

# Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?

Von Eugenio Corecco

Obwohl sie erst seit ein paar Jahren eingesetzt sind, stehen die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geschaffenen diözesanen Räte<sup>1</sup> in einer schweren Krise. Bezeichnend ist einerseits die Unsicherheit, mit der sich viele Bischöfe dieser neuen Organismen bedienen, andererseits das zunehmende Mißtrauen und Desinteresse des Klerus und der Laien an dieser neuen Institution.

Die Krise hat verschiedene Ursachen; diese ließen sich nur dann vollständig aufzeigen, wenn man die sehr zahlreichen und sehr unterschiedlichen konkreten Situationen einer entsprechend breit angelegten Analyse unterzöge. Aber man ginge fehl, wenn man annehmen wollte, sie ließen sich alle auf Probleme rechtstechnischer Natur zurückführen<sup>2</sup>. Der Ursprung der Krise liegt viel

---

<sup>1</sup> Es handelt sich um den Priesterrat, den Pastoralrat (vgl. VatEp art. 27 cpv. 5, art. 28 cpv. 2; VatPresb art. 4 cpv. 2; EcclSanc I art. 15–16) und die Räte, die vom Dekret über das Laienapostolat (Vat Laic art. 26 cpv. 1–2) ebenfalls auf diözesaner Ebene vorgeschlagen werden.

<sup>2</sup> Hier werden gegen die Strukturierung der neuen Diözesanräte gewöhnlich zwei Einwände erhoben. Erstens die mangelnde Klarheit in der Kompetenzverteilung zwischen den verschiedenen Räten selbst und zwischen den einzelnen Räten und dem Bischof. Zweitens empfindet man es als unbefriedigend, daß dem Pastoralrat, wo auch Laien zugegen sind, vorwiegend eine Aufgabe des Studiums und der Forschung zugewiesen wird. Zur Behebung dieser Strukturängel, die sicherlich dazu beitragen, eine Atmosphäre der Unzufriedenheit zu schaffen, lassen sich verschiedene Lösungen denken. Eine aufmerksame Prüfung der Erfahrungen, die mit den neuen Diözesan- oder Interdiözesansynoden (insbesondere in Deutschland, Österreich und der Schweiz) gemacht werden, ergäbe Hinweise auf die Möglichkeit und Opportunität, diese erneuerte Synodalstruktur zu einer festen Einrichtung zu machen und alle andern diözesanen oder interdiözesanen Räte als ständige Kommissionen in sie einzugliedern. Doch auch dann wäre noch die Frage zu lösen, welches der genaue Platz der Klerus sei, eine Frage, die in den genannten Synoden nach sehr empirischen Kriterien beantwortet wird. Priester und Laien werden zumeist auf die gleiche Ebene gestellt mit dem Unterschied, daß dem Klerus eine proportional stärkere numerische Vertretung zuerkannt wird (im Projekt für die »Synode 72« der Schweiz z. B. ist vorgesehen, daß der Klerus mit 50 Prozent vertreten ist). Das Problem läßt sich aber nicht mit rein quantitativen Kriterien lösen, weil sich der Priester vom Laien durch eine qualitativ verschiedene Teilnahme am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi unterscheidet (vgl. K. Mörsdorf, Die Stellung der Laien in der Kirche: RDC 10/11, 1960/61, S. 221). M. Kaiser (Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchenwelt: Ius sacrum. K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Scheuermann und G. May, München/Paderborn/Wien 1969, S. 269) ist der Ansicht, daß der Unterschied lediglich in der Befähigung des Priesters bestehe, kraft des Weihesakraments Christus als Haupt der Kirche zu repräsentieren. Abgesehen davon, daß die Ausführungen Kaisers nur verständlich sind, wenn man die erste These annimmt, sollte man noch wissen, welche Folgerungen aus dem Unterschied zwischen Priestern und Laien auf der juristisch-strukturellen Ebene zu ziehen sind. Das zweite Vatikanum hat nur die Einsetzung des Priesterrats zur Pflicht gemacht (VatPresb art. 7 cpv. 2) und diesem das Recht eingeräumt, in gewissen, besonders bedeutsamen Fragen angehört zu werden (EcclSanc I art. 21 §§ 2–3). Dieser Tatsache ließe sich entnehmen, daß

tiefer; er steht auf allen Ebenen mit dem Kirchenverständnis einer Großzahl von heutigen Christen im Zusammenhang. Die Krise ist primär konzeptionsbedingt und damit theologischer Natur, erst in zweiter Linie ist sie funktionsbedingt eine technische Krise oder einfach eine solche auf psychologischer Ebene und damit ethischer Natur. Wenn deshalb ihre Ursachen nicht primär in ausdrücklichen Manipulationen zu suchen sind, die entweder unter dem Zeichen eines starren Konservatismus<sup>3</sup> oder dem eines progressistischen Empirismus<sup>4</sup> vorgenommen werden, so tritt sie doch in Symptomen zutage, die die typischen Zeichen einer Machtkrise sind: sie erscheint als die Krise dessen, der Angst hat, seine Macht zu verlieren, wobei er diese mit der Kumulation aller Kompetenzen verwechselt, oder als die Krise dessen, der entschlossen war, zur Macht zu gelangen, nun aber gewahrt, daß er sie nicht besitzt und nicht zu erreichen vermag. Sehr oft nämlich werden diese neuen synodalen Strukturen der Teilkirche<sup>5</sup> von einer weltlichen Machtlogik her verstanden und in deren Dienst gestellt: von oben nach unten zur Aufrechterhaltung des

sich die Kirche theologisch bewußt ist – auch wenn diese Lehre nicht ausgearbeitet vorliegt –, daß dem Klerus auch auf der Ebene des Handelns und Entscheidens eine spezifische Funktion zukommt. Um die Einheit des Presbyteriums (dem auch der Bischof angehört) und somit den unmittelbaren Kontakt zwischen dem Bischof und dem Priesterrat zu sichern, ließe sich dieser auch als eine Kommission denken, die vom Bischof präsiert wird und alle Priester umfaßt, die einem einzigen Diözesanrat (oder Synode) angehören. Ihr könnten einige wenige, genau bestimmte Kompetenzen zugesprochen werden, namentlich hinsichtlich der Beziehung zwischen Bischof und Klerus. Diese Kommission könnte verpflichtet werden, das Gutachten des gesamten Diözesanrats (oder der Synode) anzuhören, bevor sie ihre eigene Stimme abgibt. Zur theologischen und juristischen Struktur des Presbyteriums vgl. O. Saier, *Die hierarchische Struktur des Presbyteriums: AfkKR 136* (1967), S. 341–491; H. Schmitz, *Das Presbyterium der Diözese: TThZ 77* (1969), S. 133–152.

<sup>3</sup> So ist z. B. die sehr schwerwiegende Tatsache zu tadeln, daß in vielen – insbesondere italienischen – Diözesen (wie z. B. in der sehr wichtigen Diözese Mailand) noch keine Pastoralräte eingesetzt worden sind und die Auswahl der Mitglieder der Priesterräte allzuoft nach paternalistischen Kriterien getroffen wurde, nach einer auf mehrere Jahrhunderte zurückgehenden absolutistischen Tradition und Praxis.

<sup>4</sup> Vgl. die Kritik von K. Mörsdorf, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*. In: *AfkKR 138* (1969), S. 504–509.

<sup>5</sup> Das grundlegende Werk über das synodale Element in der Kirche ist: W. Aynans. *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München 1971. Aynans kommt zu dem Ergebnis, daß der theologische Ort des Synodalwesens die »*Communio Ecclesiarum*« ist, in der dem bischöflich-kollegialen Element die konstitutive Rolle zufällt. Dies schließt nicht aus, daß man auch auf der Ebene der Partikularkirche von einer synodalen Struktur sprechen kann, die jedoch insofern einen eigenen Charakter hat, als für die »*Communio*« der Teilkirche kein Kollegium, sondern der Diözesanbischof Prinzip und Fundament ist. Die Analogie ist indessen darin wohl begründet, daß nach Aussage der Kirchenkonstitution nicht nur die Gesamtkirche in der Teilkirche gegenwärtig wird, sondern auch die Teilkirchen nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind (LG 23, 1). Grundlage für die Teilhabe der Priester und der Laien an den partikularkirchlichen synodalen Strukturen (diözesane Räte) ist ihre – wenn auch qualitativ verschiedene – Teilhabe an den drei munera Christi. Vgl. auch E. Corecco, *Note sulla Chiesa particolare e sulle strutture della Diocesi di Lugano*. In: »*Civitas*« 24 (1968/69), S. 628–635.

status quo<sup>6</sup>, von unten nach oben zum Aufstieg zur Macht, d. h. zur sogenannten »Demokratisierung« der Kirche. Gerade bei dieser letzten Tendenz vergißt man leicht, daß auch die Demokratie, wie jedes Verfassungssystem, eine Machtstruktur<sup>7</sup> ist und deshalb, ob man will oder nicht, wie jedes autoritäre System wesentlich eine Machtaufteilung darstellt<sup>8</sup>. Nun aber wird diese Machtdynamik, wenn sie auf den kirchlichen Bereich übertragen wird, zwangsläufig von Grund auf zweideutig, weil in der Kirche die strukturelle Beziehung zwischen der Hierarchie und dem übrigen Gottesvolk auch auf der Ebene des Entscheidens und Handelns letztlich nie im Denkschema der Machtverteilung verstanden werden kann, sofern man nicht einem theologischen und damit auch einem juristischen Empirismus anheimfallen will. Das Problem läßt sich weder in den ideologischen Begriffen des Klassenkampfes stellen noch in den mehr politischen Begriffen des Kräftegleichgewichts<sup>9</sup>. Im Raum der Kirche kann das Problem der notwendigen geordneten Aufteilung der Kompetenzen sich nie, wie das auf staatlichem Gebiet letztlich der Fall ist, mit dem Problem des Besitzes eines mehr oder weniger großen Machtanteils decken, weil die »Macht«, sofern man darunter die letzte Verantwortung und damit den spezifischen Dienst der Bischöfe am Leben der Kirche versteht, nicht teilbar ist. In der kirchlichen Rechtsordnung sollte die Kompetenzaufteilung nur dazu dienen, das Wirken der Einzelpersonen und der einzelnen Organismen unter Berücksichtigung ihrer Funktion und ihres Charismas nach einem legitimen Effizienzkriterium zu ordnen. Niemand aber darf im Namen einer Kompetenzaufteilung ausgeschlossen werden von

<sup>6</sup> Bezeichnenderweise besteht der schärfste Einwand gegenüber neuen Diözesanräten darin, sie seien Organismen, die vom System eingeführt worden seien, um den »status quo« zu wahren. Vgl. z. B. G. Piano, *La diocesi di Novara: riforma di struttura o conversione di mentalità?*. In: »Testimonianze« 13 (1970) n. 122, S. 149–150; auf der gleichen Linie bewegt sich M. Cuminetti, *Verso nuove strutture nella Chiesa*. In: *La Chiesa locale*, a cura di A. Tessarolo. Bologna 1970, S. 431.

<sup>7</sup> »Verfassungsfragen sind nicht Rechts-, sondern Machtfragen« (Ferd. Joh. Gottl. Lassalle). Vgl. U. Allers, Lasalle. V. Freiburg 1960, S. 283.

<sup>8</sup> Die Parlamente sind Organe eines konstitutionellen Staates, worin durch eine »Aufteilung der Macht ein System wirksamer Beschränkung für das Handeln der Regierung besteht« (C. J. Friedrich), zit. von G. E. Kafka, *Parlament: Staatslex.* VI, Freiburg 1960, S. 174.

<sup>9</sup> Das amerikanische Prinzip der »checks and balances« entstammt der Lehre Montesquieus über die Gewaltentrennung und somit dem Grundsatz: »Le pouvoir arrête le pouvoir.« Eine solche Auffassung stammt nicht aus christlichem Denken, sondern aus der rationalistischen Schule des Naturrechts, die mit dem mittelalterlichen Denken gebrochen hat, mit Ch. Thomasius jeden Zusammenhang zwischen dem Naturrecht und dem göttlichen Recht bestreitet und so jede Verbindung mit der Transzendenz aufgibt. Da eine transzendente Autorität abhanden gekommen ist, sah sich die moderne Staatsphilosophie gezwungen, in der menschlichen Vernunft das einzige Kriterium und die einzige Instanz für die Aufteilung der Macht zu erblicken. Daß dieses System der Struktur der »Communio ecclesiastica« gänzlich fernsteht, braucht nicht betont zu werden. Für die Anwendung des Prinzips der »checks and balances«, überdies in Verbindung mit dem Vetorecht, diesem typischen Machtinstrument, tritt ein H. Küng, *Mitentscheidung der Laien in der Kirchenleitung und bei kirchlichen Wahlen*. In: *ThQ* 149 (1969), S. 147–165.

einer effektiven globalen Mitverantwortung am Erarbeiten des gemeinschaftlichen Urteils, aus dem die Entscheidung der Autorität erwachsen soll<sup>10</sup>. Die Frage der Macht im Gottesvolk kann darum schließlich keine andere sein als die Frage nach der Natur der Beziehung zwischen den Bischöfen und den anderen Christen auf der Ebene des Entscheidens und Handelns und infolgedessen die Frage, auf welche Weise der Klerus und die Laien an der letztlich den Nachfolgern der Apostel zukommenden Verkündigung der christlichen Botschaft in der Welt teilnehmen können.

### *Radikale Unzulänglichkeit des Konsultativvotums?*

Im Rahmen einer weltlichen Dynamik der Machtlogik muß selbstverständlich das Institut der bloß konsultativen Abstimmung als eine schwerwiegende Einschränkung der effektiven Ausübung des kollegialen Prinzips<sup>11</sup> in der Kirche erscheinen, und in der Praxis sogar als ein Ausschluß von der Machtausübung. Bei einem solchen Urteil nun spielen gewiß auch Komponenten psychologischer Natur mit, doch über sie hinaus wurzelt es in einem an weltlichen Mustern orientierten Kirchenverständnis. Eine korrekte Ausformung der synodalen Struktur der Kirche und gerade auch der Teilkirche auf der formalrechtlichen Ebene der Kollegialität läßt sich nur auf das Prinzip gründen, daß der Bischof als Einheitsfundament seiner Kirche niemandem, selbst nicht einer Majorität die Verantwortung für diesen Dienst abtreten darf<sup>12</sup>. Das Problem der Einheit innerhalb der Christengemeinde, die wie jede Gemeinschaft dauernd die Existenz einer Mehrheit und einer Minderheit erlebt, läßt sich deshalb nicht durch eine Absolutsetzung des Mehrheitsprinzips lösen.

Sogar auf dem ökumenischen Konzil, wo den Bischöfen das Beschlußrecht zukommt, läßt sich die Abstimmung nicht als ein Kraftakt verstehen, durch den eine Mehrheit kraft einer pralamentarischen Regelung ihren Standpunkt durchsetzt. Die Abstimmung ist ein formalrechtlicher Akt, der vor allem dazu dient, die Meinung der einzelnen Bischöfe festzustellen, die die einzelnen Teilkirchen repräsentieren. Sie ist nicht ein politischer Machtakt, sondern die Erkundung eines Sachverhalts. Sie will feststellen, welche Kirchen sich in

<sup>10</sup> Vgl. unten und folgende Seite.

<sup>11</sup> Man muß zwischen dem formalen Aspekt und dem materialen Aspekt der Kollegialität unterscheiden. Im materialen Sinn ist die Kollegialität mit dem synodalen Element in seiner Rechtsgeltung identisch, die bloß einen der Aspekte des synodalen Elements in der Kirche darstellt (weitere Aspekte sind etwa die gegenseitige Hilfeleistung der Kirchen usw.). Im formalen Sinn kommt die Kollegialität in den Beschlüssen eines Kollegiums zum Ausdruck, wenn die Willensakte der einzelnen Mitglieder so sehr integriert werden, daß sie zum einzigen Willensakt des Kollegiums als solchem werden. In diesem sind sie z. B. von den kollektiven Akten verschieden. Vgl. W. Aymans, *Das synodale Element*, a. a. O., S. 190–226.

<sup>12</sup> Der Dienst des Bischofs könnte nämlich in bestimmten Fällen auch darin bestehen, eine Minorität zu schützen.

einer besonderen Frage enig sind. Der Grund, weshalb das Zeugnis des Papstes in diesem Zusammenhang wesentlich ist, liegt in der Tatsache, daß die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Bischof von Rom für deren Gemeinschaft untereinander konstitutiv ist<sup>13</sup>. Die »Communio ecclesiarum« ist nicht notwendig in der Mehrheit der Bischöfe als solcher gegeben, sondern in den Bischöfen, die in Gemeinschaft mit dem Papst ihre Meinung äußern<sup>14</sup>. Trotzdem behält das Votum der Bischöfe sein ganzes Gewicht und seine unanfechtbare Kraft. Es hat nicht bloß Konsultativcharakter, weil ihre Aufgabe nicht auf dieser Ebene (der Beratung des Papstes) liegt<sup>15</sup>, sondern darin besteht, den Glauben zu bezeugen, den sie zusammen mit ihrer Teilkirche haben und leben. Strenggenommen ist jedoch das Votum der Bischöfe auf dem Konzil auch kein beschließendes Votum, wenn man darunter ein Votum versteht, dessen formale verpflichtende Kraft lediglich kraft des menschlichen Willens gegeben ist. Es ist beschließend in dem Sinn, daß das Zeugnis der Bischöfe das entscheidende, letztgültige Zeugnis ist. In ihrem Votum tritt auf unanfechtbare Weise der Glaube ihrer Kirche, aller Teilkirchen zutage. Glaube aber ist nicht etwas, das sich nach politischen Kriterien entscheiden läßt; Glaube läßt sich nur feststellen und ist nur als gelebter Glaube integral. Ein solches Votum liegt auf einer Ebene, wo keine politische Manipulation, keine Veränderung aus Opportunismus oder parlamentarischer Taktik möglich ist. Ändern läßt sich das Zeugnis nur durch eine Konversion, durch das Jawort zu einer christlichen Weisheit, welche die im Worte Gottes enthaltenen Werte besser zum Ausdruck bringt.

Weil nun aber die Priester und die Laien innerhalb der Diözesanräte nicht dieselbe Funktion haben wie die Bischöfe auf dem Konzil, ist ihr Zeugnis

<sup>13</sup> Danach hat die Gemeinschaft mit den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums konsekutiven Charakter. Vgl. W. Aymans, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche. In: AfkKR 139 (1970), S. 90.

<sup>14</sup> Nach der Lehre des Zweiten Vatikanums ist die »*communio plena*« hierarchisch. Vgl. O. Saier, *Communio* in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Masch. Diss., München 1970; Druck in Vorbereitung). Bemerkenswerterweise schlug gerade in diesem Punkt die lateinische Ekklesiologie eine andere Richtung ein als die ostkirchliche. Vgl. z. B. W. de Vries, Neuerungen in Theorie und Praxis des römischen Primates. Die Entwicklung nach der konstantinischen Wende. In: »*Concilium*« 7 (1971), S. 253.

<sup>15</sup> Aus diesem Grund halten wir das gegenwärtige Statut, das der Bischofssynode gegeben wurde und das auf dem überwiegend konsultativen Charakter der Abstimmung besteht, vom kirchlichen Leben her für fragwürdig. Wollte man aber die Bischofssynode zu einem permanenten kleinen ökumenischen Konzil (mit beschließender Stimme) machen – was übrigens Schema der »*synodos endemusa*« nicht entspräche wegen deren wesentlich akephalen Struktur (vgl. Pospischil, Der Patriarch in der Serbisch-Orthodoxen Kirche. Wien 1966, S. 63–78; J. Hajjar, Die bischöfliche Kollegialität in der lateinischen Tradition. In: G. Baraúna [Hrsg.], *De Ecclesia II*. Frankfurt a. M. 1966, S. 125–147) – so stellte sich das Problem ihrer Repräsentativität. Dann aber legt sich der Schluß nahe, daß die ökumenische, d. h. universale Gültigkeit seiner kollegialen Beschlüsse (die nicht mehr allein auf dem päpstlichen Primat gründeten) sich nur aus einer nachträglichen Übernahme durch den Gesamtepiskopat ergeben können, wie dies bei vielen Partikular- und Generalkonzilien der Fall gewesen ist.

nicht in gleicher Weise qualifiziert. Die Priester sind die Mitarbeiter des Bischofs, wenn auch seine notwendigen Mitarbeiter<sup>16</sup>. Die Laien sind jene Glieder des Gottesvolkes, die an den Diensten des Lehrens, Heiligens und Leitens teilhaben und dabei im Zusammenwirken mit den Bischöfen, Priestern und Diakonen, die eine kirchliche Gemeinschaft aufbauen. Ihre Weise der Teilhabe an der Verwirklichung des Mysteriums der Kirche gründet in der Taufe, die sie allerdings nicht dazu befähigt, die kirchlichen Dienste in der Weise zu erfüllen, welche den Empfang der heiligen Weihe zur Voraussetzung hat. Dem Bischof als dem Fundament des Lebens der Teilkirche kommt die Verantwortung zu, das endgültige Urteil darüber zu fällen, ob die Mitarbeit seines Presbyteriums entsprechend ist und ob die Charismen der einzelnen Christen seiner Teilkirche echt sind. Dieses Urteil des Bischofs ist nun aber bloß dann autorisiert, das heißt, es äußert sich genetisch gemäß der kirchlichen Struktur nur dann, wenn es sich im Rahmen der konkreten Gemeinschaftsbeziehungen des ganzen Gottesvolkes herausbildet. Wäre dies nicht der Fall, so wäre es nicht nur soziologisch abstrakt und wirklichkeitsfern, sondern würde, was schwerwiegender ist, nicht als Ereignis christlicher »Communio« vollzogen, welche die der Kirche eigene Struktur bildet<sup>17</sup>. Dann würde es letztlich zu einem Machttakt, der einer weltlichen Logik folgt. Wenn nun aber das Milieu, in dem der Bischof das kirchliche Urteil sich kristallisieren lassen soll, die Gemeinschaft des ganzen Gottesvolkes ist, dann muß die synodale Struktur, die wesensgemäß im Dienst eines solchen Urteils steht, notwendigerweise den Charakter eines Kommunikations- und Konsultationsrahmens besitzen. Die Konsultation ist unabdingbar, und das Konsultativvotum ist ein integrierender, konstitutiver Teil des Prozesses, worin sich das Urteil der Autorität herausbildet. In diesem tritt das innerhalb einer Teilkirche gemeinschaftlich gewordene Urteil zutage, wobei sich nie mit mathematischen Mehrheitskriterien bestimmen läßt, was als »gemeinschaftlich« zu gelten hat. Mehr noch: das Gemeinschaftsurteil kommt als solches nie zustande, bevor die Autorität ihr letztes Wort gesprochen hat. Damit ist es selbstverständlich der Gefahr des Irrtums ausgesetzt. Die Irrtumsmöglichkeit aber besagt gerade, daß in der christlichen Gemeinschaft der höchste Wert nicht die Durchsetzung von jemandes Wille ist – sei er nun der einer Mehrheit

<sup>16</sup> Auch wenn der Priesterordo aus der Fülle des Priestertums des Bischofs stammt und nicht umgekehrt, so bedeutet das nicht, daß er lediglich aus praktischen Gründen, als Notbehelf, vom Episkopat abgezweigt worden sei. Die moderne Theologie gibt die auf Hieronymus zurückreichende Tradition auf und orientiert sich dahin, im Presbyterat die notwendige synodale Ausfaltung des Bischofsamtes zu sehen. Vgl. T. G. Barberena, Kollegialität auf diözesaner Ebene. Das Priestertum in der Weltkirche. In: »Concilium« 1 (1965), S. 636; G. d'Ercole, Die Priesterkollegien in der Urkirche. In: »Concilium« 2 (1966), S. 487–492.

<sup>17</sup> Die umfassendste Arbeit über den ekklesiologischen Sinn der Gemeinschaft in den Texten des Zweiten Vatikanums ist: O. Saier, *Communio in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, a. a. O.

oder einer Minderheit –, sondern das Bewußtsein aller, daß die Gemeinschaft eine vorgegebene, weil von Christus erwirkte Realität ist. Das Institut des Konsultativvotums läßt sich deshalb auch nicht als ein Kompromiß zwischen einer autoritären und einer demokratischen Praxis auffassen. Es ist kein Instrument, um von der Macht auszuschließen, sondern hat eine eigene verpflichtende Kraft, die der Gemeinschaftsstruktur auf der Ebene der Teilkirche entstammt.

Somit drücken das beratende wie das beschließende Votum als Rechtsinstitute in der Kirche eine Wirklichkeit aus, die von der des menschlichen gesellschaftlichen Zusammenlebens von Grund auf verschieden ist. Ihr Charakter und ihre Rechtsfunktion sind dem Charakter und der juristischen Funktion der zivilen Institute nur analog, obwohl diese selbst von kirchlichen und namentlich im Ordensrecht entwickelten Wahlrechtsformen stark beeinflußt sein dürften<sup>18</sup>. Man würde deshalb gründlich irren, wollte man für die diözesanen Räte eine Entscheidungsfunktion beanspruchen, die die Meinung der Mehrheit auch für den Bischof verbindlich machte. Dieser kann seine Verantwortung an niemanden gesamthaft abtreten, sonst würde er seiner Funktion innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft, der Funktion, über die Einheit zu befinden und zu entscheiden, untreu<sup>19</sup>.

Diese ganzen Überlegungen und Prämissen tendieren dahin, jenseits einer rein zivilen Rechtsauffassung – selbst wenn diese allenfalls in kirchenrechtlichen Begriffen formuliert würde – das Mysterium und die Struktur der kirchlichen Gemeinschaft zu erfassen, die sich keinesfalls auf ein Problem der Machtaufteilung reduzieren läßt. Daraus folgt, daß die Krise der diözesanen Räte nicht durch Reformen rein rechtstechnischer Natur überwunden werden kann, auch wenn diese vom kanonistischen Standpunkt aus durchaus korrekt wären. Die Krise gründet viel tiefer. Sie betrifft vor allem eine gei-

<sup>18</sup> Vgl. L. Moulin, *Sanior et maior pars*. Note sur l'évolution des techniques électorales dans les Ordres religieux du VI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle. In: RHDfE 36 (1958), S. 368, Anm. 1.

<sup>19</sup> Den Diözesanräten in besonderen Fällen und Problemen beschließende Stimme zu geben ist nicht zuletzt deshalb möglich, weil hier eine lange Tradition besteht. Dennoch bleibt dies sehr problematisch. Can. 105 des CIC sieht zwar diese Möglichkeit vor, doch darf man nicht vergessen, daß die Beziehung zwischen dem Bischof und dem Kathedralkapitel (um nur ein Beispiel zu nennen) meistens nach Kriterien konzipiert worden ist, die eher auf eine Überwachung der bischöflichen Tätigkeit zielten, und nicht so sehr von einem Verständnis der Kirche als einer »Communio« ausgingen. Übrigens würde auch die eventuelle Beschlusskraft der Abstimmung, falls sie nicht im allgemeinen Recht verankert wäre, stets von einer im Ermessen des Bischofs liegenden Entscheidung abhängen. Dies würde nicht nur den falschen Eindruck eines »demokratischen Vorgehens« erwecken, sondern schließlich auch die Geltung des Konsultativvotums entwerten, falls das Entscheidungsrecht systematisch gewährt würde. Andererseits könnte eine bloß gelegentliche Gewährung des Entscheidungsrechts zu einem Instrument eines autoritären Regimes werden, da sie zwangsläufig etwas Willkürliches hätte. Auch im modernen Rechtsstaat ist die Autorität deswegen »demokratisch«, weil sie gezwungen ist, getreu die Natur der Dinge (die Verfassung) zu respektieren, was nicht zuläßt, nach Willkür Ausnahmefälle zu schaffen. Jede Manipulation hinsichtlich der Art und Weise der Machtausübung ist typisch für die autoritären Regime.

stige Haltung, in der das Volk Gottes, von den Bischöfen bis zu den Laien befangen ist. Dies gilt um so mehr, als jede Rechtsform stets relativ ist, und weil es die Natur der Dinge, die konkreten Situationen, die Unzulänglichkeit der Ausdrucksmittel, die Notwendigkeit, jene Auffassung, durchaus zu respektieren, welche die Personen über ihre Freiheit haben, stets erfordern werden, zum formalrechtlichen Institut des Votums Zuflucht zu nehmen<sup>20</sup>.

Wir halten deshalb dafür, daß die Diözesanräte vor allem deshalb nicht oder wenigstens nicht erwartungsgemäß funktionieren, weil diese Strukturen nicht durchwegs in kirchlicher Geisteshaltung von oben verwendet und von unten gelebt, sondern aus einer Voreingenommenheit gebraucht werden, die sie als Bereiche wertet, in denen es um Machtbesitz geht, das heißt, als kleine Parlamente und nicht als Diakonie innerhalb eines Gemeinschaftsbereiches.

### *Das irrige assoziationalistische Denken*

Der Irrtum, dem die Christen fast immer verfallen, wenn sie den Sinn jener Organismen zu verstehen suchen, wodurch sich die christliche Gemeinschaft auf der Ebene des Entscheidens und Handelns zum Ausdruck bringt, ist der Parlamentarismus<sup>21</sup>. Sie neigen dazu, die synodalen Organismen wie Konzilien, Bischofskonferenzen, Synoden, diözesane Räte, auf die gleiche Ebene zu stellen wie die ausdrückstärksten Institute, die vom demokratischen Verbandswesen zu seinem Funktionieren geschaffen wurden: das Parlament und ähnliche Strukturen<sup>22</sup>.

---

<sup>20</sup> Die Überlieferung der Kirche kennt auch das Votum »quasi per inspirationem«. Man denke an die Fälle der Bischofswahl »per acclamationem« des Volkes (Ambrosius). Als Wahlverfahren geht das Votum »quasi per inspirationem« zum mindesten auf das fünfte Jahrhundert zurück und wurde viel häufiger angewandt, als man gemeinhin annimmt. In Wirklichkeit handelt es sich aber nicht um eine Form wirklicher Abstimmung, weil sie naturgemäß eventuelle Gegenstimmen nicht zu zählen gedenkt. Nur allmählich wurde sie, um Mißbräuchen zu steuern, als Wahlform strukturiert, die auf dem rigorosen Prinzip der Einmütigkeit gründet, und deshalb auf qualifizierte Wahlkörper eingeschränkt bleibt. Jedenfalls ist sie als Ausdruck des gemeinsamen Willens eines kirchlichen Bereichs aufzufassen, wo die Urteilsgemeinschaft eine ihrer Tendenz nach vollkommene Intensität erreicht. Vgl. dazu auch L. Moulin, *Sanior et maior pars*, a. a. O., S. 491–493.

<sup>21</sup> Der Begriff wird hier seiner weitesten Bedeutung nach als Repräsentativsystem genommen. Dieses darf jedoch nicht mit dem »parlamentarischen System« im technischen Sinn verwechselt werden, wo eine Regierung in ihrer Existenz und Tätigkeit vom Vertrauensvotum des Parlaments abhängt. Vgl. R. Herzog, *Parlamentarisches System*. In: *EvStLx.*, Sp. 1479 bis 1483.

<sup>22</sup> Die privaten Assoziationsformen lassen sich als dem Parlament verwandt betrachten, insofern sie ihre demokratische Struktur in den rationalistischen Vertragstheorien (Locke, Hobbes, Rousseau) erhalten und als repräsentative Kriterien funktionieren. Dies hat nicht verhindert, daß sie im Lauf ihrer gedanklichen Entfaltung (A. de Tocqueville) in einen Gegensatz zum Staat gestellt worden sind als Mittel, die Freiheit, des Einzelnen gegen den bürokratischen Zentralismus und damit indirekt auch gegen das Parlament zu verteidigen. Vgl. N. Matteucci, *Democrazia*. In: *Enciclopedia Filosofica I. Venezia/Roma 1957*, S. 1465–1469.

Indem man aber unkritisch Elemente der säkularen Wirklichkeit übernimmt, die sich dann innerhalb der kirchlichen Wirklichkeit als Fremdkörper erweisen müssen, begeht man einen schweren methodischen Fehler. Wie die Geschichte der Kirche beweist, hat die säkulare Wirklichkeit zwar immer wieder Hinweise und Elemente für eine Erneuerung des kirchlichen Lebens geboten; doch mußte man sie, um sie übernehmen zu können, einer radikalen Neubegründung und Umstrukturierung unterziehen<sup>23</sup>. In dem Maß, als man es versäumt hat, ist es zum sogenannten Konstantinisierungsprozeß gekommen. Heute nun übernimmt man im Fall der diözesanen Räte unkritisch das parlamentarische Modell und damit das demokratische Verbandsdenken, aus dem es erwächst. Hier aber wird die menschliche Person individualistisch gedeutet, und so ergibt sich zwangsläufig eine dualistische Beziehung zwischen Person und Gemeinschaft. Einerseits nimmt man die Person als bereits konstituierte, von Grund auf autonome und in ihrem individuellen Sein irreduzible Entität<sup>24</sup>; andererseits konstatiert man den Druck und das Gewicht der übrigen Individuen und der gesamten Gesellschaft, und damit stellt sich unweigerlich das Problem der Beziehung zwischen den beiden Größen. Der Verband ist der Bereich, wo es zu dieser Begegnung zwischen Individuum und Gesellschaft kommt, er ist das Rechtsinstrument, das zwischen den vorweg dualistisch in sich bestehenden Wirklichkeiten einen Zusammenhang herstellt. Damit gelingt es jedoch nicht, die Antinomie zwischen Person und Gesellschaft zu überwinden, weil diese ideologisch in einer individualistischen Auffassung der Person wurzelt<sup>25</sup>. Noch zwingender wird der Verband dort als notwendig erachtet, wo es um die dringlichsten und allgemeinsten Bedürfnisse und Belange geht: auf der Ebene des modernen Staates, der als die notwendige gesellschaftliche und politische Assoziationsform gilt. Als bloß »konveniert« wird sie erachtet, wo es um mehr partikuläre als »privat« klassi-

<sup>23</sup> Um ein einziges Beispiel von striktem Rechtscharakter anzuführen, erinnern wir bloß daran, wie im Kirchenrecht römische Rechtsbegriffe wie der der »aquitas«, der Dispens und des Privilegs unverzüglich einen Sinnwandel erhielten. Vgl. P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*. Padova 1962, insb. S. 197–348.

<sup>24</sup> Ein Zitat mag genügen: Nach W. v. Humboldt liegt das höchste und letzte Ziel eines Menschen in der »höchsten und proportioniertesten Ausbildung seiner Kräfte in ihrer individuellen Eigentümlichkeit«. In: H. Peters, *Demokratie*. Staatslex., Sp. 576.

<sup>25</sup> Wir meinen damit den Assoziationismus liberal-bürgerlichen Gepräges, der im Nominalismus der beginnenden Neuzeit wurzelt. Er ist somit vom mittelalterlichen Korporativismus zu unterscheiden (vgl. hierzu J. M.-G. Congar, *Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*. In: *RHDFE* 36 (1958), insb. S. 222–224). Auch der Marxismus lehnt den Assoziationismus liberal-bürgerlichen Gepräges ab, der auf der Duplizität der personalen Existenz gründet. Er schlägt eine andere Auffassung der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft vor aufgrund der Identität zwischen den Interessen des Bürgers und denen des Staates. Unseres Erachtens geht jedoch die heutige Tendenz zur Demokratisierung in der Kirche mehr auf die liberal-bürgerliche Anschauung zurück, weswegen sich unsere Analyse auf dieses Phänomen beschränkt. Zum Problem vgl. z. B. R. Bäuml, *Demokratie*. In: *Evng. Staatslex.*, S. 278–285; G. Leibholz, *Repräsentation*. Ebd., Sp. 1859–1864.

fizierte Interessen geht, auf der Ebene der verschiedenen Vergesellschaftungsformen, die von wirtschaftlichen, philanthropischen, sportlichen und ähnlichen Motivierungen ausgehen.

Nun wird also auch die kirchliche Struktur weitgehend von solchen weltlichen Kategorien her verstanden. Einerseits sieht man im Christen nicht nur die Person, sondern betrachtet ihn als ein bloßes Individuum, andererseits nimmt man die soziologische Wirklichkeit als ein Letztgegebenes, gebildet von der Pluralität der Christen, also von der kirchlichen Gesellschaft mit allem, was sich daraus an Struktur und Organisation ergibt. Um dann den dringend erfordernten Zusammenhang zu schaffen, greift man nach Rechtsinstrumenten, die vom Verbandswesen geboten werden. Statt dessen müßte man sich nach der besonderen Struktur der Kirche richten, nach der synodalen Struktur nämlich, die auf dem Prinzip der »*Communio ecclesiastica*« gründet. Um den Zusammenhang zwischen den erwähnten Polen herzustellen, übernimmt man unkritisch Institute, die vom staatlichen Rechtssystem gedrängt oder angeboten werden<sup>26</sup>; vorab greift man fast selbstverständlich zu Funktionskategorien, die das moderne Verbandswesen als fertig geprägte nahelegt. Und man nimmt sich die Mühe nicht, den Erfordernissen Rechnung zu tragen, die die »*Communio ecclesiastica*« besitzt, und die ihren eigenen kategorialen Ausdruck verlangen. Auch wenn man sich typisch kanonischer Formen bedient, die – wie beispielsweise die Synodalräte, die Struktur des synodalen Elements der Kirche, als eines Ausdrucks der »*Communio ecclesiastica*« auf der Ebene des Handelns – besser widerspiegeln, besteht trotzdem die offensichtliche Tendenz, die authentische Physiognomie dieser »*Communio*« zu entstellen. Die Neigung besteht, die unmittelbaren spezifischen Zielsetzungen, um deretwillen die Christen sich zusammenfinden – konsultative, karitative, kulturelle Zielsetzungen –, aus dem sie hervorbringenden Gesamtrahmen des christlichen Lebens zu lösen<sup>27</sup>.

Innerhalb solcher Vergesellschaftungsformen ist dann das persönliche Leben des Christen, das unter dem Einfluß der modernen rationalistischen Kultur mehr oder weniger individualistisch gelebt wird, von dem gesellschaftlichen Leben getrennt, mit dem man die Lücken des persönlichen Lebens durch

<sup>26</sup> Vgl. etwa E. Corecco, Katholische »Landeskirche« im Kanton Luzern. Das Problem der Autonomie und der synodalen Struktur der Kirchen. In: AfkKR 139 (1970), S. 3–42.

<sup>27</sup> Um festzustellen, ob die mittelalterlichen korporativen Formen, die trotz der seit dem Konzil von Trient vorgenommenen sukzessiven Gesetzesänderungen in ihren wesentlichen Elementen in den *Canones* 684–725 des CIC erhalten geblieben sind, der organischen Struktur der »*Communio ecclesiastica*« eventuell besser entsprechen, müßte man eine Spezialuntersuchung vornehmen. Es ist indes bezeichnend, daß sie von der liberal-bürgerlichen Kultur als Fremdkörper wahrgenommen worden sind, so daß sie unter der scharfen, sie lächerlich machenden Kritik der rationalistischen Philosophen schon im 18. Jahrhundert einen raschen und starken Rückgang erlitten. Vgl. G. Le Bras, *Les Confréries chrétiennes, Problèmes et propositions*. In: RHDfE 29 (1940–41), S. 311 ff.

eine Reihe von gemeinsam vollzogenen Tätigkeiten füllen möchte. Damit wird das gesellschaftliche Leben in der Kirche weithin zum Bereich einer verkürzten, auf einen Ausschnitt beschränkten christlichen Existenz, in dem sich der Christ nicht dazu aufgerufen fühlt, seine Existenz und seinen Glauben gesamthaft zu bestätigen<sup>28</sup>.

Weil diese Situation ihren Ursprung in einer irrigen Grundauffassung hat, kann sie nicht auf ihrer eigenen Ebene überwunden werden. Um sie richtigzustellen, muß man das Christliche als eine radikal neue Existenzmöglichkeit ansetzen, die auf einem neuen Verständnis der Person beruht. Diese wird als »Communio« und folglich als eine Wirklichkeit verstanden, die strukturell alle andern Personen und Dinge mitumfaßt und enthält. Die Grundlage der »Communio«-Struktur des »neuen Menschen« ist das Sakrament. Nur wenn er die dem Sakrament eigentümliche Gemeinschaftslogik übernimmt, kann der Christ sowohl sich, ohne den Zusammenhang zu zertrennen, als auch seine gesellschaftliche Dimension zum Ausdruck bringen<sup>29</sup>. Die Kirche läßt sich nicht als ein großer Verband oder als eine Ansammlung von Verbänden denken, sondern muß als das organische Gefüge von Gemeinden verstanden werden, die in der geistgewirkten Gemeinschaft der Menschen untereinander gründen, wo der Christ auch als Laie seine ganze Persönlichkeit mit allen ihren Ausdrucksmöglichkeiten integral spielen lassen kann. Wenn man das die christliche Persönlichkeit einengende Verbandsdenken und die ganze Apparatur der daraus entsprungene Verbände aufgibt, fällt auch das Problem ihres guten Funktionierens dahin, das sich nur in Machtbegriffe fassen läßt. Dies würde dann auch zur Auflösung der falschen Problematik der »Demokratisierung der Kirche« führen, worin die Synodalstrukturen als Instrumente zu einer größeren Beteiligung an der Macht erscheinen<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Den Charakter des heutigen Vereins versteht man am besten, wenn man ihn mit der mittelalterlichen Genossenschaft vergleicht. Hierüber bemerkt O. v. Gierke, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, I Berlin 1868, S. 227: »Die mittelalterliche Genossenschaft forderte den ganzen Menschen, ihre Mitglieder konnten daher ursprünglich keinem anderen Verein angehören . . . (dies) unterschied die mittelalterliche Association in charakteristischer Weise von der unsrigen.« Und S. 228: »Niemals aber war dieses Bedürfnis, dieser Zweck (sc. um dessentwillen sich die Genossen einander verbunden hatten) das eigentliche Bindemittel der Genossen: immer waren sie zugleich für alle andern menschlichen Gesellschaftszwecke vereint, sie waren so verbunden, wie heute nur noch Staat und Gemeinde verbinden . . . Jede germanische Gilde hatte daher zugleich religiöse, gesellige, sittliche, privatrechtliche und politische Ziele . . . (So) waren sie mithin sehr wesentlich von unsren heutigen Vereinen zu frommen Zwecken, die eben nur um dieses Einen Zweckes willen existieren, unterschieden.«  
<sup>29</sup> Vgl. H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*. Einsiedeln 1943, <sup>2</sup>1970 (unter dem Titel: *Glauben aus der Liebe*).

<sup>30</sup> Ein erster Versuch, die »Communio« als Formalprinzip der Ekklesiologie zu nehmen, beschränkte sich auf die strukturelle Ebene der Beziehung zwischen den verschiedenen Teilkirchen untereinander und auf ihre Beziehung mit der Kirche Roms. Er wurde unternommen von W. Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*. In: *AfkKR* 139 (1970), S. 69–90; vgl. auch A. Ganoczy, *Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?* In: »*Concilium*« 7 (1971), S. 267–273.

### *Die Gemeinschaft als Formalprinzip des kirchlichen Lebens*

Der Christ ist der neue Mensch. Er ist der, der Christus begegnet ist und eine nicht bloß moralisch, sondern ontologisch neue Struktur besitzt<sup>31</sup>. Er ist ein neuer Mensch, weil er in Leben, Tod und Auferstehen Christi das Geschehnis erblickt, das ihn in seinem Christsein und in seiner persönlichen Identität konstituiert. Der neue Mensch hat in Christus die letzte Ursache seines Heils und seiner Hoffnung. Das Heil ist uns von Christus gegeben und ist nicht das Werk unserer Hände. Der Mensch ist berufen, dieses Heil anzuerkennen und es zum einzigen Kriterium seines Lebens in dessen ganzen Konkretheit zu machen. Die Einheit der Person und deren Einheit mit den andern Personen ist im Christen wurzelhaft vorgegeben durch die Taufe, die im Heiligen Geist mit der Gabe des Glaubens aus ihm einen neuen Menschen macht<sup>32</sup>. Neuer Mensch ist nur der, der um seine Zugehörigkeit zu Christus weiß und sich auch bewußt ist, daß er mit allen andern zusammen Christus angehört, daß die andern konstitutiver Teil von ihm selbst sind, weil auch sie Christus angehören, wie Christus dem Vater angehört. Er weiß überdies, daß diese Zugehörigkeit in ihm ein neues, einzigartiges Kriterium erzeugt, um der Wirklichkeit und der Existenz zu begegnen.

Der Christ besitzt deshalb eine neue Lebensmethode. Sein Leben hat eine Tendenz zur totalen Verflechtung seiner selbst mit den andern. Als der neue Mensch, der nicht mehr sich selbst, sondern Christus angehört, neigt er dazu, ausnahmslos alle geistigen und materiellen Güter der Gemeinschaft zur Verfügung zu stellen; er lebt aus der »Communio«.

Ein wichtiger Aspekt dieser neuen Methodologie ist der des gemeinsamen, beziehungsweise aus der »Communio« herausgewachsenen Urteils<sup>33</sup>. Seine Bedeutung ergibt sich organisch gemäß der Bedeutung, die das Urteil im menschlichen Leben hat, insofern es dessen Entfaltung beseelt, bewirkt und überwacht. Das gemeinsame kirchliche Urteil darf weder als deduktive Anwendung eines abstrakten Kriteriums auf die Wirklichkeit, in der man lebt, verstanden werden, noch als ein Bemühen, assoziationistisch auf irgendwelchen Wegen zu einer gemeinsamen Meinung zu gelangen, denn es erfordert die beständige Anstrengung, die Wirklichkeit, an der man täglich mitbeteiligt ist, zur Kenntnis zu nehmen gemäß dem Prinzip des vom einzigen Gottes-

<sup>31</sup> Der Begriff »ontologisch« besagt hier, daß das Neue, das Christus in die Welt bringt, nicht nur der ethischen Ordnung angehört, sondern den Menschen und die Wirklichkeit in ihrer Seinstiefe erfaßt.

<sup>32</sup> Vgl. Jo 17, 21–23: »... damit alle eins seien, wie du, Vater, in mir, und ich in dir, damit auch sie in uns seien ...; damit sie eins seien, wie wir eins sind. Ich in ihnen und du in mir, damit sie in der Einheit vollendet seien ...«.

<sup>33</sup> Vgl. das Manifest »Comunione e Liberazione« für christliche Gemeinschaftsgruppen an den Universitäten (Milano 1971).

geist gewirkten Glaubens, der aus den ersten Christen »ein Herz und eine Seele« gemacht hat<sup>34</sup>.

Die Wirklichkeit des aus der »Communio« erwachsenden Urteils läßt sich letztlich mit keinem rationalen Kriterium ermessen. Obwohl die von der Rechtswissenschaft erfundenen Instrumente absolut unerläßlich sind, gelingt es ihnen im kirchlichen Bereich noch weniger als im weltlichen, diese Wirklichkeit in allen ihren Dimensionen, die in der Kirche ja die des Mysteriums sind, zu erfassen<sup>35</sup>.

Die von Christus inaugurierte Auffassung des Menschen als eines neuen Menschen ist die einzige, die die Antinomie zwischen Person und Gesellschaft löst und es auch ermöglicht, den Pluralismus innerhalb der Kirche auf eine neue, angemessene Art zu verstehen. Da die christliche Persönlichkeit sich nur innerhalb eines Gemeinschaftsbereichs konstituiert, läßt sich folgerichtig auch der kirchliche Pluralismus nicht als ein solcher von Individuen verstehen, sondern muß von vornherein als Pluralismus von Teilkirchen oder Gemeinden aufgefaßt werden<sup>36</sup>.

Die Gesamtkirche ergibt sich ja nicht aus der Summe aller in einer einzigen großen Diözese vereinigten Christen, sondern vor allem aus der Gemeinschaft aller Teilkirchen. Diese Struktur wiederholt sich analog innerhalb der einzelnen Teilkirchen, aus denen und in denen sich die Gesamtkirche verwirklicht<sup>37</sup>. Wird der kirchliche Pluralismus in erster Linie von einem Pluralismus von Gemeinden gebildet, deren jede aus der Eucharistiefeyer herauswächst, so kann die Technik der allgemeinen Abstimmung niemals das Kriterium darstellen, das die kirchliche Meinung erschöpfend zum Ausdruck bringt<sup>38</sup>.

Das Faktum der Gemeinschaft dominiert die ganze christliche Persönlichkeit und prägt alle ihre Äußerungen. Es ist deshalb nicht etwas, das unter

<sup>34</sup> Apg 4, 32.

<sup>35</sup> Ein Beispiel für diese Schwierigkeit bietet uns der scheinbare Kontrast zwischen einigen zuhanden der Kirchenrechtswissenschaft geschaffenen Prinzipien: zwischen dem Prinzip der »pars sanior« und dem Prinzip, stark qualifizierte Mehrheiten zu verlangen, oder das Prinzip des Votums »iuxta modum«, womit man soweit als möglich die gemeinsamen Urteilelemente zu retten sucht. Vgl. L. Moulin, Sanior et maior pars, a. a. O., insb. S. 370–397; siehe auch W. Aymans, Das synodale Element, a. a. O., S. 293 f.

<sup>36</sup> Auch hier stellen wir fest, daß die für die moderne Kultur eigentümliche Kategorie des Pluralismus sich nicht vorbehaltlos in die Kirche übertragen läßt. Die nominalistische und rationalistische Philosophie faßt die Gesellschaft als eine Summe einzelner Individuen auf, einer atomistischen Sicht der Person entsprechend, die nicht einmal von den sogenannten föderalistischen Systemen überwunden wird, weil innerhalb jeder politischen Entität (Staat, Kanton, Gemeinde usw.) die Struktur rein individuell bleibt.

<sup>37</sup> Zur Interpretation des »in quibus et ex quibus« (VatEcl ort. 23, 1) vgl. W. Aymans, Die Communio Ecclesiarum, a. a. O., S. 79–85.

<sup>38</sup> Deswegen hat man vor allem auch in den partikularrechtlichen Wahlsystemen stets den Vertretungen von kirchlich verfaßten Gemeinschaften (etwa klösterliche Verbände, karitative Gruppen und in neuerer Zeit Gruppen der Katholischen Aktion usw.) Raum gewährt.

anderem zu tun ist, sondern die Art und Weise, wie alles zu tun ist<sup>39</sup>. Dies ist von entscheidender Bedeutung für das richtige Verständnis des Sinns der Synodalstrukturen und infolgedessen der Weise, wie man in ihnen arbeitet. Das Spezifische des kirchlichen Elements, das heißt das tätige Bemühen, innerhalb der Christengemeinde zu einem gemeinschaftlichen Urteil zu kommen über das, was zu tun und zu beschließen ist, läßt sich nie auf eine Form von assoziationalistischem Aktivismus reduzieren. Im Akt des »gemeinsamen Entscheidens« kann sich allenfalls der Sinn der säkularen Institutionen erschöpfen, etwa der Kultur- und Wirtschaftsverbände, die von den Personen nicht verlangen, sich integral oder sonstwie über die geforderten Leistungen hinaus einzusetzen. Die Christen hingegen versammeln sich nie bloß deshalb, um etwas gemeinsam zu tun oder zu beschließen, irgendeine Leistung zu erbringen, sie sind von vornherein miteinander vereint, um die schon bestehende Gemeinschaft in gemeinsamem Handeln und Beschließen ins Leben umzusetzen. Der Christ auch als Laie ist berufen, auf jeder Ebene und in jedem Zusammensein und -wirken seine ganze Persönlichkeit einzusetzen und nicht lediglich seine Intelligenz und Kompetenz beizusteuern. In-Kommunion-Sein schließt wesensgemäß einen Einsatz des Glaubens in sich. Die Gemeinschaft steht nicht im Dienst der Aktivität, sondern die Aktivität im Dienst des gemeinschaftlichen Lebens. Nur der letzte Grund, weshalb Christen sich vereinigen: die Tatsache, daß sie sich von Christus zusammengerufen, von ihm in der Gemeinschaft erzeugt und konstituiert wissen, befähigt sie zu sachgemäßen Urteilen und Entscheidungen für die Kirche. Die Anerkennung seines In-Gemeinschaft-Stehens muß die Arbeit in den Synodalstrukturen auf allen Ebenen – denen der Gesamtkirche wie der Teilkirchen – bestimmen, wenn man will, daß die Strukturen ihrer Funktion entsprechen, die zur Lösung der konkreten Probleme kirchlichen Lebens unerläßlichen Urteile hervorzubringen. Die ganze Konzilstradition der Kirche hat sich stets an diese Methode gehalten, zuweilen formalistisch und unter Einschränkungen, aber doch grundsätzlich bejahend<sup>40</sup>. Sie muß in ihrem eigentlichen Sinn zurückgewonnen und nach ihrem ursprünglichen Inhalt neu verlebendigt werden, ohne Formalismus, in einer Sicht, die die spezifische aktive Begegnung nicht von der Hinwendung zum Glauben trennt, wie jedes Kirchenglied sie Tag

<sup>39</sup> Deshalb muß jede partikuläre Gemeinschaft zum Bereich einer alle Dimensionen des Lebens umfassenden »Communio« werden, worin der Mensch sich integral verwickeln kann. Die Pfarreien sind auf diese Weise entstanden, und deshalb haben sie von Anfang an die Feier des Gotteswortes und des Sakraments in die Mitte ihrer Heilsorgane gestellt. Sie haben erst dann aufgehört, tätige Zentren der Hervorbringung christlicher Kultur zu sein, als das liturgische Gebet die Existenz der betreffenden Personen nicht mehr strukturell erfaßte, sondern einem moralistischen und pietistischen Dualismus Platz machte.

<sup>40</sup> Die liturgischen Normen für die Feier der Konzilien sind niedergelegt im *Coerimoniale Episcoporum* und im *Pontificale Romanum*.

für Tag verwirklichen soll, und dies auch – wie bei den diözesanen Räten – im Rahmen der synodalen Strukturen der Kirche<sup>41</sup>.

Im Licht dieses Gedankengangs bilden alle synodalen Gliederungen, auch die auf diözesaner Ebene, Bereiche lebendiger Gemeinschaft mit der Aufgabe, als Beitrag zur pastoralen Aktion, für die der Bischof die letzte Verantwortung trägt, ein gemeinschaftliches Urteil über das Leben der ganzen Gemeinde hervorzubringen. Es handelt sich um einen Dienst in und an der Gemeinschaft, um einen Dienst, der mit Verwendung einer biblischen Kategorie zusammenfassend Diakonie genannt werden kann. Die Frage des Funktionierens der neuen diözesanen Konsultativstrukturen ist darum wesentlich eine solche des Zurückfindens zu ihrer rechten kategorialen Auffassung. Aus dieser Konzeption des Christen und der Kirche als »Communio«-Wirklichkeit lassen sich einige Folgerungen ziehen.

### *Die Auferbauung der Kirche als umfassende Aufgabe des Christen*

Die erste Aufgabe des Christen ist es, die Kirche aufzuerbauen, damit durch sie die artikulierte Verkündigung des Heils der Welt geschehen kann.

Christliche Verkündigung kann nicht individualistisch geschehen; sie ist Botschaft, die wesenhaft von einer Gemeinschaft ausgeht<sup>42</sup>. Die kirchliche Gemeinschaft ist das christliche Modell und der Vorschlag zu einer radikalen und umfassenden Befreiung des Menschen. Die Auferbauung der Kirche ist die Aufgabe, die die ganze Persönlichkeit des Christen in Beschlag nimmt und konstituiert; sie faßt alle seine Energien und seine ganze Zeit zu einer Einheit zusammen. Sie ist die tätige Sorge, die über alle Sündigkeit hinweg seine ganze Existenz absorbiert und in eine Gebetsspannung versetzt. Sie ist die unmittelbare Aufgabe, die unterschiedslos jedem Christen gestellt ist, noch diesseits von jeder besonderen Dienstfunktion; sie bildet die Aufgabe, zu der jeder Laie berufen ist. Dieser wird nicht durch seinen säkularen Standort konstituiert, sondern durch die Teilhabe »suo modo et pro sua parte« am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi<sup>43</sup>.

Indem der Christ die Kirche aufbaut, baut er die Welt auf; er beseelt sie, gestaltet sie um und erlöst sie, weil die Kirche der Welt immanent ist. Indem er die menschlichen, affektiven, kulturellen, wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und politischen Beziehungen in seinem Leben auf eine neue Weise verwirklicht, baut er eine neue Wirklichkeit der Welt auf, ohne Gefahr zu laufen,

<sup>41</sup> Deshalb werden auch die Bischöfe, wenn sie die »Communio ecclesiastica« schwerwiegend brechen, vom Bischofskollegium und damit auch von der Beteiligung am Leben der Kirche auf der Ebene des Handelns und Entscheidens ausgeschlossen.

<sup>42</sup> Vgl. Giussani, *Appunti di metodo cristiano*. Milano 1964.

<sup>43</sup> Zum Problem vgl. K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Sendung der Kirche: Ecclesia et Ius*. Festgabe für A. Scheuermann zum 60. Geburtstag, hrsg. von Siepen/Weitzel/Wirth. München/Paderborn/Wien 1968, S. 105–111.

dadurch in eine dualistische Situation hineinzugeraten. Denn wie der Christ berufen ist, die innere Logik des Gotteswortes und des Sakraments zu respektieren, so muß er auch den Wert und die innere Logik der irdischen Wirklichkeiten in Gehorsam gegenüber ihrem eigentümlichen Statut respektieren. Das Leben des Christen in der Welt ist von den aus der kirchlichen Gemeinschaft erwachsenden Kategorien geprägt und getragen, und zwar ohne daß dies einen inneren Widerspruch zur Eigennatur der weltlichen Dinge heraufbeschwören müßte, es sei denn durch sündhaftes Versagen. In diesem Sinn gibt es keine Autonomie des Christen als Person, sondern nur eine Autonomie der Dinge<sup>44</sup>. Die Aufgabe des Christen besteht darin, unter Verwendung der dem Glauben eigenen Kategorien die irdischen Wirklichkeiten auf den Menschen zu beziehen.

Es gibt deshalb keine Autonomie des Laien gegenüber der Hierarchie, da kein Bereich existiert, worin der Laie die Welt für sich allein genommen und unabhängig aufbaut, ohne gleichzeitig die Kirche aufzuerbauen. Er kann jedoch die Kirche nur im Verein mit dem ganzen Gottesvolk und damit auch mit der Hierarchie aufbauen<sup>45</sup>. Die Beziehung zwischen der Laienschaft und der Hierarchie ist deshalb eine solche der »Communio«, nicht der Unterwürfigkeit oder der Macht.

Ist so die irrige Anschauung behoben, daß es für den Christen einen »autonomen Einsatz« gibt, so werden die Kompetenzen im Rahmen der christlichen Gemeinschaft zu Gaben (Charismen), deren Funktion die ist, die Gemeinde auf die Erfahrung des gemeinschaftlichen Urteils hinzuorientieren. Damit wird betont, daß der Einsatz des Christen nur global sein kann. Setzt der Christ seine Existenz bei der Auferbauung der Kirche ein, so muß er sie auch restlos einsetzen. Damit ist jede Gefahr des Klerikalismus behoben, der in dem Bestreben besteht, sich zwar in die Kirche einzugliedern, sich aber dabei aus einer Globalerfahrung christlicher »Communio« herauszuhalten, vor allem dann, wenn einer den Auftrag hat, in den Synodalstrukturen der Christengemeinde, die ihn berufen hat, einen Dienst zu leisten.

Die Effizienz eines diözesanen Rates hängt mit in erster Linie davon ab, wieweit die ihm angehörenden Personen einschließlich des Bischofs durch die totale Verfügbarkeit autorisiert sind, in der sie sich von der Logik der »Communio« zu einer Einheit verbinden lassen, und durch die Klugheit, mit der sie die Funktion vollziehen oder das Charisma ihrer Kompetenz zur Auswir-

<sup>44</sup> Vgl. P. Hinder, *Autonomie der Laien in der Kirche? Eine Untersuchung über die Eigenständigkeit der Laien in der Kirche nach den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Freiburg/Schweiz 1971. (Noch unveröffentlichte Dissertation.)

<sup>45</sup> Das Problem der politischen Autonomie der Laien ist sehr heikel. Unseres Erachtens ist es jedoch nicht möglich, es adäquat zu lösen, indem man, wie das die Schule Maritains getan hat, reduktiv theoretisiert, über die eventuelle Legitimität des Ungehorsams der Laien gegenüber der Hierarchie.

kung bringen. Fehlt dies, so verfällt man zwangsläufig einer parlamentaristischen Dynamik, die letztlich auf einem Kräftespiel und auf der formalrechtlichen Autorität der getroffenen Entscheidungen gründet<sup>46</sup>.

### *Die Diakonie als christliche Effizienz*

Das Wirkvermögen eines konsultativen Beschlußorganismus und damit auch seiner Kraft, in der Teilkirche von Gemeinschaft zu künden, läßt sich letztlich nicht an einem Effizienzkriterium messen, auch wenn er ganz real und total auf Effizienz ausgehen muß. Das Verbandswesen und der Parlamentarismus arbeiten im wesentlichen entsprechend einer weltlichen Effizienzlogik, die nicht nur auf die Erreichung konkreter Ergebnisse hinzielt, sondern auch die Wirkungen des geleisteten Einsatzes mit einem rein rationalen Kriterium zu kontrollieren sucht. Wenn gewisse Elemente diesem Planungsbestreben entgegen, so wird dies der Unkenntnis, einem unwissenschaftlichen Vorgehen, einer vorläufigen Berechnungsfähigkeit zugeschrieben. Die Effizienz ist ein menschlicher Wert, der sich nicht ohne weiteres auf den kirchlichen Bereich übertragen läßt; hier kann er nie letztes Urteilkriterium sein, weil die Kraft des christlichen Programms primär nicht von menschlicher Weisheit abhängt. Das Effizienzkriterium ist das Produkt einer weltlichen Machtlogik. Diese wird sich durch keine gesellschaftliche oder philosophische Moral je völlig berichtigen lassen; allein das Mysterium des Todes und der Auferstehung Christi ist imstande, jede Machtkategorie, auch die menschlich ausgewogenste und moralischste, radikal aus den Angeln zu heben. Auch die Logik des Interesses, die ähnlich der des Machtdenkens, dem sie entspringt, die weltliche Tatkraft beseelt und beherrscht, läßt sich nicht zu einem Kriterium und einer Stütze des christlichen tätigen Einsatzes erheben<sup>47</sup>. Das Interesse wird auf allen Ebenen christlich überwunden und umgestürzt durch den Begriff der Diakonie, der ein umsonst geleisteter Dienst ist: »Wer sein Leben aus Liebe zu mir verliert, wird es finden . . .<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> Es ist hier nicht der Ort, ein Werturteil über die demokratisch-parlamentarische politische Realität abzugeben. Es ist nur immer wieder auf das Irrige der Übertragung einer solchen Struktur in die kirchliche Wirklichkeit aufmerksam zu machen. Die Autorität des Bischofs ist zwar auch formal; wird sie aber aus dem Rahmen einer wirklichen »Communio« gelöst, verfällt sie leicht dem Autoritarismus. Ja, wenn der Bischof im Grenzfall den Zusammenhang mit der »Communio ecclesiastica plena« verliert, kommt er um seine Autorität innerhalb der katholischen Kirche, da er aufhört, dem Bischofskollegium anzugehören.

<sup>47</sup> Die Kategorie »Welt« wird hier immer im johanneischen Sinne verstanden als Gegensatz zum »Evangelium«. In diesem Sinn ist sie nicht mit der »irdischen Wirklichkeit« zu verwechseln.

<sup>48</sup> Mt 10, 39. Zur Ambiguität des Verfahrens, die Begriffe »bonum commune« und »Interesse« in ihrer typisch staatlichen Bedeutung in die Kirche zu übertragen vgl. J. Ratzinger, Demokratisierung der Kirche? In: J. Ratzinger/H. Maier, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten, Grenzen, Gefahren. Limburg 1970, S. 18–22.

Die Krise der Diözesanräte erweist sich nun als Ergebnis der mehr oder weniger bewußten Anwendung von Effizienz- und Interessekriterien. In ihnen geben die Christen den Schwierigkeiten, auf die das Funktionieren solcher Organismen unvermeidlich stößt, einfach nach, während allein eine Gesinnung der Uneigennützigkeit sie überwinden kann. Wenn das Ziel, das man sich gesetzt hatte, nicht erreicht wird, oder die Autorität nicht gemäß dem gemachten Vorschlag entscheidet, oder die verlangte Arbeit den persönlichen Anliegen und Interessen nicht zu entsprechen scheint, kann das einzige Kriterium, das das Funktionieren und damit die kirchliche Effizienz der beratenden Organismen rettet, nur das der Uneigennützigkeit sein: die Diakonie, die es nicht auf ein persönliches oder gemeinschaftsbezogenes unmittelbar greifbares Resultat abgesehen hat.

### *Zeugnis statt Repräsentanz*

Die Grundidee des Parlamentarismus ist die der Repräsentanz. Die Macht wird aufgrund des allgemeinen Stimmrechts vom Volk Personen übertragen, die es vertreten. In der Christengemeinde ist der Begriff der Repräsentanz aus zwei Reihen von Gründen radikal anders. Erstens werden die Personen, die das Gottesvolk leiten, auch falls sie gewählt werden, durch das Sakrament und die Sendung mit der Vollmacht, in der sie ihre Diakonie ausüben, nicht von unten, sondern von oben begabt. Auf der Ebene der Gesamtkirche können nur der Papst oder das ganze Bischofskollegium im Namen der Kirche sprechen, das heißt die Kirche repräsentieren. Auf der Ebene der Teilkirche repräsentiert allein der Bischof die Diözese; er – und kein diözesaner Rat – vertritt die Diözese innerhalb des ökumenischen Konzils<sup>49</sup>, auch können die diözesanen Räte nicht ohne den Bischof die Katholiken einer Diözese repräsentieren.

Zweitens läßt sich der Glaube durch niemanden repräsentieren, weil das Heil etwas eminent Personales ist und insofern nicht durch einen bloßen Rechtsakt übertragbar ist<sup>50</sup>. Man kann sich beim Heilswerk durch keinen

<sup>49</sup> Die Vertreter der Kapitel an den Generalkonzilien des Mittelalters repräsentierten nicht ihre Diözese, sondern vertraten korporativistisch die Interessen der Kanoniker. Vgl. G. Tangl, *Die Teilnehmer an den allgemeinen Konzilien des Mittelalters*, Darmstadt 1969, S. 219–220 (Neudruck).

<sup>50</sup> Das kirchliche Recht ist dieser Tatsache stets bewußt gewesen. So schließt can. 1407 die Möglichkeiten aus, das Glaubensbekenntnis durch Prokura abzulegen. Das gleiche Prinzip gilt für den Eid (can. 1316 § 2). Auch die Anordnung, daß ein Prokurator auf dem Konzil (selbst wenn er bereits einer der Konzilsväter ist) keine Doppelstimme abgeben darf, ja überhaupt nicht stimmen darf (wenn er nicht einer der Konzilsväter ist), sowie die Gewährung des bloß konsultativen Stimmrechts an die Prokuratoren auf den nichtökumenischen Konzilien (can. 224 § 2, 287 § 2) drücken die Überzeugung der Kirche aus, daß jeder, auch ein bloß disziplinärer Konzilsentscheid stets aufs engste mit dem Glaubensbekenntnis zusammenhängt.

anderen ersetzen lassen, während man sich im politischen und wirtschaftlichen oder auch mehr persönlichen Bereich, wie bei einer Ferntrauung, von einer Drittperson vertreten lassen kann<sup>51</sup>.

Jedoch läßt sich korrekt behaupten, daß der Bischof den Glauben der Glieder seiner Teilkirche vertritt, beispielsweise am ökumenischen Konzil. Der Repräsentanzbegriff nimmt aber in diesem Zusammenhang einen andern, spezifisch kirchlichen Sinn an. Der Bischof repräsentiert den Glauben der einzelnen nur, insofern sein Glaube rechtläubig ist und der Glaube der einzelnen dem seinen entspricht. Er vertritt ihn nicht kraft eines Auftrags seiner Diözesanen, sondern bezeugt ihn kraft seiner volleren Teilhabe am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi, des Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Der Repräsentanzbegriff im Bereich der Kirche läßt sich somit am korrektesten durch den Begriff des Zeugnisses beschreiben. Nur das Zeugnis des Bischofs bezüglich seiner Diözese hat letzte verpflichtende Kraft, das heißt Rechtsgültigkeit; sein Votum hat innerhalb des Bischofskollegiums Beschlußkraft. Daraus folgt seinerseits, daß die zwischen den Personen der kirchlichen Gemeinschaft bestehende Beziehung sich auf keine bürgerliche Rechtskategorie zurückführen läßt – die Natur des kanonischen Rechts ist der des weltlichen Rechts nur analog –<sup>52</sup>, anderseits daß die Diözesanräte nicht Repräsentativorgane im parlamentaristischen Sinn sind. Seine Mitglieder repräsentieren nicht den Glauben irgendeines andern, sondern nur den eigenen Glauben, und dies in Analogie mit dem Bischof; aber nur in Analogie; denn weil ihrem Tun nicht die gleiche bindende Kraft eignet, bezeugen sie den Glauben der Gemeinden, aus denen sie stammen.

Dies alles hat seine Konsequenzen. Die Mitglieder der diözesanen Räte sind keine parlamentarischen Repräsentanten, sondern lediglich Personen, die – eventuell auf dem Wahlweg – ausgewählt worden sind, um den Bischof bei der Leitung der Diözese zu beraten und zu unterstützen. Dies schließt nicht aus, daß ihre Auswahl aufgrund sehr »repräsentativer« Kriterien getroffen werden kann und sogar soll, weil eben die Verbindung des Bischofs mit den Pfarreien und andern mehr oder weniger organisierten Gruppen eng und funktionsgerecht sein soll. Ihre Funktion ist deshalb nicht die, den Glauben der andern demokratisch zu repräsentieren, sondern ihre erste Diakonie

<sup>51</sup> Unseres Erachtens sollte jedoch die kirchliche Ferntrauung durch Prokura (can. 1088 § 1) abgeschafft werden, weil eben ihr sakramentale Charakter den Glauben impliziert. Seit Duns Scotus bis zum Ende des 18. Jahrhunderts hat es immer wieder bedeutende Theologen gegeben – wie Cajetan de Vio, F. de Vitoria, G. Vazquez die Salmanticenser, die Würzburger und R. Billuart – welche die Sakramentalität der Ferntrauung durch Prokura bestritten haben, auch wenn sie diese als einen natürlichen Ehevertrag anerkannten. Zu diesem Problem vgl. E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Licht der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil. In: *Ius Sacrum*, a. a. O., S. 525; SS. 545–547.

<sup>52</sup> Vgl. A. Rouco Varela/E. Corecco, *Sacramento e diritto: antinomia nella Chiesa? Riflessioni per una teologia del diritto canonico*. Milano 1971, S. 62–64.

besteht darin, die Glaubenserfahrung, die dem ganzen Gottesvolk gemeinsam ist, auch innerhalb des Bereichs zu verwirklichen, worin sie ihre spezifische Aufgabe vollziehen müssen<sup>53</sup>. Eine solche Ansicht schließt die Möglichkeit aus, in einem immer mehr von den politischen Parteien bestimmten parlamentarischen Stil und darum über den Machtkampf zwischen den Kräften der Rechten und der Linken nach der Lösung für die Bedürfnisse der Christengemeinde zu suchen. Daß sich auch in der Kirche Fronten mit konservativen oder progressiven Tendenzen herausbilden, läßt sich infolge unserer menschlichen Begrenztheit praktisch nicht vermeiden. Solche Fronten sind schon stets die Grenze aller Konzilien gewesen. Dieses Phänomen muß als solches hingenommen werden, ohne daß man seinen positiven Aspekt unterschätzt. Immerhin steckt darin ja die Möglichkeit, dank der Vielfalt von Ansichten zu einer umfassenderen Durchdringung komplexer Probleme zu gelangen. Unstatthaft aber ist es, diese Dialektik so zu verabsolutieren, daß man sie als für den Fortschritt in der Kirche notwendig erklärt. Man vergißt dann, daß dieser sich nicht vorsehen und programmieren und deshalb auch nicht nach solchen Kategorien schematisieren läßt, denn diese sind viel zu beschränkt, als daß sie eine Wirklichkeit fassen könnten, die in ihrem Vollzug ein Mysterium ist. Man übernimmt nur ein weiteres Mal unkritisch ideologische Elemente, die dem Mutterboden des idealistischen Denkens entsprossen sind.

Die »Communio« ist das Formalprinzip der Christengemeinde und deshalb auch aller ihrer Strukturen und Rechtsinstitute<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Dieser Begriff wird meines Erachtens auch von G. Carenzo, *Le strutture rappresentative della Chiesa*, a. a. O., S. 345–353, korrekt zum Ausdruck gebracht, wenn er sagt, die Repräsentativität müsse in dem Sinn »wahr und glaubhaft« sein, daß zwischen dem »corpus«, das die Kirche »repräsentiert«, und der Kirche selbst ein völliger Einklang bestehen muß, insofern »die Kirche sich in ihm wiedererkennen und in ihm den ganzen Reichtum ihres Mysteriums zum Ausdruck bringen können muß«. In diesem Sinn stimmt es, daß eine in einer allgemeinen Wahl des ganzen Gottesvolkes erwählte »Versammlung« nicht »repräsentativ« sein könnte, während eine völlig von oben erkorene und ernannte Versammlung dies sein könnte (S. 349). Vielleicht hätte der Autor noch betonen sollen, daß die Kirche auch vom Bischof allein, ohne jede synodale Versammlung, repräsentiert werden kann (vgl. W. Aymans, *Das synodale Element*, a. a. O., S. 358 f). Hingegen ist nach meiner Meinung der Repräsentationsbegriff, den A. Ganoczy (Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden? a. a. O., S. 269–270) verwendet, nicht ganz exakt. Der Autor scheint die Befähigung der mit diesem Amt betrauten Personen, Christus zu repräsentieren, auf die gleiche Ebene zu stellen wie ihre Befähigung, die Gemeinde zu repräsentieren, wobei diese Befähigung jedoch als von unten stammend aufgefaßt wird, so daß man den Begriff in zwei verschiedenen Richtungen verwendet. Der Amtsträger, in erster Linie der Bischof, repräsentiert Christus und die Christengemeinde nur in Form der einzigen, von Christus selbst erhaltenen Gewalt. Der Bischof erhält die Gewalt, in Analogie zu Christus – sei es nach unten, sei es nach oben – Mittler zu sein kraft seiner volleren Teilhabe am königlichen, prophetischen und priesterlichen Amt Christi.

<sup>54</sup> Vgl. A. Rouco Verela/E. Corecco, *Sacramento e diritto*, a. a. O., S. 59–62.

Die Beziehung zwischen Bischof und Gläubigen läßt sich letztlich nicht in Begriffe der Machtkontrolle fassen, sondern nur in solche der Gemeinschaftserfahrung. Die Kontrollformen, die im Lauf der Geschichte eingeführt worden sind, Machtmißbräuche seitens der Hierarchie einzugrenzen, haben nie ein echtes Erlebnis christlicher Gemeinschaft erzeugt<sup>55</sup>.

Wird der Gedanke der »Communio« auf die Bischöfe angewandt, so schließt er nicht nur eine tiefgreifende Umwandlung der feudalen Mentalität in sich, der sie oft noch verhaftet sind, sondern auch eine Neubestimmung des Ausmaßes ihrer Kompetenzen, soweit diese vom heutigen Kirchenrecht mit allzu individualistischen Kriterien bestimmt und nicht in einen Informationsrahmen eingebettet worden sind.

Die diözesanen Räte sind vom Zweiten Vatikanum eingeführt worden als Ausfaltung des der kirchlichen Gemeinschaft eigentümlichen synodalen Elements. Ihre Konsultativkompetenz soll sich auf alle Sektoren des Lebens der Diözese und der Sendung der Kirche erstrecken<sup>56</sup>. Dies eliminiert nicht die eminente persönliche Verantwortlichkeit des Bischofs und die Tatsache, daß gewisse Verhalte und Probleme naturgemäß mit Eile oder unter Wahrung der Diskretion behandelt werden müssen. Die Situationen und die Natur der Dinge muß man verständnisvoll zur Kenntnis zu nehmen wissen.

Die Vollmacht des Bischofs, nach Ermessen zu handeln, verbürgt die »Communio«, weil sie jegliche Form von mechanischem Kollektivismus ausschließt. Soll sich aber die Gemeinschaft nicht auf eine gefühlshafte Äußerung beschränken, so verlangt sie vom Bischof, daß er sich nicht willkürlich der Pflicht zur Information und Konsultation entzieht. Er, der in Gemeinschaft mit seinen Gläubigen lebt, muß sie wesensgemäß einladen, eine Funktion der Mitarbeit in allen Sektoren des kirchlichen Lebens zu übernehmen, ohne dabei politische Kategorien von Macht und Gewalt zu verwenden.

Vom Bischof ist verlangt, die diözesanen Räte mit allen notwendigen Verantwortlichkeiten und Kompetenzen auszustatten, um das gemeinsame Urteil herauszubilden und zu erarbeiten, das unerlässlich ist, um das Leben der Diözese dem christlichen Kriterium des Dienstes entsprechend zu leiten. So übt er seine eigene Diakonie aus, die die erste Diakonie ist und Zeichenwert hat, insofern sie von Dem her stammt, der das Fundament der Einheit des christlichen Volkes und der Erstverantwortliche für das Leben der Gemeinde ist.

---

<sup>55</sup> Man braucht bloß an die Kämpfe um die Machtkontrolle zu erinnern, die in den Diözesen zwischen den Bischöfen und den Kathedralkapiteln stattfanden. Vgl. P. Torquebiau, *Chapitres de Chanoines*. In: DDC III, S. 545.

<sup>56</sup> Vgl. K. Mörsdorf, *Das eine Volk Gottes*, a. a. O., S. 111.