

## GABRIEL MARC

1933 geboren. Franzose. Laie, verheiratet und Vater von fünf Kindern. Administrator des Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques (I.N.S.E.E.). Ehemaliger Vorsitzender der Katholischen Aktion der Angehörigen freier Berufe (Action Catholique des milieux Indépendants). Mit-

glied der französischen Iustitia-et-Pax-Kommission. Freier Mitarbeiter der katholischen Tageszeitung «La Croix». Veröffentlichungen: *Passion pour l'essentiel* (Editions ouvrières, Paris 1975); *La foi du croyant inconnu* (zusammen mit Geneviève Rivière) (Editions ouvrières, Paris 1977); «Qu'ils soient un» (Desclée de Brouwer, Paris 1978). Anschrift: 24, rue Tourgenoff, F-78380 Bougival, Frankreich.

Severino Dianich

## Wo steht die Ekklesiologie?

Dieser Aufsatz will den Stand der Ekklesiologie bestimmen. Zwei kürzlich abgehaltene Kongresse haben den Blick darauf gerichtet. Im April 1980 sind um die vierzig Theologen, Kirchenrechtler, Soziologen und Historiker – mehrheitlich Europäer und Katholiken, aber darunter auch nichtkatholische Wissenschaftler und Vertreter anderer Kontinente – in Bologna zusammengekommen und haben sich vor allem mit der Entwicklung befaßt, welche die innere Struktur der katholischen Kirche seit dem Konzil durchmacht<sup>1</sup>. Ende Februar 1980 haben zu São Paulo in Brasilien Vertreter von 42 Ländern auf dem Vierten Kongreß der Ökumenischen Gesellschaft von Theologen der Dritten Welt über die Ekklesiologie der christlichen Volksgemeinden diskutiert<sup>2</sup>.

Der erste der beiden Kongresse konzentrierte sich – wenn auch in höchster Aufmerksamkeit für die Probleme der Beziehungen mit der Welt – vor allem auf die Struktur der Kirche in ihren universalen Organismen und in der Gliederung der Ortskirchen. Der zweite hingegen schien in seinem Schlußdokument diese Probleme fast übersehen zu wollen, um die Sendung der Kirche in ihrer Volksbasis zu besprechen. Dies ist schon ein aufschlußreicher Hinweis darauf, daß es zwei verschiedene Arten gibt, Ekklesiologie zu treiben: die erste ist für die ältere theologische

Tradition bezeichnend, die zweite ist mehr die der Theologie der jüngeren und der lateinamerikanischen Kirchen.

### 1. Die Nachkonzilszeit: Auf der Suche nach einem neuen Gleichgewicht

Die unmittelbare Nachkonzilszeit weist in der Ekklesiologie keine einheitliche hermeneutische Ausrichtung auf. Sie nimmt mit Recht freudig mehr den Anstoß des Konzils zur Weite, Totalität und Vielfalt der Interpretationswege auf. Das Bemühen der Theologen richtet sich in erster Linie darauf, in den biblischen und patristischen Quellen positiv die Bilder und Formeln zu erforschen, die das Konzil reichlich verwendet hatte, um von der Kirche zu sprechen. Gegebenenfalls scheint das Interesse für die Idee des Sakraments und die Möglichkeit, die Kirche als Sakrament aufzufassen, vorzuwalten, auch wenn die damit zusammenhängenden Probleme diesen Weg ungangbar machen. Wir werden dies in der Folge im einzelnen sehen.

Erst später wird es möglich, die Konzilsekklesiologie gründlicher zu studieren, und es treten auch deren Grenzen, Bedingtheiten und Widersprüche zutage. Daraus ergibt sich beispielsweise, daß die Schwierigkeit, die Kollegialität in Gang zu bringen und die Beziehungen zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen harmonischer zu entwickeln, nicht nur mit der Einstellung einzelner Personen zu tun hat, sondern auch damit, daß auf dem Konzil zwei verschiedene ekklesiologische Perspektiven vorhanden waren: die gemeinschaftliche und die gesellschaftliche, die nicht harmonisch miteinander verbunden wurden<sup>3</sup>. Die Sicht der Kirche als

Gemeinschaft, die doch das Konzil sich zu eigen gemacht hatte, hätte übrigens zu einer entschiedenen Neustrukturierung der Beziehungen zwischen Kirche und hierarchischem Amt führen müssen. Y. Congar hält es für notwendig, viele Seiten seiner vielberedeten «*Jalons pour une théologie du laïc*» neu zu schreiben, so daß das kirchliche Amt mehr als Artikulation der Gemeinde denn als Struktur verstanden wird, die zwischen der Gemeinde und Gott vermittelt<sup>4</sup>.

Das Problem trug dazu bei, die bewegte Debatte über den kirchlichen Status des Priesters<sup>5</sup> immer beunruhigender zu machen. So stellt man sich heute die Frage, ob man von einem «Recht» der Gemeinde sprechen kann, einen Priester zu haben<sup>6</sup>. Ja, manchmal geht der Gedankengang noch darüber hinaus bis zu der Hypothese, daß die Gemeinde, wenigstens in Ausnahmefällen, auch ohne einen regulär geweihten Vorsteher die Eucharistie feiern könne<sup>7</sup>.

In der Verlagerung des Interesses auf die Kirche als Gemeinschaft liegt nicht nur das Bedürfnis nach inneren Reorganisationen, sondern auch eine andere Sicht der Beziehung zur Welt. Es ist nicht immer klar, ob es in den Debatten, von denen hier die Rede war, mehr darum geht, die Kirche von innen her neu zu definieren, oder ob nicht die Frage nach ihrer Beziehung zur Welt vorwiegt. Das Dahinfallen der Idee der Kirche als «*Societas perfecta*» macht den weiten Raum der Einbettung der Kirche in die Gesellschaft leer. So kommt es dazu, daß man beim Besehen der Konzilsdokumente von «*Lumen Gentium*» spricht und auf «*Gaudium et Spes*» schaut und daß schließlich dieses letztere Dokument, die am meisten kritisierte Verlautbarung des Konzils, obschon es nicht wenig veraltet ist, von rechter wie von linker Seite als das folgenschwerste angesehen wird und als das, das sich für die Entwicklung des ekklesiologischen Denkens am wirksamsten erwiesen hat.

Schon allein die geschilderten Umstände lassen erahnen, wie schwierig die Versuche sind, hierin zu einer spekulativen Synthese zu gelangen<sup>9</sup>. Deswegen ist es in der ekklesiologischen Reflexion dieser Jahre zu keinem Gegenstück zu dem gekommen, was in der vorkonziliaren Theologie der Traktat «*De Ecclesia*» war. Auch die angelegentlichsten Versuche im Streben nach einer Synthese bestehen oft bloß darin, daß man sich für eine Kategorie oder ein Bild entscheidet, womit man die ekklesiologische Materie von einem besonderen Gesichtspunkt aus durchgeht,

wobei man das, worauf man dabei stößt, lebhaft interpretiert, und das, was außerhalb der programmierten Strecke liegt, unberücksichtigt läßt. Auch aus diesem Grunde kehrt man gern in den großen Wald der patristischen Bilder zurück, um innerhalb ihrer von neuem über die Kirche zu meditieren. Von hierher gesehen behalten zeitlich zurückliegende Werke von Autoren wie de Lubac, von Balthasar, Casel, Hugo Rahner usw. noch eine große Bedeutung<sup>10</sup>.

## 2. Die Ekklesiologie des Sakramentes

In diesem Stand der Ekklesiologie zeichnet sich jedoch eine systematische Richtung ab, der man besondere Aufmerksamkeit schenkt: die Interpretation der Kirche als Sakrament<sup>11</sup>. Das bekannteste Werk ist das von O. Semmelroth, das schon 1954 veröffentlicht, aber bezeichnenderweise erst in den Jahren des Konzils ins Italienische und Französische übersetzt worden ist<sup>12</sup>. Semmelroth legt keine großen spekulativen Ambitionen an den Tag, und seine Ekklesiologie scheint in der Formel «Kirche als Ursakrament» mehr ein Instrument zur Veranschaulichung mancher Aspekte der Kirche zu finden als ein eigentliches hermeneutisches und kritisches Prinzip<sup>13</sup>.

Karl Rahner hingegen kommt es beim Gehen dieses Weges zugute, daß er ihn schon auf dem Boden der Ontologie gegangen war, wo für ihn das ganze Sein und jegliches Sein symbolisch ist, insofern es ist und sich ausdrückt und insofern es im Selbstaussdruck von sich selbst Besitz nimmt<sup>14</sup>. So betrachtet er die ganze Geschichte als Äußerung und Verwirklichung des Heils, d. h. der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Während jedoch die anderen historischen Zeichen doppeldeutige Kategorien, weil Kategorien eines Ja und eines Nein sind, das der Mensch zu dem sich selbst mitteilenden Gott sagt, ist die Geschichte Jesu in seiner Auferstehung volle, sieghafte Verwirklichung der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Und «die Kirche ist als die bleibende Präsenz Jesu Christi im Raum und in der Zeit, als Heilsfrucht, die nicht mehr zerstört werden kann, ... das Grundsakrament... Sie ist nicht nur das Zeichen... einer bloßen Frage Gottes an seine Kreatur, einer Frage, von der man nicht wüßte, wie sie von seiten der Welt beantwortet werden wird, sondern einer Frage, die ihre positive Antwort... aufs Ganze der Geschichte der Menschheit gesehen, selber er-

wirkt und mitbringt»<sup>15</sup>. In diesem grundlegenden Kontext des Kirchensakraments liegen die «sieben Sakramente» als die Akte, worin das Realsymbol der Kirche sich ausdrückt und verwirklicht.

Bei Schillebeeckx<sup>16</sup> wickelt sich der gleiche Gedankengang mehr auf der Grundlage einer ausgearbeiteten Anthropologie als auf einem rein ontologischen Fundament ab. Das sichtbare und zugleich unsichtbare Sein des Menschen ist es, das die Begegnung mit Gott auf den Weg des Sakramentes bringt, so daß sichtbare Ereignisse der Geschichte Zeichen und Instrument innerer Geschehnisse sind, worin Gott dem Menschen begegnet und ihn rettet. Ursakrament ist das Christusereignis; das geschichtliche Gebilde, worin sich das Heil heute verwirklicht, ist die Kirche, und seine Brennpunkte sind die sieben Sakramente. Dieses sakramentale Sein der Kirche steht innerhalb der gesamten religiösen Geschichte der Menschheit, worin immer und jedenfalls nach Gott gesucht wird in und durch sichtbare Dinge und Zeichen. Die christlichen sakramentalen Riten wurzeln ja im Wurzelwerk der Ursymbole, aus dem sich die Tiefenschicht der Seele zusammensetzt<sup>17</sup>.

Diese Ekklesiologie, die viel reichhaltiger und komplexer ist, als aus diesen paar Zeilen erhellt, die mehr dazu bestimmt sind, an ihre Hauptpunkte zu erinnern, als sie solchen zu erklären, die sie nicht kennen, hat weiteste Verbreitung gefunden und großen Erfolg gehabt. Mehr als dem Bedürfnis, die Kirche an und für sich zu begreifen, scheint sie der Notwendigkeit zu entsprechen, die Beziehung der Kirche zur Welt zu verstehen und ihr Wirken den neuen Gestaden des Dialogs und der Evangelisierung entgegenzutreiben. Sie überwindet die Distanz zwischen den Riten und der Existenz, zwischen dem Heilssinn der Geschichte und der Heilssendung der Kirche. Dies erklärt ihren Erfolg, aber hier liegt auch ihr schwacher Punkt, so daß sie unter das Kreuzfeuer einer Kritik aus entgegengesetzten Lagern geraten ist. Einigen scheint das sakramentale Verständnis der Kirche diese in noch kultische, introvertierte Schemata einzuschließen<sup>18</sup>, anderen sie auf eine nun selbst als Sakrament empfundene Welt hin dermaßen aufzuschließen, daß in ihr die Kirche zugrunde geht, da sie ihre Identität gänzlich verliert<sup>19</sup>.

Diese Ekklesiologie bietet wohl eine Deutungsformel, die das Sakrament, das Mysterium der Kirche zu «sagen», zu erklären, zu beobach-

ten ermöglicht, doch keine Kriterien in die Hand gibt, um zu bewerten, zu beurteilen, zu unterscheiden. Der entscheidende Punkt bleibt ungeklärt: Wo ist denn das «Göttliche» oder, wie Rahner sagen würde, das «Siegthafte» in einer so sehr menschlichen und so oft versagenden Kirche? Das in Christus geschehene *opus operatum* ist zwar *im opus operatum* der sieben Sakramente unfehlbar gegenwärtig, aber wie und wann überträgt es seine göttliche Wirksamkeit einem *opus operantis ecclesiae*? Und die gleiche Frage stellt sich in bezug auf die Sendung, worin das Göttliche und das Menschliche erkennbar sein sollten, so daß man wahrzunehmen vermag, wo sich die *oboedientia fidei* und wo die Notwendigkeit des Urteils aufzwingt, ohne daß das Menschliche dermaßen bar von «kategorialen» Gegebenheiten ist, daß es gänzlich im «Transzendentalen» schwebt und sich auch innerhalb der Kirche in eine Art anonymes Christentum auflöst?<sup>20</sup> Wenn H. Küng sich die entscheidende Frage nach der Natur der Kirche in der Geschichtlichkeit ihrer Formen stellt, kann er sich deshalb nicht dem Theologoumenon «Sakrament» anvertrauen, sondern läßt seinen Gedankengang in den Themen des Gottesreiches und der Beseelung durch den Geist in der Dialektik des «Schon-und-noch-nicht» vor sich gehen<sup>21</sup>.

### 3. Die Ekklesiologie der Sendung

Das Problem der Ausarbeitung einer Kriteriologie, welche die Instrumente böte, um die Qualität und den Grad, die Fehlbarkeit oder Unfehlbarkeit des Sakraments zu beurteilen, ist so auf dem Siebenten Kongreß der Theologischen Gesellschaft Italiens<sup>22</sup> zwangsläufig ins Zentrum der Debatte gerückt. Hier erschien die Frage nach der Kriteriologie der Sendung nicht als Eigentümlichkeit eines besonderen Kapitels der Ekklesiologie, sondern als zentral für die Ekklesiologie selbst.

Obschon zwar der Sendungsbegriff von der Auffassung abhängt, die man von der Kirche hat, so hängt doch auch das Verständnis der Kirche umgekehrt von der Auffassung ab, die man von ihrer Mission hat. Das «agere sequitur esse» läßt sich in der Ekklesiologie nicht mehr ruhig und undiskutiert anwenden, wenn die Kirche in Spannung zum Gottesreich hin zu denken ist und somit in wesentlichem Zusammenhang mit der Welt und ihrer Geschichte. Die sich wandelnde

Welt und die von Epoche zu Epoche verschiedenen Verkürzungen in der Sicht auf die Zukunft des Reiches bestimmen das Wissen der Kirche um ihre Sendung und somit auch ihr Wesen selbst tief. Die Welle der Theologie der Säkularisierung und sodann der politischen Theologie treiben so die Kirche den für sie ungewohnten Gestaden eines Suchens nach der Natur der Kirche entgegen, die nicht vorausgeht, sondern folgt und sich von den Forderungen bestimmen läßt, welche die Welt an die Kirche richtet.

Übrigens hatte schon in der sakramentalen Perspektive L. Boff ausdrücklich erklärt, daß der Sakramentsbegriff nicht einer kircheninternen Synthese dient, sondern ihrer Rechtfertigung vor der Welt, denn die Kirche hat heute ein Wissen um sich selbst, das von ihrem Von-Gott-Sein und Für-die-Welt-Dasein wesentlich bestimmt wird. Gegenüber der Welt hat sie etwas Spezifisches, aber sie ist auch in dieser Welt eine Funktion dieser Welt, die augustinisch als «*gravidus Christo*» zu denken ist<sup>23</sup>.

Dieser weithin vorhandene Wille, über die Ekklesiozentrik hinauszukommen, ist manchmal von der auf die Praxis ausgerichteten Geisteshaltung unserer Zeit belastet. Diese sucht die Kirche so sehr in den Dienst an der Welt zu stellen, daß sie ganz auf die Heilsforderungen ausgerichtet wird, die der geschichtliche Mensch an sie stellt, und daß dann ihre Antworten von nichts anderem bestimmt werden als vom Kriterium der Geschichtsmächtigkeit ihrer Heilssendung. Öfters jedoch ist man sich des ideologischen Einschlags bewußt, den dieser Aufruf zur Aktion enthält, und der unbedingten Notwendigkeit, ihn zu entlarven.

Ja, vielleicht kann niemand mit jeder geschichtlichen Bewegung, die den geschichtlichen Bedürfnissen des Menschen zu entsprechen sucht, so sehr mitgehen wie die Kirche. Im Namen des Mysteriums des Gekreuzigten und Auferstandenen stellt sie sich in sie hinein mit besonderer kritischer Valenz, die es ihr ermöglicht, im Bestreben, wirklich den *homo novus* aufzubauen, weiterzugehen. Nach Meinung einiger Autoren wäre diese kritische Rolle gegenüber der Praxis und ihren versteckten Ideologien geradezu ein spezifischer Charakterzug der Sendung, welche die Kirche in der Welt ausübt<sup>24</sup>.

Diese Problematik weist in den Kirchen der Dritten Welt und Lateinamerikas eigene Züge auf. Die Erfahrung, die eine im Entstehen begriffene Kirche in den eben erst evangelisierten

Ländern macht, und die entsprechende Erfahrung einer Kirche, die in den Basisgemeinden Lateinamerikas wieder zu neuem Leben erwacht, bringen in die theologische Reflexion die Forderungen einer Kirchengenese sein, die sich in Afrika und Asien mit den Inkulturationsproblemen und in den lateinamerikanischen Ländern mit Problemen der Integration in ein unterdrücktes und um seine Befreiung kämpfendes Volk auseinandersetzt<sup>25</sup>.

So kann es dazu kommen, daß in der einen nachchristlichen Charakter aufweisenden säkularisierten und stark ideologisierten Welt des Westens die Ekklesio-logie sich gedrängt sieht, die Legitimation der Kirche vor allem in der Geschichtsmächtigkeit ihrer Sendung zu suchen, die in Gefahr eines Identitätsverlustes und auf dem Weg zu einer zunehmenden Selbstsäkularisierung ist. Die frische Erfahrung der Ekklesio-genese hingegen bringt der Kirche schärfer zum Bewußtsein, daß sie Teil der *actio Dei* ist, die allein die Welt rettet. Das Inkulturationsbestreben der Kirchen Afrikas und Asiens sowie der Befreiungskampf des unterdrückten Volkes in Lateinamerika scheinen keineswegs um den Preis zu erfolgen, daß die Kirche ihre Identität oder den Sinn für Gott, der uns in Christus rettet, einbüßt. Für mich ist in dieser Hinsicht das Werk eines Moltmann sehr charakteristisch, welcher der Befreiungstheologie so nahe steht und gleichzeitig eine Ekklesio-logie aufbaut, die streng auf den trinitarischen Sendungen gründet.

Übrigens war keine Ekklesio-logie so sehr wie die nachtridentinische jeglicher trinitarischer Sicht beraubt und säkularistisch bestrebt, die Kirche in die Gesellschaft zu integrieren, indem sie die Kirche als «*societas perfecta*» bezeichnete und sie als vollkommene Gestalt einer Gesellschaft dachte, die in der Kirche ihre endgültige Weihe hätte finden sollen, um von den vorletzten Zielen zur Erreichung des letzten Zieles zu führen. In dieser Sicht der Dinge verbarg sich der Antagonismus Evangelium/Welt in den individuellen aszetischen Bemühungen und politisierte sich im Zusammenstoß zwischen der staatlichen und der kirchlichen Gewalt, ohne daß er die Seele einer fruchtbaren Dialektik zwischen der Kirche und der Gesellschaft hätte sein können, wodurch die Identität der Kirche und zugleich ihre tätige Präsenz in der Gesellschaft gewahrt gewesen wären.

Für diese Lage der Dinge gibt es viele Gründe, doch nicht der letzte davon ist der, daß die

Auffassung über die Kirche und ihre Sendung einer trinitarischen Grundlage entbehrte. Die ausschließliche Herleitung der Kirche von Christus schien in gewissem Sinne die Gewähr für deren Göttlichkeit nicht im Messiassein des Sohnes zu finden, der vom Heiligen Geist zum Tod und zur Auferstehung geführt wurde, sondern in einem gewissen ontologischen und rechtlichen Statut, wonach im Grunde keine Gesellschaft sich hätte als legitim bezeichnen können außer in der Respektierung der göttlichen Prärogativen der Kirche.

Die heutige Zurückgewinnung der pneumatologischen Dimension hingegen bereichert und gliedert die innere Struktur der Kirche<sup>26</sup>. Sie ermöglicht es dieser auch, auf dem Gedenken an das Schicksal Christi und seinen Akt der Kirchengründung zu fußen, ohne die Dynamik des Geistes zu verlieren, der sie auf der Suche nach der «ganzen Wahrheit» der Zukunft entgegenreibt. Von Christus her gewinnt die Kirche nicht nur eine Art Vergöttlichung ihrer Strukturen, sondern auch ihre ganze reiche Beziehung zu den Menschen und zum Vater als diejenige, die an der Menschheit und Gottheit teilnimmt und in die Menschheit die Transzendenz des Göttlichen und in die Gottheit den Gehorsam des Menschlichen hineinträgt. Die Wahrheit der Inkarnation und die Wahrheit des Unterschieds zwischen Vater und Sohn geben der Heilssendung eine Dialektik, die allein die trinitarische Sicht Gottes ermöglicht und die die Kirche in ihrer Sendung nacherlebt. So deutet die Kirche sich selbst und ihre Sendung von der Dialektik der Sendung des Sohnes und des Geistes her, von der Sendung durch den Vater und von der Rückkehr zu ihm

durch das Kreuz und die Auferstehung her, von einem Denken her, das auf die Inkarnation und das Angespantsein auf die «ganze Wahrheit» ausgerichtet ist.

Nur von der trinitarischen Geschichte Gottes in der Welt und mit der Welt her kann der Kirche zum Bewußtsein kommen, daß sie zusammen mit den Armen und Geschlagenen der Erde der Welt gekreuzigt und gleichzeitig die Kraft zu ihrer Auferstehung und der Sauerteig für die Zukunft der Welt ist. Die trinitarische Perspektive ist also heute wohl die für die Ekklesiologie ergiebigste und kann zum Verständnis der Sendung der Kirche in der Geschichte und der Natur der Kirche selbst fruchtbar weiterentwickelt werden<sup>27</sup>.

Dieser flüchtige Überblick über die wichtigsten Entwicklungen, die in den letzten Jahren in der Ekklesiologie vor sich gingen, sollte selbstverständlich ausführlicher sein. Erst dann könnte man den Sinn der lebhaften Debatten über den Primat und die Kollegialität, über die Unfehlbarkeit, über die Konzile und ihre Rezeption, über das vielgestaltige Ringen um ökumenische Verständigung, über die Rolle der Sakramente in der Kirche, über das ordinierte Amt usw. voll verstehen. Diese besonderen Themen erhalten jedoch ihre größte Bedeutung vor allem in Verbindung mit den Grundauffassungen über die Kirche, aus denen die einzelnen Meinungen hervorgehen oder zu denen sie unmerklich führen. Einzig das Thema der Mission scheint, wenn man es für sich betrachtet, nicht bloß eines unter vielen Kapiteln der Ekklesiologie zu bilden, sondern den Ort, wo sich die Grundfrage nach der Natur der Kirche stellt.

<sup>1</sup> Vgl. den Schlußbericht von J. M. R. Tillard in: *Il Regno - Documenti*, 25, Nr. 420, 273-277.

<sup>2</sup> Vgl. das Schlußdokument in: *Il Regno - Documenti*, 25, Nr. 418, 223-229.

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

<sup>4</sup> Y. Congar, *Ministère et communion ecclésiale* (Ed. du Cerf, Paris 1971).

<sup>5</sup> S. Dianich, *Il prete: a che serve? Saggio di teologia del ministero ordinato* (Ed. Paoline, Roma 1978) mit reichen Angaben über die neuere Literatur.

<sup>6</sup> *CONCILIUM* 16 (1980/3) «Das Recht der Gemeinde auf einen Priester».

<sup>7</sup> H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg i.Br. 1967) 520-522; L. Boff, *Ecclesiogenese* (Petrópolis) = *Ecclesiogenesi* (Borla, Rom 1978) 101-114.

<sup>8</sup> J.-P. Jossua, *Il metodo teologico conciliare e la teologia oggi: Il Regno - Documenti* 21, Nr. 5, 132-133.

<sup>9</sup> Eine neuere Übersicht über die bedeutendsten Publikationen auf diesem Gebiet findet sich in B. Mondin, *Le nuove ecclesiologie* (Ed. Paoline, Roma 1980).

<sup>10</sup> Vgl. die umfassende Bibliographie in J. Frisque, *L'ecclesiologia nel XX secolo: R. van der Gucht und H. Vorgrimler* (Hg.), *Bilanz der Theologie im zwanzigsten Jahrhundert* (Freiburg i.Br. 1970) 192-243.

<sup>11</sup> M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament: Münchn. theol. Zeitschrift* 20 (1969) 29-54.

<sup>12</sup> O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament* (Frankfurt a.M. 1953).

<sup>13</sup> Vgl. die Rezension von Y. Congar in der *Revue des Sciences phil. et théol.* 37 (1953).

<sup>14</sup> Dieser Gedanke K. Rahners, der in verschiedensten Schriften geäußert wurde, ist jetzt zusammengefaßt in: *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg i.Br. 1967) 396–400.

<sup>15</sup> AaO. 401.

<sup>16</sup> E. Schillebeeckx, *Christus, Sakrament der Gottesbegegnung* (Mainz 1959); *La mission de l'Eglise* (Du Cep, Brüssel 1969).

<sup>17</sup> L. Bouyer, *Le rite et l'homme* (Ed. du Cerf, Paris 1962).

<sup>18</sup> L. Rütli, *Zur Theologie der Mission* (München 1972) 50–62.

<sup>19</sup> H.U. von Balthasar, *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966).

<sup>20</sup> Eine gedrängte Kritik der Idee der Kirche als Ursakrament findet sich in G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*: *La Scuola cattolica* 102 (1974) 673–717.

<sup>21</sup> H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg i.Br. 1967).

<sup>22</sup> *Coscienza e missione di chiesa* (hg. vom ATI) (Cittadella, Assisi 1977).

<sup>23</sup> L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972).

<sup>24</sup> Vgl. N. Greinacher, *Das Theorie-Praxis-Problem in der praktischen Theologie*: F. Klostermann, R. Zerfaß (Hg.) *Praktische Theologie heute* (München 1974) 103–118.

<sup>25</sup> W. Bühlmann, *Es kommt die dritte Kirche* (Rom 1974); L. Boff, *Ecclesiogenese* (Petrópolis). Vgl. auch das Referat von G. Gutierrez am Kongreß von Bologna (im Druck).

<sup>26</sup> H. Mühlen, *Una Mystica Persona* (Paderborn 1964; <sup>3</sup>1968); G. Hasenhüttl, *Charisma – Ordnungsprinzip der Kirche* (Freiburg i.Br. 1969); N. Afanassief, *L'Eglise du Saint-Esprit* (Ed. du Cerf, Paris 1975).

<sup>27</sup> J. Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes* (München 1975); H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit III/2, Neuer Bund* (Einsiedeln 1969); W. Kasper, G. Sauter, *Kirche Ort des Geistes* (Freiburg i.Br. 1975).

<sup>28</sup> S. Dianich, *La missione della chiesa nelle teologia recente*: ATI (Hg.), *Coscienza e missione di chiesa* (Cittadella, Assisi 1977) 137–206; 427–440.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. August Berz

## SEVERINO DIANICH

1934 in Rijeka (Fiume) geboren. Studium und theologisches Doktorat an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. 1958 Priesterweihe. Seit langem Pfarrer einer kleinen Gemeinde in der Diözese Pisa. Er befaßt sich mit Fragen der Ekklesiologie und vor allem mit Problemen des ordinierten kirchlichen Amtes. Seine wichtigsten Veröffentlichungen auf diesem Gebiet: *La chiesa mistero di comunione* (Marietti, Turin <sup>3</sup>1979); Art. «Ecclesiologia»: *Dizionario Teologico Interdisciplinare* (Marietti, Turin 1977) III, 17–31; *La missione della chiesa nella teologia recente: Coscienza e missione di chiesa* (hgg. von der Associazione Teologica Italiana = ATI) (Citadella, Assisi 1977) 137–206; 427–440; *Il prete: a che serve?* *Saggio di teologia del ministero ordinato* (Edizioni Paoline, Rom 1978); *Soggettività e chiesa: Progetto uomo e teologia oggi in Italia* (hgg. von der ATI) (Citadella, Assisi 1980); *Derzeit Vizepräsident der Associazione Teologica Italiana und Mitglied des Redaktionskomitees der Sektion Dogmatik von CONCILIUM*. Anschrift: I-56010 Carpona (Pisa) Italien.