

Joseph Komonchak

Moralpluralismus und Einheit der Kirche

Das Problem stellt sich deshalb, weil die Kirche als einig und katholisch nicht nur dem apostolischen Glauben, sondern auch ihrer Heiligkeit nach bekannt wird: «una sancta catholica». An der Orthopraxis der Liebe, sagt Jesus, werde man seine Jünger erkennen (Joh 13,35) und die Liebe des Vaters zu den Menschen ersehen (Joh 17,23–26). Was Jesus gesagt hat, sind nicht nur Wahrheiten, die zu wissen sind, sondern eine Wahrheit, die zu tun ist (Joh 13,17). «Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr! wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters tut» (Mt 7,21; vgl. 28,20).

Eine solche gemeinschaftliche Heiligkeit ist immer etwas sehr Konkretes; sie besteht nicht nur in Worten und Sprüchen, sondern in Tat und Wahrheit (1 Joh 3,18). Sie wird nicht schon von einer gemeinschaftlichen Morallehre verwirklicht, sondern muß sich in einer veränderten gemeinschaftlichen Existenz zeigen. Die Einheit, die der Gnade und den Gaben des einen Gottes entspringt (*unitas de Trinitate*), wird wirklich und wirksam nur dann, wenn sie von jeder neuen Christengeneration hergestellt wird (*unitas ex hominibus*).

Aber gerade die Konkretheit der Verwirklichung einer heiligen Gemeinschaft wirft das Problem auf, mit dem sich dieses Heft von «CONCILIUM» befaßt. Die heilige Gemeinschaft soll ja nicht bloß einig, sondern auch katholisch sein, und sie kann nur dann katholisch sein, wenn sie konkret ist, wenn sie hier und dort und überall, gestern, heute und morgen hergestellt und verwirklicht wird. Was die Kirche an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit einigen kann, vermag vielleicht die Kirche an einem anderen Ort oder zu einer anderen Zeit nicht zu einigen. Und doch darf die katholische Vielfalt die Einheit der universalen Kirche nicht zerstören.

Die Frage nach der Einheit der Kirche in ihrer Moral, ihrer Lebenspraxis kreist also um zwei Pole: um die konkreten sittlichen Erfordernisse besonderer Situationen einerseits und um die

gemeinsamen, universalen Prinzipien des christlichen Lebens andererseits. Die Frage ist die, bis zu welchem Grad Verschiedenheit in Urteilen über das konkrete *bonum faciendum* sich mit der Moralgemeinschaft verträgt. Die folgenden Seiten versuchen, einige methodologische Klärungen und Unterscheidungen vorzunehmen, die eine nuancierte Beurteilung ermöglichen. Sie sind zugleich anthropologisch und ekklesiologisch ausgerichtet. Ich werde behandeln: I. die Ursprungsprinzipien der christlichen Moral; II. die Vermittlungsprinzipien der christlichen Moralfindung und III. den konkreten Kontext der christlichen Moraleinheit in Aktion.

I. Die Ursprungsprinzipien der christlichen Moral

Unter «Ursprungsprinzipien» verstehe ich so etwas wie die ersten, universalen Prinzipien, welche das christliche sittliche Handeln grundlegen und charakterisieren. Statt sie aber erste Prinzipien zu nennen, was an die Prämissen einer deduktiven Logik denken ließe, nenne ich sie «Ursprungsprinzipien», um darauf hinzuweisen, daß sie die Existenz- und Erzeugungsbasis für den Vorgang wie auch für die Kriterien des sittlichen Urteilens bilden.

Es gibt zwei solche Prinzipien, ein objektives und ein subjektives. Erstens gibt es objektive Anhaltspunkte, auf die sich die Christen für gewöhnlich beziehen, wenn sie theoretische oder praktische Moralurteile fällen. Zu diesen gehören die Bibel, die Moraltradition der Kirche, das vorbildliche Leben von Heiligen in Vergangenheit und Gegenwart, das gemeinsame sakramentale Leben und eine konkrete Gemeinschaft des christlichen sittlichen Empfindens. Obschon über das relative Gewicht, das jedem dieser Träger der christlichen Moralautorität beizulegen ist, keine Einigkeit besteht, müssen doch solche Anhaltspunkte bestehen und funktionieren, wenn die Frage nach der Moraleinheit unter den Christen überhaupt gestellt werden soll.

Das zweite Ursprungsprinzip ist subjektiv und besteht im bekehrten Ich der Christen. Das neue Gesetz Christi ist die Gnade des einen Heiligen Geistes, die sich über alle Kinder Gottes ergießt und im persönlichen Wertzentrum und -ursprung eine Umwertung vornimmt. Dem christlichen Dasein wohnt irgendwie eine Umkehrerfahrung inne, die zur unmittelbaren Wirkung ein neu ausgerichtetes Ich hat, das nun lieben soll,

was es vorher nicht liebte, das eine neue Welt entdecken soll, in der man zu leben und die man herbeizuführen hat. Das subjektive Prinzip des christlichen sittlichen Handelns ist der Christ selbst als ein «*originating value*»¹, ein «schöpferischer Wertträger», als das existentielle Subjekt eines sittlichen Empfindens, das «konnatural» geworden ist.

Das subjektive Prinzip hat gegenüber dem objektiven existentiell Priorität, denn nur durch eine solche Umkehr wird die bloß potentielle Autorität der objektiven Anhaltspunkte wirklich und wirksam. Andererseits liegt eine interpretative, hermeneutische Priorität des objektiven Prinzips gegenüber dem subjektiven vor, denn die subjektive Erfahrung mag an und für sich bewußt sein, aber ohne die objektiven Anhaltspunkte versteht und kennt man sie nicht richtig. Dementsprechend besteht die Einheit der Kirche in ihrer Moralpraxis kraft einer gemeinsamen Annahme der objektiven Autorität bloß potentiell; eine Moralgemeinschaft unter den Gliedern der Kirche kommt nur dann tatsächlich zustande, wenn eine gemeinsame Umkehrerfahrung sie in einer gemeinsamen Liebe zu Gott und zum Mitmenschen vereint, die durch die objektiven Vergegenwärtigungen dessen, was christlich sinn- und wertvoll ist, gedeutet und geleitet wird.

II. Die Vermittlung der christlichen Moralfindung

Die christliche Moralgemeinschaft wird nicht abstrakt verwirklicht, sondern bloß in einer konkreten Gemeinsamkeit von Werten, Zielen und Mitteln, die den sittlichen Anforderungen besonderer Situationen entsprechen. Zwischen den gemeinsamen Ursprungsprinzipien und konkreten Situationen und Erfahrungen christlicher Verantwortung muß ein vermittelnder Deutungs-, Entdeckungs- und Anwendungsprozeß stattfinden. Objektive Prinzipien können ja unmöglich alle möglichen Situationen berücksichtigen, und die Liebe (oder wie immer man das subjektive Prinzip nennen mag) ersetzt nicht das Wissen.

Zu den Vermittlungsprinzipien der christlichen Moralfindung gehören folgende Elemente:

1. Eine Fundamentalanthropologie, die universal, weil grundlegend ist. Die Notwendigkeit einer solchen Anthropologie ist mit der universalen Bedeutung der christlichen Botschaft gege-

ben. Sie wird in ihren Hauptlinien das Bild der menschlichen Person in der Welt umreißen, das sich aus den objektiven und subjektiven Ursprungsprinzipien ergibt.

2. Allgemeine Anthropologien, welche die sittlichen Implikationen der «anthropologischen Konstanten» ausfalten, die in der Fundamentalanthropologie und in der Einheit des Menschengeschlechts enthalten sind². Diese Anthropologien werden «allgemein» genannt, weil sie nicht für das Christentum spezifisch, sondern aus Konstanten abgeleitet sind, die sich schon aus der Existenz des Kulturpluralismus dialektisch ableiten lassen³.

3. Kulturell und geschichtlich spezifische Anthropologien, welche die moralischen Implikationen der verschiedenen Verwirklichungen der anthropologischen Konstanten in unterschiedlichen Zeiten, Orten und Kulturen ausfalten.

4. Heuristische Methoden, um Einzelpersonen und Gemeinschaften behilflich zu sein, die Werte, die von der Fundamentalanthropologie, den allgemeinen und den spezifischen Anthropologien erfordert werden, konkret herauszufinden.

Diese vier Elemente sind in sehr verschiedenem Grad universalisierbar. Fundamentalanthropologien streben nach Universalität, weil sie zu bestimmen suchen, in welcher Grundbefindlichkeit sich jede Person vor Gott und anderen Personen in der Welt befindet. Allgemeine Anthropologien werden so weit allgemein sein, als in den vielen Verwirklichungen in je verschiedenen Zeiten, Räumen und Kulturen moralisch signifikante anthropologische Konstanten herausgefunden werden können. Spezifische Anthropologien werden so weit nicht universalisierbar sein, als die kulturellen und geschichtlichen Verwirklichungen der Konstanten Moraldimensionen einbringen, die in anderen Verwirklichungen nicht enthalten sind. Die heuristischen Wahrnehmungsmethoden werden einen je verschiedenen Universalisierungsgrad aufweisen, je nachdem sie die Forderungen der grundlegenden und allgemeinen Anthropologien artikulieren oder die spezifischen Anthropologien kritisch oder auch unkritisch übernehmen.

Was die Moraleinheit der Kirche angeht, so bestreben sich wenigstens die Fundamental- und allgemeinen Anthropologien, universale sittliche Forderungen zu formulieren, die in der universalen Sendung der Kirche und in der Einheit des Menschengeschlechts zu finden sind. Diese Auf-

gabe ist berechtigt und notwendig, aber keineswegs leicht; sie ist in vielerlei Formen erfolgt und muß doch selbst dann, wenn sie erfolgreich ist, auf einer abstrakten Ebene bleiben. Unterschiede in spezifischen Anthropologien werden mit der Einheit der Kirche sich so weit vertragen, als man nicht annimmt, daß das Christentum auf einigen oder allen Gebieten besondere Verwirklichungen der anthropologischen Konstanten erfordere. Dies ist in bezug auf einige Bereiche (z. B. Wirtschaft, Politik), aber nicht in bezug auf andere (z. B. Familie, Sexualität) allgemein der Fall. Unterschiede bezüglich der heuristischen Methoden werden so weit als mit der Einheit der Kirche vereinbar angesehen werden können, als sie auf fundamentalen, allgemeinen oder spezifischen Anthropologien beruhen. Selbst wenn die betreffenden Elemente zur Förderung einer Moralgemeinschaft in der Kirche zusammenwirken, bleibt natürlich doch stets die Verschiedenheit, die sich aus der unaufhebbaren Einzigkeit des Rufes ergibt, den Gott an die einzelnen Menschen eben als an Einzelpersonen richtet.

Mag es mit diesen Bemerkungen auch gelungen sein, eine gewisse formale Klarheit zu schaffen, so wird ihre Nützlichkeit doch eingeschränkt durch zwei methodologische Hauptschwierigkeiten, die das Nichteinverständnis mit dem Moralpluralismus in der Kirche zum großen Teil erklären.

Die erste Schwierigkeit betrifft das Bemühen, zwischen allgemeinen und spezifischen Anthropologien zu unterscheiden, d. h. zwischen anthropologischen Konstanten und ihren Verwirklichungen in verschiedenen Zeiten, Räumen und Kulturen. Daß diese Unterscheidung gemacht werden darf und muß, ist nicht eine neue Einsicht; sie findet sich, wenigstens in Ansätzen, schon bei Aristoteles und bei Thomas von Aquin. Doch selbst wenn spezifische kulturelle und geschichtliche Verwirklichungen nicht einfach mit den anthropologischen Konstanten identifiziert werden, werden sie vielleicht ethnozentrisch (so wenn die «Zivilisation» der «Barbarei» entgegengesetzt wird) oder klassizistisch aufgefaßt (so wenn das Normative, Natürliche dem Abweichenden, Unnatürlichen entgegengesetzt wird), was so weit gehen kann, daß die Unterscheidung praktisch geleugnet wird.

So wichtig es auch ist, bei der Unterscheidung zwischen den Konstanten und den spezifischen Verwirklichungen sich an theologische und philosophische Kriterien zu halten, haben doch

auch die Humanwissenschaften eine unerläßliche Rolle zu spielen, zumal sie in ihrer modernen Form gerade die empirische Mannigfaltigkeit der kulturellen und geschichtlichen Verwirklichungen des Humanen zum Gegenstand ihrer Studien machen. Diese Wissenschaften zur theologischen Aufgabe kritisch beizuziehen, ist indes immer noch sehr schwierig wegen der tiefgehenden methodologischen Auseinandersetzungen, von denen sowohl die Theologie als auch die Humanwissenschaften nicht loskommen⁴. Manche der Differenzen zwischen gegensätzlichen Auffassungen über die christliche Moral entstehen hier, insofern Theologen oder Männer der Kirche erstens an der Meinung festhalten, daß die Theologie «die volle Wissenschaft vom Menschen»⁵ sei, zweitens insofern sie gewillt oder nicht gewillt sind, zuzugeben, daß das Wissen um die Geschichte und die Humanwissenschaften von ihnen verlangt, bei der Feststellung der anthropologischen Konstanten kritischer, vorsichtiger und bescheidener zu sein als bis anhin, und insofern sie sich drittens die eine oder andere Sonderart oder Schule der Humanwissenschaft kritisch oder auch unkritisch zunutze machen, um die spezifischen Anthropologien aufzubauen, welche die Fundamental- und die allgemeinen Anthropologien vermitteln.

Das zweite methodologische Problem ist, daß weder fundamentale noch allgemeine Anthropologien in den Ursprungsprinzipien der christlichen Moral in reiner Form zu finden sind. In der Bibel, in der Tradition, im Beispiel des Lebens von Heiligen ist das Fundamentale und Allgemeine durch das kulturell und geschichtlich Spezifische und durch das Partikuläre – wenigstens in sehr vielen Fällen – bereits vermittelt. Das Leben von Heiligen einschließlich des Lebens Christi ist eine je besondere Sinn- und Wertverwirklichung in spezifischen Kontexten und in Entsprechung zu besonderen Situationen. Es mag (wie dies bei Christus der Fall war) universale normative Bedeutung haben, was aber daran universal ist, läßt sich nicht bestimmen ohne solche Unterscheidungen, wie wir sie weiter oben geboten haben.

Ebenso enthält die Bibel nicht nur das Beispiel von Menschen, die heilig lebten, sondern auch Gebote, Ratschläge, Ermahnungen sowie verschiedene mehr oder weniger reflexive Rechtfertigungen von ihnen, und einige davon lassen sich selbst als frühe Ansätze zu grundlegenden oder allgemeinen Anthropologien ansehen, obwohl

natürlich diese Unterscheidungen selten bewußt oder kritisch präsent sind. Man kann sagen, daß von diesen Anthropologien die fundamentale größeren, ja universalen normativen Wert hat; die allgemeinen werden normativ sein, wenn sie in der spezifischen wahrzunehmen sind; ob die spezifischen Anthropologien überhaupt normative Bedeutung haben sollen, was natürlich die große Frage ist, läßt sich nur dadurch im positiven Sinne entscheiden, daß man nachweist, daß sie sich aus der Fundamental- und den allgemeinen Anthropologien notwendig ergeben. Die herkömmliche Moraltheologie hat zugegeben, daß nicht alle spezifischen anthropologischen Aussagen der Bibel dauernde normative Bedeutung haben; heute geht es darum, herauszufinden, welche Unterscheidungen im Licht des Wissens um die Geschichte und der modernen Humanwissenschaften kritisch zu machen sind.

Diese Erwägungen gelten erst recht für die kirchliche Moraltradition, die nicht bloß und vielleicht nicht einmal hauptsächlich Sache der Lehre und der Theorie ist, sondern auch der Praxis.

Viele Einsprüche gegen den Moralpluralismus in der Kirche hängen mit den zwei hier kurz dargelegten methodologischen Problemen zusammen, und sie werden nicht leicht zu lösen sein. Bis sie gelöst sind, wird es sicherlich irgendwie zum Trost reichen, mit Yves Congar sich daran zu erinnern, daß «Einheit ohne Gegensätze eschatologisch» ist⁶, doch bleibt bestehen, daß gewisse Einstellungen zum Pluralismus nicht nur einzelnen Menschen viel Leid und Verwirrung bereiten, sondern auch die Fähigkeit der Kirche, der Welt ein gemeinsames Zeugnis und einen gemeinsamen Dienst anzubieten, schwer beeinträchtigen. Deshalb ist es notwendig, ekklesiologischen Fragen einige Aufmerksamkeit zu schenken.

III. Der konkrete Kontext des christlichen sittlichen Handelns

Eine konkrete sittliche Entscheidung ist die auf Prinzipien gestützte Antwort eines Christen auf die Forderungen besonderer Situationen. Die oben skizzierten Anthropologien bieten den grundlegenden, allgemeinen und spezifischen Rahmen, worin ein Christ das Böse zurückzudrängen und das Gute zu fördern sucht. Er mag vielleicht mit anderen, die diese Anthropologien ebenfalls akzeptieren, in einer Moralgemein-

schaft stehen, aber das konkrete Gute, das zu tun ist, wird immer auch ein persönlicher Beitrag sein, der ebenso vielgestaltig sein kann wie die Vielgestalt der neuen Ich, welche Gottes Liebe in der Kirche hervorbringt. Die Anthropologien dienen nicht nur als einschränkende Rahmen, sondern auch als anregende Modelle, in denen ganz einmalige Verpflichtungen wahrgenommen, auf sich genommen und verwirklicht werden können⁷.

Auf der anderen Seite kann man sich fragen, ob in gewissen Fällen der einzelne Christ nicht berechtigt ist, mit Moralpositionen der Kirche nicht einverstanden zu sein. Die oben gemachten Unterscheidungen können vielleicht gewisse Richtlinien bieten. Es ist klar, daß theoretisches oder praktisches Nichteinverständnis mit den Ursprungsprinzipien auf die Zurückweisung der christlichen Moralgemeinschaft hinausläuft. Obschon dies sicherlich vorkommen kann, wird es, wie zu hoffen steht, doch eher der Fall sein, daß man in bezug auf die Vermittlung der christlichen Moralfindung nicht einverstanden ist. Diesbezüglich können wir vielleicht sagen, daß die Meinungsverschiedenheit um so berechtigter ist, je mehr man vom Grundlegenden und Allgemeinen zu spezifischen Anthropologien übergeht, und erst recht dann, wenn man von der spezifischen Anthropologie zu konkreten besonderen Situationen weiterschreitet.

Ohne dies zu bestreiten, möchten wir doch bemerken, daß noch weitere Überlegungen anzustellen sind, die nicht immer berücksichtigt werden. Die Diskussion über die Berechtigung des Dissenses leidet nicht zuletzt infolge der Probleme, um die die Debatte für gewöhnlich kreist, oft an einer gewissen Abstraktheit. Sie stellt einen einzelnen Christen und die universale Kirche (was besonders schlimm ist, wenn diese bloß als Institution betrachtet wird) oder das universale Lehramt einander entgegen. Bei beiden Polen dieser Opposition wird oft der konkrete kirchliche Kontext, der der Partikular-, der Ortskirche, nicht berücksichtigt. Das Problem wird nur dann so richtig konkret, wenn erstens die christliche sittliche Verantwortung jeder Partikular- und Ortskirche in ihrer jeweiligen Situation mitberücksichtigt wird; zweitens die Beziehung zwischen den Moraloptionen von Einzelkirchen oder zwischen einer Einzelkirche und Rom, und drittens die Beziehung zwischen einem einzelnen Christen und seiner Partikular- oder Ortskirche.

Wenn die eine, universale Kirche nur in und aus den Selbstverwirklichungen der Teilkirche besteht (Zweites Vatikanum), dann baut sich in gewissem Sinn die Moraleinheit der Universalkirche von unten her auf. Teilkirchen sind nicht einfach Durchschläge, identische Abdrücke ein und desselben Stempels. Sie sind gemeinschaftliche Antworten auf das Wort und die Gnade Gottes in deren Anwendung auf besondere Kontexte und Situationen. Das Wort wird nicht im allgemeinen gepredigt, sondern als Wort für einen bestimmten Kontext und eine bestimmte Situation; Gottes Gnade heilt nicht im allgemeinen, sondern heilt einen bestimmten Bereich der Sünde, und die neue Moralgemeinschaft besteht in einer Überwindung der Entfremdungen, die eine bestimmte Menschengruppe spalten. Darum muß es eine kirchliche Entsprechung zu der formalen Existentialethik geben, die Karl Rahner für den einzelnen Christen vorgeschlagen hat.

Nun kann es aber vorkommen, daß das, was einer Teilkirche als ihre Verwirklichung erlösender Gemeinschaft Moraleinheit gibt, nicht auch das ist, was eine andere Teilkirche eint, und keine Kirche kann sich der Eigenverantwortung entheben, indem sie bloß die Selbstverwirklichung einer anderen Kirche nachahmt. Da andererseits sämtliche Kirchen aus den gleichen Ursprungsprinzipien hervorgehen, können und sollen die Teilkirchen einander nicht bloß ertragen, sondern auch herausfordern und sogar kritisieren. Die spezifischen Anthropologien, welche das Moralurteil der Teilkirchen vermitteln, unterscheiden diese innerhalb einer Moralgemeinschaft, die sich in den Fundamental- und den allgemeinen Anthropologien artikulieren läßt. Und zumal in einer Welt, die immer mehr interdependent wird, müssen selbst die spezifischen Anthropologien und Moraloptionen einer Kirche sich ihrer Verantwortung gegenüber anderen Kirchen bewußt sein.

Die universale Kirche wird dem einzelnen Christen durch seine Teilkirche vermittelt. Der unmittelbare Anhaltspunkt für sein Fragen nach dem richtigen sittlichen Verhalten ist die besondere örtliche Selbstverwirklichung der christlichen Gemeinschaft, namentlich der eucharistischen Gemeinschaft, von der anzunehmen ist, daß sie der Gemeinde das sittliche Empfinden übermittelt, wonach sich ihr christliches Gewissen richtet. In erster Linie ist die Kirche in und durch solche Gemeinden die Trägerin des Heilswerkes Christi in der Welt, und diese erfüllen

ihre Aufgabe dadurch, daß sie sich mit den Moralproblemen befassen, die sie als konkrete Ortsgemeinden betreffen. Der einzelne Christ lebt sein christliches Leben im Kontext dieser Gemeinde, und diese Gemeinde sollte unmittelbares Modell und Leitbild, Stütze, Herausforderung und Kritik seiner sittlichen Anstrengungen sein. In dieser Gemeinde sollte genügend Raum für eine schöpferische Verwirklichung der christlichen Existenz sein, und die Ortsgemeinde sollte, da sie selbst nie vollkommen ist, nicht zu einer unfehlbaren Autorität erhoben werden. Aber das christliche Leben sollte für gewöhnlich nicht ein einzeln dastehendes Zeugnis sein, und zu den Hauptbezugspunkten, die ein einzelner Christ zu berücksichtigen hat, müssen die gemeinsamen Werte und Entscheide der anderen Glieder seiner Gemeinde gehören. Falls die Glieder von Ortsgemeinden Wert- und Handlungsgemeinschaft nicht als Teil ihrer Verpflichtung ansehen, wird jegliche Einheit, welche die Kirche haben mag, vormoralisch und der Kritik ausgeliefert sein, daß sie bloß mythisch sei. Natürlich kann, je konkreter ein Problem ist, es mit desto weniger Gewißheit gelöst werden, selbst von Leitern der Kirche; aber eine Einheit, die nie in gemeinsamem Handeln konkret und wirksam wird, ist sehr weit von dem entfernt, was von einer Kirche verlangt wird, welche beansprucht, «Zeichen und Werkzeug» nicht nur der Vereinigung mit Gott, sondern auch der Einheit unter den Menschen zu sein (*Lumen gentium* 1).

IV. Schlußüberlegung

Aus all dem erhellt zumindest, daß es sehr schwierig sein wird, handfeste Regeln für einen legitimen Moralpluralismus in der einen Kirche aufzustellen. Wie unsere Erörterungen aufgezeigt haben, ist es unzulänglich, das Problem nur im Sinn einer vagen Geistesinheit, einer Einheit in einem vormoralischen, vorpraktischen Moment zu behandeln; die Einheit der Kirche muß auch Einheit in der Praxis sein. Andererseits kann dies von einem universalistischen Standpunkt aus nicht konkret angepackt und verwirklicht werden. Der unmittelbare Ort zur Verwirklichung der erlösenden Einheit der Kirche ist die Orts- oder Teilkirche; diese ist auch die Stätte, wo die Spannungen zwischen Kulturen und zwischen dem schöpferischen Individuum und der Moralgemeinschaft am schärfsten und konkretesten erfahren werden. Diskussionen, die sich nie

auf diese Ebene der Selbstverwirklichung der Kirche heben, sind garantiert unzulänglich und unwirksam.

¹ Der Ausdruck «originating value» ist der von Bernard Lonergan angestellten Analyse «The structure of the human good» entnommen; in: *Method in Theology* (Herder and Herder, New York 1972) 47–52.

² Der Ausdruck «anthropologische Konstanten» wird von Peter Berger und Thomas Luckmann verwendet in: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main 1969). In «Gerechtigkeit en liefde: Genade en bevrijding» (Bloemendaal 1977) legt E. Schillebeeckx sieben solcher Konstanten vor.

³ Vgl. Wilhelm Dupré, *Kultur und Wahrheit. Überlegungen zum Problem des Ethnozentrismus und der kulturellen Relativität: CONCILIUM 16* (1980/5) 309–315.

⁴ Es ist das große Verdienst des Schaffens von Bernard Lonergan, daß er stets auf der kritischen gegenseitigen Beziehung zwischen der Methode in der Theologie und den Methoden der Natur- und Humanwissenschaften bestand, vgl. neuerdings «The Ongoing Genesis of Methods»: *Studies in Religion 6* (1976/77) 341–355.

⁵ Damit die Kirche zu «einem vollbewußten Prozeß der Selbstkonstitution» wird, muß sie Lonergan zufolge «zugeben, daß die Theologie nicht die volle Wissenschaft vom Menschen ist, sondern daß die Theologie nur gewisse Aspekte der menschlichen Wirklichkeit zu erhellen vermag»; die Theologie muß sich deshalb «mit sämtlichen anderen bedeut-

samen Zweigen der Humanwissenschaften verbinden»: *Method in Theology*, aaO. 364.

⁶ Y. Congar, *Réflexions et recherches actuelles sur l'assemblée liturgique: La Maison-Dieu 115* (1979) 24.

⁷ Karl Rahners bekannte Thesen zur Frage einer formalen Existentialethik: *Schr.z.Th. II* (Einsiedeln 1955) 227–246 und über das Charismatische in der Kirche: *Schr.z.Th. IX* (Einsiedeln 1970) 415–431 sind hier von Bedeutung, müssen aber, wie weiter unten gesagt wird, enger auf die partikular- und ortskirchlichen Kontexte bezogen werden, worin die einzelnen Christen ihre je einmalige Berufung erfahren.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

JOSEPH KOMONCHAK

1939 in Nyack (New York) geboren. 1963 Priesterweihe. Studium der Philosophie am St. Joseph's Seminary in Yonkers, N.Y. Studium der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Dort 1964 Lizentiat in Theologie. Nach dreijähriger Seelsorgsarbeit in einer Gemeinde 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 in der Abteilung für Religion und religiöse Erziehung an der katholischen Universität von Amerika in Washington, D.C. Veröffentlichungen: Aufsätze zu den Themen Ekklesiologie, Lehramt und pastorales Amt in Zeitschriften wie *Theological Studies*, *The Thomist* und *CONCILIUM*. Anschrift: The Catholic University of America, Dept. of Religion and Religious Education, Washington, D.C. 20064, USA.

Nachtrag zu *CONCILIUM 17* (1981/2):

S. 117, rechte Spalte, Zeile 24–27: Der Text muß lauten: ... das Wunder von Kana, ja sogar die Verklärung Christi und die Brotvermehrung und die später im Westen so wichtige Anbetung der Weisen ... Zu S. 119, rechte Spalte, Zeile 1: Statt Jerusalem muß es heißen: Alexandrien.