

Die politische Rolle,
welche die Kirche spielen will

Patrick Granfield

Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta»

«Obwohl der Begriff «Gottesvolk» an und für sich am geeignetsten ist, um die gesellschaftliche Natur der Kirche zu erklären, scheint er zur Beschreibung der Kirche in actu sich nicht am besten zu eignen, weil er nicht ausdrücklich den Gedanken der «societas perfecta» zum Ausdruck bringt ... Die Kirche ist eine societas perfecta in der übernatürlichen Ordnung, d. h. sie verfügt über sämtliche Mittel, die zur Erreichung des übernatürlichen Endziels notwendig sind.»¹

Karol Wojtyła, der Erzbischof von Krakau, machte diese Bemerkungen in einer Intervention auf dem Zweiten Vatikanum. Auf den ersten Blick scheinen sie vielleicht mit dem allgemeinen ekklesiologischen Grundton des Konzils nicht übereinzustimmen. Es ist jedoch bedeutsam, daß Wojtyła aus einem kommunistischen Land kam, wo ein enges Wechselverhältnis zwischen Kirche und Staat bestand. Man darf wohl annehmen, daß es mehr die persönlichen Erfahrungen als die theologischen Prinzipien Wojtyłas waren, die sich in seiner Vorliebe für die Idee der «societas perfecta» auswirkten.

Als Bezeichnung für die Kirche hat «societas perfecta» keine altherwürdige Vergangenheit hinter sich². Sie ist ein Erzeugnis des 18. und 19. Jahrhunderts und war in theologischen Kreisen in der Zeit zwischen Pius IX. und Pius XII. – ein wenig mehr als ein Jahrhundert – geläufig. Eine Gesellschaft als «perfekt» zu bezeichnen, besagt nicht, sie sei besonders hochstehend oder heilig, sondern daß sie autark und autonom ist. Die Kirche ist eine «vollkommene Gesellschaft» in dem Sinn, daß sie ihrem Wesen nach vollständig und unabhängig ist und über sämtliche Mittel verfügt, die notwendig sind, um das ihr gesetzte Ziel zu erreichen. Um diese Idee genauer zu erfassen, ist zu prüfen, aus welchem geschichtli-

chen Zusammenhang sie hervorging, wie sie die Ekklesiologie beeinflusste und wie sie jetzt interpretiert wird.

I. Die Herausforderung

Die von Papst Gelasius († 496) gemachte klassische Unterscheidung zwischen weltlicher und geistlicher Autorität bildete über ein Jahrtausend die Grundlage für die Theorien über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Im Mittelalter sah man Kirche und Staat nicht als zwei verschiedene, unabhängige oder perfekte Gesellschaften an, sondern mehr als die beiden Teile ein und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit – der *respublica christiana*. Das *imperium* und das *sacerdotium*, die staatliche und die kirchliche Gewalt bildeten miteinander die eine perfekte Gesellschaft, das christliche Weltreich³. Natürlich stellte sich damit das ewige, ungelöste Problem, wie das Gleichgewicht zwischen den beiden Gewalten aufrechtzuerhalten sei und welches die Grenzen der von ihnen ausgeübten Autorität seien. Zumeist war es eine heikle Allianz, in der sich beide Seiten über Grenzüberschreitungen des Partners beklagten.

Gegen Ende des Mittelalters setzte sich an die Stelle des Einheitsgedankens eine dualistische Auffassung der Gesellschaft. Ein Hauptgrund für diesen Wandel war die Entwicklung autonomer Staaten und Nationen in ganz Europa. Schließlich waren Kirche und Staat mehr oder weniger als getrennte, selbständig regierende Gebilde tätig. Nach der Reformation zwangen jedoch noch weitere Faktoren die katholische Kirche, ihre Beziehungen zu weltlichen Regierungen zu prüfen und zu klären.

Erstens war dies die Errichtung von «Staatskirchen» in protestantischen Ländern Europas. Der Haupttheoretiker dieser Idee war Samuel Pufendorf († 1694), ein protestantischer Rechtsgelehrter. Dieser schlug ein «Kollegialsystem» vor, das die Kirche als ein Collegium innerhalb des Staates auffaßte. Die Kirche dürfe sich nicht unabhängig und frei regieren, sondern müsse vom Staat kontrolliert werden, der für ihre äußere Organisation verantwortlich sei. Die Ansicht Pufendorfs, später von Christoph M. Pfaff († 1760) verfeinert, war vor allem in Deutschland während mehrerer Jahrhunderte von starkem Einfluß auf die Bestimmung der Beziehung zwischen der staatlichen und der kirchlichen Ge-

walt, da sie es der Regierung gestattete, in das Leben der Kirche einzugreifen.

Zweitens kamen im 17. und 18. Jahrhundert verschiedene Bewegungen auf, die im Grunde politischer Natur waren, aber auf die katholische Kirche große Rückwirkungen ausübten, denken wir an den Gallikanismus, den Febronianismus, den Josephinismus, die Französische Revolution und den Kulturkampf. Obwohl jede dieser Bewegungen einen Eigencharakter aufwies, waren sie alle vom Geist des Nationalismus beseelt und suchten sie alle die Autorität Roms über die Ortskirchen einzuschränken und die Macht der Staatsgewalt in kirchlichen Angelegenheiten zu stärken. Diese Bewegungen bedrohten die Freiheit der katholischen Kirche und zwangen diese, dagegen zu reagieren. Aus dieser beständigen Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat ging der Begriff «societas perfecta» hervor.

Der Gallikanismus, eine im 17. Jahrhundert aufkommende französische Version des Konziliarismus, suchte die Kontrolle Roms über die Kirche Frankreichs einzuschränken. Die vier gallikanischen Artikel, die 1682 von Bossuet konzipiert wurden, faßten die Hauptforderungen zusammen: vollständige Unabhängigkeit des französischen Königs von römischer Kontrolle über weltliche Angelegenheiten; Unverletzlichkeit der Rechte und Gebräuche der Kirche Frankreichs und die Forderung, daß es zur Gültigkeit päpstlicher Entscheidungen in Glaubens- und Sittensachen der Zustimmung der Gesamtkirche bedürfe. Obwohl verschiedene Päpste den Gallikanismus verurteilten, wurde er während des ganzen 18. Jahrhunderts von vielen Katholiken – Bischöfen, Priestern, Laien – vertreten.

Der Febronianismus wird nach Justinus Febronius, dem Pseudonym des Nikolaus von Hontheim († 1790), eines Weihbischofs von Trier, benannt. Dieser veröffentlichte 1763 ein – im folgenden Jahr auf den Index gesetztes – Buch, worin er für die Schaffung einer deutschen Nationalkirche eintrat, die dem weltlichen Herrscher unterstehen sollte. Ausgesprochen nationalistisch und gegen den römischen Zentralismus eingestellt, verurteilte der Febronianismus päpstliche Übergriffe, bestritt viele Primatialansprüche Roms und forderte für die Bischöfe eine größere Autorität. Gewissermaßen als ein Gallikanismus jenseits des Rheins lehrte er zudem, nicht der Papst, sondern die Kirche sei unfehlbar und es bedürfe der Zustimmung der Gesamtkirche oder eines allgemeinen Konzils, damit eine

Lehre des Papstes unabänderlich sei. Der Febronianismus fand in den deutschsprachigen Ländern großen Anklang, hatte aber auch in Portugal, Spanien, den Niederlanden und Teilen Italiens seine Anhänger.

Der Josephinismus, die Theorie des Kaisers Joseph II. von Österreich († 1790), versuchte, die Kirche der souveränen Staatsgewalt zu unterwerfen. Viele Klöster wurden aufgehoben, und Eigentum und Finanzen der Kirche wurden konfisziert. Dem Klerus war es untersagt, direkt mit dem Heiligen Stuhl in Verbindung zu treten, und für die Veröffentlichung päpstlicher Dekrete bedurfte es der Genehmigung des Kaisers. Bischofssitze und Pfarreien wurden reorganisiert und die Vorrechte des Klerus vermindert oder abgeschafft.

Die Französische Revolution und die darauf folgende Politik Napoleons schufen eine neue politische Ordnung, die im 19. Jahrhundert für die Kirche eine verheerende Wirkung hatte. In nationalistischem Feuereifer führte die Regierung ein Programm der Entchristlichung, Säkularisierung und des Antiklerikalismus durch. In offener Feindschaft gegenüber der Autorität der Kirche verwarf der Staat päpstliche Hoheitsrechte, reorganisierte kirchliche Strukturen; Tausende von Priestern und Ordensleuten wurden vertrieben, eingekerkert oder ums Leben gebracht und der Ordensbesitz enteignet. Die Wirkungen dieser gewaltsamen Maßnahmen waren am schlimmsten in Frankreich zu verspüren, aber die Kirche hatte auch in Spanien, Portugal und Teilen Deutschlands sehr zu leiden. Andererseits schwächten die Ereignisse in Frankreich und ihre Auswirkungen auf das übrige Europa den Einfluß und die Glaubwürdigkeit des Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus nachhaltig.

Der von Bismarck vom Zaune gebrochene Kulturkampf (1871–90) ist unser letztes Beispiel der Bedrängung der Kirche durch den Staat. Die Staatsgewalt ernannte und entließ den Klerus, unterdrückte viele Ordensgesellschaften (z. B. die Jesuiten, die Redemptoristen, die Lazaristen), verbannte widerspenstige Priester und verbot den Verkehr mit Rom. Die sogenannten Falkschen oder Maigesetze von 1873 führten die staatliche Kontrolle über die Priesterausbildung ein und verlangten für Bischofsernennungen die Gutheißung durch die Regierung. Nach Auffassung Bismarcks ist im Ersten Vatikanum der Papst «im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen

Bischofs getreten» und «die Bischöfe sind nur noch seine Werkzeuge, seine Beamten, ohne eigene Verantwortlichkeit», «Beamte eines fremden Souveräns»⁴. Die durch den Kulturkampf ausgelösten Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Kirche beschränkten sich nicht auf Preußen; in anderen Teilen Deutschlands, in Österreich und der Schweiz stand die Kirche vor ähnlichen Schwierigkeiten.

II. Die Antwort

Im 18. und 19. Jahrhundert hatte die katholische Kirche einem ausgedehnten heftigen Konflikt mit den weltlichen Autoritäten standzuhalten. Mit der wachsenden politischen Unrast in Italien und den Forderungen nach bürgerlicher Freiheit im Kirchenstaat näherte sich der Konflikt sogar Rom. Die Reaktion der Kirche auf diese ganze Situation wurde durch das Schwinden des Ansehens des Papsttums und die Unfähigkeit behindert, eine akzeptable einheitliche Auffassung über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat zu formulieren.

Doch die Kirche reagierte auf verschiedene Weisen. Mehrere Päpste sprachen sich gegen jede Aktion des Staates aus, welche die *libertas ecclesiae* bedrohte. Einige Probleme wurden durch Konkordate – im 19. Jahrhundert um die dreißig – erleichtert, die zwischen dem Heiligen Stuhl und einzelnen Ländern abgeschlossen wurden⁵. Eine weitere Reaktion, um die es uns hier geht, war die Entwicklung des Begriffs der Kirche als einer «societas perfecta». Er wurde von Kirchenrechtsgelehrten, dem Lehramt und von Theologen verwendet.

Der österreichische Kanonist Franciscus Rautenstrauch († 1785) war vielleicht der erste, der sich dieses Ausdrucks bediente. In einer Sammlung von Gesetzen über öffentliche Debatten während der Herrschaft der Kaiserin Maria Theresia schrieb er: «Die christliche Gesellschaft ist göttlichen Ursprungs. Sie ist eine perfekte Gesellschaft»⁶. Im folgenden Jahrhundert entwickelten Kirchenrechtsgelehrte wie Taparelli († 1862), Tarquini († 1874) und Cavagnis († 1906) diesen Gedanken. Abhandlungen über das Kirchenrecht, die man von der Mitte des 19. Jahrhunderts an publizierte, bezeichneten die Kirche für gewöhnlich als eine «societas perfecta». Die Kanonisten verwendeten diesen Ausdruck, um die protestantischen Rechtsgelehrten zurückzuweisen, welche die Kirche nicht für eine voll-

kommene Gesellschaft hielten, sondern für ein Collegium innerhalb des Staates. Zudem betonten sie, daß Staat wie Kirche in ihrem je eigenen Bereich eine vollkommene Gesellschaft seien. Die Kirchenrechtsgelehrten vertraten auch die Ansicht, daß die Eigengewalt (*potestas propria*) der Kirche die sei, die notwendig und wesensgemäß zu der Kirche als einer vollkommenen Gesellschaft gehöre⁷. Der Codex Iuris Canonici (1917) verwendet den Begriff «societas perfecta» nicht; dieser findet sich aber im ersten Satz der Konstitution Benedikts XV. «Providentissima mater ecclesia», die dem Kodex Rechtskraft verlieh⁸.

Das Lehramt gebrauchte den Ausdruck im 19. Jahrhundert häufig. Einer der ersten Fälle, wo er in einem römischen Dokument vorkommt, ist die Antwort von 1839 auf die Gnesen-Posen betreffende Debatte über die Mischehenfrage in Preußen. Pius IX. nannte die Kirche eine «perfecta societas» in «Singulari quadam» (1854), «Multis gravibusque» (1860), «Maxima quidem laetitia» (1862) und «Vix dum a nobis» (1874). Der Begriff war auch bei Leo XIII. sehr beliebt, der ihn verwendete in «Diuturnum illud» (1881), «Immortale Dei» (1885), «Sapientiae christianae» (1890) und «Praeclara gratulationis» (1894). Auch Pius X., Benedikt XV., Pius XI. und Pius XII. gebrauchten ihn gelegentlich.

Das Erste Vatikanum bediente sich in «Pastor aeternus» des Begriffs «societas perfecta» nicht. Dieser erscheint jedoch als ein Zentralgedanke in den beiden Hauptschemata über die Kirche, die für das Konzil vorbereitet worden waren, aber über die nie öffentlich diskutiert oder abgestimmt wurde⁹. In «Supremi pastoris» heißt es: «Wer sagt, die Kirche sei nicht eine vollkommene Gesellschaft, sondern ein Collegium, oder sie sei innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates, der weltlichen Gewalt unterstellt, der sei ausgeschlossen»¹⁰. Das von Joseph Kleutgen entworfene weitere Schema «Tametsi Deus» bezeichnete die Kirche ebenfalls als eine vollkommene Gesellschaft und legte die folgende Definition vor: «Eine von jeder anderen Versammlung von Menschen verschiedene Gesellschaft, die sich auf die ihr eigenen Weisen und aus den ihr eigenen Gründen auf ihr eigenes Ziel hinbewegt; die absolut, vollständig und selbstgenügend ist, um die Dinge zu erreichen, die zu ihr gehören, und die keiner anderen Gesellschaft untersteht oder als Teil hinzugefügt oder mit ihr vermischt und vermengt ist»¹¹.

Unter Verwendung päpstlicher Verlautbarungen und der Schemata des Ersten Vatikanums lehrten auch Theologen, Jesus habe die Kirche als eine eigentliche, hierarchische und monarchische Gesellschaft gegründet. Diese Gesellschaft, die römisch-katholische Kirche, sei eine vollkommene Gesellschaft, von jeder anderen Gesellschaft unabhängig und mit all dem ausgestattet, was sie zur Erreichung ihres Zieles – die übernatürliche Heiligung und Rettung der Menschheit – benötige. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Auffassung ist das Handbuch von Joachim Salaverri. Wenige Jahre vor dem Zweiten Vatikanum behauptete es: «Die Kirche ist eine vollkommene Gesellschaft und absolut unabhängig, mit voller Gesetzgebungs-, Gerichts- und Strafgewalt.»¹² Es versah diese These mit der Nota «De fide catholica», da sie vom universalen ordentlichen Lehramt als verpflichtend (*tenenda*) vorgelegt worden sei.

III. Die Auswirkung auf die Ekklesiologie

Der Begriff «societas perfecta» förderte die Verrechtlichung der Ekklesiologie. Die intensive Beschäftigung mit äußerlichen, hierarchischen Elementen verdunkelte das Verständnis der Kirche als eines Mysteriums. Die Ekklesiologie wurde Y. Congar zufolge zu einer «Hierarchologie». Man erweckte den Eindruck, die Kirche als eine organisierte Gesellschaft sei von der Kirche als einer Glaubens- und Kultgemeinschaft verschieden. Das Zweite Vatikanum verhalf wieder der Auffassung zum Durchbruch, daß die institutionellen und die charismatischen Aspekte der Kirche sich nicht voneinander trennen lassen und im Verein miteinander «eine einzige komplexe Wirklichkeit» bilden (*Lumen gentium*, 8).

Es bestand auch ein ökumenisches Problem, da man die wahre Kirche mit der vollständigen, perfekten Gesellschaft identifizierte. Somit galt allein die römisch-katholische Kirche als Kirche, und alle anderen christlichen Gemeinschaften galten als «Nichtkirchen»¹³. Damit, daß das Zweite Vatikanum anerkannte, daß die Kirche Christi auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften präsent ist, ermöglichte es den ökumenischen Dialog.

Ein letzter Punkt: Die perfecta-societas-Ekklesiologie bot keine Theologie der Ortskirche. Den theologischen Handbüchern zufolge waren Ortskirchen (Diözesen) keine vollkommene Gesellschaft, weil sie keine volle Gesetzgebungs-

Gerichts- und Strafgewalt besitzen¹⁴. Diese allzu universalistische Theologie wurde durch das Zweite Vatikanum berichtigt, das lehrte, daß auch die Ortskirchen wirklich Kirche sind. Wie Karl Rahner bemerkt, eignet sich der Begriff «societas perfecta» nicht einmal dazu, die gesellschaftlichen, sichtbaren Aspekte der Kirche zu bestimmen, da er nicht anerkennt, daß die universale Kirche in der Ortskirche ist und daß die Kirche in der örtlichen Eucharistiefeier aktualisiert wird¹⁵.

IV. Jetzige Auffassung

Der Begriff «societas perfecta» entwickelte sich als eine theologische Konstruktion, um gegenüber ungerechtfertigter staatlicher Einmischung die Unabhängigkeit der Kirche zu vertreten. Anfänglich ein politischer Notbehelf, wurde er schließlich zur Definition des Wesens der Kirche gebraucht. Wenn heute die Theologen und Kanonisten die Beziehungen zwischen Kirche und Staat erörtern, so fassen sie diese nicht mehr als zwei aufeinanderwirkende vollkommene Gesellschaften auf. Wie R. Schwarz treffend bemerkt, «braucht man den Begriff «societas perfecta» nicht mehr zu verwenden, da er durch die geschichtliche Vergangenheit allzusehr belastet ist»¹⁶.

Das Zweite Vatikanum bediente sich des Ausdrucks nicht, sondern zog es vor, von der Kirche als Sakrament, Gottesvolk, Leib Christi und als einer prophetischen, priesterlichen und eschatologischen Gemeinschaft zu sprechen. Gleichzeitig behielt das Konzil die Grundelemente der Wahrheit bei, die in der Idee der perfekten Gesellschaft liegt¹⁷. Drei Aspekte sind bedeutsam:

Erstens anerkannte das Konzil die gesellschaftliche Natur der Kirche, auch wenn es den Begriff «societas» nur selten verwendete (z. B. *Lumen gentium*, 8. 20; *Presbyterorum ordinis*, 2). Von der gesellschaftlichen Seite der Kirche war im Zusammenhang mit der *Communio* die Rede: Die Kirche ist eine einzigartige *Gemeinschaft* – eine Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, worin alle Glieder in einer Vielfalt von Gaben und Funktionen zusammenwirken.

Zweitens lehrte das Zweite Vatikanum, daß die Kirche über sämtliche Mittel verfügt, die zur Erreichung ihres Zweckes notwendig sind. Kraft der Gegenwart Christi im Geiste stehen im Gotteswort, in den Sakramenten, Tugenden und

geistlichen Gaben die Heilmittel zur Verfügung (Lumen gentium, 11. 12; Unitatis redintegratio, 3). Zudem ist dank einer Vielfalt von Dienstämtern – die von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten und Laien ausgeübt werden – die Kirche imstande, ihre Sendung zur Verkündigung des Gotteswortes zu erfüllen.

Drittens betonte das Konzil unmißverständlich, daß die Kirche vom Staat verschieden ist und die Freiheit besitzen soll, ohne Einmischung des Staates ihrer Sendung nachzukommen. In Respekt vor der Würde der menschlichen Person sollen die Regierungen den religiösen Körperschaften erlauben, sich selbst zu regieren, und sie bei der Auswahl, Heranbildung und Ernennung ihrer Amtsdienner nicht behindern (Dignitatis humanae, 1). Die Kirche ist an kein besonderes gesellschaftliches, politisches oder wirtschaftliches System gebunden und muß zu all dem ermutigen, was auf der Welt wahr, gut und gerecht ist (Gaudium et spes, 42. 44). In der

vielleicht engsten Parallele zu der früheren Idee der «societas perfecta» heißt es schließlich: «Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom» (Gaudium et spes, 76).

Abschließend ist zu sagen: Die neue ekklesiologische Ausrichtung des Zweiten Vatikanums hat den Begriff «societas perfecta» ungeeignet gemacht. Heute appellieren wir an die Grundprinzipien der Menschenwürde und Religionsfreiheit, um in einer pluralistischen Welt die Rechte der Kirche zu verteidigen. Natürlich besteht die Kirche weiterhin auf dem Recht, in völliger Freiheit das Evangelium zu verkünden und Gott zu verehren, ohne von der zivilen Gesellschaft kontrolliert oder behindert zu werden. Nur wenn dies gewährleistet ist, kann die Kirche die volle sakramentale Gegenwart Christi zutage treten lassen und «zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person» (Gaudium et spes, 76) sein.

¹ Acta synodalia, II, 3, 155–156.

² Vgl. K. Walf, Die katholische Kirche – eine «societas perfecta»: Theol. Quartalschr. 157 (1977) 107–118; M. Zimmermann, Structure sociale et église (Straßburg 1981).

³ Vgl. T. M. Parker, The Medieval Origins of the Idea of the Church as a «Societas Perfecta»: Miscellanea historiae ecclesiasticae (Kongreß von Stockholm) (Löwen 1961) 23–31. Thomas v. A. (Summa theol. I–II, q. 90, a. 3 ad 3) nennt die «civitas» eine vollkommene Gemeinschaft, aber T. Eschmann zufolge besteht für Thomas die vollkommene Gemeinschaft in der Einheit von Kirche und Staat (De Societate in genere: Angelicum 11 [1934] 216).

⁴ Zu der Antwort der deutschen Bischöfe an Bismarck vgl. DS 3112.

⁵ Das Konkordat mit Spanien (1953) und das mit der Dominikanischen Republik (1954) erwähnten ausdrücklich, daß die beiden Länder «in der katholischen Kirche den Charakter einer vollkommenen Gesellschaft anerkennen».

⁶ Synopsis iuris ecclesiastici publici et privati quod per terras haereditarias augustissimae Mariae Theresiae obtinet (Wien 1776) Nr. 31.

⁷ Vgl. J. Feiner, Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus: LThK: Das Zweite Vatikan. Konzil (Freiburg/Basel/Wien 1967) II, 50.

⁸ Vgl. U. Navarrete, Potestas vicaria ecclesiae: Periodica 60 (1971) 415–486; R. Schwarz, De potestate propria ecclesiae: Periodica 63 (1974) 429–455.

⁹ Vgl. P. Granfield, The Church as Societas Perfecta in The Schemata of Vatican I: Church History 48 (1979) 431–446.

¹⁰ Canon 10, Mansi, 51: 540.

¹¹ Mansi, 53: 315.

¹² Sacrae theologiae summa (Madrid 31955) I, 826.

¹³ Viele Autoren behaupten jedoch, der Gedanke der societas perfecta sei in Kanon 100, § 1 enthalten: «Die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl haben kraft göttlicher Anordnung den Charakter einer moralischen Person».

¹⁴ Vgl. Y. Congar, Autonomie et pouvoir central dans l'Eglise: Irénikon 53 (1980) 298. Er bezieht sich auf Billot, Lercher-Schlagenhaufen und Journet.

¹⁵ De praesentia Domini in communitate cultus: Acta congressus internationalis de theologia concilii Vaticani II (Vatikanstadt 1968) 333.

¹⁶ R. Schwarz, aaO. 444.

¹⁷ Y. Congar hat diese Frage in seinem Vortrag «Situation ecclésiologique au moment de Ecclesiam suam» erörtert, den er am Internationalen Colloquium über «Ecclesiam suam» (Rom, 24. – 26. Oktober 1980) gehalten hat. Er soll in den Acta des Colloquiums veröffentlicht werden.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

PATRICK GRANFIELD

1930 geboren. Studium an der Päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo in Rom und an der Katholischen Universität von Amerika. Doktorate in Philosophie und Theologie. Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität von Amerika. Veröffentlichungen u.a.: Theologians at Work (1967); Ecclesial Cybernetics: A Study of Democracy in the Church (1973); The Papacy in Transition (1980). Anschrift: The Catholic University of America, School of Religious Studies, Department of Theology, Washington, D.C. 20064, USA.