

G. Müller, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe: Kerygma u. Dogma* 14 (1968) 46–68; ders., *Theolog. Erkenntnis u. päpstl. Infallibilität* (Festschrift W. v. Loewenich) (Witten 1968) 182–192.

⁸ C. Schrader, *Pius IX als Papst u. als König* (1865) Heft 3, 12.

⁹ J. D. Acton, *The Vatican Council* (History of Freedom and other Essays) (London 1907) 492ff.

¹⁰ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Freiburg-Basel-Wien 1969).

¹¹ Vgl. meinen in Anm. 6 zit. Aufsatz, dazu: R. Aubert, *Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogm. de l'Infallibilité du pape à Vatican I: L'Infallibilité. Son aspect philos. et théol.* hgg. v. E. Castelli (Paris 1970) 91–103.

¹² M. Maccarone, *Il Concilio Vaticano I e il Giornale di Mons. Arrigoni: Italia Sacra* 7 (Padua 1966) 334ff.

¹³ H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1970).

VICTOR CONZEMIUS

geboren in Echternach (Luxemburg), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Fribourg sowie am Institut catholique und an der Sorbonne in Paris, seit 1970 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern (Schweiz). Er veröffentlichte u. a.: *Katholizismus ohne Rom* (Zürich 1969).

Alexandre Ganoczy

Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?

Das Zweite Vatikanum war «gelebte Kollegialität». Der Hauptgegenstand und die Art seiner Reflexion trafen sich auf der gleichen Linie des Suchens. In den verschiedenen postkonziliaren Situationen ist die Lage anders. Die Lehre von der Kollegialität stößt ständig auf Schwierigkeiten in der praktischen Anwendung und Entwicklung. Wir müssen uns also erneut mit der Frage auseinandersetzen, wie sie sich im zweifachen Bereich der Theorie und der Praxis geltend machen läßt. Der Fortschritt der ökumenischen Konvergenz der Kirchen hängt von den Ergebnissen dieses neuen Suchens und Bemühens ab. Wir hoffen, dazu beitragen zu können, indem wir einige Prinzipien ausführlicher darlegen und einige praktische Maßnahmen vorschlagen.

1. Grundsätze der Theorie

a) Das «kommunionale» (communional) Prinzip

Eine der beherrschenden Tendenzen in der heutigen Ekklesiologie besteht darin, daß man den besonderen Einzelstrukturen ihren Platz innerhalb der *umfassenderen Strukturen* anweist. Die Vertreter dieser Tendenz haben sich, inspiriert von dem her-

meneutischen Prinzip, demzufolge, was Teil, ja selbst hervorragender Teil, ist, sich nur durch Vermittlung der Gesamtwirklichkeit richtig begreifen und interpretieren läßt, daran gewöhnt, das besondere Priestertum vom allgemeinen Priestertum, die besonderen Ämter vom «allgemeinen Dienstcharakter», das Konzil von der «grundlegend konziliaren Struktur» und die bischöfliche Kollegialität von der *umfassenden «communio»* des Gottesvolkes her zu behandeln und zu betrachten. In diesem Sinne ist auch wohl zu verstehen, wenn Paul VI. auf der Bischofssynode von 1969 von einem «Fortschritt der ekklesialen Gemeinschaft (communio) in Richtung auf jenen Gipfel, den die bischöfliche Kollegialität darstellt», gesprochen hat.

Der Begriff der «communio» (= Gemeinschaft, gemeinsame Teilhabe) wird in vielerlei Bedeutungsnuancen gebraucht, die von einem mystischen bis zu einem juristischen Verständnis reichen. Im allgemeinen aber ist darin der theologische Gehalt der beiden hauptsächlich biblischen Bilder für die kirchliche Gemeinschaft zusammengefaßt: des Bildes vom Christusleib und des Bildes vom Gottesvolk. So läßt «communio» an eine Gemeinschaft von Personen denken, von denen ihrem Wesen nach keine der anderen gegenüber einen Vorrang besitzt, die sich vielmehr in *gemeinsamer Unterwerfung* unter den Glauben an Christus, an Gott, zur Gemeinschaft zusammenschließen, dem allein dieser «Leib», dieses «Volk» gehört und angehört. Alle darin Vereinten sind in gleicher Weise «servi Dei» oder «servi Christi».

Es sei bemerkt, daß diese Idee gegenwärtig die Tendenz zeigt, alles umzuwandeln, bis hin zum klassischen Begriff der «Hierarchie». Spricht man zum Beispiel heute von «hierarchisch strukturierter Gemeinschaft (communio)», so liegt der Ton nicht mehr auf der vertikalen Klassifizierung der Ämter und damit der Gläubigen, sondern auf ihrer

organischen, freien *Koordinierung*. Das «cum» (= mit, enthalten in *com-munio* und *co-ordino*) gewinnt das Übergewicht über das «sub» (= unter). Das Bild des getrennt dastehenden, überragenden Gipfels weicht dem der integrierten Mitte. Die Kategorie des Lebens gewinnt nach und nach die Oberhand über die des Rechtes, die im übrigen ihre Notwendigkeit behält.

Doch ist in diesen Punkten aufs Ganze gesehen der sprachliche Ausdruck hinter der ins Auge gefaßten Realität zurückgeblieben. Die «kommunionalen» Formeln haben noch viel von ihrer typisch antiken Bedeutung an sich. Das paulinische Bild des Leibes, das auf die Ortsgemeinde angewandt ist, stellt eine christliche (und in diesem Sinne originelle) Variante einer griechisch-römischen Darstellung der bürgerlichen Gemeinde dar. Das Motiv des Leibes, der von einem «transzendenten» Haupt beherrscht und bestimmt wird, wie es der Epheser- und Kolosserbrief auf die Gesamtkirche anwenden, ist teilweise einer gnostischen Vorstellung des Kosmos entlehnt. In beiden Fällen kommt noch der Einfluß der spätjüdischen Spekulationen über Adam, den ursprünglichen und universalen Menschen, der in sich die Bestimmung seiner ganzen Nachkommenschaft trägt, dazu.

Betrachten wir nun das vielschichtige Bild, das die soziologischen und politischen Wissenschaften von unseren heutigen Gesellschaften entwerfen, so stellen wir, ob wir wollen oder nicht, eine starke Akzentverschiebung zwischen der antiken Darstellung und der heutigen Wirklichkeit der Kirche fest. Während die erstgenannten eine *unausweichliche*, organisch prädestinierte Solidarität und eine auf Kommunikation aufbauende Ethik in *harmonischem* Miteinander erkennen läßt, ist die zweite bedingt durch das Ideal der sich *frei* konstituierenden Gemeinschaft, deren innere Beziehungen wissenschaftlich modifizierbar sind und die von einem Ethos des notwendigen *Kampfes* für den Fortschritt beseelt ist.

Zu dem Bild vom Gottesvolk könnte man eine ganz analoge Feststellung treffen. Das Bild des «*λαός τοῦ θεοῦ*» besitzt einen typisch antiken Zug. Es ist die *theokratische* Gemeinschaft, die Herde, die fügsam ihrem königlichen Hirten folgt, ihrem Gott, der ihr durch seine Vorsehung und durch von ihm ausgewählte Diener alles gibt. Die heutige Wirklichkeit der Kirche ist dagegen durch eine Umwelt geprägt, die entweder *demokratisch* ist oder sich auf dem Weg zur Demokratisierung befindet.

In welcher Richtung bewegen sich hier die postkonziliaren Bemühungen? Sie bleiben bei der

biblischen Begriffswelt, interpretieren sie jedoch modern und übersetzen sie in eine moderne Sprache. War dieser Vorgang nicht zu erkennen, wenn auf der letzten Bischofssynode Paul VI. im Zusammenhang mit dem «Mystischen Leib» von «solidarischer Mitverantwortung» des Bischofskollegiums sprechen konnte? Diese auch auf die Zusammenarbeit zwischen Priester und Laie angewandte Formel entstammt eindeutig dem Vokabular der modernen Demokratien. Sie läßt sich nicht direkt aus der Idee des «*λαός τοῦ θεοῦ*» ableiten und zweifellos auch nicht aus dem Begriff des «*σῶμα τοῦ Χριστοῦ*». Wollte man für sie einen antiken Ursprung finden, so wäre er vielmehr in der politischen Idee des «*δήμος*» und der politisch-religiösen Idee der «*ἐκκλησία*» zu suchen. «*Δῆμος*» bedeutet im allgemeinen eine zu einem bestimmten Zweck versammelte Menge von Bürgern, die über die Bedeutung dieses Zweckes informiert, von ihr überzeugt und schließlich aufgefordert worden ist, die betreffenden öffentlichen Angelegenheiten durch geeignete repräsentative Organe *selbst zu regeln*. Hierin haben wir schon eine Art Vor-Bild unserer auf Mitverantwortung beruhenden Gemeinschaften. Es hat daher durchaus seine Bedeutung, daß «Demokratie» seine etymologische Wurzel in «*demos* (*δήμος*)» hat. Der Begriff «*ἐκκλησία*» enthält die dynamische Idee einer *Einberufung*, die erfolgt, um *freie* und bewußte Bürger an einer politischen oder kultischen Versammlung teilnehmen zu lassen. Auch hier haben wir den Ansatz für die moderne Mitverantwortung.

Natürlich kann die Leitung der Kirche niemals von dem Modell der demokratischen politischen Systeme kopiert werden, obwohl manche Elemente dieser Systeme ihren durchaus berechtigten Platz in den heutigen kirchlichen Strukturen haben. Man muß also ihre ursprüngliche Eigenart wahren, wenn man das Element der «Mitverantwortung» darin einbringt. Wenn das Gottesvolk etwas übernimmt, was die Welt ihm anbietet, so muß es dies auf eine ihm eigene (*sui generis*) Weise tun.

Kurzum: Das «kommunionale» Prinzip wird sichtbar an der Nahtstelle zwischen der christlichen Gemeinde und ihren Führungsstrukturen. Die zugrundeliegende Idee faßt den Gehalt der biblischen Bilder der Kirche zusammen, die vor allem auf die *Herrschaft Gottes* verweisen. Doch bleibt sie fähig, moderne anthropologische und politische Elemente zu integrieren, die stärker die *menschliche Freiheit* betonen. So verstanden kann und muß die kirchliche Gemeinschaft (*communio*)

diese umfassende Wirklichkeit bilden, aus der ganz natürlich die bischöfliche Kollegialität erwächst.

b) Das Prinzip der Repräsentation

Die Formel «Volk Gottes» wird häufig in einer wenig klaren und bestimmten Form verwendet. Doch die Wahrung der kirchlichen Identität, die nur in der Annahme der notwendigen historischen Änderungen geschieht, verlangt, daß jede Verwendung dieses Ausdruckes zugleich seinen ursprünglichen Sinn erkennen läßt und die Bedeutung, die er unter den heutigen Existenzbedingungen besitzt. Andernfalls läuft man Gefahr, zum Beispiel eine Gegenwart mit sozialisierenden Tendenzen auf eine theokratische Vergangenheit zu projizieren, oder verzweifelte Versuche zur Restauration einer Christenheit mit sakralen Strukturen in einer säkularisierten Epoche zu unternehmen.

Wenn wir die Kollegialität innerhalb der umfassenden Wirklichkeit des «Gottesvolkes» wiederherstellen wollen, müssen wir unbedingt dieses unumkehrbare Verhältnis zwischen Vergangenheit und Gegenwart berücksichtigen. Und zwar müssen wir es so berücksichtigen, daß sich aus der Vergangenheit ohne Schwierigkeiten herauslöst, was sie an ursprünglichem und definitivem Offenbarungswert besitzt, – und daß in der Gegenwart die heutige Gestalt sichtbar wird, die dieses Ursprünglich-Definitive annehmen muß, wenn es weiterhin als solches erkannt werden soll. Das ist die elementarste Forderung der *eschatologischen Historizität* der Kirche. Es muß unbedingt sichtbar gemacht werden, daß das Volk Gottes, weil es von Gott ist, mit von Gott erweckten und eingesetzten Ämtern aufgebaut ist, zugleich aber auch, daß dieses Volk, weil es eine menschliche Gemeinschaft in heutiger Zeit ist, die gleichen Ämter den Erfordernissen der heutigen Menschheit entsprechend gestaltet und ausübt. Indem er ein Amt übernimmt, wird der betreffende Gläubige in spezieller Form *Repräsentant Christi*. Doch muß er es auf eine der heutigen Zeit entsprechende Weise werden, das heißt so, daß er zugleich *Repräsentant seiner Gemeinschaft* wird. Könnte aber diese, der heutigen Zeit entsprechende Form anders sein als so, daß sie möglichst deutlich die frei zum Ausdruck gebrachte Entscheidung mitverantwortlicher Persönlichkeiten sichtbar macht? Kann man dagegen den Einwand erheben, in der Kirche könne Gottes uneingeschränkte Herrschaft niemals durch die Volkssouveränität er-

setzt werden? Die Antwort ist klar: Nach unserer Annahme geht es gar nicht um ein solches Ersetzen, sondern darum, in einem modernen Kontext den vom Herrn bekundeten Willen ernst zu nehmen, *sich* mit allen Gliedern seines Reiches zu *identifizieren*, beginnend mit den «Geringsten». Angenommen es gefalle ihm, seine unveräußerliche, uneingeschränkte Herrschaft in unseren Tagen durch *Vermittlung* der «ministeriellen Souveränität» seines «*δῆμος*» oder seiner «*ἐκκλησία*» auszuüben – wer wollte ihm daraus einen Vorwurf machen?

Hier könnte man eine Fährte für die Forschung aufzeigen, nämlich das, was ich als *Zusammen-treffen* der christologischen mit einer «populär-ekklesialen» Repräsentation bezeichnen möchte. Auf der einen Seite repräsentiert wirklich jeder Gläubige (vgl. Mt 25, 31–46), jede «Basisgruppe» (vgl. Mt 18, 20) sowie jede Einzelkirche Christus und macht ihn in einer durchaus gültigen Weise gegenwärtig. Denn sein Geist faßt sie zu einer Einheit zusammen. Auf der anderen Seite strukturiert sich derselbe Kreis von Personen und Gemeinschaften nach einem Abhängigkeitsverhältnis, demzufolge kleinere Gruppen größere repräsentieren. Auf diese Weise findet ein bestimmter Teil der Menschheit mit einer bestimmten Kultur seine Repräsentation in der Einzelkirche, die in seiner Mitte und für ihn lebt. In dieser Kirche erfordert ein solcher Teil seinerseits bestimmte Laien und Priester als Repräsentanten. Die Gesamtheit solcher Bereiche tendiert ferner dahin, sich eine bestimmte synodale Repräsentation zu schaffen. Und schließlich konzentriert diese Gesamtbewegung sich noch stärker auf der episkopalen Ebene, wo auch die universale Repräsentation erfolgt, dank dem um den Papst vereinten Kollegium. Offensichtlich läßt Christus allein sich in souveräner Weise auf dem Weg der sakramentalen oder charismatischen Gnade repräsentieren. Sein Volk jedoch kann, selbst wenn es diese Souveränität in Gestalt des Dienstamtes trägt, nur mühsam in den Irrgärten der Repräsentationstechniken seinen Weg nehmen. Die Anwendung dieser Techniken, von denen der erste Platz der *demokratischen Wahl* gebührt, geschieht natürlich nicht ohne Gefahren: Manipulation, Rivalität von Parteien, Diktatur der Majorität über die Minoritäten, tyrannisches Vorgehen des Gewählten gegen seine Wähler. Aber diese Gefahren lassen sich auf vernünftige Maße reduzieren, wenn man die geeigneten Mittel anwendet. Wer aber «geeignet» sagt, sagt auch «der heutigen Zeit entsprechend»: Es ist illusorisch

anzunehmen, daß aus dem Mittelalter stammende Methoden den Mißständen des allgemeinen Abstimmungswesens unserer Zeit abhelfen können.

c) Das Prinzip der Wechselseitigkeit

Dieses Prinzip enthüllt sich in dem berühmten «*quoque*» in *Lumen Gentium* 22: Der Papst besitzt in der Kirche «volle, höchste und universale Gewalt», aber der Ordo der Bischöfe «ist gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, *gleichfalls* Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche». Was bedeutet dieses «gleichfalls (*quoque*)»? Bedeutet es, daß es *zwei* Subjekte der höchsten Amtsvollmacht gibt: eins, das man als «kapital» (von *caput* = Haupt) und ein anderes das man als «korporativ» (von *corpus* = Leib) kennzeichnen könnte? Und ist das der Fall, muß man dann die Beziehungen zwischen den beiden so verstehen, daß das zweite – das kollektiv die Gesamtkirche repräsentiert – als solches zu existieren aufhört, wenn es nicht mit dem ersten vereint ist, während das erste – das als sein Stellvertreter Christus repräsentiert – niemals aufhört, selbst wenn es sich nach seinem Gutdünken (*ad placitum!*) von dem zweiten «befreit»?

Eine solche Interpretation der Kollegialität läßt sich von den Nummern 3 und 4 der *Nota praevia* aus entwickeln. Doch läßt sie sich auch zurückweisen auf der Grundlage von Erklärungen wie der des «Seper-Berichtes» auf der Bischofsynode von 1969. Spezifiziert doch dieser Bericht, daß das Amt des Primates nicht allein dem Wort Gottes, sondern auch der «ursprünglichen Konstitution der Kirche» unterworfen ist (*subicitur*). Nun ist aber diese ursprüngliche Konstitution der Kirche wesentlich «kommunional» und schließt damit als Grundgesetz des Amtes die Kollegialität ein. Diese bindet also in qualitativ identischer Weise, wenn auch auf verschiedene Art, Petrus und seine «Nachfolger» ebenso wie die übrigen Apostel und ihre «Nachfolger».

Daraus folgt, daß sich auf das Verhältnis «Episkopat – Primat» das aus der Antike stammende Bild vom Leib und Haupt nur schwerlich anwenden läßt. Und die Schwierigkeit wird in dem Maße geradezu unüberwindlich, in dem das christo-ekklesiologische Verständnis aus dem Kolosser- und Epheserbrief als Modell genommen wird. Denn wie könnte man wagen, die «Fülle» Christi im Verhältnis zu seiner Kirche mit der «Fülle» reiner Amtsgewalt des Papstes im Verhältnis zu

der, im übrigen gleichfalls «vollen», Amtsgewalt der Körperschaft der Bischöfe zu vergleichen? Kein Verteidiger des Titels «Stellvertreter Christi» wird sich dazu hinreißen lassen, so weit zu gehen. Wenn es sich aber so verhält, weshalb beharrt man dann so sehr auf der Forderung, daß die Körperschaft der Bischöfe auf «höchster» und universaler Ebene nichts vermag ohne ihr «Haupt», während dieses «Haupt» im Prinzip «zu jeder Zeit», «nach Gutdünken» und «für sich allein (*seorsum*)» alles vermag, auch ohne die Körperschaft der Bischöfe? Wenn man sich schon an die aus der Antike stammende Metapher hält, wäre es da nicht besser, den Standpunkt zu vertreten: Ebenso wie ein Leib ohne Haupt nicht leben und handeln kann, *ebenso (pari modo!)* kann ein Haupt ohne Leib nicht leben? Wenn wir diesen Weg bei unserem Forschen einschlagen, gelangen wir zweifellos dahin, daß ein gewisses *Prinzip der Wechselseitigkeit* geltend gemacht wird. Dieses könnte allerdings zu einer völligen Nivellierung des Primates führen und wäre damit unvereinbar mit der Lehre von Vatikanum I und II. Diese Gefahr besteht jedoch nur bei der Annahme einer absoluten *symmetrischen* Wechselseitigkeit unter gleichen Gliedern. Sie verschwindet dagegen bei der Annahme einer *funktionell differenzierten* Wechselseitigkeit. Es wäre somit möglich, in konstruktiver Form den Standpunkt zu vertreten, daß Papst und Episkopat ihre Funktionen niemals *gegeneinander* ausüben können, sie andererseits aber auch nicht einer *ohne* den anderen ausüben dürfen. Dabei nimmt der Papst natürlich seine Funktionen als notwendiges, unersetzbares *Haupt* der kollegialen Körperschaft und die Bischöfe die ihren als notwendige, ebenfalls unersetzbare, leitende *Glieder* desselben Kollegiums. Hier liegt ihr funktioneller, spezifischer Unterschied, dessen historisch legitimes Fundament das Modell Petrus-Apostel bildet. Damit ist keineswegs die Möglichkeit einer weiter gefaßten «dialogalen Politik» im Verhältnis der beiden miteinander verbundenen Subjekte, oder, wenn man lieber will: der beiden Ämter, die das eine kollegiale Subjekt der «höchsten» Gewalt ausformt, behindert oder ausgeschlossen.

d) Das Prinzip der Koordination

Die Theologie der Teilkirche befindet sich gegenwärtig in voller Entwicklung. Ohne sie besäße die repräsentative Funktion der Bischöfe auf der Ebene der Gesamtkirche nicht das Gewicht, das ihnen gestatten würde, einen echten Dialog der Wechsel-

seitigkeit mit dem Papst aufzunehmen. Außerdem legt diese Theologie die Grundlage für das, was man «*horizontale Kollegialität*» nennt.

Worum geht es dabei? Um eine spezifisch ekklesiologische Ausfaltung der Unterschiede und Divergenzen, die in der historisch, geographisch und soziologisch universalen, katholischen Daseinsweise des Gottesvolkes liegen. Dadurch daß jede einzelne für sich den Menschheitsteil repräsentiert, aus dem sie entsteht, sind die Teilkirchen gerufen, sozusagen einander die «Werte und Schätze der Völker» mitzuteilen. Wenn sie dieser Berufung gerecht werden, so nicht, indem sie ihr heimisches Erbe «exportieren» oder das Erbe anderer «importieren». Jede echte Kommunikation vollzieht sich *zunächst* auf der Ebene des gegenseitigen *Verständnisses*. Das ist die *unerlässliche* Vorbedingung jeder wirksamen Zusammenarbeit.

Sagen wir es konkreter! Es ist ganz natürlich, daß das Verständnis des Seins und Handelns der Kirche zum Beispiel in den blühenden deutschen Gemeinden, die den Vorteil von Konkordaten aber auch einer langen philosophischen Tradition genießen, auf anderen Grundlagen aufbaut als dies in afrikanischen Gemeinden der Fall ist, die in einer wirtschaftlichen Entwicklungssituation stehen, möglicherweise unter einem diktatorischen Regime leben und in ihren Traditionen das Erbe des Animismus und der Stammeskultur tragen. Nun verlangt aber die Katholizität, daß diese verschiedenen Verständnisformen in ihrer historischen Verschiedenheit bestehen bleiben, ja selbst unterschiedliche Ekklesiologien begründen und so Fundamente für jene vielfältigen Dialoge bilden, in denen sich die wesenhafte Einheit der Kirche konkretisiert.

Das Selbst-Verständnis jeder einzelnen Gemeinde muß Gegenstand gegenseitigen Verständnisses werden: Das ist die grundlegende Aufgabe, die es zu erfüllen gilt. Um dahin zu gelangen, müssen vor allem die örtlichen, regionalen und kontinentalen Verantwortlichen sich immer und immer wieder aufeinander abstimmen. Denn sie sind sich mehr als jeder andere der jeder größeren Gesamtheit eigentümlichen inneren Verschiedenheiten bewußt. Dabei ist es allgemein bekannt, daß diese Verschiedenheiten, auch wenn sie von den Verantwortlichen akzeptiert und koordiniert worden sind, zu Divergenzen, Feindschaften und zerstörend wirkenden Streitigkeiten werden können. Dann erweist sich ein *Abstimmungs- und Koordinationszentrum für die gesamte Welt* als nützlich und unerlässlich. Wenn die Konvergenz innerhalb der

katholischen Kirche irgendwo bedroht ist, muß der Schiedsspruch und das Ausgleichsbemühen eines zu diesem Zwecke wohlinformierten und gerüsteten Zentrums sie wieder herstellen. Die Entscheidungen dieser Instanz können doktrinalen, ethischen oder jurisdiktionellen Charakters sein. In dem Maße, in dem sie dem Geist Christi folgt, der weht, wo er will, und anerkennt, daß sie durch die Situation der zu ihr Zuflucht nehmenden Parteien bedingt ist, wird sie niemals willkürlich entscheiden. Das Charisma des «petrinischen» Primates im Hinblick auf eine solche koordinierende Funktion in Anspruch nehmen, bedeutet sein Amt vom Standpunkt der aktuellen Bedürfnisse her aufwerten. Dieses Amt wird dann in vollem Maße als Garant der ekklesialen Gemeinschaft (communio) und von da her der bischöflichen Kollegialität auftreten.

In diesem Zusammenhang wird häufig vom *Subsidiaritätsprinzip* gesprochen. Das bedeutet *in vereinfachter Form dargestellt*, daß die Funktion des Primates dem bischöflichen Amt in dem Maße Handlungsfreiheit gewährt, in dem es fähig ist, seine eigene Kompetenz für die Regierung einer Teilkirche auszuüben. Der Papst reserviert sich nur bestimmte Rechte und greift nicht direkt ein, solange es nicht die Wahrung der Glaubenseinheit und Gemeinschaft erfordert. Natürlich besteht für die Nutznießer der Subsidiarität eine gewisse Gefahr übertriebenen Partikularismus! Aber diese Gefahr kann durch die praktische Anwendung des *Solidaritätsprinzips* verringert werden, das heißt in diesem Falle: Keine Gemeinde macht von ihren Freiheiten *zum Schaden* anderer Gemeinden Gebrauch. Das ist eine bisweilen quälende Forderung für diejenigen, die auf den Weg der Reformen und des Fortschrittes schneller voran gehen als andere. Aber eine echte ekklesiale Koordination ist nur um den Preis zu verwirklichen: keine Subsidiarität ohne Solidarität.

2. Praktische Anregungen

a) ...für ein «kommunionales Recht»

Gegenwärtig ist eine Reform des kanonischen Rechts im Gange. Wird sie von unserer Zeit entsprechenden ekklesiologischen und rechtlichen Grundlagen bestimmt? Tertullian und Cyprian – beide Juristen und Theologen – haben es verstanden, ein System zu entwickeln, in dem die kirchliche Realität *ihrer Zeit* sich in den Begriffen und Konzeptionen des römischen Rechtes Ausdruck schuf. So haben sie zur Idee der «communio»

einen juristischen Bedeutungsgehalt beige-steuert, der sehr wohl mit der sakramentalen und ekklesialen «*κωνονία*» in Einklang stand. Heute leben wir in der Zeit des Pluralismus, der Säkularisation und der Demokratisierung. Im übrigen wird die «*communio*» als Zusammenführung der in einer *missionarischen* Situation stehenden Kirchen verstanden. Der neue «Codex» muß also große Anleihen beim modernen öffentlichen und internationalen Recht machen und zugleich die missionarische Situation jener «Brüderschaft von Kirchen» zum Ausdruck bringen, zu der die allgemeine Kirche zu werden tendiert. Dieser «Codex» muß, als relativer aber unerläßlicher juristischer Überbau für die «kommunionale» Infrastruktur des Gottesvolkes, *folgerichtig* dessen Kollegialität und die Formen ihrer praktischen Ausübung definieren.

b)für repräsentative «Kollegien» auf allen Ebenen

Die sakramentale Weihe macht den Bischof zu einem Repräsentanten Christi. Seine kanonisch bestimmte Stellung gibt ihm die Möglichkeit, seine Funktionen gemäß den Erfordernissen der Koordination zu versehen. Doch ist es wünschenswert, daß die Bischöfe mehr Repräsentanten ihrer Gemeinden werden und daß damit die Autorität des Bischofskollegiums erhöht wird. Zu diesem Zweck müssen moderne Abwandlungen der alten *Wahlordnung* entwickelt werden. Die «Apostolische Tradition» des Hippolyt, die die Designierung des Bischofs in die Hände des Volkes und des Presbyteriums legt, könnte *mutatis mutandis* als Muster dienen.

Auf der Synode von 1969 wurde angeregt, die in Mitverantwortung erfolgende Tätigkeit der Kirche solle künftighin von *gewählten Versammlungen* für jeden gleichartigen Bereich übernommen werden. Die belgischen Priesterräte haben die Schaffung von «Arbeitsgruppen» verlangt, die «repräsentativ für die Gesamtheit des Gottesvolkes sein sollten»: Laienräte, Pastoralräte, Expertenräte, «Sprecher verschiedener Richtungen und Strömungen»; das Ganze sollte durch Vermittlung der Bischöfe und von ihrer Seite aus in die Bischofssynode und ihr ständiges Sekretariat einmünden. Kardinal Suenens seinerseits hat die Frage gestellt, wie die Bischofssynode für die Papstwahl mit dem Kardinalskollegium verbunden werden könne.

Jedenfalls besteht alle Veranlassung, darauf hinzuweisen, daß ein Wahlverfahren, das weitere

Kreise einbezieht, gestatten würde, *Charismen* zur Geltung zu bringen, die der Geist in Freiheit unter den verschiedensten Gliedern der Gemeinden weckt, so daß eine charismatische Mitverantwortung die Rolle spielen könne, die ihr in der Leitung der Gesamtkirche zukommt.

c) ...für eine Entscheidungsbefugnis der Bischofssynode

Es gibt keine «korporative» Tätigkeit des Leibes ohne das Haupt, noch eine «kapitale» Tätigkeit des Hauptes ohne den Leib. Dieses Ideal der Wechselseitigkeit wird solange nicht wirklich erreicht, wie die Bischofssynode ein rein beratender Organismus ohne Entscheidungsbefugnis bleibt.

Im ersten Falle ist es der Papst allein, der vorschlägt und verfügt. Er entscheidet, unterstützt von seiner Kurie, über Inhalt und Form des Entwurfes, über den er, zu dem Zeitpunkt, den er für richtig hält, die Synode konsultiert. Diese arbeitet dann ähnlich wie eine «päpstliche Kommission», deren mehrheitliche Meinung (vgl. *Humanae vitae*!) vom Papst ebenso gut angenommen wie abgelehnt werden kann. Wenn dagegen die Synode einmal eine echte Beschlußfähigkeit besitzt, kann sie mitwirken an der Bestimmung der Fragen, die behandelt werden sollen, sie völlig frei formulieren und von sich aus die Einberufung einer Session beantragen, wenn die Mehrheit ihrer Mitglieder dies für nötig hält. Auch die Vorentscheidungen fallen dann zum großen Teil in ihre Kompetenz, – eine Aufgabe, die auf der Ebene der «horizontalen Kollegialität» schon wahrgenommen wird. Während der Sitzungsperiode selbst beschließen Papst und Versammlung *gemeinsam*. Und es braucht kein Schweigen mehr gewahrt zu werden («aus Gründen der Diskretion»!), selbst wenn das Recht der abschließenden Bestätigung dem Papst zusteht. In dem Maße, in dem diese Diskussionen sich dem Prinzip der «funktionell differenzierten» Wechselseitigkeit nähern, haben unvermeidliche Meinungsverschiedenheiten eine größere Chance, zu vernünftigen Kompromissen als zu verhängnisvollen Brüchen zu führen. Auch hier riskiert die päpstliche Autorität gar nichts, wenn sie dialogaler wird.

d)für «formlose Begegnungen» unter den Mitgliedern des Kollegiums

Dieser Vorschlag ist auf der letzten Synode gemacht worden. Er entspricht einer Gepflogen-

heit des modernen politischen Lebens und ist dabei dem «kommunionalen» Wesen des Gottesvolkes gemäß. Was die schwerfällige, halb-kuriale, halb-akademische Maschinerie der zahlreichen Versammlungen nicht schaffen kann, erwächst häufig spontan aus solchen «Interkommunionen der Caritas», die solche Begegnungen von Mensch zu Mensch darstellen. In vielen Fällen lassen sich bei einem freundschaftlichen Mahl am besten die verschiedenen Wünsche, Interessen und Meinungen auf einen Nenner bringen. Weshalb sorgen Papst und Bischöfe nicht für vermehrte persönliche Kontakte mit Gruppen verantwortlicher Christen, ohne die vor begeisterten aber zur Mitverantwortung unfähigen Massen üblichen feierlichen Auftritte?

Fördern solche Kontakte nicht die Übertragung der großen Prinzipien der «communio», der Mitverantwortung, der Repräsentation und der Wechselseitigkeit – alles Mittel zur Aufwertung der Kollegialität auf allen Ebenen – in praktisches Handeln!?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ALEXANDRE GANOCZY

geboren 1928 in Budapest. Er studierte an der Universität Pazmany in Budapest, am Institut catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, ist Doktor der Theologie und der Literaturwissenschaften, Dozent am Institut catholique von Paris und an der Universität Münster, Konsultor des Sekretariats für die Einheit der Christen. Er veröffentlichte u.a.: Calvin, théologie de l'Eglise et du ministère (Paris 1964), Le jeune Calvin, genèse et évolution de sa vocation réformatrice (Wiesbaden 1966).

John Lynch

Vorteile und Nachteile
eines Kommunikations-
zentrums in der Kirche
Historischer Gesichtspunkt

1. *Wie wurde die Kommunikation geübt?*

Von den frühesten Anfängen an waren die örtlichen Christengemeinden in den verschiedensten Gebieten sich klar bewußt, wie eng sie zusammen gehörten. Die liturgische Praxis, daß an der Weihe eines neuen Bischofs immer mehrere andere Bischöfe teilnahmen, ist ein deutliches Zeichen dessen, daß der Einzelbischof *seinen Episkopat nur in Gemeinschaft mit anderen Bischöfen inne hatte*. Christen, die von einer Gegend in eine andere zogen, trugen *Gemeinschaftsbriefe* bei sich, die ihnen am Ankunfts-ort eine brüderliche Aufnahme sicherten. Alle größeren Kirchen, namentlich die Kirchen in den Metropolen, führten eine Liste der Hauptkirchen in aller Welt, mit denen sie in Gemeinschaft standen. Dabei besaß die Anerkennung und Aufnahme in die Gemeinschaft von seiten der ältesten oder apostolischen Kirchen große Bedeutung. Im Falle der römischen Kirche war eine derartige An-

erkennung geradezu von entscheidender Bedeutung, und der hl. Ambrosius schreibt: «Von ihr gehen zu allen anderen Kirchen die Gemeinschaftsrechte, die eine gebührende Achtung erfordern» (Ep 11, 4: PL 16, 946).

«In Gemeinschaft stehen» bedeutete vor allem, denselben Glauben teilen und am gleichen sakramentalen Leben der Eucharistie teilnehmen. Tauchten neue Probleme auf, so ergab sich für die verschiedenen Kirchen die gebieterische Notwendigkeit eines Informationsaustausches, damit die Reaktion auf veränderte Verhältnisse und Situationen nicht allzu verschieden ausfiel und die Gefahr entstand, daß die Gemeinschaft dadurch zerstört wurde. So sandte man Berichte über Beschlüsse von Synoden nach Rom und zu anderen christlichen Gemeinden.

Wenn sich Fragen von zentraler Bedeutung und großer Dringlichkeit ergaben, wie etwa die Streitigkeiten über die Christologie, konnten schriftliche Berichte nicht mehr genügen; es mußten notwendig *ökumenische Versammlungen* zusammentreten. In den ersten acht Jahrhunderten entwickelte sich das *Kaisertum* als «Kommunikationszentrum». Der Kaiser betrachtete es als ihm von Gott gegebene Verantwortung, ein solches Konzil einzuberufen und es zu einem Beschluß zu führen. Durch Gespräch und persönliche Kommunikation ergab sich, daß zumindest ein Teil der Streitigkeiten von einer Differenz in der Terminologie herrührte. Die Konzilsbeschlüsse versahen durch Abstecken der Bereiche der Häresie die biblische Zeugnisfunktion, insofern die Übereinstimmung