

Joseph Komonchak

## Die Kirche ist universal als Gemeinschaft von Ortskirchen

Wie mir Professor Alberigo sagte, soll mein Aufsatz darlegen, «wie die Integration und die Spannung zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche einen der permanenten Aspekte der theologischen Struktur der Kirche bildet». Wir beginnen damit, daß wir zwei Auffassungen über diese Beziehungen besehen.

Die erste kann man als eine Sicht «von oben nach unten», als eine Ekklesiologie «von oben» bezeichnen. Für sie ist die Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen die zwischen einem Ganzen und seinen Bestandteilen. Philosophisch wird das Ganze als ein *totum potestativum* verstanden, worin geringere Realitäten an der Natur teilhaben, die eine ihnen vorausliegende und sie übersteigende Realität im Vollmaß besitzt<sup>1</sup>. Organisatorisch liegt sämtliche Autorität in einem Zentralorgan oder -amt, von wo aus sie wie bei einer modernen transnationalen Körperschaft auf regionale Ämter verteilt wird. Theologisch ist diese Auffassung mit dem verbunden, was zuweilen als eine «christomonistische Sicht» der Kirche bezeichnet wird. Danach wird die Gewalt, die der auferstandene Christus im Himmel und auf Erden besitzt, in erster Linie und voll auf Petrus (oder den Papst) übertragen und dann von diesem anderen (den Aposteln oder Bischöfen) zugeteilt, von denen sie dann wiederum auf andere (Priester und Diakone) verteilt wird. Sehr oft führt diese Sicht zu einer Identifizierung der Universalkirche mit der Kirche von Rom, so daß die Beziehung zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen zur Beziehung dieser Kirche zu den anderen Kirchen wird, so als ob die Kirche von Rom nicht selbst eine Ortskirche wäre.

In der zweiten Sicht, in der «von unten nach oben», wird das Ganze nicht als den Teilen vorausliegend gedacht; vielmehr kommt das

Ganze mittels, in und aus den Verwirklichungen seiner vielen konstituierenden Teile zustande. Alle inneren, distinktiven Elemente, welche die Realität ausmachen, werden individuell verwirklicht, und die Beziehungen, welche die individuellen Verwirklichungen zu einem einzigen Ganzen machen, gründen in einer gemeinsamen Beteiligung an einer sie alle konstituierenden Realität. Philosophisch sind die Beziehungen wechselseitige Vermittlungen, und das Ganze ist kokonstituiert. Organisatorisch ergeben sich die verschiedenen Bande zwischen den einzelnen Verwirklichungen, mit Einschluß der zentralen, einigenden Autorität, aus der vorausliegenden gemeinsamen Beteiligung an einer einzigen Realität, die sie zum Ausdruck bringen und in deren Dienst sie stehen. Theologisch verbindet sich diese Sicht mit einem pneumatologischen oder trinitarischen Kirchenbild, wonach jede örtliche Selbstverwirklichung die volle geistliche Realität der gemeinsamen Teilhabe am Heiligen Geiste Christi zum Ausdruck bringt. Für diese zweite Auffassung tönt die Frage, die für diesen Aufsatz gestellt ist, wohl ein wenig seltsam, denn nach ihr ist die «Universalkirche» nicht eine Realität, die von der «Ortskirchen» getrennt wäre; vielmehr ist die Universalkirche diese Gemeinschaft der Ortskirchen.

Mit leichter Übertreibung kann man sagen, die Ekklesiologie habe sich in diesem Jahrhundert von der ersten auf die zweite Auffassung hinbewegt. Idealtypisch gesehen stellt das Erste Vatikanum die erste, und das Zweite Vatikanum die zweite Auffassung dar. Historisch gesehen führte die erste Sicht zu einer Bewegung der Zentralisation durch Rom, die nun schon über tausend Jahre gedauert hat. Das Zweite Vatikanum stellt das erste, immer noch im Entstehen begriffene Bemühen dar, die theoretische und praktische Überlegenheit der zweiten Sicht ins Gedächtnis zurückzurufen und wiederherzustellen, die in der Ekklesiologie des ersten Jahrtausends vorherrscht hat<sup>2</sup>.

Ebenfalls idealtypisch machen sich die Vertreter der ersten Ansicht ein «gesellschaftliches Modell» der Kirche, und die Befürworter der zweiten ein «Communio-Modell» zu eigen. Es geht indes nicht darum, ob die Kirche eine Gesellschaft oder eine Gemeinschaft sei, sondern um die Frage, welche dieser beiden Auffassungen in einer Theologie der Kirche und in einer entsprechenden Kirchenleitung vorherrschen solle. Anders gesagt, geht es darum, ob formelle Fragen



betreffend die Autoritätsverteilung vorwiegen sollen oder materielle Fragen nach der Natur der gemeinsamen Realität, welche die soziale Körperschaft konstituiert, worin die Autorität ihren Platz hat und verteilt wird.

Diese Frage bestimmte die Konzilsdiskussionen, worin «Lumen Gentium» ausgearbeitet wurde, so sehr, daß die Errungenschaften wie die Schwächen dieses Dokuments unverständlich sind, wenn man dies nicht weiß<sup>3</sup>. In «Lumen Gentium» folgen die Erörterungen über die Autorität (Kap. 3) den Ausführungen über die geistliche Wirklichkeit der Kirche als Mysterium und Gottesvolk (Kap. 1–2). Doch war keine wirkliche Integration der beiden Auffassungen möglich, und das dritte Kapitel hatte so viele Einzelbestimmungen zu enthalten, daß man eine adäquate Lösung vieler theologischer und praktischer Schwierigkeiten einer ungewissen Zukunft überließ. Manche Elemente nachkonziliarer Entwicklungen in der katholischen Kirche lassen sich als Weiterführung der Debatten ansehen, die das Konzil nicht gelöst hat.

Im Folgenden will ich kurz eine theologische Interpretation und Verteidigung einer Ekklesiologie der Universalkirche vornehmen, die mit der Ortskirche beginnt (eine Ekklesiologie «von unten»), und dann auf einige Schwierigkeiten aufmerksam machen, die der praktischen Verwirklichung dieser Sicht in der römisch-katholischen Kirche von heute entgegenstehen.

Kapitel 1 und 2 von «Lumen Gentium» lassen sich als ausführliche Darlegungen dessen verstehen, was zusammenfassend festgestellt wird, wenn die Kirche eine «Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe» genannt wird (L.G. 8) oder eine «Gemeinschaft des Lebens, der Liebe und der Wahrheit» (L.G. 9). Diese beiden Sinnreihen bedürfen natürlich noch genauer Abklärungen in bezug auf die biblischen, traditionellen, liturgischen und theologischen Bilder und Aussagen, von denen diese Kapitel strotzen; sie haben aber den Vorteil, daß sie summarische Formulierungen bieten, nach denen sich eine Diskussion richten kann. Wie in «Lumen Gentium» selbst wird im Folgenden nicht vergessen, daß diese Gemeinschaft oder *Communio* eine sichtbare gesellschaftliche Realität darstellt; es geht aber um die Frage, was diese sichtbare gesellschaftliche Realität ist.

Die Kirche als eine «Gemeinschaft» oder «*Communio*» zu bezeichnen, will besagen, daß die Kirche einen gemeinsamen Sinn und Wert

zustande bringt<sup>4</sup>. Nach den Formulierungen des Konzils besteht dieser gemeinsame Sinn und Wert, welcher die Kirche konstituiert und auszeichnet, in Glaube, Hoffnung und Liebe, worin die Christen miteinander das erlösende Gotteswort empfangen und im Ausblick auf die Erfüllung seiner Verheißung in ihrem Leben liebend Gott und dem Nächsten dienen. Alles übrige in der Kirche steht im Dienst dieser zentralen, konstitutiven Realität, ohne die nicht die Kirche Gottes zustande käme, sondern etwas anderes.

Die so verwirklichte gesellschaftliche Realität ist zugleich die *Ecclesia de Trinitate* – Gottesvolk, Leib Christi, Tempel des Heiligen Geistes – und die *Ecclesia de hominibus*. Die herrlichen biblischen, traditionellen, liturgischen Bilder, Symbole und Aussagen gelten kraft der Gnade von einer ganz menschlichen Gemeinschaft und werden in ganz konkreten Reihen von Erfahrungen, Verständnissen, Urteilen, Aussagen, Entscheidung, Taten, Beziehungen, Strukturen usw. verwirklicht. Diese Reihen von Betätigungen, die auch vom Sozialwissenschaftler erforscht werden können, gehören zur theologischen «Ontologie», der Kirche<sup>5</sup>. Das, was der Geist erschafft, kommt in verschiedenen und durch verschiedene ganz menschliche Formen und Muster gesellschaftlicher Beziehungen zustande.

Falls diese Formen und Muster, worin die Kirche sich verwirklicht, nicht beachtet, konkret beschrieben und verstanden werden, geraten die Ekklesiologien in Gefahr, die Kirche (um eine Kritik von Marx gegenüber Feuerbach zu übernehmen) als ein außerhalb der Welt liegendes abstraktes Sein aufzufassen. Falls aber den erschaffenen Subjekten und Konstituenten der Selbstverwirklichung der Kirche Beachtung geschenkt wird, wird die Kirche als eine Gruppe menschlicher Subjekte verstanden, die in eine gemeinsame Aufgabe der Selbstverwirklichung engagiert sind. Die Kirche ist nicht selbst die göttliche Initiative in Wort und Gnade, sondern die freie menschliche Antwort, die durch dieses Wort und diese Gnade erschaffen wird. Als solche ist sie stets in erster Linie eine konkrete Realität, diese Gruppe von Männern und Frauen, zu dieser Zeit und an diesem Ort, in dieser Kultur, im Ansprechen auf das Wort und die Gnade, wodurch Gott sie in Christus vereint.

Zudem ist es nicht ein abstraktes Wort, das verkündet und im Glauben angenommen wird, sondern ein Wort, das eine besondere Situation



erhellte, auf besondere Fragen antwortet und sich in verschiedenen Sprachen, Symbolen, Gesten, Riten usw. ausdrückt. Die Erlösungsgnade ist stets konkret, eine Überwindung von bestimmten Sündenmomenten, eine Befreiung von bestimmten Fesseln und Hörigkeiten. Die Kirche, die durch Glaube, Hoffnung und Liebe zustande kommt, ist nicht ein außerhalb der Kultur, Geschichte und Gesellschaft stehender Bereich, sondern ein in menschlichen Gemeinschaften bestimmter Orte, Zeiten und Kulturen konkretes Offenbarwerden der einen transzendenten Erlösungsgnade Gottes. Nach den Worten von Hervé Legrand ist die Ortskirche «die Antwort auf ein Evangelium, das man in einer menschlichen Stätte (Kultur) in seiner eigenen Sprache vernommen hat»<sup>6</sup>.

Doch wenn, wie Legrand sagt, die Kirche an Pfingsten als «universal» ins Dasein gerufen wurde, ist es nicht widersprüchlich, sondern bloß paradox, wenn man sagt: «Die Universalität der Kirche sind stets eine konkrete Universalität, die nur in ihrer Partikularität besteht»<sup>7</sup>. Es gibt keine universale Kirche außer in und durch die Selbstverwirklichung von Ortskirchen. Die universale Kirche sind «die von Gott geliebten in Rom», «die Kirche Gottes, die in Korinth ist», «die Kirche Asiens», «die Kirchen Galatiens», «die Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind», «die heiligen Brüder in Kolossä, die an Christus glauben», «die Kirche der Thessaloniker» und sämtliche weiteren Kirchen, die seit den Tagen der Apostel an irgendeinem Ort gegründet worden sind. Dies will nicht besagen, daß die Universalkirche bloß die Sammlung oder Totalsumme aller Einzelkirchen sei, denn das, was Männer und Frauen an einem bestimmten Ort zur Kirche macht, ist auch das, was eine andere Gruppe an einem anderen Ort zur Kirche macht: zu einer Lebens- und Liebesgemeinschaft, und die Wahrheit wird überall durch das eine Wort, die eine Taufe, die eine Eucharistie, den einen Geist unter dem einen Gott und Vater von allen verwirklicht.

Diese *Communio* ist es, die es einem Katholiken ermöglicht, eine Bruderschaft gemeinsamer Antwort nicht nur durch die Jahrhunderte<sup>8</sup>, sondern auch durch die Kulturen hindurch zu entdecken. So wie Augustinus nicht weniger Katholik war, weil er so ausgeprägt ein Afrikaner des fünften Jahrhunderts war, so sind Einzelkirchen heute nicht weniger katholisch, weil sie ausgeprägt afrikanisch, asiatisch, europäisch, lateinamerikanisch usw. sind. Für eine richtige Ekkle-

siologie könnte nichts so verhängnisvoll sein, wie wenn man Einheit und Universalität, Besonderheit und Katholizität gegeneinander ausspielen würde.

Der in den letzten hundertfünfzig Jahren erfolgte Aufstieg der Ekklesiologie zum Status einer zentralen theologischen Disziplin kann als Teilelement der Bewegung angesehen werden, in der die Kirche sich mehr und mehr als «ein Prozeß der Selbstkonstituierung, als ein Selbstvollzug»<sup>9</sup> versteht. Die Kirche war schon von jeher ein solcher Prozeß, doch ist sie in diesem geschichtlich bewußten Zeitalter sich dieses sie selbst konstituierenden Vollzugs bewußt geworden. Aber dieses existentielle Innwerden ihres geschichtlichen Selbstvollzugs macht die Frage nach den ihn leitenden Prinzipien nur um so dringlicher. Auf dem Ersten Vatikanum war es die Rolle des Papstes in dieser Selbstverwirklichung der universalen Kirche, die am stärksten und nahezu ausschließlich hervorgehoben wurde; auf dem Zweiten Vatikanum wurde seine Rolle in einen angemesseneren ekklesiologischen Kontext versetzt durch die Betonung der Tätigkeiten und Dienste, zumal der des Bischofs, wodurch die Ortskirchen sich selbst und somit die Universalkirche verwirklichen.

Das Konzil selbst lieferte jedoch nicht eine voll ausgearbeitete Theologie der Ortskirche<sup>10</sup>, und in seinen Diskussionen über ein Dienstat für die Universalkirche tat es kaum mehr, als daß es den Aussagen des Ersten Vatikanums über den Primat des Papstes Aussagen über das Bischofskollegium an die Seite stellte<sup>11</sup>. Es wurde angelegentlich darauf geachtet, daß die Betonung der Kollegialität der Bischöfe nicht der Souveränität des Papstes implizit Schranken setze. Desgleichen wurden die Beziehungen zwischen dem Bischofskollegium und dem einzelnen Ortsbischof in absichtlich offene Formulierungen gefaßt. Weil das Konzil davon absah, über manche disputierte Punkte zu entscheiden, geht die Kontroverse zwischen einer Sicht der Kirche «von unten» und einer Sicht «von oben» in Theorie und Praxis immer noch weiter. Es wird von Nutzen sein, wenigstens in aller Kürze einige Grundzüge dieses nachkonziliaren Ringens festzuhalten.

Da haben wir zuallererst die simple Tatsache, daß die katholische Kirche, so wie sie heute existiert, das Ergebnis jahrhundertelanger Entwicklung ist. Auch die Geschichte hat ihre Trägheitsgesetze, und eine zentralisierende Bewe-



gung, die tausend Jahre hinter sich hat, kann nicht in bloß fünfzehn Jahren in ihrer Richtung bedeutend geändert oder gar umgekehrt werden. Beziehungs- und Abhängigkeitsmuster sind zur Gewohnheit geworden, zu etwas, das man für feststehend erachtet. Überdies wurde vor allem im Verlauf des letzten Jahrhunderts eine ausgearbeitete Theorie aufgestellt, um sie zu legitimieren. Obschon gesagt werden kann, daß diese Theorie «von oben nach unten» nicht den kirchlichen Realitäten entspricht, wie sie im ersten Jahrtausend des Lebens der Kirche gelebt und in der Lehre des Zweiten Vatikanums zurückgewonnen wurden, wäre es lächerlich, zu leugnen, daß sie immer noch ihre Anhänger hat und in manchen römischen Kreisen noch vorzuherrschen scheint.

Einige Anzeichen dafür, wie mächtig diese Sicht weiterhin ist, zeigen sich in den Diskussionen in dem Gremium, das für die Abfassung des neuen Kirchenrechtskodex verantwortlich ist. Ein für Buch II «De Populo Dei» vorgesehener Kanon sagt, daß die Gläubigen verpflichtet sind, in Gemeinschaft mit der Universalkirche zu sein und so ihre Pflicht gegenüber der Universalkirche und der Einzelkirche zu erfüllen. Ein Bischof schlug vor, die Ortskirche an erster Stelle zu erwähnen, da «die Eingliederung in die Universalkirche vermittelt der Einzelkirche geschieht». Der Relator wies die Anregung zurück, denn «Christus habe die Kirche als eine universale Einheit gegründet»<sup>12</sup>. In der Diskussion über die «Lex Ecclesiae Fundamentalis» wurden frühere Aussagen über die kollegiale Bedeutung der Bischofssynode gestrichen, so daß diese Körperschaft nun lediglich als ein Organ erscheint, das dem Papst auf der gleichen Ebene wie die Kardinäle zur Seite steht<sup>13</sup>. Einzelne Konsultoren sind der Auffassung, daß die Bischofskonferenzen «ex delegatione Summi Pontificis» handeln<sup>14</sup>. Eine Anregung, zu der kraftvollen Bejahung der universalen ordentlichen obersten Autorität des Papstes eine Aussage hinzuzufügen, daß diese Gewalt begrenzt sei durch «die Vollmacht der Bischöfe, die gleichfalls eine Gewalt göttlichen Rechtes ist», wurde zurückgewiesen mit der Begründung, der Papst könne seine Autorität allzeit ausüben<sup>15</sup>. Diese Freiheit wird auch bekräftigt, wenn ein Kanon bestimmt, daß der Papst in *Communio* mit den anderen Bischöfen handle, aber nicht kollegial zu handeln brauche<sup>16</sup>, und wenn in verschiedenen Kanones die Möglichkeit des Bischofskollegiums, die Initiati-

ve zu kollegialem Handeln zu ergreifen, erheblich eingeschränkt wird<sup>17</sup>. Diese Entscheide haben zur kumulativen Wirkung, die «sollicitudo omnium ecclesiarum» in den Händen des Papstes zu konzentrieren.

Ein zweites Element in den heutigen Spannungen ergibt sich aus dem, was die Soziologen «Ethnozentrik» nennen. Diese kann viele Formen annehmen: die Meinung, die eigene Kultur (Zivilisation) sei überlegen; eine vom Klassendenken geprägte normative Begriffsbestimmung der Kultur; das Heimweh nach der früheren, einfacheren Zeit; ein naiver Fortschrittsglaube usw. Wenn eine dieser Formen vorherrscht, besteht die Tendenz, die Kirche mit partikulären kulturellen Gegebenheiten zu identifizieren und die Unterschiede zwischen dem, was christlich, und dem, was bloß eine kulturelle Variable ist, zu ignorieren oder zu übersehen. Diese Unterscheidung ist jedoch nur leicht in Theorie und Reflexion, so wenn beispielsweise das «Wesen» der Kirche von ihren «Formen» unterschieden wird. Wie schwierig es in der Praxis ist, diese Unterscheidung zu machen, merkt jeder, der schon versucht hat, die beiden bei sich selbst oder bei seiner eigenen «Form» von Kirche auseinanderzuhalten. Es ist keine leichte Aufgabe, die Kirche als eine jeder partikulären Selbstverwirklichung vorausliegende Realität aufzufassen.

Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten betreffen sämtliche Kirchen, zumindest in Gestalt einer Versuchung, ob es sich nun um die zentralen Kreise in Rom, um die alten Kirchen oder um die «jungen» Kirchen handelt. Wenn heute viele solche Spannungen erlebt werden in den Bemühungen der Kirchen in Afrika und Asien, den Boden für eine einheimische Verwirklichung der Kirche freizulegen, so steht zu erwarten, daß sie noch heftiger werden, wenn Ortskirchen immer effektiver zu Subjekten ihrer eigenen Selbstverwirklichung werden. Ethnozentrik ist nicht nur eine eurozentristische Versuchung. Man muß sich auf eine lange Periode des «Aushandelns» der legitimen Unterschiede und der gemeinsamen wesentlichen Elemente gefaßt machen.

Zum Beispiel sollen an der Bischofssynode von 1980 die Bischöfe von Ghana folgende Bemerkungen gemacht haben: «Das Problem, das gegen das christliche Familienleben in Ghana ankämpft, ist die christliche Ehe selbst.» Wie sie sagen, wird in vielen afrikanischen Stammestraditionen die Ehe als eine Reihe von Schritten



betrachtet, die über eine lange Zeitperiode hin erfolgen, und die sich schließlich als dauerndes Band erweist, wenn das Paar ein Kind hat. Sie involviert tief die ganzen Familien des Gatten und der Gattin und ihr ganzes Stammesdorf. Die afrikanischen Bischöfe beklagten, daß das Gesetz und der Eheritus der Kirche in ihrer gegenwärtigen Form nicht eine sinnvolle Adaptation an die afrikanische Kulturwirklichkeit zulassen<sup>18</sup>.

Diese Bemerkungen werfen die Frage auf, was genau unter «christlicher Ehe» zu verstehen ist. Freilich ist es leicht zu sagen, was die westliche, europäische Christenheit darunter versteht. Aber wieviel von dem, was als christliche Ehe gilt, ist wirklich christlich, und wieviel davon ist westlich? Ist die Identifizierung der Heirat mit einem einzigen Moment des formellen Jawortes von Mann und Frau einzig ein christliches Element oder lediglich eine Auffassung, die sich zur Hauptsache aus westlichen Rationalisierungs- und Individualisierungsmodellen ergibt? Geht, wenn in diesen Modellen etwas Gültiges gewonnen wird, nicht auch etwas Gültiges verloren? Läßt sich die christliche Ehe in einem anderen Kontext nicht als ein Vorgang verstehen, der sich über längere Zeit hinzieht und nicht nur das Brautpaar, sondern auch seine Familie und seinen Stamm angeht? Wo liegt in all dem das «Wesen» der Ehe, und was sind bloß ihre «Formen»<sup>19</sup>?

Schließlich ist zu sagen, daß die Gemeinschaft unter den Kirchen immer noch eines treffenden theologischen und strukturellen Ausdrucks harret. Wie notwendig diese sind, erhellt in der «Nota explicativa praevia» zum dritten Kapitel von «Lumen Gentium», wo man sich zu sagen bemüht, was «Communio» bedeutet. Danach ist diese «nicht irgendein unbestimmtes Gefühl (affectus), sondern eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist». Dies ist in mancher Hinsicht eine sehr unzulängliche Erklärung. Nur wenige werden behaupten, daß sich die Communio in unbestimmten Gefühlen erschöpfe, doch läßt sich sicherlich etwas mehr bieten als die selbst eher unbestimmten Hinweise auf eine «organische Wirklichkeit» mit einer «rechtlichen Gestalt», die «von der Liebe beseelt» ist. Die Liebe deckt schließlich eine Menge von Sünden zu. Die Geschichte der Bilder von caput-corporis zeigt, wie ungenau der Begriff «organische Wirklichkeit» ist. Und von einer rechtlichen Gestalt zu sprechen, ohne auf weitere wesentliche kon-

stituierende Elemente – wie das Gotteswort, die Sakramente, die Traditionen, die Gebräuche usw. – hinzuweisen, heißt die Dinge allzusehr vereinfachen<sup>20</sup>.

Die Notwendigkeit, außerkonziliare Strukturen der Communio zu entwickeln, ist vielen durch die Feststellung klar geworden, daß manche Dokumente, die von Rom nach dem Konzil herausgegeben worden sind, das gleiche Schicksal der Kritik erlitten haben, das den ersten Vorlagen beschieden war, die den Vätern des Zweiten Vatikanums präsentiert worden waren. Diese Parallelität veranlaßt zu der Frage, ob die durch das Zweite Vatikanum vorgenommene Umgestaltung der ursprünglichen Vorlagen immer noch als etwas Gutes angesehen wird. Wenn ja, müssen dann nicht einige reguläre Verfahren vorhanden sein, worin die Stimmen der Kirchen vernommen und ernstgenommen werden können, bevor Dokumente herausgegeben werden, die das Leben der Gesamtkirche betreffen?

Letztlich wird eine wahre Communio der Kirchen einzig dann möglich sein, wenn die einzelnen Ortskirchen die Verantwortung für ihre Selbstverwirklichung übernehmen. Dies erheischt erstens die Entwicklung des synodalen Prinzips auf der Ebene der einzelnen Ortskirchen – ein Vorgang, der eben erst begonnen hat, noch mit vielen Unvollkommenheiten behaftet ist und vielen Stellen immer noch verdächtig vorkommt<sup>21</sup>. Zweitens müssen sich die Kirchen mehr bewußt sein, daß sie selbst die primären Subjekte der Kirchenverwirklichung in ihrer Zeit, an ihrem Ort und in ihrer Kultur sind. Einerseits ist es nicht klar, daß die Kirchen und ihre Bischöfe sich dessen immer deutlich bewußt sind. Zuweilen, wenn man sich die Fernsehreportagen über die vielen Reisen des Papstes ansieht, fragt man sich, ob nicht die Ansicht weit verbreitet ist, «daß es heute dank des Fernsehens nur einen einzigen Bischof gibt, Johannes Paul II.»<sup>22</sup>. Andererseits ist den Ortskirchen die Freiheit gegeben worden, im eigenen Namen zu handeln. Selbst wenn feststände, daß die Situation in Holland schlimm genug war, um die Intervention Roms zu rechtfertigen, könnte man immer noch ernste Vorbehalte anbringen in bezug auf das dabei verwendete Instrument, und man kann nur hoffen, daß es, bevor es als Präzedenzfall für künftige Interventionen genommen wird, einer sorgfältigen ekklesiologischen Kritik unterzogen wird.

In allen diesen Spannungen geht es um die



Frage, von der wir ausgegangen sind: ob und wie – um eine Aussage des Konzils zu übernehmen – «diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen (*in*

*unum conspirans varietas*) in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche zeigt» (L.G. 23).

<sup>1</sup> Dieses Begriffs bediente sich Thomas von Aquin, um für die Einheit des Weihesakraments einzutreten; vgl. Sentenzenkommentar IV, d. 24, q. 2, a. 1 ad 2.

<sup>2</sup> Vgl. Y. Congar, *De la communion des Eglises à une ecclésiologie de l'Eglise universelle: L'épiscopat et l'Eglise universelle = Unam Sanctam* 39 (Paris 1961) 227–260.

<sup>3</sup> Vgl. A. Acerbi, *Due ecclesiologie: Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* (Bologna 1975).

<sup>4</sup> Vgl. Bernard Lonergan, *Method in Theology* (New York 1972) 79; 356–358.

<sup>5</sup> «Wir können und müssen von Anfang an unser Verständnis der Kirche als eines Leibes oder einer Gemeinschaft von Menschen, die aber auf das Wirken Gottes ansprechen, festigen. In diesem Sinn besagt die Ontologie der Kirche in erster Linie den menschlich subjektiven Pol der Beziehung» (Claude Welch, *The Reality of the Church* (New York 1958) 48).

<sup>6</sup> H. Legrand, *Inverser Babel, mission de l'Eglise: Spiritus* 43 (1970) 334.

<sup>7</sup> Legrand, aaO. 329.

<sup>8</sup> H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise* (Paris 1953) 41–47.

<sup>9</sup> Lonergan, *Method in Theology*, 363.

<sup>10</sup> E. Lanne, *L'Eglise locale et l'Eglise universelle: Irénikon* 43 (1970) 481–511.

<sup>11</sup> G. Dejaifve, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II* (Paris 1978) 109–127.

<sup>12</sup> *Communicationes* 12 (1980) 80.

<sup>13</sup> AaO. 8 (1980) 1976) 98–101.

<sup>14</sup> AaO. 9 (1977) 288. 290.

<sup>15</sup> AaO. 8(1976) 89.

<sup>16</sup> AaO. 8 (1976) 98.

<sup>17</sup> AaO. 8 (1976) 102–105; 9 (1977) 84–90. 107–109.

<sup>18</sup> *The Catholic News* 93 (oct. 16, 1980) 9.

<sup>19</sup> Weitere Beispiele in J. N'Dayen, *Das Verhältnis der Ortskirchen zu Rom und die Rolle der Bischofskonferenz Schwarzafrikas: CONCILIUM* 13 (1977) 382–386.

<sup>20</sup> Für ein Beispiel der Verkürzung der *Communio* auf *subordinatio* und *consensus* vgl. *Communicationes* 8 (1976) 103–104, wo gesagt wird: Sollten tausend Bischöfe sich gegen den Zölibat erklären, so bliebe dem Papst keine andere Wahl, als sie zu exkommunizieren!

<sup>21</sup> In den Vereinigten Staaten gab es dafür drei Beispiele: die Ausarbeitung des nationalen katechetischen Direktorioms, die Erklärung der Bischöfe über die moralischen Werte und die 1976 in Detroit abgehaltene *Call to Action Conference*. Alle drei wurden, namentlich in ihren Endstadien, ernstlich beeinträchtigt. Zu den Befürchtungen, die in Rom aufkamen, vgl. *Communicationes* 9 (1977) 285–286.

<sup>22</sup> Diese Bemerkung hat offenbar ein französischer Bischof am Vorabend des Besuchs Johannes Pauls II. in Frankreich gemacht. Vgl. *Informations Catholiques Internationales* 548 (mars 1980) 20.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

## JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack/New York geboren. Studium der Philosophie im St. Joseph's Seminary, Yonkers/New York. Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat der Theologie. 1963 Priesterweihe. Nach drei Jahren Seelsorgsdienst in einer Pfarrei lehrte er zehn Jahre lang systematische Theologie am St. Joseph's Seminary in Yonkers. 1976 Promotion zum Dr. phil. mit einer Dissertation über die Ekklesiologie des jungen John Henry Newman. Seit 1977 Associate Professor an der Abteilung für Religion und religiöse Erziehung an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, D. C. Er veröffentlichte Artikel über Ekklesiologie, Theologie des kirchlichen Amtes, Theologie der Befreiung und Ordination von Frauen in Zeitschriften wie «Theological Studies» und «CONCILIUM». Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D. C., 20064, USA.