Entwurf zu überarbeiten. Ihnen kam diese Aufgabe zu, weil diese Kapitel spezifische Aspekte des Ordenslebens beinhalteten und dementsprechend auch mit *De statibus evangelicae acquirendae perfectionis* überschrieben waren. Diese Überarbeitung nahmen sie vom 6. bis 8. März 1963 vor, gaben ihr zwar den Titel *De iis qui consilia evangelica profitentur*, änderten aber inhaltlich nur wenig.

Fast zwei Monate danach, am 14. Mai 1963, traf sich der Bischof von Namur, André-Marie Charue (1898-1977), mit den Theologen Gérard Philips (1899-1972), Albert Prignon (1919-2000), Gustave Thils (1909-2000) und Charles Moeller (1912-1986), die allesamt Mitglieder der *squadra belga* waren, zu einem privaten Treffen⁷. Dabei beschlossen sie, das bereits von Suenens vorgegebene Prinzip, die «Heiligkeit aller Getauften», auch in der Theologischen Kommission zu vertreten, und zwar in der Weise, dass der Entwurf über das Ordensleben durch eine Einleitung ergänzt werde, die die theologische Voraussetzung für die Ordensspiritualität, nämlich die Berufung zur Heiligkeit, darlegt. Um eventuellen Verzögerungen in den Kommissionsarbeiten zuvorzukommen, entwarf Thils, der auf diesem Gebiet ohnehin schon theologische Arbeiten verfasst hatte, einen Entwurf, der beide Aspekte – das Ordensleben und die allgemeine Berufung zur Heiligkeit – beinhaltete⁸. Am folgenden Tag,

⁷ Vgl. L. DECLERCK – C. SOETENS (Hrsg.), *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue* (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 32), Louvain-la-Neuve 2000, 118-121.

Über die Rolle der *squadra belga* im Zweiten Vatikanum s. C. TROISFONTAINES, *Introduction. Le rôle d'Albert Prignon durant le concile Vatican II*, in L. DECLERCK U. A. (Hrsg.), *Mgr. Albert Prignon, Recteur du Pontificio Collegio Belga, Journal conciliaire de la 4e Session*, Préface de Mgr. A. Jousten, Introduction par Cl. Troisfontaines (Cahiers de la Revue théologique de Louvain, 35), Louvain-la-Neuve 2003, 7-22.

⁸ Vgl. J. FAMERÉE, *Gustave Thils et la De Ecclesia. Un début d'enquête*, in D. DONNELLY U. A. (Hrsg.), *The Belgian Contribution to the Second Vatican Council. International research Conference at Mechelen, Leuven and Louvain-la-Neuve (September 12-16, 2005)* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 216), Leuven 2008, 562-584, hier 574-575.

dem 15. Mai 1963, begann die Sitzungsperiode der Theologischen Kommission, die sich nach den beiden ersten Kapiteln von *De Ecclesia* auch mit dem Entwurf über das Ordensleben befasste.

Dies geschah in der Sitzung vom 27. Mai 1963, also weit über zwei Monate nach der Revision, die unter Mitarbeit der Ordenskommission stattfand, und knapp zwei Wochen nach den Vorgesprächen der *squadra belga*. Die Theologische Kommission behandelte an diesem Tag in einer Vollversammlung den vorgelegten Entwurf, der konzeptionell als viertes Kapitel des Schemas *De Ecclesia* vorgesehen war. Im Gegensatz zu den ersten drei Kapiteln des neuen Schemas war die Überarbeitung alles andere als reibungslos. Zunächst wurde *De iis qui consilia evangelica profitentur* von Franjo Šeper (1905-1981), dem damaligen Erzbischof von Zagreb und Präsidenten der gemischten Subkommission, vorgestellt. Daraufhin entstand eine heftige Diskussion über diesen Entwurf, weil der Text nach der Meinung mehrerer Kommissionsmitglieder trotz der Überarbeitung zu sehr von der traditionellen Ordenstheologie geprägt war. Diese Kritik ging weit über die Frage des Titels hinaus und erstreckte sich sogar auf den gesamten Inhalt des von der *Commissio de Religiosis* in Zusammenarbeit mit Vertretern der Theologischen Kommission revidierten Schemas.

Bevor aber eine inhaltliche Auseinandersetzung entstehen konnte, griff der Jesuit und Fundamentaltheologe Sebastian Tromp SJ (1889-1975) in die Debatte ein und gab mit Nachdruck zu bedenken, dass der Text, wie er vorliege, nicht geändert werden dürfe, da er bereits von der für die Überarbeitung zuständigen Kommission revidiert worden sei. Aus diesem formalen Grund seien Modifikationen des Entwurfs nur durchführbar, wenn die Ordenskommission zustimme; allerdings waren die Mitglieder der *Commissio de Religiosis* längst aus Rom abgereist und daher nur mit Verzögerung erreichbar. Tromp fügte hinzu, dass der Präsident der Koordinierungskommission, Kardinal Amleto Cicognani, eine neue Konzeption des Entwurfs ablehne und dass außerdem eine Modifikation im Sinn der «Heiligkeit in der Kirche» bei der Umfrage an die Bischöfe mitnichten erwähnt wurde. Indem Tromp die Handlungsfähigkeit der Theologischen Kommission einzuschränken versuchte, verteidigte er nicht nur den Entwurf der gemischten Kommission, sondern auch die darin vertretene klassische Ordenstheologie.

Die Argumentation von Tromp lief also darauf hinaus, dass der Entwurf wenn überhaupt, dann nur im Detail korrigiert werden dürfe, dass somit die Überarbeitung nicht auf einen neuen Text über Heiligkeit hinauslaufen könne und dass damit diese Sitzung eigentlich belanglos sei⁹. Mit diesem Statement stellte sich Tromp nicht nur gegen eine breite Front innerhalb der Theologischen Kommission, sondern auch gegen Kardinal Suenens, der zwar nicht anwesend war, aber bereits im Vorfeld dieser

⁹ Vgl. S. TROMP, *Observanda ad Caput: de iis qui Consilia evangelica profitentur*, 27. Mai 1963, 1-4, in A. VON TEUFFENBACH (Hrsg.), *Konzilstagebuch Sebastian Tromp SJ, mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der Theologischen Kommission*, II. Vatikanisches Konzil, Bd. II/2, Rom 2011, 808-811.

Sitzung mit einer Gruppe von belgischen Bischöfen und Theologen (*squadra belga*) Überlegungen über das vierte Kapitel angestellt hatte¹⁰.

Nachdem Šeper den unter Beteiligung der Ordenskommission redigierten Entwurf präsentiert und Tromp sein Statement abgegeben hatte, widersprachen einige Mitglieder der Theologischen Kommission dem Sekretär Tromp. Hier standen sich Tromp und Charue gegenüber; Letzterer wurde gewissermaßen zum Wortführer der Gegenpartei und forderte, dass der Entwurf in den weiter gefassten Rahmen der Berufung zur Heiligkeit gestellt werden solle. Man hätte nun erwarten können, dass Šeper als Präsident der gemischten Subkommission Partei für Tromp ergriff – aber dem war nicht so; vielmehr trat er für die Revision durch die Theologische Kommission ein.

In dieser Auseinandersetzung hatte der Ire Michael Kardinal Browne OP (1887-1971), der noch bis 1962 Generalminister der Dominikaner war und eine konservative Theologie vertrat¹¹, als stellvertretender Präsident der Theologischen Kommission das letzte Wort. Er entschied, eine neue Kommission zur Revision einzusetzen. Zu Kommissionsmitgliedern bestellte er Charue zur Leitung der Kommission, Marcos Gregorio McGrath CSC (1924-2000), Weihbischof in Panama, und Aniceto Fernández Alonso OP (1895-1981), Nachfolger von Browne als Generalminister der Dominikaner. Sie zogen als Berater Gérard Philips, Bernhard Häring CSsR (1912-1989) und Marie-Rosaire Gagnebet OP (1904-1983), einen Vertrauten von Michael Browne, und später noch Thils hinzu und begannen ihre Arbeiten am 29. Mai 1963. Diese Redaktion musste unter Zeitdruck arbeiten, da der revidierte Entwurf spätestens am 4. Juni 1963 der Koordinierungskommission vorgelegt werden musste. Charue konnte allerdings auf den kurz zuvor konzipierten Text von Thils zurückgreifen, der auch schon in der Generalversammlung der Theologischen Kommission als Einleitungstext für das vierte Kapitel im Wesentlichen angenommen wurde.

Bereits am 31. Mai 1963 wurde der revidierte Entwurf mit dem neuen Titel *De vocatione generali ad sanctitatem in Ecclesia* von Kardinal Browne überprüft und an die Koordinierungskommission weitergegeben. Deren auf den 4. Juni 1963 angesetzte Beratung fiel allerdings aus, da Papst Johannes XXIII. einen Tag zuvor verstarb, wodurch das Konzil *ipso iure* aufgelöst war. Papst Paul VI., der am 21. Juni 1963 gewählt wurde, entschied sich für die Weiterführung des Konzils, und infolgedessen fand die Sitzung der Koordinierungskommission am 4. Juli 1963 statt. Bei dieser Zusammenkunft wurde das vierte Kapitel von *De Ecclesia* mit dem endgültigen Titel

¹⁰ Am 28. März 1963 schlug Suenens auf einer Sitzung dieser Kommission ein Konzept vor, das gegenüber der vorherrschenden Ordenstheologie die Berufung zur Heiligkeit für alle Getauften zum Prinzip für die Überarbeitung des Entwurfs über das Ordenslebens erhob (vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung*, 80).

¹¹ Vgl. P. J. ROY, Browne, in M. QUINSKY – P. WALTER (Hrsg.), *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 63-64.

De Vocatione ad Sanctitatem in Ecclesia approbiert und am 29. Juli desselben Jahres an die Konzilsväter versandt.

2.3. Eine kurze Zwischenbilanz

Betrachtet man die Szene aus theologischer Sicht, so prallte am 27. Mai 1963 die traditionelle Ordenstheologie auf die erneuerte Sicht des Ordenslebens. Die klassische Ordenstheologie wurde durch Sebastian Tromp vertreten, der den Entwurf der Ordenskommission verteidigte; die erneuerte Sicht des Ordenslebens, die den Kontext der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit postulierte, wurde von Charue repräsentiert. Bei dieser Auseinandersetzung entschied sich der Vizepräsident der Theologischen Kommission, Michael Browne, für Charue und damit für die *squadra belga*, die bereits im Vorfeld einen Text über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit konzipiert hatte¹². Die Rechnung ging also auf: Charue war der Vorsitzende der neuen Unterkommission, die allein mit Vertretern der neuen Ordenstheologie besetzt war, und konnte unmittelbar einen Text präsentieren, der von der Mehrheit der Theologischen Kommission mündlich gutgeheißen war.

Die nicht weniger bedeutende strukturelle Begünstigung für die belgische Gruppierung war die Zusammenstellung der Koordinierungskommission. Indem die Verantwortung für das Schema *De Ecclesia* an Kardinal Suenens übertragen wurde, war die strategische Linie für die Zusammenarbeit der *squadra belga* perfekt. Durch diese Personalbesetzung konnte zunächst der Entwurf durch die neue Subkommission unter der Leitung von Charue überarbeitet werden, wobei die Approbation dieses redigierten Textes durch die unmittelbar zuständige Kontrollinstanz, nämlich die Theologische Kommission, effektiv wegfiel. Die Mitglieder dieser Kommission entschieden sich zwar bereits am 27. Mai 1963 nach langer Diskussion für diese Lösung, stimmten aber nicht über den revidierten Text ab, denn dieser wurde nur durch Michael Browne geprüft und an die Koordinierungskommission weitergegeben. Der führende Kopf der *squadra belga*, Kardinal Suenens, einer der bedeutendsten Befürworter der erneuerten Ordenstheologie in der Kommission, wartete als verantwortlicher Moderator für das Schema *De Ecclesia* bereits auf den Text seiner Landsleute – die Approbation war nur noch eine Formalität. Ebenso sicher konnte man sich der Zustimmung des Papstes sein.

¹² Zur *squadra belga* gehörten aber auch Gérard Philips, der Autor des Schemas Philips, das im Februar 1963 als Textgrundlage für die weiteren Arbeiten am Schema *De Ecclesia* gewählt wurde; ebenso Emiel Jozef De Smedt (1909-1995), Jozef-Maria Heuschen (1915-2002), Charles Moeller (1912-1986), Gustave Thils (1919-2000) und Albert Prignon (1919-2000).

2.4. Die Reaktionen der Väter auf die «allgemeine Berufung zur Heiligkeit»

Obwohl sich fast alle Konzilsväter für das Verbleiben der «allgemeinen Berufung zur Heiligkeit» im Schema *De Ecclesia* aussprachen¹³, erhoben einige Väter Kritik an der Neukonzeption des Entwurfs. Indem diese die traditionelle Ordenstheologie vertraten, stellten sie sich vehement gegen eine Geringschätzung des Ordensstandes¹⁴. So reagierte eine nicht unerhebliche Anzahl von Konzilsvätern, die die Bedeutung der Orden und des Ordenslebens verteidigen wollten, unmittelbar auf die inhaltliche Verschiebung in *De Ecclesia* durch die Veröffentlichung einer von 679 Vätern unterzeichneten Stellungnahme, die unter dem Titel *Plurimorum Patrum postulata* in die Konzilsgeschichte einging¹⁵.

Zunächst forderten die Verfasser, das Thema an einer anderen Stelle im Schema *De Ecclesia* zu platzieren, und zwar entweder unter *De mysterio Ecclesiae* oder *De populo Dei*. Sie begründeten dies mit der inhaltlichen Übereinstimmung mit diesen Kapiteln, denn hier wurden die Allgemeinheit der Kirche und die generellen Prinzipien behandelt, die für alle zutreffen. Außerdem sei die Berufung zur Heiligkeit nicht den Ordensleuten vorbehalten, was aber praktisch so scheine, wenn sie wie eine Einleitung zum Ordensleben unmittelbar davor postiert werde.

Im zweiten Punkt gingen diese Väter auf die inhaltliche Betrachtung des Themas ein und legten dar, dass Heiligkeit zwar einerseits in der ontologischen und moralischen Einheit mit Christus, aber auch andererseits in verschiedenen Lebensweisen gemäß der je eigenen göttlichen Berufung bestehe. Da diese Einheit mit Christus angestrebt werden müsse, werde sie in dem Maß von Christus geschenkt, wie der Einzelne mit der Gnade mitwirkt. Damit betonten die Väter die persönliche, asketische Dimension dieser Berufung und das menschliche Bemühen, um Heiligkeit zu erlangen.

Des Weiteren traten die *Postulata*-Väter auch für eine Darlegung der typischen Berufung zur Vollkommenheit von Bischöfen und Priestern ein, denn sie seien durch die Weihe in besonderer Weise mit Christus und der Kirche vereint. Für diesen *status* mit seinen spezifischen Merkmalen, aber auch für die Eheleute, die eine sakramentale Ehe führen, wünschten die Verfasser einen spezifischen Textabschnitt.

Ebenso solle die Lehre über die Vorzüglichkeit von Jungfräulichkeit und Zöli-

¹³ «Omnes fere Patres approbaverunt, ut retineretur in schemate principium universalis vocationis ad sanctitatem» (AS III/1, 325; vgl. J. SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar 1999, 369).

¹⁴ Vgl. JELICH, *Kirchliches Ordensverständnis*, 52-59; vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit*, 159-169.

¹⁵ *Plurimorum Patrum postulata*, in *Acta Synodalia sacrosancti concilii oecumenici Vaticani II*, 6 voll., in 32 partibus, Appendix (2 vol.), Indices, Typis Pol. Vaticanis 1970-1999, Bd. II/4, 355-359. Zur Positionierung der Thematik innerhalb von *De Ecclesia* vgl. J. DANIELOU, *La place des religieux dans la structure de l'Église*, in *Études* 320 (1964) 147-155.

bat, wie es in der Heiligen Schrift (vgl. Mt 19,11; 1 Kor 7,7) zu finden ist und im Konzil von Trient feierlich definiert wurde, wortstark verkündet werden¹⁶. Für die Ordensleute aber sei ein eigenes Kapitel mit einem eigenen Titel – also nicht nur ein Textabschnitt innerhalb der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit – einzufügen. Diese Forderung begründeten sie mit folgenden Argumenten:

Zunächst einmal komme den Ordensmitgliedern eine besondere Stellung in der Kirche, und zwar aufgrund der kirchlichen Verfassung, zu. Dann sei diese Forderung auch berechtigt, weil die Ordensleute in den typischen Aufgaben der Kirche sehr stark präsent seien. Schließlich könne man darüber hinaus in einem eigenen Kapitel alle Aspekte des geweihten Lebens darlegen. So könnten die sich aus der Profess ergebenden Implikationen, wie die Lebenshingabe an Christus in der Form des Gemeinschaftslebens, nicht nur in einem Kapitel behandelt, sondern dabei auch die Rechtsform der Säkularinstitute umfangreich entfaltet werden.

Was den Inhalt betrifft, sollte aber bedacht werden, dass einerseits der göttliche Ursprung der Evangelischen Räte ausdrücklich unterstrichen wird und dass andererseits das konkrete Leben nach den Räten auch die Übung vieler Tugenden, und zwar auch in heroischer Weise impliziert und fordert. Dieser Anspruch werde nicht erhoben, wenn man nur nach dem Geist der Räte oder gemäß einer anderen christlichen Lebensform lebt. Die tatsächliche Lebensweise nach den Evangelischen Räten sei nicht nur eine Lebenshaltung, die sich besonderer Mittel zur Heiligung bedient, sondern setze im Gegenteil die ungeteilte Liebe zu Gott voraus.

Damit begründeten die *Postulata*-Väter auch die Formulierung *status religiosus*, denn eine solche Lebensweise nach den Räten konstituiere per se diesen Stand der Nachfolge Christi und die intensivere Gleichgestaltung mit ihm. Somit erklärten die Väter nicht nur das Wesen des *status religiosus*, sondern hielten auch entschieden an diesem Terminus fest, weil er der Natur dieser Lebensweise gerecht werde. Da sich die persönliche Entscheidung für die Hingabe im Sinn der Evangelischen Räte und die spezifischen Eigenarten des jeweiligen Instituts durch die Profess manifestiere und damit auch kanonisch erfasst werden könne, müsse auch eine rechtliche Unterscheidung folgen, die der Natur der Sache entspreche; somit komme man zur rechtlichen Regelung und Terminologie *status religiosus* des CIC/1917 zurück – freilich mit dem Hinweis, den die *Postulata*-Väter nicht unterlassen, dass dies nämlich auch die Säkularinstitute mit einschließt. Mit den *Postulata* brachten die 679 Konzilsväter also einen Vorschlag ein, der das Ordensleben ganz und gar anerkennt und nicht nur als einen Weg der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit darstellt.

Die Autoren würdigten in einem weiteren Punkt den ekklesiologischen Wert des *status religiosus*, der im überarbeiteten Schema (1963) nicht adäquat beschrieben worden sei. Darin werde nämlich die Aufmerksamkeit nur auf die äußere Wirkung

¹⁶ Vgl. KONZIL VON TRIENT, can. 10, XXIV. Sessio, in DH 1810.

der Apostolatswerke von Ordensleuten gelegt. Ein fundamentales Element des Ordenslebens bestehe aber gerade darin, dass Ordensleute durch ihre Selbsthingabe an Christus in der Kirche in engerer Weise (*arctiore modo*) mit der Tat des Erlösers vereinigt sind, der durch Armut, Jungfräulichkeit und Gehorsam bis zum Tod am Kreuz den Menschen erlösen und heiligen wollte. Durch die Hingabe der Ordensleute (*holocausto*), die das ganze Leben umfasst, werde aber der geistliche Schatz der Kirche vermehrt, und darum sei das Apostolat in reichem Maße fruchtbar.

Diesen Aspekt griffen sie im folgenden Punkt auf, indem sie anmerkten, dass man der ekklesiologischen Würdigung des *status religiosus* nicht gerecht werde, wenn man den eigentlichen Wert des Ordenslebens nur in dessen symbolischer Bedeutung sieht. Die Autoren leugneten nicht, dass der *status religiosus* im Sinn des Zeichen- und Zeugnischarakters zu würdigen sei; er darf aber eben nicht auf diesen Aspekt reduziert werden: «[N]am status religiosus non ideo valorem habet quia signum est, sed ideo signum est, quia valorem habet, valorem nempe sanctificativum et redemptivum»¹⁷.

Die Verfasser kamen im Weiteren auf die vielseitigen Ausprägungen der Ordensinstitute zu sprechen und legten dar, wie die Orden durch die Verfügbarkeit ihrer Mitglieder Großartiges für die Kirche geleistet haben. Auf Initiative der Päpste, auf deren Befehl große Unternehmungen – im Besonderen in den Missionen – zurückgehen, hätten die Ordensleute bewundernswerte Projekte für die Kirche in Angriff genommen. In gleicher Weise sandten auch die Ordensoberen ihre Untergebenen zum Wohl der ganzen Kirche aus. Dies sei nur aufgrund der Hingabe möglich, die die Ordensleute durch die Profess leisten, wobei sie, wenn sie gemäß ihren Konstitutionen und dem Geist des Ordensinstituts missionarisch aktiv sind, zugleich über die geistliche Ausbildung verfügen und das innere Leben mit dem äußeren Apostolat verbinden. Die Autoren begründeten also auch die apostolische Verfügbarkeit mit der persönlichen Lebensübergabe, denn so böten familiäre Bande und individuelle Vorlieben kein Hindernis für die flexible Einsetzbarkeit der Ordensmitglieder.

In diesem Punkt und auch in allen vorausgehenden Punkten bezogen die *Postulata*-Väter ihre Ausführungen nicht nur auf diejenigen, die die drei klassischen Evangelischen Räte im kanonischen Sinn geloben und gemäß dem CIC/1917 einer *religio* angehören, sondern auch auf alle, die in einer geistlichen Gemeinschaft leben und ihr ganzes Leben Christus in der Kirche weihen. Damit zeigten diese Väter, dass sie sehr wohl auch die von Papst Pius XII. rechtlich approbierten Säkularinstitute meinten und diese keinesfalls von ihren Ausführungen ausschlossen. Daher konnte man ihnen auch nicht unterstellen, dass sie allein die gemeinschaftlichen Lebensformen gemäß dem CIC/1917 vor Augen hatten, sondern auch diese neuen Gemeinschaftsformen.

Schließlich forderten die Autoren im letzten Punkt die Revision des Kapitels über die Ordensleute, und zwar durch eine gemischte Kommission, die aus Mitgliedern

¹⁷ *Plurimorum Patrum postulata*, Nr. 6 d.

der Theologischen Kommission und der Ordenskommission zu errichten sei. Mit diesem letztgenannten Anliegen kritisierten die Verfasser das Vorgehen der Theologischen Kommission, die den Entwurf ohne Beteiligung der konziliaren Ordenskommission redigierte. Indem sie sich damit als nicht einverstanden erklärten, sahen sie Handlungsbedarf sowohl von Seiten der Theologischen Kommission als auch von Seiten der Koordinierungskommission und erwarteten sodann eine Intervention des Papstes, dem die *Plurimorum Patrum postulata* eigens zugeschickt wurden.

2.5. Würdigung der *Plurimorum Patrum postulata*

Voll des Lobes über das Ordensleben und die Notwendigkeit des *status religiosus* vertraten diese Väter die traditionelle Ordenstheologie, die wesentlich im öffentlichen Bekenntnis der Evangelischen Räte, das innerhalb eines kirchlich anerkannten Ordensinstituts abgelegt wird, besteht. Diesen Unterschied machten die *Postulata*-Väter mehrfach geltend und beschrieben auch die kirchenrechtlichen Folgen dieser öffentlichen *professio*, nämlich die Verfügbarkeit der Ordensmitglieder, die über das gewöhnliche Maß eines Getauften hinausgeht und durch die Gehorsamsverpflichtung sowie die zölibatäre Lebensweise den missionarischen Einsatz weniger einschränkt, als es bei Ehen und Familien der Fall ist.

Die *professio* ist demnach von großer Bedeutung, weil sie die Bindung an Gott und an eine kanonisch errichtete Gemeinschaft bewirkt. Freilich ist die persönliche Heiligkeit nicht allein durch die *professio* uneingeschränkt verwirklicht. Der Ordensangehörige ist ebenso wie alle Gläubigen verpflichtet, nach Heiligkeit zu streben und in seinem Stand zu verwirklichen, was die Kirche durch die rechtliche Verpflichtung, nach den Evangelischen Räten zu leben, ohnehin schon erkannt und definiert hat. Darum forderten diese Väter mit Recht, bei der pastoralen Verkündigung zu berücksichtigen, dass der Aufruf zur allgemeinen Berufung zur Heiligkeit an alle Gläubigen gerichtet werden muss, wenn auch der *status religiosus* diese absolut geltende Berufung mit einschließt. Daher wird die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in ihrer Bedeutung für die Kirche auch nicht vermindert, wenn man einen historisch gewachsenen *status* propagiert, der sich durch eine spezifische Bindung an Gott und an eine kirchlich anerkannte Gemeinschaft von Getauften, die in ihrer Weise ihre geistliche Hingabe leben und nach Heiligkeit streben, unterscheidet.

Die *Postulata*-Väter wandten sich auch gegen eine theologische Nivellierung des *status religiosus*, wonach sich die Ordensleute nur durch ihre äußerliche Lebensweise, durch das Tragen eines Ordenskleides und das Leben in einer geistlichen Gemeinschaft in zölibatärer Weise unterscheiden würden, so dass sie nur gleichsam ein «Zeichen» für alle Getauften sind und diese anspornen, ein Leben nach dem Evangelium zu führen. Diese theologische Nivellierung wirft tatsächlich auch eine rechtliche Problematik auf, denn das Recht wird nicht durch die Symbolkraft einer

Gruppierung bestimmt, sondern muss durch konkrete Regeln und Normen gefasst werden. Darum erklärten die *Postulata*-Väter auch, dass der *status religiosus* seine Würde nicht durch die Symbolkraft dieser Lebensweise erhält; vielmehr ergibt sich die äußere und damit zeichenhaft-wahrnehmbare Lebensform aus der Erhabenheit der persönlichen Hingabe, die allerdings eine kanonische Regelung fordert. Die unterzeichnenden Väter beschrieben dies mit der Einheit des inneren Lebens und des äußeren Apostolats, was nicht nur bedeutet, dass sie für das Apostolat verfügbar sind, sondern auch, dass sie auch die innere Voraussetzung durch ihre geistliche Ausbildung, die damit zusammenhängende Prüfungszeit bis zur Ablegung der *vota perpetua* und schließlich die öffentliche *professio* erfüllen. Auf dem Hintergrund einer solchen kritischen Betrachtung wird deutlich erkennbar, dass die Ablehnung kirchenrechtlicher Formulierungen und der Entscheidung für eine pastorale Sprache des Konzils an ihre naturgegebenen Grenzen stößt und die zu beschreibende Wirklichkeit nicht adäquat einholt.

Bei der Bewertung der *Plurimorum Patrum postulata* muss auch der Vorschlag zur Systematisierung des Schemas *De Ecclesia* gewürdigt werden, denn diese Väter haben mit ihrem Anliegen, die Ausführungen über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit im Rahmen von *De mysterio Ecclesiae* oder *De populo Dei* zu platzieren, eine Alternative aufgezeigt, die dem Prinzip der Systematik entspricht, dass Allgemeingültiges dort zu behandeln ist, wo allgemeine Grundsätze dargelegt werden. Diese beiden Kapitel wären tatsächlich der systematisch zutreffende Ort für die allgemeine Berufung zur Heiligkeit. Mit dieser Platzierung hätte man wohl sehr viel Spannung und Auseinandersetzung vermeiden können; denn die *Postulata*-Väter legten eine Alternative vor, in der sich die Interessen aller widerspiegeln. Zwischen den verhärteten Fronten kam es aber erst durch die Schlussabstimmungen zu einer Einigung. Offensichtlich war es aber gerade die Absicht sowohl der *squadra belga* als auch der anderen beteiligten Theologen, eine neue Ordenstheologie zu statuieren, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit steht, und zwar als deren Voraussetzung.

Letztlich handelt es sich bei den *Plurimorum Patrum postulata* um eine Reaktion auf den Einfluss der *squadra belga* und der Konzilsväter, die die ersten Schemata verworfen haben und mit großer Reformbereitschaft ans Werk gingen. Die *Postulata*-Väter wollten verhindern, dass die Entwürfe von kleinen Gruppen inhaltlich bestimmt und dann in der Plenarversammlung nur noch im Detail korrigiert werden. Im Fall der durch Kardinal Browne neu eingesetzten Kommission zeigte sich das Vorgehen der «dynamischsten Strömung»¹⁸ des Konzils – wie Jan Grootaers diese

¹⁸ J. GROOTAERS, *Zwischen den Sitzungsperioden – die "zweite Vorbereitung" des Konzils und ihre Gegner*, in G. ALBERIGO – K. WITTSTADT, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2: *Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst: erste Sitzungsperiode und Intersessio, Oktober 1962-September 1963*, Mainz-Leuven 2000, 421-617, hier 486.

Gruppierung bezeichnet –, die das Wesen der Ordenstheologie grundlegend neu konzipierte, indem sie es als ein symbolstarkes Moment der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit definierte.

2.6. Der abschließende Werdegang und die Approbation

Durch weitere Überarbeitungsschritte, bei denen jedoch der Text im Wesentlichen erhalten blieb, wurde die theologische Spannung bis in die Schlussdebatten über das Schema *Lumen gentium* hineingetragen. In der letzten Debatte über den Entwurf kam es schließlich zur Abstimmung, ob die Darstellung als ein einziges Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit *und* das Ordensleben oder aber als zwei Kapitel, in denen die Themen gesondert behandelt werden, erfolgen sollte. Weil diese Entscheidung sowohl in systematischer Hinsicht als auch für die theologische Gewichtung der Themen äußerst belangreich war, ließ die Theologische Kommission diese Frage offen und legte die beiden Modelle den Konzilsvätern vor. Die 2210 anwesenden Väter stimmten am 30. September 1964 in der 91. Generalkongregation über diese Frage ab: 1505 stimmten für eine Teilung der beiden Texte in zwei Kapitel; 698 lehnten dies ab; sieben Stimmen waren ungültig.

Nach weiteren kleinen Korrekturen wurde am 17. November 1964 in der 124. Generalkongregation die Approbation des fünften Kapitels der Dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, das endgültig mit *De universalī vocatione ad sanctitatem in Ecclesia* betitelt wurde, vorgenommen. Von den 2146 anwesenden Konzilsvätern approbierten 2142 den Text; lediglich vier gaben keine Zustimmung. Schließlich wurde in der Abstimmung vom 21. November 1964 die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* approbiert und promulgiert.

2.7. Fazit: *De Vocatione ad Sanctitatem in Ecclesia* als Ergebnis einer spannungsreichen Einheit

Bei der Bewertung des Schemas *De Ecclesia* (1963) waren sich zwar die Konzilsväter darüber einig, dass einerseits die Religiösen einen wichtigen Stellenwert in der Kirche einnehmen und dass diese große geistliche Bewegung unbedingt zu loben, zu fördern und zu bewahren sei, dass aber auch andererseits die allgemeine Berufung zur Heiligkeit an sich nicht in Frage gestellt werden dürfe, weil sie ihre Grundlagen sowohl in der Heiligen Schrift als auch in der Tradition der Kirche hat. Dieses Einvernehmen wird durch Annahme des endgültigen Textes mit einer überragenden Mehrheit von 2142 bei 4 Gegenstimmen deutlich. Die Frage war nur, in welchem theologischen Verhältnis beide Momente zueinander stehen und wie sich folglich diese Relation adäquat im Konzilstext sprachlich formulieren und systematisch darstellen lässt. In diesem Punkt standen sich die beiden Parteien gegenüber.

Im Schema *De Ecclesia* (1963) bildete die allgemeine Berufung zur Heiligkeit die theologische Umrahmung der spezifischen Ordensberufung und stellte damit die Privilegien der Ordensleute, die ihnen bis dahin kirchenrechtlich zukamen, infrage. Die Konzilsväter kamen zwar darin überein, dass sowohl die Seligpreisungen der Bergpredigt als auch die biblischen Räte für alle Getauften gelten, waren sich aber uneinig über die Einordnung des *status religiosus*, deren spezifischer Charakter in den Evangelischen Räten besteht. Manche Konzilsväter sahen für die Zukunft des Ordenslebens die Gefahr, dass die neue Konzeption des Textes das Ordensleben nur noch als *einen* Weg zur Heiligkeit neben vielerlei anderen darstellt und dass dadurch seine besondere Erhabenheit verloren geht, um nicht zu sagen, nur noch als Anhängsel oder Randerscheinung an den generellen Aufruf zur Heiligkeit hinzugefügt wird¹⁹.

Bei dieser Diskussion wurde vor allem der Zeichencharakter des geweihten Lebens hervorgehoben, dessen Wesen sich dann nur noch symbolhaft unterscheiden würde, insofern nämlich die gottgeweihten Personen durch die Verpflichtung auf die Evangelischen Räte Zeugen für das künftige Leben in der Ewigkeit seien. Der Unterschied zu allen anderen Wegen der Heiligkeit wäre damit fast bedeutungslos, weil die Räte allen Getauften gelten (vgl. LG 42,3-5). Mit der Entscheidung der Väter für die Zweiteilung der Kapitel wurde zwar ein Kompromiss zwischen den beiden theologischen Parteigungen gefunden, es bleibt aber die Frage, wieweit die neue Ordenstheologie das kirchliche Leben bereichert hat und welche Früchte sie trägt.

Gemäß dem pastoralen Impuls, den das Konzil geben wollte, wäre nun sowohl ein Aufblühen des Ordenslebens als auch unter allen Gläubigen ein vermehrtes Streben nach Heiligkeit zu erwarten, weil ja schließlich das Konzil beiden Seiten eine eindeutige Botschaft brachte: Den Ordensleuten gegenüber erklärte es seine Hochschätzung; allen anderen Gliedern der Kirche – und hier sind ausdrücklich auch die Laien zu nennen – verdeutlichte es die Dringlichkeit des Strebens nach Heiligkeit.

3. Die aktuelle Situation im Land der *squadra belga*

Hat die «dynamischste Bewegung» durch das Konzil ihr Ziel erreicht, nämlich den Aufruf zur Heiligkeit zu verbreiten und das Ordensleben bestmöglich zu fördern? Die Antwort kann hier nur angerissen werden, denn ein Überblick über diese nachkonziliaren Ereignisse und die Umsetzung des Konzils in diesem Punkt wäre eine eigene umfangreiche Forschungsarbeit. Darum kann nur holzschnittartig ein grobes Bild gezeichnet werden.

Kardinal Suenens übte als einer der vier Konzilsmoderatoren und Mitglieder der

¹⁹ So die Kritik von Aniceto Fernández Alonso OP (vgl. AS II/4, 173-178).

Koordinierungskommission im Zweiten Vaticanum einen enormen Einfluss aus. Neben der Erneuerung der Ordenstheologie erreichte er, dass die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit, *Gaudium et spes*, moralische Fragen nicht festlegte. Zugleich arbeitete er auf die Öffnung der traditionellen Morallehre hin²⁰. Suenens war als Erzbischof von Mechelen-Brüssel (1961-1979) und von 1962 an Metropolit von Belgien eifrig bemüht, die Konzilsbeschlüsse umzusetzen²¹.

Was unser Thema betrifft, so verfasste er im Mai 1978 einen Hirtenbrief über den Glauben an die Kirche: «Ik geloof in de heilige kerk»²². In diesem Schreiben, in dem er das Kirchenverständnis des Konzils darlegte, kam er auch auf die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu sprechen (Nr. 4) und legte in diesem Zusammenhang den Gläubigen die Lektüre von *Lumen gentium* ans Herz. Ebenso sollten die Gläubigen dem Aufruf des Konzils, ein christliches und heiliges Leben zu führen, Gehör schenken. Dies setze voraus, dass das Gebet im persönlichen Leben, in der Familie und in der Gesellschaft einen bevorzugten Platz einnehme und die Gläubigen so zu Taten der Nächstenliebe befähigt würden (Nr. 5). Dieser Impuls zielte ganz auf die persönliche Heiligkeit aller Getauften.

Wie sieht es vier Jahrzehnte nach diesem Hirtenwort in Belgien aus? Laut Jahresbericht über die katholische Kirche in Belgien, der im November 2018 herausgegeben wurde und sich auf unabhängige Studien beruft, nennen sich 52,76 % der Bevölkerung im Königreich Belgien «katholisch» und 9,42 % (1.071.853 Personen) nennen sich «praktizierend»²³. Aus dem offiziellen Jahresbericht geht weder hervor, was unter «katholisch» noch was unter «praktizierend» präzise verstanden wird. Kritisch zu fragen wäre, ob diese 1.071.853 «Katholiken» wirklich einen integralen katholischen Glauben haben. Daher bleiben auch diese Zahlen nur ein Anhaltspunkt. Ein weiterer Hinweis auf die aktuelle kirchliche Situation ist die Anzahl der Priesterweihen in den flämischen Bistümern: Im Jahr 2018 wurde *ein* Priester geweiht²⁴.

Wie sieht es bei den Ordensgemeinschaften und deren Mitgliedzahlen aus? In Belgien gibt es 278 niederländischsprachige und 101 französischsprachige Orden

²⁰ Vgl. L. DECLERCK, *Suenens*, in M. QUINSKY – P. WALTER (Hrsg.): *Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 266.

²¹ «Als nach dem Konzil die wichtigsten Impulse der Erneuerung zu versickern drohten, erschien es nicht weniger als selbstverständlich, daß es Suenens war, der die öffentliche Meinung in der Kirche im Sinn des Zweiten Vatikanums neu belebte und nach vorne drängte» (J. GROOTAERS, *Ein Leben in Gegensätzen. Kardinal Suenens und die Kirche des 20. Jahrhunderts*, in *Herder-Korrespondenz* 50 (1996) H. 7, 359-362, hier 360).

²² L.-J. SUENENS, *Ik geloof in de heilige kerk*, pinksterbrief 1978, Mechelen-Brüssel 1978.

²³ Vgl. H. COSIJNS (Hrsg.), *Jaarrapport. De Katholieke Kerk in België*, November 2018, 10-11. Da die Kirchenzugehörigkeit in Belgien nicht über die Steuer verifizierbar ist, kann eine Statistik nur auf diese Umfrage zurückgreifen.

²⁴ Vgl. <https://www.kerknet.be/dekenaat-aalst/artikel/elia-cantaert-priesterwijding-en-eremis>. (14. Februar 2019).

und Kongregationen. Insgesamt zählen sie 10.262 Mitglieder, davon 28,3 % Männer, also 2901 männliche Ordensmitglieder, und 71,7 % Frauen²⁵. Im statistischen Jahrbuch wird ausdrücklich auf die Überalterung der Ordensmitglieder hingewiesen, was am Beispiel des Erzbistums Mechelen-Brüssel mit Zahlen belegt wird, wobei im vorliegenden Beitrag nur die Zahlen für den flämischen Teil des Bistums wiedergegeben werden: Zum genannten Zeitpunkt befinden sich 1751 Ordensmitglieder in Vlaams-Brabant und Mechelen, von denen 79,1 % älter als 75 Jahre sind, also 1384. 13,1 % sind zwischen 60 und 75 Jahre alt, was einer absoluten Zahl von 229 entspricht. Die auf dem Kopf stehende Alterspyramide wird durch die 45- bis 60-Jährigen weitergeführt, die noch 5,5 % (96 Personen) ausmachen, und steht auf einem «Fundament» von 42 Ordensleuten, nämlich 2,3 %, die jünger als 45 sind²⁶.

Auch hier können zwar die Zahlen nicht umfangreich diskutiert und erst recht keine Vergleiche mit einer europaweiten oder gar weltweiten Entwicklung gezogen werden; ebenso ist es nicht die Absicht, die Zahlen im Verhältnis zu den Geburten und der gesellschaftlichen Verteilung des religiösen Bekenntnisses zu erörtern. Es wären noch die Zahlen mit früheren Jahrgängen zu vergleichen. Ebenso müsste man auch noch andere Faktoren berücksichtigen, denn auch Belgien wurde nicht von liberalen Tendenzen, atheistischem Gedankengut, starkem Einfluss der Medien auf die Gesellschaft und schließlich antikirchlichen Bestrebungen verschont.

Nun ist vielmehr auf die Ausgangsfrage zurückzukommen, nämlich wie sich einerseits die vom Konzil proklamierte allgemeine Berufung zur Heiligkeit und andererseits die positive Würdigung der Evangelischen Räte, die zur Richtschnur für das Glaubensleben sowohl für die Ordensleute als auch für alle anderen Gläubigen erklärt wurden, ausgewirkt hat. Die Antwort fällt noch deutlicher aus, wenn man die historische Entwicklung der Kirche in Belgien betrachtet. Denn besonders Flandern, der nördliche Teil von Belgien, war vor allem während des «missionarischen Aufbruchs» im 19. Jahrhundert²⁷ das Heimatland unzähliger katholischer Missionare, deren Anzahl in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts kontinuierlich anstieg²⁸. Unter der Vielzahl von Missionaren ist Pater Damiaan, mit Geburtsnamen Jozef De

²⁵ Vgl. H. COSIJNS (Hrsg.), *Jaarrapport*, 18-19.

²⁶ Vgl. *ibid.*, 20.

²⁷ Vgl. R. BOUDENS, *De negentiende-eeuwse missionaire beweging*, in DERS. (Hrsg.), *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan, 9-10 maart 1989*, Leuven 1989, 17-39.

²⁸ «In de Belgische koloniale geschiedenis neemt de missionaris een belangrijke plaats in. Dit is het gevolg van het groot aantal Belgische missionarissen dat actief was in het buitenland. Tijdens het interbellum was tot 15% van de blanke populatie in Congo een religieuze [...]. Tegen 1959 waren er zo 4607 Belgische katholieke missionarissen aan het werk in Congo [...]. Aan het begin van de twintigste eeuw deed zich een exponentiële groei voor van het aantal Belgische missionarissen. In Congo zien we een vertwaalfvoudiging tussen 1908 en 1949» (M. LANGHENDRIES, *Nonkel Pater. De figuur van de missionaris als feit en fictie*, Leuven 2017, 10-11).

Veuster (1840-1889), Priester der Kongregation der Heiligen Herzen Jesu und Mariens (SS.CC.), als «Missionar der Leprakranken» wohl der berühmteste²⁹.

Was lässt sich heute über den Missionseifer der Belgier sagen? 1988 zählte das in Brüssel angesiedelte *Comité van de Missionerende Instituten* (C.M.I.) 3710 belgische Missionare (Priester und Ordensleute), von denen 2844 aus Flandern kamen. Im Vergleich zur vorausgehenden Zählung des Jahres 1982 sank die Zahl um 18 %. Aus dieser Umfrage von 1988 ging auch hervor, dass eine schnelle Vergreisung der Missionare bereits eingesetzt hatte. Es ergab sich folgende Altersstruktur: 0,8 % waren unter 40 Jahren, 8,6 % zwischen 40 und 50, 31 % zwischen 50 und 60, 34 % zwischen 60 und 70, 20 % zwischen 70 und 80 und 5,2 % älter als 80³⁰.

Ende des Jahres 2018 sind noch 89 belgische Missionare in Europa, 49 in Asien, 188 in Afrika und 188 in Amerika tätig, also insgesamt 514. Einer Studie von 2017 ist zu entnehmen, was man ohnehin schon vermuten kann: «In Belgien selbst nimmt die Zahl von Berufungen seit den 60er Jahren stetig ab»³¹. Flandern sendet also seine Söhne nicht mehr aus – in Anspielung auf den Titel eines alten Missionsbuches³² –, sondern wird, selbst zum «Missionsland» geworden, von nicht-belgischen Ordensmissionaren aus Amerika (14), Europa (60), Afrika (78) und Asien (31) missioniert.

Sicher sind hierfür auch politische Veränderungen, vor allem die Entkolonialisierung nach dem Zweiten Weltkrieg, dann auch die Säkularisierung sowie der Rückgang von Ordenseintritten in Belgien zu berücksichtigen. Es wäre aber auch nach dem Missionsbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen nachkonziliarer Interpretation zu fragen – ein Themenkomplex, der hier nicht dargestellt werden kann. Eines aber muss festgehalten werden, und zwar dass die Anzahl von Missionaren deutlich gesunken ist und dass insgesamt die kirchliche Situation selbst im Land der *squadra belga* prekär wird; man wird wohl eine ähnliche Entwicklung in fast allen europäischen Ländern feststellen können. Was ist also zu tun, wenn es trotz der Verkündigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit nicht zu einem Wachstum, sondern zur Abnahme der praktizierenden Katholiken käme?

²⁹ Um nur eine kleine Auswahl zu nennen: Peter van Gent OFM (1480-1572), Nicolaas Cleynaerts 1493-1543, Andreas Griffioen OFM (ca. 1400-1475), Jan De Witte OP (1475-1540), Pieter de Mura (ca. 1480-1572), Louis Hennepin (1640-1701), Erasmo de Forno OFM Cap. (1595-1652), Ferdinand Verbiest SJ (1623-1688), Pieter De Smet SJ (1801-1873), Constant Lievens (1856-1893).

³⁰ Vgl. C. DUJARDIN, *Van pionier tot dienaar. Profiel van de Belgische missionaris in historisch perspectief*, in R. BOUDENS (Hrsg.), *Rond Damiaan. Handelingen van het colloquium n.a.v. de honderdste verjaardag van het overlijden van pater Damiaan, 9-10 maart 1989*, Leuven 1989, 115-187, hier 161. Vgl. O. TANGHE, *Vlaamse missionarissen doorheen de eeuwen*, in C. V. KUNSTENAARSVERBOND (Hrsg.), *Vlaanderen. Tweemaandelijks tijdschrift voor kunst en cultuur*, in Tiel 39 (1990) 2-9, hier 9.

³¹ «In België zelf neemt het aantal roepingen sinds de jaren '60 gestaag af» (M. LANGHENDRIES, *Nonkel Pater. De figuur van de missionaris als feit en fictie*, Leuven 2017, 12).

³² F. M. OLBRECHTS, *Vlaanderen zendt zijn zonen uit!*, Leuven 1942.

4. Lösungsansätze durch kontextuelle Konzilsrezeption und Hermeneutik der Kontinuität

Der hier vorgeschlagene Ansatz zur praktischen Rezeption des Konzils besteht prinzipiell aus zwei Aspekten, nämlich aus einem theologisch und pastoral klaren Verständnis der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit einerseits und aus einer tragfähigen Plausibilisierung des geweihten Lebens andererseits.

4.1. Notwendigkeit einer *konkreten* Frömmigkeit

Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit zu proklamieren birgt eine geistliche Gefahr in sich: Die Gläubigen könnten bei der Feststellung, dass sie berufen sind, stehenbleiben, indem sie zwar auf die Gnade vertrauen, die Werke der Frömmigkeit aber ignorieren. Sagt man einem Gläubigen, der über kein tiefergehendes Glaubenswissen verfügt und wenig Glaubenspraxis kennt, dass Gott ihn zur Heiligkeit berufen hat, so wird er dies zwar dankbar zur Kenntnis nehmen, aber mit diesem Allgemeinplatz der Theologie nicht viel anfangen können. Oder aber – und das führt letztlich auf dieselbe falsche Spur – er wird, vom Ideal eines «Heiligen» abgeschreckt, die Schlussfolgerung ziehen, dass er solch eine Höhe des Glaubens und der Tugend doch nicht erlangen wird, und es folglich lieber der Gnade Gottes überlassen, geheiligt zu werden, denn Gott hat einen ja schließlich berufen und er wird dann auch das begonnene Werk vollenden (vgl. Ps 138,8). Diese Resignation klingt sogar noch «fromm» und unterscheidet sich nur wenig von dem damals weit verbreiteten Verständnis, wonach die Ordensleute nach Heiligkeit streben müssen, aber die gewöhnlichen Gläubigen nur verpflichtet seien, sich an die Gebote zu halten³³.

Eine dringend notwendige *kontextuelle* Konzilsinterpretation muss diesem oberflächlichen Verständnis entgegenhalten, dass die Konzilsväter die Ausführungen in LG Kap. V mit Konkretisierungen angefüllt haben. Liest man das besagte Kapitel, stellt man fest, dass die allgemeine Berufung zur Heiligkeit nicht nur eine «Gabe», sondern auch eine «Aufgabe» ist³⁴. Weil diejenigen, die durch die Taufe geheiligt sind, durch Gottes Gnade Teilhaber an der göttlichen Natur geworden sind, müssen sie auch «die Heiligung, die sie empfangen haben, wobei Gott der Gewährende ist, im Leben festhalten und vollenden» (LG 40,1). Dieses paulinische Prinzip der Heili-

³³ Vgl. J. WEISMAYER, *Heiligkeit für alle – in den Konzilstexten*, in *Christliche Innerlichkeit* 21 (1986) 113–122, hier 113.

³⁴ Vgl. M. SCHLOSSER, *Berufen zur Heiligkeit. Anmerkungen zum 5. Kapitel von Lumen gentium*, in J.-H. TÜCK (Hrsg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 283–302, hier 296–302.

gung³⁵ des Getauften wird von den Autoren des fünften Kapitels von *Lumen gentium* aufgegriffen, womit neben der Bedeutung des Gnadenwirkens im Heiligungsgeschehen der «asketische» Aspekt und damit das menschliche Bemühen, um Heiligung und Heiligkeit zu erlangen, betont wird³⁶.

Der Auftrag wird von den Konzilsvätern – ganz im Sinn der pastoralen Linie des Konzils – ziemlich konkret beschrieben; so nennen die Verfasser christliche Werke des Glaubens wie den Empfang der Sakramente, die Teilnahme an der Liturgie, das tägliche Gebet, das Hören von Predigten, das Lesen des Wortes Gottes, das Streben nach Tugenden (vgl. LG 42,1), aber auch die Nachahmung der tätigen Liebe Christi durch Arbeit und Mühen (vgl. LG 41,5) sowie die Aufopferung von Leid und Verfolgung (vgl. LG 41,6), sodann auch allgemein die Heiligung des Alltags (vgl. LG 41,7), darüber hinaus auch die Werke der Gottes- und Nächstenliebe (vgl. LG 42,1) und selbst das Martyrium als «höchster Erweis der Liebe» (vgl. LG 42,2) sowie schließlich die vielfachen Räte, von denen Jungfräulichkeit (vgl. LG 42,3), Gehorsam (vgl. LG 42,4) und Armut (vgl. LG 42,5) ausdrücklich genannt werden. Die Konzilsväter erklären darum auch im Anschluss an die Darlegung des Wesens und Wirkens der Sakramente, dass «alle Christgläubigen jedweden Berufs und Standes auf ihrem jeweiligen Weg vom Herrn zu der Vollkommenheit der Heiligkeit berufen» sind (LG 11,3). Die Kirche kann und muss dies «fordern», weil ihr auch die dazu notwendigen Heilmittel gegeben sind.

Bei der Verkündigung der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit darf dieser «asketische» Aspekt der Heiligkeit nicht fehlen, sonst wirkt diese Berufung inhaltsleer und unbestimmt. Fügt man hingegen diese Punkte der Verkündigung hinzu, gelangt man einerseits zu einer «neuen» Sicht auf Heiligkeit, dass es nämlich die Berufung eines jeden Katholiken ist, heilig zu sein, andererseits aber zur «alten» traditionellen geistlichen Lehre der Kirchenväter und der Heiligen, die «Askese und Mystik» zu einer ausgewogenen Einheit verbunden haben. Diese Spiritualität führt nämlich die Gläubigen zur Heiligkeit. Im Wissen um dieses reiche Erbe der geistlichen Lehrer haben die Konzilsväter diese auch in den Fußnoten von LG Kap. V neben Bibelstellen und lehramtlichen Texten vielfach erwähnt.

³⁵ Das lehrt nicht nur die gesamte Tradition christlicher Spiritualität, sondern geht auf Paulus zurück, der zuerst die «ontologische» Dimension der Heiligkeit beschreibt: «Legt den alten Menschen des früheren Lebenswandel ab, der sich in den Begierden des Trugs zugrunde richtet, und lasst euch erneuern durch den Geist in eurem Denken! Zieht den neuen Menschen an, der nach dem Bild Gottes geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit!» (Eph 4,22-24). Bei Paulus wird deutlich, dass sich aus dem «neuen Leben in Christus» auch eine moralische Forderung ergibt: «Legt deshalb die Lüge ab und redet die Wahrheit, jeder mit seinem Nächsten; denn wir sind als Glieder miteinander verbunden. Wenn ihr zürnt, sündigt nicht! Die Sonne soll über eurem Zorn nicht untergehen» (Eph 4,25-26). Schließlich soll aber beides, sowohl die Erneuerung in Christus durch Glauben und Taufe als auch die Neugestaltung des Lebens, auf eine eschatologisch ausgerichtete «Christusmystik» hin geordnet sein, um vor dem Richterstuhl Christi (2 Kor 5,10) Hoffnung auf die endgültige Erlösung haben zu können (vgl. R. SCHNACKENBURG, *Paulus*, in LThK² VIII, 216-228, hier 221-222).

³⁶ Vgl. WÜRGES, *Die allgemeine Berufung*, 240.

Bei der Anleitung zu einem heiligen Leben darf also nicht vergessen werden, dass der Gläubige die Gnade nicht rein passiv empfängt und folglich als unveränderbar «Geheiligter» gilt, sondern dass der Heiligung auch eine persönliche Kooperationsbereitschaft folgen muss, die zum Wachstum in der Heiligkeit führt³⁷.

4.2. Notwendigkeit von Glaubenserziehung und Glaubensweitergabe

Glaubenserziehung bedeutet zunächst, sich selbst bewusst um einen Fortschritt im Glauben zu bemühen, dann aber auch das Glaubensgut der Kirche durch ein lebendiges Glaubensleben und katechetisches Glaubenswissen weiterzugeben. Dies sind bereits biblisch erwähnte (vgl. 1 Thess 1,5-10; Tit 2,1.15 u. a.), dringende Forderungen an alle Gläubigen, um so letztlich dem «Missionsauftrag» Jesu Christi gerecht zu werden (vgl. Mt 28,19-20).

Auch die Konzilsväter greifen dieses Thema auf und weisen in *Lumen gentium* (vgl. LG 33,1-38,1) und ausdrücklich auch im Dekret über das Apostolat der Laien *Apostolicam actuositatem* (vgl. AA 2,1-4,10) alle Gläubigen darauf hin, apostolisch tätig zu sein. Sie erklären sowohl gegenüber den Bischöfen, dass sie «heilig und freudig, demütig und kraftvoll ihren Dienst ausführen» (LG 41,2) sollen, dann aber auch gegenüber den christlichen Eheleuten und Eltern, dass sie die Nachkommenschaft «mit den christlichen Lehren und den Tugenden des Evangeliums erfüllen» müssen (LG 41,5). Auch diese Ausführungen werden umso konkreter, je mehr man die Konzilstexte kontextuell betrachtet und in der Tradition der Kirche liest. Rezipiert man das Konzil in dieser Weise, gelangt man von selbst zur Hermeneutik der Kontinuität.

So ist in diesem Zusammenhang die Erklärung über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (GE) zu erwähnen, in der die Verfasser auf dem Hintergrund des allgemeinen Rechtes auf Erziehung für alle Personen (vgl. GE 1,1-3) erklären, dass Christen als Kinder Gottes das Recht auf eine christliche Erziehung haben (vgl. GE 2,1). Konkret bedeutet das, dass sie angeleitet werden, die Heilsmysterien tiefer zu erkennen, Gott vor allem in der Liturgie anzubeten lernen und schließlich geformt werden, um ihr Leben «gemäß dem neuen Menschen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (vgl. Eph 4,22-24) zu führen» (GE 2,1). Folglich wird auch den Eltern die «äußerst schwere Verpflichtung» auferlegt, die Nachkommen zu erziehen, wofür ein die persönliche und gemeinschaftliche Erziehung begünstigendes Familienumfeld zu schaffen sei (vgl. GE 3,1).

³⁷ Vgl. hierzu die Ausführungen des im Zusammenhang mit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit vielfach genannten heiligen Franz von Sales (1567-1622) in seinem Büchlein *Philothea* über das Gebet, die heilige Messe, die Beichte und den Empfang der heiligen Kommunion (FRANZ VON SALES, *Philothea. Anleitung zum frommen Leben*, Eichstätt 2015, 76-125).

4.3. Notwendigkeit einer «würdig» gefeierten Liturgie

In SC 109,1 und 3 erwähnen die Väter die liturgische Katechese, deren Sinn mitunter darin liegt, den Gläubigen sowohl die sozialen Folgen der Sünde zu erklären als auch das Wesen der Buße zu verdeutlichen, «welche die Sünde verabscheut, insofern sie eine Beleidigung Gottes ist; dabei soll die Rolle der Kirche bei der Bußhandlung nicht übergangen und das Gebet für die Sünder nahegelegt werden» (SC 109,3). Ohne hierzu statistische Angaben liefern zu können, kann man doch mit einer allgemeinen Wahrnehmung der kirchlichen Verkündigung und Katechese – wenn Letztere überhaupt noch stattfindet – sagen, dass dieses Thema nicht den ihm gebührenden Platz einnimmt³⁸. Eine falsch geleitete Pastoral, die Buße und Umkehr aus welchen Gründen auch immer verschweigt, widerspricht der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit, denn zu ihr gehören auch die Buße, die Selbstverleugnung (vgl. LG 8,3; 10,2; 42,1) und der Empfang der Sakramente (vgl. LG 42,1)³⁹. Von Seiten der Sakramentenpastoral ist anzufügen, dass mit Buße und Beichte auch die Anleitung und Vorbereitung zum würdigen Empfang der Sakramente und damit auch zur fruchtbaren Mitfeier der heiligen Liturgie verbunden ist, was in der Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) gefordert wird (vgl. SC 7,4; 48,1).⁴⁰ Die Beichte erhält ihre Bedeutung nicht nur durch die Übung der Reue als zu erlernende innere Haltung des christlichen Lebens und bedeutungsschwere Voraussetzung für die Heiligkeit, sondern auch wegen der Gewissensschulung, die mit dem Sakrament der Versöhnung zusammenhängt⁴¹.

In Bezug auf die Feier der Liturgie ist noch der Terminus «Opfer» als notwendiger Aspekt der Glaubenserziehung und Glaubensverkündigung zu nennen, der auch im Konzilskorpus erscheint, nämlich sowohl als Beschreibung des Messopfers (vgl. SC 2,1; 7,1; 12,1; 47,1; LG 28,1 u. a.) als auch als innere Haltung der Nachfolge. Darum sollen alle, die an Armut, Schwäche, Krankheit und anderen Nöten leiden, und diejenigen, die verfolgt werden, wissen, dass sie «in besonderer Weise auch mit dem für das Heil der Welt leidenden Christus geeint werden» (LG 41,6). Ohne die Wiederaufnahme der Opfer-Thematik in Katechese und Verkündigung werden weder die heilige Messe – und damit zugleich auch nicht die Sakramente – noch der

³⁸ Vgl. Papst FRANZISKUS, «Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung». Abschlussdokument der 15. Ordentlichen Generalversammlung der Bischofssynode vom 27. Oktober 2018, Übersetzung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn), Vatikanstadt 2018, Nr. 128, vgl. 133.

³⁹ Vgl. G. B. SALA, *Von der Schwierigkeit der Beichte heute*, in U. L. LEHNER – R. K. TACELLI (Hrsg.), *Kontroverse Theologie. Ausgewählte theologische Schriften. Festgabe zum 75. Geburtstag. Mit einem Geleitwort von Leo Kardinal Scheffczyk*, Bonn 2005, 71–88, hier 86.

⁴⁰ Vgl. Papst FRANZISKUS, «Die Jugendlichen, der Glaube und die Berufungsunterscheidung», Nr. 135.

⁴¹ Vgl. A. ZIEGENAUS, *Ohne Beichte keine Erneuerung*, Augsburg 2018, 7ff.

persönliche Einsatz für den Glauben, ebenso wenig der engere Weg der Nachfolge Christi, geschweige denn das Martyrium verstanden werden. Zum Verständnis der Heiligkeit der Liturgie leistet auch die «tridentinische Messe» einen bedeutenden Beitrag, denn es steht – mit den Worten Papst Benedikts XVI. – fraglos fest, «dass die lateinische Liturgie der Kirche – mit ihren verschiedenen Formen in allen Jahrhunderten der christlichen Zeit – sehr viele Heilige im geistlichen Leben angespornt und viele Völker in der Tugend der Gottesverehrung gestärkt und deren Frömmigkeit befruchtet hat»⁴².

4.4. Notwendigkeit der Verkündigung von der Schönheit des sakramentalen Priestertums und des geweihten Lebens

Die europaweit rückläufigen Zahlen von Priesterberufungen und Ordenseintritten fallen selbst dem oberflächlichen Beobachter auf. Auch hierbei handelt es sich um ein sehr komplexes Thema. Nähert man sich diesem Phänomen, taucht die Frage auf, warum nach der Würdigung des Ordenslebens durch das Zweite Vatikanum eine solche Entwicklung einsetzen konnte. Es gilt nun, den Blick in die Zukunft zu werfen und zu fragen, wie man Berufungen für das geweihte Leben und für das Priestertum fördern kann.

Während einerseits an der Gleichheit aller Glieder der Kirche «hinsichtlich der Würde und dem Tun, das allen Gläubigen in Bezug auf die Auferbauung des Leibes Christi gemeinsam ist» (LG 32,3), festgehalten werden muss, darf doch andererseits die «Verschiedenheit der Glieder» (LG 7,3) und damit auch die Lehre, dass die Kirche eine hierarchisch geordnete Gesellschaft ist, nicht hintangesetzt werden (vgl. LG Kap. III; bes. LG 20,1). So stehen den Bischöfen die Presbyter zur Seite, die in Einheit mit ihm das Wort Gottes verkünden und die Sakramente spenden (vgl. LG 26,3). Bischöfe, Priester und Diakone bekleiden daher ein erhabenes Amt, das sie von den Gläubigen unterscheidet, was vor allem in der Feier der Eucharistie zum Ausdruck kommt (vgl. LG 28,1-29,2; PO 2,2)⁴³. Auch die Priester nehmen am Amt des Bischofs teil, indem sie ihren Dienst tun. So wird auch im Konzilstext zwischen dem *gemeinsamen Priestertum* der Gläubigen und dem *amtlichen bzw. hierarchischen Priestertum* unterschieden:

⁴² BENEDIKT XVI., Apostolisches Schreiben *Summorum pontificum*, 7. Juli 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 178), 5-20, hier 7.

⁴³ «Ihr heiliges Amt aber üben sie am meisten in der eucharistischen Feier bzw. Zusammenkunft aus, bei der sie, in der Person Christi handelnd und sein Mysterium verkündend, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes verbinden und das einzige Opfer des Neuen Bundes, Christi nämlich, der Sich ein für allemal dem Vater als unbefleckte Opfergabe dargebracht hat (vgl. *Hebr 9,11-28*), im Opfer der Messe bis zur Ankunft des Herrn (vgl. *1 Kor 11,26*) vergegenwärtigen und zuwenden» (LG 28,1).

«Der Amtspriester nämlich bildet aufgrund der heiligen Vollmacht, derer er sich erfreut, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gott dar; die Gläubigen aber wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der Darbringung der Eucharistie mit und üben es aus im Empfang der Sakramente, im Gebet und in der Danksagung, durch das Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe» (LG 10,2)⁴⁴.

Diese Unterscheidung ist nicht nur für das Verstehen des gemeinsamen und des amtlichen Priestertums nötig, sondern auch für die Entdeckung der Berufung zum Weihepriestertum. Wenn ein junger Mann diesen Unterschied nicht mehr kennt und versteht, wird er auch nicht motiviert sein, dieser Berufung zu folgen. Daher ist in der Verkündigung und Katechese wieder auf diesen Unterschied, der in *Lumen gentium* als ein Unterschied «dem Wesen und nicht bloß dem Grad nach» (LG 10,2) bezeichnet wird, hinzuweisen.

«Loben mit Nachdruck die Orden, die Jungfräulichkeit und die Enthaltbarkeit, und nicht so sehr wie eines von diesen die Ehe»⁴⁵. Mit diesen Worten des heiligen Ignatius von Loyola (1491-1556) könnte man den zweiten Aspekt einleiten, da auch die Verkündigung der Schönheit des geweihten Lebens dringend notwendig ist. Dazu müssen die vielfältigen Ordnungen erkannt werden, die sich in der Kirche gebildet haben. So besteht auch der Ordensstand (*status religiosus*), dessen Mitglieder «auf einem engeren Weg [*arctiore via*] nach Heiligkeit trachten und so die Brüder durch ihr Beispiel anspornen» (LG 13,3). Damit betonen die Konzilsväter, dass auch bei der «Gleichheit der Glieder» eine Unterscheidung expliziert werden muss. Somit ist das geweihte Leben auch «ein herrliches Zeugnis und Beispiel ebendieser Heiligkeit in der Welt» (LG 39,1; vgl. 44,3). In diesem Sinn ist auch der Weg des geweihten Lebens eine Lebensweise, «um reichere Frucht der Taufgnade empfangen zu können» (LG 44,1). Der Aspekt der Gleichheit durch die Taufe bleibt hier freilich unangetastet, hinzugefügt wird durch diese Formulierung aber eine reichere Entfaltung der Taufgnade, weil sie auf der bewussten Entscheidung gründet, nach den Evangelischen Räten leben zu wollen. Denn der Rat der Jungfräulichkeit und des Zölibats ist eine Gnade, «die vom Vater einigen gegeben wird (vgl. *Mt 19,11; 1 Kor 7,7*), damit sie sich in Jungfräulichkeit und im Zölibat leichter mit ungeteiltem Herzen (vgl. *1 Kor 7,32-34*) Gott allein weihen» (LG 42,3).

⁴⁴ S. dazu auch PO 2,3; «Der Dienst der Presbyter nimmt, da er ja mit dem bischöflichen Stand verbunden ist, teil an der Autorität, mit der Christus selbst seinen Leib aufbaut, heiligt und leitet. Daher setzt das Priestertum der Presbyter zwar die Sakramente der christlichen Initiation voraus, wird jedoch durch jenes besondere Sakrament übertragen, durch das die Presbyter durch die Salbung des Heiligen Geistes mit einem besonderen Prägema! gezeichnet und so Christus, dem Priester, gleichgestaltet werden, so dass sie in der Person Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen».

⁴⁵ IGNATIUS VON LOYOLA, *Die Exerzitien* (Christliche Meister, 45), Einsiedeln-Freiburg 2010, Nr. 356.

5. Ausblick

Nach der von einer überaus deutlichen Mehrheit der Bischöfe getragenen Approbation des fünften und sechsten Kapitels der Kirchenkonstitution wäre eigentlich ein Aufblühen der Orden einerseits und der Heiligkeit aller Gläubigen aller Stände andererseits zu erwarten gewesen. Über 50 Jahre nach dem Konzil kann man das nicht ernsthaft behaupten. Sicher ist nun die Schlussfolgerung, dass das Konzil die Wahrheit der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit nicht hätte verkünden sollen, ebenso falsch wie die alleinige Schuldzuweisung an das Konzil.

Das Problem ist vielschichtig und beginnt mit der weitgehend guten und damit Zufriedenheit stiftenden wirtschaftlichen Situation der europäischen Länder. Es setzt sich fort mit einem Mainstream und einer stillschweigenden Übereinkunft einer politischen Linie, die oftmals nicht mehr auf den christlichen Grundwerten aufgebaut ist. Diese wirkt sich hauptsächlich auf den Bildungsbereich aus, dann aber auch in einer «Leitkultur», von der niemand weiß, was deren Inhalt eigentlich ist. Hinzu kommt eine weit verbreitete Desorientierung in weltanschaulichen und vor allem metaphysischen Fragen, zu deren Antwort die Philosophiegeschichte der letzten Jahrhunderte die Wurzeln beinahe gekappt hat.

Genau hier muss die Kirche als Trägerin der Offenbarung neu auf den Plan treten und mit ihrer ganzen Tradition und ihrem gigantischen geistigen, geistlichen und kulturellen Erbe «Sauerteig» sein, indem sie unverkürzt die Wahrheit verkündet und zugleich wieder den Menschen lehrt, dass er fähig zur Wahrheitserkenntnis ist. Erst dann ist es möglich, dass auch «Heiligkeit» wieder verstanden wird. Zugleich aber müssen Orden und geistliche Gemeinschaften aus ihrer Identitätskrise aufwachen und zusammen mit den Laien eine Einheit im Streben nach Heiligkeit bilden, indem sie aus ihrer traditionellen Spiritualität schöpfen und diese konkret leben. Die Schönheit der Nachfolge Christi ist dann von allen Gläubigen souverän zu demonstrieren sowie durch Wort und Tat zu leben, um so zwar als eine Minderheit im heutigen Europa, aber als eine missionarisch lebendige «Gemeinschaft der Heiligen» zu erstrahlen.

Zusammenfassung

Für jeden Katholiken ist selbstverständlich, dass er zur Heiligkeit berufen ist. Die Heiligen der Kirche erinnern daran, die Sakramente sind «Mittel zur Heiligkeit» und die geistlichen Lehrer geben auf dem Weg zur Heiligkeit vielerlei Hinweise und Hilfen. Darin waren sich auch die Konzilsväter einig. Dennoch kam es zu einer spannungsreichen Auseinandersetzung in den Debatten über das Schema *De Ecclesia* nach seiner Überarbeitung in der Phase zwischen der ersten und der zweiten Sitzungsperiode. Dabei musste das Verhältnis von allgemeiner Berufung zur Heiligkeit zum Ordensleben geklärt werden, denn bis dahin wurde das Ordensleben als eigener Stand begriffen. Die Erneuerer der Ordenstheologie aber verstanden sie aber nur als einen speziellen Weg der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit. Nach dem Konzil sind die Orden in eine Krise geraten, aber auch bei den Gläubigen blieb ein lange anhaltendes Wachstum aus. Als Fazit zeigt der Beitrag, wie heute auf diese Krise zu reagieren ist.

Abstract

For every Catholic, it is self-evident that he is called to holiness. The saints of the Church recall that the sacraments are “means of holiness” and the spiritual teachers provide many indications and help on the way to holiness. In this point, the council fathers were all in agreement. Nonetheless, there was a tense discussion in the debates on the *De Ecclesia* scheme after its revision during the period between the first and second sessions. It was necessary to clarify the relationship between the universal call to holiness and the religious life, for until then the religious life had been understood as a separate state (*status religiosus*). The renovators of religious theology, however, understood it only as a special way of the universal vocation to holiness. After the Council, the orders were in crisis, but even among the faithful, there was no long-term growth. The conclusion of this article gives a proposal of how to react to this crisis today.

