

episkopale Funktionen. Sodann sollte der Pastoralrat gebildet werden, der noch nicht besteht. Als effektives Organ der pastoralen Mitverantwortung und Programmierung sollte dieser vom Papst präsiert werden. Das gleiche ist vom Priesterrat zu sagen, der bis jetzt zu Rom sich ganz schlecht bewährt hat. Die Priester sollten übrigens, auch außerhalb ihrer Vertretung im Priesterrat, im Papst ihren Bischof wiederfinden und die normalen Möglichkeiten haben, zu ihm zu gehen und mit ihm in Beziehung zu stehen.

Übersetzt von Dr. August Berz

RANIERO LA VALLE

geboren 1931. Er studierte Rechtswissenschaften, ist Journalist, Schriftsteller und Fernsehautor. Während des Konzils leitete er die katholische italienische Tageszeitung «L'Avvenire d'Italia», die sich auszeichnete durch ihre Chroniken und ihre Kommentare zur Konzilsarbeit, auf der Linie tiefer Erneuerung der Treue zur Tradition, was bis da in Italien nicht häufig war. Er veröffentlichte u. a.: Coraggio del Concilio (Brescia 1964), Fedeltà del Concilio (Brescia 1965), Il concilio nelle nostre mani (Brescia 1966), Dalla parte di Abele (Milano 1971).

Emmanuel Lanne

Der Dienst der Gemeinschaft zwischen den römisch-katholischen Kirchen

Die Organisation der Gemeinschaft unter den Kirchen, die wir bequemlichshalber «Ortskirchen» nennen (das heißt die Gemeinden, die rechtmäßig um einen Bischof konstituiert sind, der seinerseits zusammen mit seinem Presbyterium und seinen Amtsträgern für sie die Verantwortung trägt), hat in Zeit und Raum eine sehr große Verschiedenheit erlebt. Für gewöhnlich stellt man die Konzeption des Westens, wo Rom die Rolle eines zentralisierenden Patriarchats spielt, der des Orients im weitesten Sinne gegenüber. Tatsächlich ist die historische Entwicklung der Strukturen der östlichen Patriarchate von der des Westens sehr verschieden gewesen. Diese Verschiedenheit hat die Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanums in recht bescheidener Form zur Kenntnis genommen (Nr. 23). Sie konnte nicht näher auf die Vielfalt der Formen des Dienstes an der Gemeinschaft eingehen, die sich in diesen Kirchen im Laufe der Geschichte entwickelt hat. Zehn Jahre nach dem Konzil ist innerhalb der ganzen katholischen Kirche eine tiefgreifende Umwälzung in Gang gekommen. Ihre auffallendsten Bekundungen sind die Bischofskonferenzen, die Kontinentalkonferenzen und die periodisch zusammentretende Bischofssynode. Wir können im Rahmen dieses Themas nicht die zahl-

reichen Probleme untersuchen, die diese neuen Gegebenheiten aufwerfen, noch die möglichen und wünschenswerten Lösungen, die man ahnen kann. Die außerordentliche Komplexität der Situationen würde die Gefahr mit sich bringen, daß man sich in Sackgassen oder leere Hypothesen verrennt. Noch größer wäre die Gefahr, daß man die Zweckbestimmung der verschiedenen Formen des Dienstes der Gemeinschaft zwischen den Kirchen aus dem Auge verliert. Daher möchten wir zunächst eben diese Zweckbestimmung herausarbeiten, wie sie sich aus den Gegebenheiten des Neuen Testaments herauskristallisiert. Anschließend sollen einige der Formen näher betrachtet werden, die dieser Dienst im Laufe der Geschichte angenommen hat, vor allem in den ersten Jahrhunderten. Und schließlich wollen wir versuchen, einige Schlußfolgerungen zu gewinnen, die einen über die jeweils gewählten Lösungen herausgehenden Wert behalten können.

I. Angaben des Neuen Testaments

Das Neue Testament bringt ein ausdrückliches Beispiel des Dienstes an der Gemeinschaft zwischen den Kirchen, bei dem sowohl der Begriff des Dienstes (*διακονία*) als auch der der Gemeinschaft (*κοινωνία*) im Spiele ist: Es handelt sich um die Sammlung für die Heiligen von Jerusalem. Die von Paulus gegründeten Gemeinden, die von Korinth und Achaia, aber auch die von Mazedonien, haben den Plan gefaßt, bedeutende Hilfe an Jerusalem zu leisten; diese Hilfeleistung weckt umgekehrt eine Danksagung an Gott auf seiten der Empfänger, eine Danksagung, die eine theologische Bedeutung besitzt (vgl. 2 Kor 9, 11-14). Am Anfang, wie in der abschließenden Zusammenfassung der beiden Kapitel, die Paulus diesem Gegenstand widmet, verwendet er die Terminologie

des Dienstes und der Gemeinschaft (vgl. 8, 4 und 9, 13). Selbst wenn man dem griechischen Begriff nicht die Bedeutung von «Communio (Gemeinschaft)» im engsten Sinne zu geben braucht,¹ bleibt die Tatsache bestehen, daß das Teilen auf materiellem Gebiet eine spirituelle Bedeutung erhält: Es ist Zeichen der Verwirklichung der Isaias-Prophetie von der Einheit zwischen Juden und Heiden (vgl. Is 60–62).²

So liefert die Sammlung für Jerusalem außer einem eigenen Vokabular bereits ein Modell für das, was Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen sein kann. Ein Akt dankbarer Großmütigkeit einer Gemeinde wird vom Apostel, der seine theologische Bedeutung herausstellt, angeregt: Es geht darum, überzuströmen im Dank an Gott, Gott zu verherrlichen für den Gehorsam, den diese neuen Gemeinden dem Evangelium Christi gegenüber an den Tag legen. Überdies findet die großmütige Handlung der Kirche von Jerusalem gegenüber selbst ihr Modell in der «Gnade (χάρις) unseres Herrn Jesus Christus, der, obschon er reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet» (8, 9). Die Kommentatoren stellen ganz zutreffend diese Formel in die Nähe derjenigen in Phil 2, 6–8.

Somit findet die Handlung der Gemeinden, die die Sammlung durchführen, ihr Vorbild in der wesentlichen, vom Herrn selbst vollzogenen Handlung. In dieser Nachahmung der Selbstentäußerung Christi zeigen die von Paulus gegründeten Gemeinden ihren Gehorsam dem Evangelium gegenüber; die Heiligen von Jerusalem, die diese Hilfeleistung empfangen, lassen ihrerseits zu Gott Danksagung, Lobpreis und Gebet emporsteigen. Die Christen, die von Paulus das Evangelium empfangen haben, bezeugen also, daß sie dieses Evangelium in seiner tiefsten Dimension der Selbstentäußerung leben, und die Verkörperung eben dieses Evangeliums in jenen jungen Kirchen muß die Danksagung für diese Wirkung des Evangeliums wecken, die alle Menschen in der Einheit des erniedrigten und erhöhten Christus zusammenführt.

Die Stelle aus dem Zweiten Korintherbrief ist die einzige, die uns zugleich ein Vokabular und eine hinreichend vollständige Theologie des Dienstes der Gemeinschaft liefert. Diese indessen liegt dem gesamten Neuen Testament zugrunde. Um sich darüber Klarheit zu verschaffen, muß man zunächst die Rolle beachten, die das Genus der Briefe im Rahmen des Ganzen spielt und die ihm implizite dadurch zuerkannt worden ist, daß man solche

Briefe gesammelt hat, um sie allen Kirchen zur Verfügung zu stellen.

Im Inhalt der Briefe ist der Platz gebührend zu berücksichtigen, den die Eröffnungs- und Schlußdoxologien und -segenswünsche einnehmen. Zu ihrer systematischen Verwendung mag literarischer Gebrauch mitgewirkt haben, doch verringert das keineswegs ihre Bedeutung: Gleich welchen Inhalt die von ihnen übermittelte Botschaft haben mag und unabhängig von dem innerkirchlichen Dienst, den der betreffende Brief zu leisten beabsichtigt, – die Gemeinde, an die er gerichtet ist, und alle Gemeinden, die mit ihr in Verbindung stehen, werden eingeladen zu Danksagung, Verherrlichung und Lobpreis Gottes für das in seinem Sohn Jesus Christus vollendete Werk. Das ist Ausgangs- und Endpunkt der Lehrunterweisungen, der Ermahnungen und der Regeln für christliches Verhalten, die sie zum Inhalt haben.

Es ist um so erstaunlicher und bemerkenswerter, eine gleiche Intention in einem Brief wie dem Ersten Johannesbrief zu finden, als er nicht denselben literarischen Normen folgt. Seine Absicht ist ausdrücklich, vom Wesen der Gemeinschaft zu reden, die zwischen den Adressaten und dem Apostel vorhanden ist, eine Gemeinschaft, die mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus besteht (1 Jo 1, 3) und von der der Brief in seiner Ganzheit verkündet, daß sie aus Liebe und Wahrheit im Heiligen Geist besteht.

Wendet man seine Aufmerksamkeit schließlich den sieben Briefen der Offenbarung des Johannes zu (Apk 2–3), so wird man sich klar darüber, daß dort gleich einem feinen Hintergrundgewebe überall das Thema der bräutlichen Liebe zwischen Christus und der örtlichen Gemeinde in ihrer Symboldeutung präsent ist, ein Thema, das seine umfassende Vollendung in den letzten Kapiteln erfährt (19–21), das aber kein Eigengut dieser Schrift ist, da es bereits in den paulinischen Schriften wie 2 Kor 11, 2 ff explizite erscheint und in Eph 5, 21 ff eine besonders berühmte Formulierung findet.

Wenn jede Ortsgemeinde Christus gegenüber wie eine Braut ist, ebenso aber auch jedes einzelne der Glieder, aus denen sie besteht (vgl. oben und 1 Kor 6, 16–17), so verbindet dieses Verständnis sich engstens mit dem Begriff der Brüderlichkeit. Die Christen sind Brüder in ihrem Verhältnis zu einem gleichen Vater (Eph 3, 14–15). In Christus erfahren sie die Annahme an Kindes Statt durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 8, 15 ff). Aber diese Beziehungen der Brüderlichkeit unter den Jüngern Jesu beschränken sich nicht auf die Einzelmen-

schen; sie haben ihre Rückwirkungen auf die Gemeinden, die sie zusammenführen. Wenn auch der Begriff «Schwester» zur Bezeichnung einer anderen Ortskirche nur einmal vorkommt (vgl. 2 Jo 13), so erscheint der Begriff der Brüderlichkeit zur Bezeichnung des Verhältnisses einer Gemeinde zur anderen doch deutlich in mehreren Texten (1 Petr 2, 17; 5, 19) in dem Sinne, daß die Gesamtheit der Gemeinde an der Auserwählung teilhat, deren Objekt jeder einzelne Christ ist (vgl. 1 Petr 5, 13 unter Berücksichtigung von 2 Jo 13).³ Zwischen einer Ortskirche und der andern bestehen also Beziehungen der Brüderlichkeit, und alle zusammen bilden nur eine einzige Bruderschaft, die über die ganze Welt verbreitet ist (vgl. 1 Petr 5, 9).

Überdies bestehen zwischen Paulus und den von ihm gegründeten Gemeinden Bande der Vaterschaft und der Mutterschaft (vgl. 1 Thess 2, 7–12), und sie währen zumindest so lange, bis die betreffende Gemeinde vollständig im Evangelium gefestigt ist (vgl. Gal 4, 19). Dabei hat jenes Kindesverhältnis dem Apostel gegenüber nur einen sekundären und analogen Charakter im Verhältnis zur göttlichen Vaterschaft, auf die alles im letzten bezogen ist; sie verdunkelt aber folglich auch nicht die viel tiefer reichende Beziehung der Brüderlichkeit zwischen allen Auserwählten, gleich welche Rolle sie spielen. Paulus spricht, gleich allen anderen Aposteln, die Christen der von ihm gegründeten Gemeinden mit der Anrede «Brüder» an.

Jede einzelne Ortskirche hat als «Kirche Gottes» einen eigenen Personalcharakter (vgl. 1 Kor 1, 2 usw.), der gestattet, sie als Christus angetraute «reine Jungfrau» zu betrachten. Doch besitzt sie auch qualifizierte Gesprächspartner, die zugleich eine Rolle für den Zusammenhalt der Gemeinde als Gemeinschaft und in ihren Gemeinschaftsbeziehungen zu den anderen Gemeinden spielen. Daher wendet Paulus sich nicht allein an «alle Heiligen in Jesus Christus, die in Philippi sind», sondern auch speziell an «ihre Episkopen und ihre Diakone» (Phil 1, 1). Überdies zeigt der Platz, den Paulus dem Silvanus, Timotheus oder Titus einräumt, sehr deutlich, daß gewisse Personen speziell die Funktion haben, den Zusammenhalt und die Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu gewährleisten. Unter diesem Aspekt müssen auch jene geheimnisvollen «Engel» der Kirchen verstanden werden, an die die sieben Briefe der Offenbarung des Johannes gerichtet sind. Diese Engel haben dort die Verantwortung für das konkrete Leben der Gemeinde, doch hat dieses Gemeindeleben seinen Zweck nicht in sich selbst; es ist stets auf die Eschatologie und

die persönliche Verantwortung der Glieder, aus denen die Gemeinde besteht, geöffnet. Die Botschaft richtet sich an alle Kirchen, für die die sieben namentlich genannten das Symbol sind (vgl. Apk 22, 16). Sie formuliert abschließend noch einen Ruf der Übereinstimmung des Geistes und der Braut, die beide sagen: «Komm»; doch wer Ohren hat zu hören, muß sich zum Echo eben dieses Rufes machen (vgl. 22, 17) und ein «Mensch des Verlangens» sein.

Der Dienst der Gemeinschaft unter den katholischen Ortskirchen setzt schließlich die besondere Gestalt des Apostels Petrus voraus. Gleich welche Bedeutung seine Rolle im Gesamt des Neuen Testaments hat, Tatsache bleibt, daß für das ausgehende erste Jahrhundert seine Person sich als Bezug für einen besonderen Ordnungsfaktor in dem Dienst der Gemeinschaft auferlegte.⁴ Die nachfolgende Dokumentation bestätigt, daß es sich dabei um ein Amt der Einheit handelte; sie erblickt dessen Krönung in seinem Martyrium in Rom, und allein die Ortskirche von Rom übernimmt in spezifischer Weise und bewußt das petrinische Erbe im Schoß der Gemeinschaft aller Kirchen. Akzeptiert man die neutestamentlichen Gegebenheiten, die den Dienst der Gemeinschaft betreffen, so wie er aus den Texten hervorgeht, als normative Weisungen für das weitere Leben der Kirche, so wird man mit Notwendigkeit zur Anerkennung dessen geführt, daß derjenige, der in Rom das von Petrus ererbte pastorale Amt der Einheit versieht, dieses zum Wohle der gesamtkirchlichen Gemeinschaft ausüben können muß.⁵

In dieser summarischen Aufstellung wird man bemerkt haben, daß eine grundlegende Dimension der ekklesialen Gemeinschaft und ihres Dienstes fehlt: die eucharistische Gemeinschaft. Tatsächlich ist von ihr in dem, was das Neue Testament über den Dienst der Gemeinschaft zwischen den Kirchen zur Kenntnis bringt, nicht ausdrücklich die Rede. Was wir jedoch über die Danksagung gesagt haben, die dadurch ausgelöst wurde, daß man feststellte, wie die von Paulus gegründeten Gemeinden das Evangelium durch eine Nachahmung der Selbstentäußerung Christi verwirklichten, über die Bereitung jeder Gemeinde, Braut Christi zu werden in der Heiligkeit, über die Zweckbestimmung der Gemeinschaft mit dem Vater des gesamten Dienstes der Gemeinschaft im Hinblick auf die Kirchen, und schließlich über die Bedeutung des theologischen Begriffes der Bruderschaft im Zusammenhang mit der Annahme an Kindes Statt, – das alles gestattet uns, eine Vollendung dieser unterschied-

lichen Aspekte in der eucharistischen Feier zu postulieren. Diese ist in der Tat für Paulus «Communio» im eigentlichsten, höchsten Sinne (vgl. 1 Kor 10–11). Und was über die eucharistische Gemeinschaft in der Ortskirche von Korinth gesagt ist, gilt in verstärktem Maße von der Gemeinschaft unter den Kirchen, für die die Sammlung ein einzelner, durch die Umstände gegebener Ausdruck ist. Die Verschiedenheit der Charismen innerhalb der Gemeinschaft erscheint – immer noch im gleichen Zusammenhang – als Ergänzung zur Theologie des eucharistischen Leibes, die durch die vorhergehenden Kapitel nahegelegt wird. Sie hat ihre Entsprechung auch in der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Denn das alles überragende Geschenk der Caritas ist das Heilmittel gegen «Parteiungen», von denen der Anfang des Briefes redet (1 Kor 1, 10–11), Spaltungen, die kein zwischenkirchliches Amt rechtfertigen kann, weder das des Paulus, noch das des Kephas noch das des Apollos. Man kann und darf sich nicht auf diesen oder jenen Diener der Gemeinschaft berufen, und mag er noch so angesehen sein, und dadurch «Jesus teilen». Aus dem einzigen Text des Neuen Testaments, der im Zusammenhang mit der ekklesialen Gemeinschaft als Leib Christi und dem Raum für die verschiedenen Charismen innerhalb dieses Leibes eine explizite Theologie der Eucharistie entwickelt, darf man berechtigtermaßen den Schluß auf die Notwendigkeit der Vollendung einer Theologie der zwischenkirchlichen Gemeinschaft durch die Teilnahme am Leib Christi und eine Konvergenz der Dienste an der Gemeinschaft zwischen den Kirchen und den ihnen erwachsenden Charismen in diesem sakramentalen Ausdruck der Einheit aller im Brechen desselben Brotes ziehen.

II. Der Dienst der Gemeinschaft im historischen Werden der Kirche

In einer aufsehenerregenden Untersuchung⁶ ist P. L. Hertling ganz richtig von der eucharistischen Gemeinschaft ausgegangen, um Wesen und Werkzeuge der ekklesialen Gemeinschaft in den ersten Jahrhunderten darzustellen. Nachdem er dargelegt hat, daß die Begriffe «Communio (Gemeinschaft)», «Friede», «Symphonie», «Agape», «Societas», «Unitas», «Concordia» äquivalent sind, zitiert er drei wohlbekanntere Beispiele intereklesialer Teilnahme an der Eucharistie als Zeichen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Neben der Teilnahme an der Eucharistie hebt er die Bedeutung der Gemeinschaftsbriefe im Zusammenhang mit der Gast-

freundschaft, die Christen einer Kirche bei der anderen genossen, gebührend hervor, sowie die Entwicklung dieser Briefe. Als drittes Zeichen eines zugunsten der Gemeinschaft unter den Kirchen ausgeübten Dienstes, behandelt er die Exkommunikation, ihre Abstufungen und ihre Auswirkungen von einer Kirche zur andern. Aus den von ihm analysierten Beispielen geht hervor, daß die Ortskirche als Person betrachtet wird und gewissermaßen in ihrem Bischof personifiziert ist; andererseits erscheint die «Communio» hier als eine vor der Überlegung über ihren Gegenstand vorhandene Gegebenheit. Weder die Gleichheit der Auffassungen, noch die Brüderlichkeit, noch das gemeinsame Anliegen schaffen diese Einheit der Kirchen in ihrer übergreifenden Gemeinschaft. Diese geht all dem Genannten voraus und ist davon unabhängig. In den Schoß dieser Gemeinschaft der Kirchen verlegt P. Hertling die Rolle des Papstes, des Bischofs von Rom, und er schreibt, die Grundfunktion des Papstes in der Kirche bestehe, so paradox dies klingen mag, nicht darin, amtliche Handlungen vorzunehmen, sondern präsent zu sein.⁷

Diese nicht mehr ganz neue Arbeit hat wesentliche Fakten darüber gesammelt, wie der Dienst der Gemeinschaft in der Kirche der ersten Jahrhunderte verstanden wurde. Und doch steht sie auf einer zu schmalen Grundlage (was sich unschwer aus ihrer speziellen Zielsetzung erklärt), um über das tiefere Wesen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen Auskunft zu geben und über die Werkzeuge, die im Dienste dieser Gemeinschaft stehen. Hier ist jedoch nicht der Ort, um zurechtzurücken oder zu ergänzen, was uns in dieser Untersuchung fehler- oder lückenhaft erscheint. Wir möchten vielmehr die Aufmerksamkeit auf weiter greifende Dimensionen lenken, was eine Überlegung über die Gemeinschaft und ihren Dienst unter den Kirchen voraussetzt, so wie die Geschichte ihn erahnen läßt.

Als Ausgangspunkt hat P. Hertling das gewählt, was das Neue Testament bei den intereklesialen Beziehungen nicht ausdrücklich dargelegt hat: die eucharistische Gemeinschaft. Diese aber setzt eine Perspektive von Danksagung und Lobpreis für die Vollendung des Planes Gottes in seiner Kirche, konkret gesagt: in jeder einzelnen Ortskirche, voraus. Sie schließt weiter die Fürbitte der Christen und der Gemeinden, die sie bilden, für die übrigen Christen und ihre Gemeinden, ein. Sie umfaßt ferner die meditierte und erläuterte öffentliche Lesung des Wortes Gottes, der «Erinnerungen der Apo-

stel» (Justin) und ihrer Briefe; sie bekundet schließlich die Sorge um den Armen, den Fremden, die Witwe und die Waise und das Bestreben, mit nahen oder fernen Gemeinden, die sich in einer Notlage befinden, zu teilen. Wir haben also ebenso viele Elemente, die integrierende Teile der Gemeinschaft bilden, deren Zeichen und Anlaß zugleich die eucharistische Feier ist. Alle Dokumente der von P. Hertling untersuchten Epoche bezeugen in überreichem Maße diese verschiedenen Aspekte der Gemeinschaft, aber gerade ihre Häufigkeit läßt sie fast unbemerkt und bewirkt, daß der normative Charakter für die Gemeinschaft, den sie tatsächlich besitzen, kaum beachtet wird.

Dasselbe wäre über die lokalen Konzile zu sagen, die P. Hertling nur beiläufig erwähnt, ohne ihre Bedeutung im Dienst für die Gemeinschaft, deren unbestreitbaren engen Zusammenhang mit der eucharistischen Versammlung wir an anderer Stelle aufgezeigt haben, näher zu bestimmen.⁸

Wo P. Hertling den zugleich sakramentalen und juristischen Institutionscharakter der Gemeinschaft hervorhebt, hat er sicherlich recht, aber er nimmt den Reichtum des inneren Gehaltes und der Dienste, die sie voraussetzt, nicht zur Notiz.

Im übrigen übergeht er die Abirrungen, denen die Gemeinschaft verfallen kann, nahezu völlig mit Schweigen. Ja das junge Christentum hat in der griechisch-römischen Welt, in ihrer Kultur und Organisation, eine wertvolle Hilfskraft für seine Ausbreitung gefunden, aber dieser providentielle Rahmen hat sich allzu häufig in einen Hemmschuh verwandelt. Geographisch betrachtet hat die christliche Expansion der ersten Jahrhunderte kaum die Grenzen des römischen Reiches und seiner Satellitenstaaten überschritten, und es dauert noch mehrere Jahrhunderte, bis es tatsächlich, wenn auch nur vorübergehend, in ganz Asien Wurzel gefaßt hat dank der nestorianischen und jakobitischen Missionen. Einer der unbestreitbaren Gründe für diesen Mangel an Dynamik ist die faktische Identifizierung der ekklesialen Gemeinschaft und der politisch-kulturellen Welt, in der sie sich ausgebreitet hat. Die Reichsideologie ist unbewußt in die konkreten Formen übergegangen, die die Gemeinschaft und ihr Dienst angenommen hatten. Zweifellos hat diese Ideologie auch Entwicklung und Ausübung der päpstlichen Gewalt bis in seine augenfälligsten Formen hinein geprägt. Der symbolische Gipfel dieser Assimilation ist vielleicht die Bulle *Unam Sanctam* von Bonifaz VIII. (1302), als logische Endstufe einer nahezu tausendjährigen Entwicklung, deren Folgen sich bis heute bemerk-

bar machen. Doch wäre es zutiefst ungerecht, diese Feststellung auf die römische Kirche zu begrenzen. Alle Kirchen ohne Ausnahme sind von dieser Ideologie durchdrungen worden und sind es noch bis in unsere Tage. Die Aufzählung dieser von der eigentlichen Gemeinschaft und ihrem Dienst abweichenden Konzeptionen würde zu weit führen. Unser Blick auf die Geschichte und das, was die Gegenwart davon ererbt hat, soll nur dazu anregen, hier klar zu unterscheiden. Schaut man unbeirrbar auf das, was die Schrift von der Gemeinschaft lehrt und von der Art, in der die Ämter ihr dienen sollen, wird man leichter herausfinden, was an den Formen ihres Dienstes und den Institutionen, die sie im Lauf der Jahrhunderte geprägt haben, von irrigen Vorstellungen von der Gemeinschaft herrührt. Dabei wird man namentlich all das aufdecken, was unter dem Deckmantel der kirchlichen Gemeinschaft in Wirklichkeit nur Konformität mit weltlichen Vorstellungen eines bestimmten historischen Augenblickes im kulturellen, sozialen oder politischen Bereich war. Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen setzt vor allem voraus, daß man diese Unterscheidung in der Praxis übt und ständig von neuem trifft.

Um das zu tun, haben sich in jeder Epoche «Menschen des Geistes (spirituels)» gefunden, die sich bemüht haben, der Gemeinschaft und dem Dienst, den sie erfordert, eine ihrer wahren Dimensionen wiederzugeben. Diese «Männer und Frauen des Geistes» haben unter den unterschiedlichsten Bedingungen christlicher Berufung gelebt, ob es sich nun um einen hl. Franz oder Johannes XXIII. handelt. Beim Gedächtnis der Gemeinschaft der Heiligen nennen die eucharistischen Anaphoren der Christen des Ostens nach den Aposteln vorzugsweise: die Martyrer, die Mönche, die Lehrer. Diese Aufzählung ist natürlich weder erschöpfend noch exklusiv, zeigt aber den Dienst an der Gemeinschaft an, der jeder einzelnen von den Kirchen und der Gesamtheit der Kirche von denen erwiesen worden ist, die alles auf das Wesentliche dieser Gemeinschaft gesetzt haben: die Gemeinschaft aller mit dem Vater in Christus. Sie alle sind, jeder seinem Charisma entsprechend, Zeugen für das Wirken des Geistes gewesen, der uns lehrt, Jesus als den einzigen Herrn anzurufen und ihm folgend den Weg zum Vater zu gehen.

III. Der Dienst der Gemeinschaft heute

Die bisher angestellten Überlegungen liefern keineswegs einen Entwurf für das, was heutzutage ein

Dienst an der intereklesialen Gemeinschaft sein soll. Sie gestatten indessen, gewisse Kriterien herauszukristallisieren. Wir wollen einige davon namhaft machen, die für strukturelle Anpassungen als Leitlinien dienen könnten.

1. An allererster Stelle, gleich auf welcher Ebene, kann und darf der Dienst an der zwischenkirchlichen Gemeinschaft nur auf die volle Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet sein. Gibt es eine Einheit, eine Einmütigkeit, die die Christen an den Tag legen müssen, damit die Welt glaubt, so bezieht sie sich stets unmittelbar auf die Einheit des Herrn mit seinem Vater (vgl. Jo 17, 21). Sie ist nur ihr Widerschein und Teilnahme daran im Überfluß. Jegliches Streben nach der Einheit, das gelebt und bekundet wird, das sich nicht bewußt und beständig an dieses Modell und dieses Ziel gebunden wüßte, wäre im Prinzip abwegig.

2. Der Gemeinschaftsdienst zwischen den Kirchen hat die Kirchen als unmittelbaren Gegenstand und weder den jeweiligen kulturellen, sozialen oder politischen Kontext, in dem sich die betreffenden Kirchen oder die Gesamtheit der Kirche faktisch befinden. Dieser Dienst muß dazu anregen, daß die Kirchen Jesus Christus und seinem Vater lobsing (vgl. Ignatius v. A., Eph 3, 2-4, 2), und nicht dazu, daß die Welt und ihre Mächte der Kirche lobsing!

3. Dieser Dienst wird durch die Unterweisung und die Leitung des konkreten Lebens der Kirche ausgeübt. Das ist der eigentliche Inhalt der klassischen Begriffe des Lehramtes (und des unfehlbaren Lehramtes) einerseits und der Jurisdiktion (und der universalen Jurisdiktion) auf der andern. Doch diese beiden Aspekte des Dienstes sind ausgerichtet auf die Gemeinschaft, die weniger als vom Lehramt zu definierende spekulative Wahrheit oder als Ausübung einer Leitungsgewalt jurisdiktioneller Art über die Kirche verstanden wird, sondern mehr nach Art der Sammlung der vom gleichen himmlischen Vater an Kindes Statt Angenommenen in Christus. Diese Versammlung setzt eine richtige Verkündigung dessen voraus, was Gott getan hat, um den Menschen zu Sich zurückzuführen, und eine richtige Verherrlichung Gottes für dieses Werk des Heiles und der Liebe. Sie setzt ferner voraus, daß von allen und von jeder Gemeinschaft die Normen des neuen Lebens, das Zugang zum Vater gibt, beobachtet werden. Sie setzt schließlich voraus, daß alle Menschen gerufen werden durch die Verkündigung des Evangeliums, teilzunehmen an dieser Verherrlichung, dadurch daß sie im Sohn Söhne werden.

4. Die Diener der Gemeinschaft unter den Kirchen haben eine Vater- oder Mutterrolle zu spielen, und diese Rolle wirkt auf die Gemeinden zurück, deren Leiter sie sind. So hat man zunächst Jerusalem, danach Rom den Titel «Mutter aller Kirchen» gegeben, und Caesarea in Kappadozien wurde im 4. Jahrhundert «Mutter fast aller Kirchen» genannt.⁹ Dennoch bleibt die Tatsache, daß dieser Titel sekundär ist im Verhältnis zum Titel Bruder und zur Brüderschaft, historisch wie theologisch gesehen.¹⁰ Im 3. Jahrhundert tauchte in Afrika ein Verständnis des Episkopates auf, demzufolge die Gesamtheit der Bischöfe eine eigene Bruderschaft besonderer Art bildete, verschieden von der der Gesamtheit der Christen. Man hat darin sicher mit Recht den Einfluß des aus dem profanen Bereich stammenden Gedankens der «Brüderlichkeit der Fürsten»¹¹ erblickt. Diese Praxis bürgerte sich bald allgemein ein. Sie hatte einen großen Nachteil. Allzuleicht ließ sie vergessen, daß das Amt der Gemeinschaft gerade und speziell die Aufgabe hatte: unablässig an die Einheit aller zur Verherrlichung des alleinigen Herrn zu erinnern.

5. Diese Überlegung stellt indessen die Realität, die hinter der Idee einer Kollegialität der Bischöfe steht, und die vom Zweiten Vatikanum neu zur Geltung gebracht worden ist, nicht in Frage. Auf keinen Fall aber steht sie über der Kirche, und sie ist verwurzelt in den verschiedenen Ortskirchen. Ihre theologische Konzeption ist in symbolischer Form angedeutet in Kanon 34 der sogenannten Apostolischen Kanones, auf den sich die orientalische Tradition mit Vorliebe bezieht. Der Abschluß des Kanons gibt der Eintracht der Bischöfe ihren Sinn dadurch, daß sie sie in Beziehung setzt zur Verherrlichung der Trinität. Ob es sich um das Synodalsystem auf provinzieller, nationaler, supranationaler oder universaler Ebene handelt oder um irgendeine andere Form, in der die Bischöfe sich aufeinander abstimmen, – die beiden Termini müssen festgehalten werden: die Verwurzelung des bischöflichen Auftrags in konkreten Gemeinden einerseits, und das doxologische Paradigma, die doxologische Zielsetzung andererseits.

6. Die besondere Aufgabe des Nachfolgers Petri ist an die Kirche von Rom gebunden. Sie besteht darin, die Einheit der Kirchen in der gleichen trinitarischen Ausrichtung zu erhalten und zu fördern. Die Kirche von Rom hat den Vorsitz des Liebesbundes der Kirchen, jenes höchsten Ausdruckes des Lebens der Kirche, jener Antwort auf die barmherzige Liebe des Vaters, der seinen Sohn hingegeben hat. Alle sind zu dieser Liebe in der Ein-

heit des Vaters und des Sohnes gerufen, aber die Kirche von Rom und ihr Oberhaupt, der Nachfolger des Petrus, haben in dieser Hinsicht ein besonderes Zeugnis zu geben: Diese *diakonia*, die auf die *koinonia* hingeordnet ist, wie alle Dienste in der Kirche, hat ihre eigene *martyria* (*μαρτυρία*), deren Modell weniger das eines *summus pontifex* ist als das eines Blutzeugen (vgl. Jo 21, 15–19). Die universalistische Ideologie des römischen Reiches gehört ebenso wie die mittelalterliche Idee der Zusammenfassung der beiden Schwerter – des geistlichen und des weltlichen – in der Hand des Papstes einer weltlichen Dimension an, nicht weniger als die Anwendung der Idee der «Brüderlichkeit der Fürsten» auf den Episkopat, und es ist für den Dienst der Gemeinschaft selbst wichtig, daß die Unklarheiten auf diesem Gebiet klar und definitiv abgebaut werden.

7. Der Dienst der Gemeinschaft kann – je nach den Erfordernissen des Augenblicks – die Entsendung oder den Austausch von Beauftragten oder Repräsentanten verlangen, namentlich die Entsendung von apostolischen Delegaten, Apokrisiaren oder Nuntien. Aber diese Entsendungen haben, aus den oben dargelegten Gründen, nur Sinn von Kirche zu Kirche, speziell – aufgrund ihrer besonderen Sendung – von der Kirche von Rom zu den andern Kirchen und umgekehrt. Der Begriff der «Diplomatie» im weltlichen Sinne einer Beziehung von Staat zu Staat, hat in sich im Rahmen des Dienstes der Gemeinschaft keinen Raum, selbst wenn gelegentlich oder auf Dauer Abgesandte des Papstes oder eines Episkopates den Auftrag wahrnehmen können, den Mächtigen dieser Welt die Erfordernisse des Lebens der Kirche zur Kenntnis zu bringen.

8. Innerhalb der Kirche muß der Dienst der Gemeinschaft mit Nachdruck und, indem er sie als Beispiel gelten läßt, die freiwillige Selbstbeschränkung der einen um der anderen willen fördern, in Nachahmung der Selbstentäußerung Christi um

¹ Vgl. P.C. Bori, KOINONIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento (Brescia 1972) 93ff.

² Vgl. die Anmerkung der TOB zu 2 Kor 8, 4.

³ Vgl. meine demnächst erscheinende Untersuchung: Eglises Sœurs. Implications ecclésiologiques dans le Tomos Agapis (Wien, April 1974).

⁴ Siehe Peter in the New Testament, hrsg. von R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann (Augsburg Publ. House 1973).

⁵ Das Petrusamt Roms bleibt eins der Haupthindernisse für die Einheit. In Concilium 64 (1971) 257 habe ich geschrieben, daß «viele Orthodoxe die beiden Definitionen von 1870 als eine Häresie im eigentlichen Sinne» ansehen. Das ist leider nur eine Feststellung. Das ökumenische Bemühen wird abgrenzen müssen, in welchem Maße die Aus-

der Gemeinschaft mit dem Vater willen. Eine der vordringlichsten und ständig neu in Angriff zu nehmenden Aufgaben ist die, alle, die den Christenamen tragen, und ihre Gemeinden und Institutionen anzuspornen, ja selbst zu nötigen, daß sie auf die Mittel dieser Welt verzichten, da dies Idole sind, die nur allzu häufig das Antlitz Gottes verdunkeln, das sich nur in der effektiven Selbstentäußerung offenbart.

9. Die Haltung der Selbstentäußerung und Selbstbeschränkung setzt eine Offenheit für die Bedürfnisse der Kirchen voraus, aber auch für die geistigen Strebungen der uns umgebenden Welt. Alle Bemühungen zur Hebung der Menschenwürde, wie auch alle Werte der großen Weltreligionen, müßten offene und verfügbare Herzen finden, die einen echten Dialog aufnehmen im Rahmen des Zeugnisses, das jede Ortskirche geben soll. Ein intereklesialer Dienst muß diese Zuwendung erleichtern und darf sie nicht durch Überlegungen einer allzu menschlichen Klugheit hemmen.

10. Schließlich gibt es keinen Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen ohne eine verfeinerte spirituelle Ansprechbarkeit. Die Fügsamkeit dem Heiligen Geist gegenüber ist weniger in den günstigen Gelegenheiten des Augenblickes zu suchen, sondern mehr in der inneren Verfügbarkeit, die allein ein rechtes Unterscheiden ermöglicht und das ganze kirchliche Leben auf die Verherrlichung des Vaters auszurichten gestattet. H. Le Saux schrieb kürzlich die folgenden Zeilen, die in erster Linie für diejenigen gelten, die zu diesem Dienstamt berufen sind: «(Die vermittelnden Kräfte) gleich welcher Ordnung sie angehören – ob es Menschen, Ideen oder Institutionen sind – sind alle ausgerichtet auf den unmittelbaren Kontakt des Menschen mit Gott. Sie müssen reine Transparenz für das Mysterium sein, da sie sonst Gefahr laufen, selbst Idole zu werden, von denen Gott durch die gesamte Geschichte Israels hin sein Volk durch die Mittlung der Propheten zu befreien sucht.»¹²

übung des Primates, wie auch die Formulierungen des Ersten Vatikanums, von historischen Bedingungen abhängig waren.

⁶ L. Hertling, Communio und Primat = Misc. Hist. Pont. (Rom 1943); ital. Übersetzung: Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana (Rom 1961).

⁷ In der ital. Übersetzung, 53.

⁸ L'origine des synodes = ThZ (Basel) 27 (1971) 201–222.

⁹ Gregor der Ältere von Nazianz, Ep. 41, 6, hrsg. von P. Gallay, 52.

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 58–59.

¹¹ Vgl. K.H. Schelkle, Art. Bruder: RAC 2, 640 und J. Dölger, Brüderlichkeit der Fürsten, aaO. 642–644.

¹² H. Le Saux, Eveil à soi – Eveil à Dieu (Paris 1971) 7.

Übersetzt von Karlhermann Bergner