

Dogmenhistorische Anmerkungen zum Begriff „Partikularkirche“

Von Wolfgang Beinert

Ein Jahrzehnt nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils ist die römisch-katholische Kirche mit einem Gewebe von Räten auf den verschiedensten Ebenen durchzogen, die nicht mehr weggedacht werden können, auch wenn ihre Effektivität sicher noch nicht allenthalben das Optimum erreicht hat. Das ist ein erstaunlicher Vorgang, betrachtet man ihn aus der Perspektive des ein Jahrhundert alten Ersten Vatikanischen Konzils. Das zentralistische, uniformistische und monolithische Kirchenbild von damals schien allein den zentripetalen Kräften Legitimität in der Ecclesia zu sichern. Heute gewinnen die gegenläufigen Tendenzen die Oberhand, die eine Basiskirche begünstigen¹. Diese Peripetie in den Anschauungen über die Struktur der Kirche hat zu erheblichen Friktionen geführt, die von der Synodenproblematik bis zu den Fragen um die Funktion des Priesters reichen. Die Kirche kreist seitdem, so scheint es vielen ihrer Gläubigen, in unangemessener Weise nur mehr um sich selbst, anstatt sich den immer brennender werdenden Nöten der Welt zuzuwenden, um deretwillen sie eigentlich existiert.

Wer in diese Klagen einstimmt (und wer müßte es denn, als Christ, nicht?), sollte sich aber bewußt werden, daß gerade die Wirksamkeit der Mission entscheidend davon abhängt, daß die Grundstruktur der Kirche sachlich richtig verwirklicht wird. Wenn Kirche und Welt einander begegnen, dann vollzieht sich das in einer bestimmten Partikularität der beiden Größen. Bestimmte Vertreter der Kirche suchen die Aufgaben der Kirche an diesem Ort zu erfüllen. Welche Funktion aber haben sie – sind sie Agenten der „Weltmacht Vatikan“, Filialisten ihres Bistums oder realisiert sich in ihrem Tun genau und eben Kirche Jesu Christi? Das Strukturproblem ist vom Missionsproblem nicht zu trennen. Es wird auch unter ökumenischer Rücksicht drängend: Hätte die Kirche Platz für die Konfessionen, wenn sie sie als Teilkirchen der einen Kirche verstünde²?

¹ Vgl. *J. Ratzinger*, *Ökumene* 154–158; *W. Kasper*, *Elemente*. Vgl. Lit.-Verz. S. 67.

² *H. Küng*, *Kirche* 326. In ähnliche Richtung geht der Vorschlag von *H. Fries*, die Konfessionen als theologische Schulen zu betrachten: *J. Feiner – L. Vischer* (Hrsg.), *Neues Glaubensbuch*. Der gemeinsame christliche Glaube (Freiburg–Zürich 1973) 654–657.

Die Frage nach dem Wesen der Partikularkirche als der faktischen Vorfindlichkeit der Kirche Christi ist damit zu einem wichtigen theologischen Problem geworden. Es fordert vor allem die Dogmatik und das Kirchenrecht, aber auch die Fundamentaltheologie und die Pastoral heraus. Seine Lösung kann nur im gemeinsamen Gespräch der Disziplinen gelingen. Der vorliegende Beitrag möchte eine Vorarbeit dafür leisten, indem er Materialien zur Begriffsgeschichte anbietet. Was ist das eigentlich – eine Partikularkirche?

Die Antwort, die hier versucht wird, muß von vornherein als sehr fragmentarisch deklariert werden. Der Stoff, aus dem sie sich ergibt, umfaßt Themen wie Primat, Kollegialität, Bischofsamt, Konziliarität, Jurisdiktion und viele mehr. Eine umfassende Arbeit wäre am Ende nicht weniger als ein Traktat „De Ecclesia“. Sie kann an dieser Stelle nicht geleistet werden. Gleichermäßen unmöglich ist ein auch nur einigermaßen erschöpfendes Studium der Quellen. So reduzieren sich unsere Möglichkeiten auf einige wenige Anmerkungen. Es steht zu hoffen, daß sie einigermaßen deutlich die Entwicklungslinien hervortreten lassen. Es versteht sich angesichts der umgreifenden Thematik, die wir berühren, daß es mit einer enggefaßten Wortfelduntersuchung nicht sein Bewenden haben kann. Die Entwicklungsgeschichte der Kirche selbst muß in unsere Analyse einbezogen werden. In Form einiger Thesen wollen wir am Schluß die Ergebnisse zusammenfassen.

I. Die Vielschichtigkeit des Kirchenbegriffs im NT

Reflexionen über die Struktur der Kirche finden sich hauptsächlich in der Apostelgeschichte und in den Paulusbriefen³. Eine wichtige Rolle spielt dabei das Wort ἐκκλησία. In dem uns hier interessierenden Zusammenhang begegnen wir zwei Aussagereihen. Nach der ersten ist die Kirche eine universale Einheit, die alle umfaßt, die an Gott in Christus glauben, woher sie auch kommen, was immer sie sind, wo immer sie sich aufhalten. *1* „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. 1 Kor 12,13). Denn es gibt nur einen Gott und einen Heilsweg (Eph 4,1–6). Es versteht sich, daß in dieser Sicht Kirche wesentlich ein singularischer Begriff ist (so z. B. Apg 20,28; 1 Kor 10,32; 11,22; 14,4; Gal 1,3; Phil 3,6; Eph 1,22 f.; 1 Tim 3,5). Sie ist die weltweite Gemeinschaft aller Christgläubigen.

Die zweite Textgruppe zeichnet die Kirche mit nicht weniger *2*

³ K. L. Schmidt, ἐκκλησία: ThWNT III, 502–539. H. Schlier, Zu den Namen der Kirche in den Paulinischen Briefen: ders., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg–Basel–Wien 1964) 294–306. R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (Berlin 1970) 94–109. R. Schnackenburg, Ortsgemeinde und „Kirche Gottes“ im ersten Korintherbrief: H. Fleckenstein (Hrsg.), Ortskirche 32–47.

Nachdruck als plurale Wirklichkeit. Sie erscheint in der Mehrzahl als Kirche in bestimmten Orten ⁴ oder Landschaften ⁵ oder auch in einem bestimmten Haus ⁶. Der gleiche Befund ergibt sich für die Synonyma von ἐκκλησία. So wird beispielsweise von Paulus und in der Apokalypse die Kirche *Braut* genannt. Damit kann die Universalkirche gemeint sein (Eph 5,23; Apok 19,7; 21,2; 22,17), aber auch die Ortsgemeinde (2 Kor 11,2 f.), ja sogar der einzelne Gläubige in der Kirche (1 Kor 6,15.17). Die Autoren haben keine Schwierigkeit, von dem einen in den anderen Numerus zu wechseln ⁷.

Dieser Befund läßt den Schluß zu, daß nach Ansicht der neutestamentlichen Schriftsteller die Kirche gleichermaßen als eine und plurale existiert. Näherhin ist zu sagen, daß ihre Einheit in der Vielfalt zum Ausdruck kommt. Mit Recht übersetzt K. L. Schmidt die Adresse der beiden Briefe an die Korinther τῇ ἐκκλησίᾳ . . . τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ (1 Kor 1,2; vgl. 2 Kor 1,1) nicht – wie die neue Einheitsübersetzung – mit „an die Gemeinde in Korinth“, sondern „an die Gemeinde . . ., wie sie in Korinth ist“ ⁸. Die Universalkirche konkretisiert sich an einem bestimmten Ort. Dabei ist es prinzipiell gleichgültig, ob dieser eine politische oder ethnische Einheit oder eine Stadt oder ein Haus ist, wofern nur die Eph 4,1–6 genannten kirchenkonstituierenden Elemente zum Austrag kommen. Zwar ist es für das Heil nicht mehr entscheidend, ob einer Jude, Grieche, Sklave, Freier, Mann oder Frau ist. Doch weil einer nur aus der Totalität seiner Existenz heraus glauben kann, wird sein Glaube de facto von seinem Volkstum, seiner sozialen Position und seinem Geschlecht geprägt und prägt umgekehrt alle diese Gegebenheiten. Darin erfüllt sich das Gesetz der Inkarnation ⁹.

So resultiert die Einheit der Kirche wie ihre Pluralität aus ihrer Christusförmigkeit und aus der Kontingenz des Menschen. Beides aber ist *ineinander* anwesend. Nach dem Neuen Testament ist sie also keine Addition von Ortskirchen, die zu einer Föderation zusammengeschlossen wären, aber auch kein Großbetrieb mit Nebenstellen. Sie ist immer beides in einem: Universalkirche und Partikularkirche – und keine hat vor der anderen Priorität.

⁴ Apg 8,1; 11,22 (Jerusalem); Röm 16,1 (Kenchreai); Kol 4,16 (Laodikaia); 1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1 (Korinth).

⁵ Apg 9,31 (Judäa, Galiläa, Samarien); 1 Kor 16,19 (Asien); 1 Kor 16,1 (Galatien).

⁶ Röm 16,5; 1 Kor 16,19; Kol 14,5; Phm 2.

⁷ Vgl. Gal 1,13 mit 1,22.

⁸ ThWNT III, 508.

⁹ Vgl. H. de Lubac, *Eglises particulières* 59 f.: „Et il n'est pas moins impossible de dissocier radicalement, dans une même conscience, individuelle ou collective, foi chrétienne et culture humaine, ainsi que l'enseignant aujourd'hui quelques idéologues à la recherche d'une 'sécularisation' d'où résulterait, pensent-ils, une parfaite pureté de la foi: c'en serait bien plutôt l'extinction par asphyxie.“

II. Die *communio*-Struktur der alten Kirche

Die Kirche lebt in einer Spannung zwischen Einheit und Vielheit, die zu allen Zeiten zur rational eindeutigen, sachlich aber unangemessenen Auflösung tendiert, sei es in Richtung auf eine zentralistisch verstandene Einheit, sei es in Richtung auf einen ungegliederten Kongregationalismus. Die geistig-geistliche Kraft der alten Kirche suchte aber die beiden Pole jener Spannung in Synthese zu vereinen^{9a}. Das wurde möglich, weil das Kirchenbild in den ersten Jahrhunderten grundlegend pneumatisch und eschatologisch fundiert war. Die Kirche wußte sich weder an den Raum noch an die Zeit gefesselt¹⁰. Ihre Lebenskraft bezog sie aus der Feier des Herrenmahles, in dem sie in Christi Leib eingegliedert wurde. Da die Eucharistie aber nicht anders als ortsgewunden vollzogen werden kann, begreift sich die Abendmahlsgemeinde als Verwirklichung der Kirche¹¹. Sie war dabei vor spiritualistischer Verflüchtigung sicher. Von Anfang an stehen Eucharistie und Gemeindeleitung in enger Verbindung, wie wir am deutlichsten in den Briefen des Ignatios von Antiocheia sehen können¹². Das Haupt der Gemeinde ist der Bischof, und er leitet seine Vollmacht von dem Vorsitz beim Herrenmahl her. Geistige und institutionelle Realität harmonieren vollkommen¹³ – beide aber sind auf die Vollendung im Eschaton ausgerichtet. Das Abendmahl wird gefeiert, „bis er wiederkommt“. Die Ortsgemeinde begreift sich daher als vorläufig, als heimatlose Gruppe: sie ist *παροικία*¹⁴, *τρίτον γένος*¹⁵.

Die nämlichen Faktoren, welche die Selbständigkeit der Ortskirche fördern, verhelfen ihr zu einem starken Bewußtsein der Einheit mit allen anderen Ortskirchen. Feiern sie nicht die gleiche Eucharistie; leben sie nicht gleichermaßen auf die Parusie hin? Die Einheit, die so zustande kommt, ist die einer Gemeinschaft. Sie erwächst aus der Zusammengehörigkeit. Nach zwei Richtungen wird sie konkretisiert.

^{9a} Dieser Wirklichkeit wird die mehr unter soziologischer Perspektive abgefaßte Geschichte der frühchristlichen Ekklesiologie von P. V. Dias (Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert) nicht gerecht: Die Partikularität wird zu stark betont (vgl. z. B. 81 f., 89, 151–158).

¹⁰ Vgl. die in der Patristik und im MA häufig verwendeten Gedanken von der Ecclesia ab Abel, von der Kirche als Gemeinschaft aller Berufenen, von der Zugehörigkeit der Engel zur Kirche. Vgl. die Belege bei Congar, Von der Gemeinschaft der Kirchen 246; ders.: HDG III/3 c 17/A. 38 f.

¹¹ Cyprian, de orat. dom. 4; 18: CSEL 3, 209, 238 ff., 174 ff., 280. Zur heutigen Kontroverse um die Verbindung von Amt und Eucharistie vgl. die Übersicht bei A. Gerken, Theologie der Eucharistie (München 1973) 228–255.

¹² Smyrn 8,1 f.; Eph 4,1; 5,1 f.; Philad 4 (Funk – Diekamp 198 ff.).

¹³ Vgl. Origenes, in Lc. hom. 13,5 (GCS 9,91): Jede Einzelkirche hat zwei Leiter, einen Engel und den Bischof.

¹⁴ Belege bei A. Blöchlinger, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln 1962) 33–40.

¹⁵ Clemens Alex., Strom. 6,5 (ed. Hennecke 143).

Innerhalb der einzelnen Paroikie verkörpert die Gemeinschaft zunächst das kollegiale Gremium der Priester und das der Diakone. Ihr Ursprung ist vermutlich in der kollegialen Verfassung der paulinischen Gemeinden zu suchen, wo unter der Oberaufsicht des Apostels ein Leitungsteam bestand. Aus dem Präsidenten desselben wird der monarchische Bischof, dem somit eine Doppelrolle übertragen wird. Er bleibt einerseits Mitpresbyter, wird aber andererseits durch die Handauflegung, die er von anderen Bischöfen empfängt, unmittelbar mit der apostolischen Sukzession betraut¹⁶. Auch damit kommt eine gewisse Spannung in das ekklesiale System. Die Ortskirche tendiert in allem auf ihre Spitze, aber die Monarchie des Bischofs wird sozusagen demokratisch temperiert durch das Kollegium der Presbyter, die wie er die kirchenkonstitutive Vollmacht zur Herrenmahl-Leitung besitzen. So können sie den Bischof bei seinen Aufgaben unterstützen¹⁷: in seiner Abwesenheit oder im Fall seiner Verhinderung vertreten sie ihn; bei Sedisvakanz leiten sie interimistisch die Kirche; ihnen obliegt die Wahl des neuen Bischofs. Damit sind in der bischöflichen Ortskirche potentiell weitere ekklesiale Realisierungen angelegt, die nicht mehr unmittelbar vom Bischof getragen werden, obschon er mindestens mittelbar der Bezugspunkt der Einheit bleibt. Das zeigt sich schon daran, daß er es ist, der durch die Weihe ins Presbyterium beruft. Vor allem aber steht man nur durch den Bischof in der Gemeinschaft mit den anderen Paroikien und somit in der Einheit der Kirche.

Damit ist schon die andere Richtung angedeutet, auf die hin sich die Kirche entwickelt. Die bischöflich geleiteten Ortskirchen verstehen sich als Glieder einer umspannenden Gemeinschaft. Sie bilden eine *communio*¹⁸. Formprinzip ist – nicht anders als innerhalb der Ortskirche selbst – die Eucharistie¹⁹. Wieder konkretisiert es sich nach außen hin durch eine ganze Menge von Vollzügen. Sie sind so bekannt, daß sie nur wieder einmal in Erinnerung gerufen werden

¹⁶ P. Touilleux, *Réflexion* 123–130.

¹⁷ Belege bei B. Bazatole, *Der Bischof* 370–377.

¹⁸ Vgl. z. B. Irenäus, *adv. haer.* 3,17,2 (SC 34,305); Cyprian, *de eccl. cath. unit.* 7 (CSEL 3,215). – Literatur: F. E. Brightman, *Terms of Communion on the Ministration of the Sacraments in Early Times*; H. B. Swete (Hrsg.), *Essays on the Early History of the Church and the Ministry* (London 1918) 313–406. W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens* (Berlin 1954); *ders.*, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche: Koinonia, Arbeiten des ökumenischen Ausschusses der VELKD* (Berlin 1957). G. d'Ercole, *Communio, collegialità, primato e sollicitudo omnium Ecclesiarum dai Vangeli a Costantino: Communio* 5 (Roma 1964). M.-J. Le Guillou, *Sendung und Einheit der Kirche. Das Erfordernis einer Theologie der communio* (Mainz 1964). J. Hamer, *L'Eglise est une communion: US* 40 (Paris 1962). L. Hertling, *Communio und Primat: US* 17 (1962) 91–125.

¹⁹ Vgl. z. B. Augustinus, *contra Faust.* 12,20 (PL 42,265); *sermo* 57,7 (PL 38,389); *de civ. Dei* 22,17 (PL 41,779); Hieronymus, *adv. Jovin.* 2,29 (PL 23,326).

müssen²⁰. Da ist an erster Stelle die lebendige Gastfreundschaft, die man den Mitgliedern anderer Ortskirchen gewährt²¹. Die Bischöfe stehen in regem Briefwechsel miteinander²²; besonders zeigen sie sich gegenseitig ihre Wahl an und ersuchen um Gemeinschaft²³. Auf Synoden und Konzilien zeigt sich die Kirchengemeinschaft besonders deutlich²⁴; wesentlich dafür ist auch der Umstand, daß deren Beschlüsse von den anderen Bischöfen rezipiert werden²⁵. Auf die eucharistische Grundlage der *communio* weist der Brauch der Übersendung von Eulogien und *fermentum*²⁶. Umgekehrt hat der Ausschluß aus einer Ortsgemeinde automatisch auch die Exkommunikation durch alle anderen zur Folge²⁷.

Die Clearingstelle des kommunionalen Netzes ist immer der Bischof. Er ist dies deswegen geworden, weil er durch die Ordination in die *communio* der anderen Bischöfe getreten ist²⁸. Deswegen haben ihm seit der frühesten Zeit mehrere Bischöfe die Hände aufgelegt²⁹. Und weil er als Bischof das Haupt seiner Kirche ist, wird diese durch und mit ihm in die Gemeinschaft aller Ortskirchen aufgenommen.

Ein hervorragender Zeuge der Theologie, die sich hier ausspricht, ist Cyprian von Karthago. Nach ihm ist die Kirche eine wesentlich eucharistische Gemeinschaft³⁰. Ihre Einheit gründet in der Einheit des trinitarischen Gottes; in der episkopalen Leitung der Ortskirche wird sie sichtbar: „*Ecclesia super episcopos constituitur*“³¹. Die

²⁰ Genaue Belege bei W. Elert und L. Hertling, a. a. O. (Anm. 18).

²¹ Das schönste Beispiel bietet die Aberkios-Inschrift (Text in DACL I, 69 f.).

²² Man denke an den Einfluß, den das Briefcorpus von Bischöfen wie Ignatius v. Antiochia und Cyprian ausgeübt hat. Weitere Belege zum Thema bei C. Vogel, Einheit der Kirche 639.

²³ Vgl. Eusebius HE VII, 30 (ed. Schwarz 301).

²⁴ Vgl. den Sammelband Das Konzil und die Konzile (Stuttgart 1962). H. A. Biedermann, Die Synoden des 4. und 5. Jahrhunderts und das orthodoxe Verständnis der Ortskirche: H. Fleckenstein, Ortskirche 284–303. Weitere Lit. bei C. Vogel, Einheit der Kirche 627.

²⁵ A. Grillmeier, Konzil und Rezeption: TheolPhil 45(1970) 321–352.

²⁶ J. A. Jungmann, Fermentum. Ein Symbol kirchlicher Einheit und sein Nachleben im Mittelalter: Colligere fragmenta (FS A. Dold) (Beuron 1952) 185–190.

²⁷ Nach can. 5 des Konzils von Nikaia (COeD 7) war von der *communio* mit allen Kirchen ausgeschlossen, wer von der einer Ortskirche ausgeschlossen war. Zum praktischen Funktionieren dieser Bestimmung vgl. C. Vogel, Einheit der Kirche 632–635 sowie J. Gaudemet, Note sur les formes anciennes de l'excommunication: RSR (1949) 64–77.

²⁸ Vgl. die bekannte Formulierung Cyprians, de eccl. cath. unit. 4 (CSEL 3,214): „*Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur.*“ Dazu B. Bazatole, Der Bischof 360 f. und P.-Th. Camelot: HDG III/3 b, 22 f.

²⁹ Erstmals belegt bei Hippolyt, Trad. apost., Veroneser Fragment (ed. Hauler); weitere Belege bei C. Vogel, Einheit der Kirche 626 (Anm. 68 f.).

³⁰ De orat. dom. 18 (CSEL 3,280). Ausführlich zur Ekklesiologie Cyprians: W. Simonis, Ecclesia visibilis et invisibilis. Untersuchungen zur Ekklesiologie und Sakramentenlehre in der afrikanischen Tradition von Cyprian bis Augustinus: FThSt 5 (Frankfurt 1970).

³¹ Ep. 33 (CSEL 3,566).

damit gegebene Einheit der Lokalgemeinde aber ist das Zeichen für die Einheit der Gesamtkirche, insofern der Ortsbischof Glied des einen Weltepiskopates ist: „Episcopatus unus multorum episcoporum concordi numerositate diffusus“³². In diesem Wort nennt Cyprian zugleich das Band der Einheit: es ist die Eintracht, die Brüderlichkeit³³. Aufgrund der in der Eucharistie geschenkten Heiligkeit wird der ortskirchliche Bischof dank seiner Apostolizität zum Garanten der Einheit wie der Katholizität. Und durch ihn, genauer durch die Gemeinschaft mit ihm, wird auch dem letzten Gläubigen die Gemeinschaft mit der Universalkirche vermittelt. Die Eigenschaft der Apostolizität, die der Kirche als ganzer zukommt³⁴ und im Bischof ihren leibhaftigen Ausdruck findet, führt zu einer weiteren Ausbildung der *communio*. Von Anfang an besitzen jene Ortskirchen besonderes Ansehen, deren Gründer und erster Leiter ein Apostel gewesen war. Man ist der Überzeugung, daß sich in ihnen die apostolische Lehre und somit das Wort des Herrn selbst besonders rein bewahrt habe. Wenn man also mit einer dieser Gemeinden in Gemeinschaft stand, dann hatte man die Sicherheit, mit der ganzen apostolischen Kirche verbunden zu sein. Entsprechend fiel ihren Leitern schon sehr früh ein Inspektionsrecht über andere Kirchen zu, ähnlich dem, das Paulus sich in seinen Gemeinden vorbehalten hatte. Die ökumenischen Konzilien des 4. und 5. Jahrhunderts haben diesen Vorrang dann juristisch abgesichert³⁵.

Eine weitere Gliederung erfährt diese Episkopalhierarchie nach 313, als die Bischöfe mehr und mehr politische Funktionen übernehmen. Im Zuge der nomokanonischen Gesetzgebung der ersten christlichen Kaiser erwies es sich als vorteilhaft, die Kirchenstruktur an die des Reiches anzugleichen. Das Ergebnis dieses Prozesses ist die Ausbildung der Patriarchate und Metropolen³⁶. Allerdings bedeutet die Entstehung dieser Teilkirchenverbände eine gewisse Schwächung der Stellung des Einzelbischofs, die natürlich auch gleichzeitig eine Minderung der Position seiner Ortskirche mit sich brachte. Gleichlaufend damit kommt es zur immer stärkeren Ausbildung des römischen Primats. Unter Berufung auf die Sonderstellung des hl. Petrus innerhalb des Apostelkollegiums und nicht ohne Hinweis auf die

³² Ep. 55,24 (CSEL 3,624).

³³ Ep. 68 (CSEL 3,744.746); 73,26 (CSEL 3, 798). Ähnlich auch Augustinus, en. in ps. 141,7 (PL 37,1837); Hilarius, in ps. 121,5 (CSEL 22,573).

³⁴ Vgl. W. Beinert, Grundlagen des katholischen Amtsverständnisses: Theol.-prakt. Quartalschr. 121 (1973) 305–317.

³⁵ Nikaia: can. 6 f. (COeD 8); Konstantinopel I: can. 2 f. (COeD 27 f.); Chalcedon can. 28 (COeD 75 f.). Die Anfänge der Episkopalhierarchie liegen aber schon in der Mitte des 2. Jh.

³⁶ C. Vogel, Einheit der Kirche 626, 640–647. Vgl. auch H. Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nizäa (325) (Roma 1964).

durch das Martyrium des hl. Paulus doppelt gesicherte Apostolizität des römischen Sitzes beanspruchten die Bischöfe der Tiberstadt wenigstens seit dem ausgehenden ersten Jahrhundert eine Sonderposition innerhalb der *communio Ecclesiarum*. Die Fakten, in denen sich diese Rolle äußerte, brauchen hier nicht wiederholt zu werden³⁷. Jedenfalls genügt es seit dem 4. Jahrhundert, Gemeinschaft mit der *sedes Romana* zu haben, wenn man seine gesamtkirchliche *communio* nachweisen möchte³⁸.

Das Ergebnis dieser Entwicklung hat sich deutlich in der Ekklesio-
logie des Optatus von Mileve niedergeschlagen. Die „*cathedra una*“ ist nun nicht mehr, wie noch bei Cyprian, der Sitz des Lokalbischofs, sondern die *Cathedra Petri*. Durch sie steht man in der gesamtkirchlichen Gemeinschaft³⁹. Damit ist eine bedeutsame Verschiebung der ekklesialen Konzeption sichtbar geworden. Während sich bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts die *communio* auf die Gemeinschaft im Glauben und den Sakramenten gründet und vornehmlich in der gleichen *regula fidei*, im gleichen *Symbolum* ausdrückt, also wesentlich eine geistliche Realität ist, wird sie nun mehr und mehr institutionalisiert, zunächst durch die Teilkirchenverbände, dann vor allem durch die Konzentration auf den Bischof von Rom. Das Bewußtsein von den transzendenten Grundlagen der Kirchengemeinschaft geht in dieser Epoche nicht verloren⁴⁰, aber es verliert deutlich an Stärke.

III. Die Theologie der Kirchengemeinschaft in den Ostkirchen

Nach E. Corecco ist die Ursache der differierenden Entwicklung des Kirchenverständnisses im Osten und im Westen das jeweils andere Eucharistieverständnis⁴¹. „Im Osten herrscht der Transzendenzgedanke vor, wonach bei der Brotbrechung alle Bischöfe Christus in gleicher Weise repräsentieren. Im Okzident wird die Eucharistie mehr juristisch gesehen als Versöhnungsoffer, das mit der Binde- und Lösegewalt zusammenhängt.“⁴² Unter diesen Vorzeichen mußte es in den orientalischen Kirchen zur Präponderanz der Ortskirche kommen. Ist die Eucharistie kirchenkonstitutiv, dann realisiert sich die Kirche selbstverständlich in der Altargemeinde. Weil aber die Eucharistie

³⁷ Vgl. P. Battifol, *Cathedra Petri*: US 4 (Paris 1938).

³⁸ Belege in reichem Maß bei F. Heiler, *Autonomie*; O. Rousseau, *Die Lehre vom Bischofsamt* 321–328; C. Vogel, *Einheit der Kirche* 647–661; Y. Congar: HDG III/3 c, 11–16.

³⁹ Vgl. z. B. c. Parmen. Donat. 3,5 (CSEL 26,86).

⁴⁰ Das zeigt sich vor allem in der Liturgie: Y. Congar: HDG III/3 c, 20–23; vgl. auch 16 und 24 f.

⁴¹ Bischof 603 f.

⁴² A. a. O. 603 f.

allenthalben gleicherweise gefeiert wird, sind alle Altargemeinden innerhalb der Gesamtkirche gleichen Ranges. Garant der Einheit ist der Heilige Geist, der die Ortskirchen durch das Band der Liebe zusammenhält.

Die juristische Übersetzung dieser Ekklesiologie ist das Synodalsystem der autokephalen Ostkirchen. Demnach besteht die Kirche aus bischöflich verfaßten Ortsgemeinden. Da sie eine Ikone der himmlischen Kirche ist, bildet sich in ihr auch die Trinität ab, die aus einer gleichgeordneten Vielheit in Einheit besteht. So sind denn auch alle Ortskirchen in einem paritätischen Verhältnis zueinander, wie auch alle Bischöfe durch die Weihe gleichen Ranges sind. Als sich Teilkirchenverbände bilden, gerät natürlich auch in diesen Wein einer idealen Kirchenkonzeption ein erheblicher Schuß Wasser hinein. Aber im Gegensatz zum Westen lehnt der Orient beharrlich die primatiale Spitze des Kirchensystems ab. Es bildet sich die Anschauung von der Pentarchie. Darin kommt dem römischen Bischof eine entscheidende Rolle zu – ohne ihn funktioniert sie nicht⁴³ –, aber niemals wird sein Anspruch anerkannt, selber die Gesamtkirche repräsentieren zu können⁴⁴. Diese Theologie, die bereits vor dem Schisma von 1054 ausgebildet wird, bleibt im Osten maßgebend. Die patriarchale oder autokephale Landeskirche gilt als die Verwirklichung der Universalkirche am Ort. „Die Partikularität ihrer sichtbaren Struktur hindert sie nicht“, lesen wir im einflußreichen „Ausführlichen Katechismus“ des Philaret von Moskau (1839), „im geistlichen Sinne große Glieder des einen Leibes der Ökumenischen Kirche zu sein, als einziges Haupt Christus und den einen Geist des Glaubens und der Gnade zu haben. Sichtbar findet diese Einheit ihren Ausdruck in dem einstimmigen Bekenntnis des Glaubens sowie der Gemeinschaft der Gebete und der Sakramente“⁴⁵. In neuester Zeit versuchen bedeutende Theologen wie N. Afanassieff, P. Evdokimov und J. Meyendorff mit einer eucharistischen Ekklesiologie das Ortskirchensystem zu stärken⁴⁶. Demnach ist nicht nur die autokephale, sondern jede bischöfliche Ortskirche die Realisation der Gesamtkirche.

⁴³ W. de Vries, Das „Collegium Patriarcharum“: Conc. 1 (1965), 655–663; M. Jugie, *Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia dissidentium* IV (Paris 1931) 450–463.

⁴⁴ Nikolaus I. und Innozenz III. hatten ihn unter dem Stichwort der ἐπιτομή erhoben: Der Papst ist die Zusammenfassung, Repräsentation der Gesamtkirche (Y. Congar: HDG III/3 c, 51 [Anm. 75]).

⁴⁵ Zit. nach R. Slenczka, *Ecclesia particularis* 316.

⁴⁶ N. Afanassieff, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen: N. Afanassieff – N. Koulomzine – J. Meyendorff – A. Schmemmann, *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche* (Bibl. f. orthodoxe Theol. u. Kirche 1 [Zürich 1961] 7–65. J. Meyendorff, *Der heilige Petrus, sein Primat und seine Sukzession in der byzantinischen Theologie*: a. a. O., 95–117; ders., *Sacrements et Hiérarchie dans l'Eglise: Dieu Vivant* 26 (1954) 81–91. P. Evdokimov, *L'Orthodoxie* (Neuchâtel 1959) 128–135.

Wir sehen heute wieder deutlich, daß der Osten ein wichtiges Strukturprinzip der Kirche besser als der Westen erhalten hat. Man kann dabei freilich nicht übersehen, daß es auch hier zu Verformungen kam. Nicht selten brachte es die Einzelkirche in eine verhängnisvolle Isolierung⁴⁷. Das große Problem der orientalischen Kirchen ist die Realisierung der Katholizität. Sie müssen sich weiter auch die Frage stellen, ob nicht die Kirche hinsichtlich der Primatsfrage der Schrift gerecht zu werden hat, die durchaus einen Vorrang des hl. Petrus deckt. Das Problem des Okzidents wird es dagegen, ihn über die Maßen zu bewerten.

IV. Die Verdunkelung des *communio*-Gedankens im Westen

Die Verrechtlichung der Eucharistielehre im Westen hatte eine immense Steigerung der päpstlichen Gewalten zur Folge. Geht es beim Herrenmahl um die Versöhnung, dann nimmt der den ersten Platz in der Kirche ein, der die Fülle der Versöhnungsvollmacht hat. Das ist nach Mt 16,18 ff. Petrus und somit auch sein Nachfolger, der Bischof der Stadt Rom. Er wird damit gleichsam automatisch zum obersten und schließlich praktisch zum einzigen Bischof in der Kirche. Diese erscheint nunmehr nicht mehr als Netz von Ortskirchen, sondern als Weltkirche, die sich in der einen Ortskirche von Rom konzentriert. *Ecclesia Romana* und *Ecclesia catholica* werden zu Synonymen.

Der eigentliche Ausgangspunkt⁴⁸ und zugleich der erste Höhepunkt dieser Ekklesiologie, die sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil durchgehalten hat⁴⁹, ist die gregorianische Reform des 11. Jahrhunderts. Man wird ihren Protagonisten nicht gerecht, wenn man ihnen fanatisches Machtstreben unterstellt. Ihre Leidenschaft für die Kirche entspringt geistlichen Motiven. Doch gerade wegen ihres transzendenten Charakters glaubten sie, den politischen Kampf für sie aufnehmen zu müssen. Die in der konstantinischen Idee angelegte Liaison zwischen Kirche und Staat hatte zu einer immer engeren Verquickung der beiden Größen im frühen Mittelalter geführt. Aus den Paroikien der ersten Zeiten waren handfest in der Welt verwurzelte nationale, ethnische und feudale Eigenkirchen geworden⁵⁰. Eine Reform erschien unumgänglich. Ihr Stichwort mußte die *libertas Ecclesiae* sein, die Freiheit der Kirche von allen weltlichen Einmischungen, auf welcher Ebene sie auch erfolgten⁵¹. Zwangsläufig

⁴⁷ Zur Kritik vgl. Y. Congar, *Wesenseigenschaften* 401 f.

⁴⁸ Die Entwicklung beginnt schon mit Nikolaus I. in der 2. Hälfte des 9. Jh. Vgl. Anm. 44.

⁴⁹ S. unten unter Nr. IX.

⁵⁰ Y. Congar, *L'ecclésiologie* 132.

⁵¹ G. Tellenbach, *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites: Forschungen z. Kirchen- u. Geistesgesch.* 7 (Stuttgart 1936).

fig wurde damit die ortskirchliche Struktur der Kirche auf's Korn genommen. Die Interventionen der politischen Mächte trafen natürlich zunächst die Partikularkirchen, weil deren Einflußbereich territorial bestimmt war. Wollte man sie ausschalten, dann ließ sich dies nur auf dem Weg einer starken Zentralisierung bewerkstelligen. Da der Vorkämpfer und Garant der kirchlichen Freiheit der römische Papst war, wird seine Kirche nun zum ausschließlichen Bezugspunkt aller Kirchen. Ihr kommt nun vor allen anderen ekklesiale Qualität zu; wo immer sie sonst noch vorhanden ist, leitet sie sich von Rom ab⁵². Der Papst allein hat die *plenitudo potestatis*, den Bischöfen kommt sie nur mehr *in partem sollicitudinis* zu⁵³. Sie sind zu päpstlichen Vikaren geworden⁵⁴.

Damit hat die juristische über die sakramentale Kirchenkonzeption den Sieg davongetragen. Aus dem Netz der *communio* der Partikularkirchen ist eine zentralistische Einheitskirche unter der Oberleitung des Papstes geworden. Das Erste Vatikanische Konzil setzt den letzten Stein in diesem eindrucksvollen Gebäude: dem Bischof von Rom wird feierlich die *plenitudo supremae potestatis ordinariae et immediatae* über die ganze Kirche zuerkannt⁵⁵. Die Wende des 11. Jahrhunderts findet ihren Ausdruck auch darin, daß nunmehr deutlich an die Stelle der eucharistischen Ekklesiologie die des *Corpus mysticum* tritt. Wie H. de Lubac nachgewiesen hat, ist dieser Begriff ursprünglich Bestandteil der Eucharistielehre gewesen⁵⁶. Jetzt aber wird er mit dem Korporationsgedanken der Antike und dem *Ordo*-Begriff verbunden; so gewinnt er völlig neue Züge⁵⁷. Eucharistielehre und Ekklesiologie trennen sich, wenigstens im allgemeinen Bewußtsein.

Für die Kirchenlehre hatte das sinistre Folgen. Die abendländische Gesellschaft ist bis auf wenige Reste an den Rändern christlich geworden. *Mundus*, *ecclesia* und *christianitas* werden beinahe deckungsgleich. Ihr Aufbau gleicht einer Pyramide. Sie ist eine einzige Totalität, in der jedem Mitglied ein bestimmter Platz zugewiesen ist. Ganz unten steht die breite Schicht der Bauern; nach oben spitzt sich

⁵² Y. Congar, Der Platz des Papsttums in der Kirchenfrömmigkeit der Reformer des 11. Jahrhunderts: J. Daniélou – H. Vorgrimler (Hrsg.), *Sentire Ecclesiam*. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit (Freiburg–Basel–Wien 1961) 196–217.

⁵³ Vgl. Anselm v. Lucca, *Collectio, canonum* I, 9, 18, 63 (ed. Thaner 10, 14 f., 31 f.). Zum Thema J. Rivière, *In partem sollicitudinis... Evolution d'une formule pontificale*: RSR 5 (1925) 210–231.

⁵⁴ *Dict. papae* 3, 13, 14 (C. Mirbt – K. Aland, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus I [Tübingen 1967]) 282; Leo IX. (= Humbert), *ad Caerul.* 10 (PL 143,751). Weitere Belege bei Y. Congar, *Gemeinschaft* 257 ff. (Anm. 30 f.).

⁵⁵ DS 3064. Vgl. G. Thils, *Primaauté pontificale et prérogatives épiscopales*, „Potestas ordinaria“ au Concile du Vatican (Louvain 1961).

⁵⁶ *Corpus mysticum*, Kirche und Eucharistie im Mittelalter (Einsiedeln 1969).

⁵⁷ W. Beinert, *Kirche* 75–79; dort weitere Lit.

die Pyramide mehr und mehr zu, bis sie ihren äußersten Höhepunkt im Papst erreicht. Er wird zum Haupt des Sozialkörpers. Entsprechend verstehen sich alle anderen Angehörigen der Gesellschaft als Zellen eines einzigen großen Leibes, des Corpus Christi mysticum. Da der Papst darin als dessen Haupt zugleich die Stelle Christi einnimmt⁵⁸, in dem sich die Kirche kristallisiert, kann auch er mit der Kirche identifiziert werden⁵⁹. Ecclesia particularis im territorialen Sinn ist damit zu einem leeren Begriff geworden. Partikularität ist nur mehr diachron denkbar. Unter Universalkirche versteht man jetzt die Kirche aller Zeiten, die den gleichen Glauben hat; die Teilkirche ist deren Realisierung in den verschiedenen Geschichtsperioden⁶⁰.

V. Die zentrifugalen Kräfte in den Bischofskirchen

Nicht weniger als der päpstliche Zentralismus schwächt die Entwicklung des Pfarrwesens die kommunikationale Kirchenstruktur, wenigstens soweit sie im Bischof ihr Zentrum hat⁶¹. Wir müssen es

⁵⁸ Vgl. *M. Maccarrone*, Vicarius Christi. Storia del titolo papale (Roma 1952). *E. H. Kantorowicz*, The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Thought (Princeton 1957).

⁵⁹ Aegidius Romanus, de eccl. pot. 3,12 (ed. *Scholz* 209): Der Papst „tenet apicem ecclesie et potest dici ecclesia“.

⁶⁰ *R. Schmidt*, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte: ZKG 67 (1955/56) 288–317. *K. A. Nowotny*, Wandlungen der Typologie in der Frührenaissance. Ante legem – sub lege – sub gratia: *P. Wilpert* (Hrsg.), Lex et sacramentum im Mittelalter: MiscMed 6 (Berlin 1961) 143–156. – *W. Beinert*, Kirche 331–350.

⁶¹ Literatur z. Gesch. u. Theol. der Pfarrei: *A. Blöchlinger*, Die heutige Pfarrei als Gemeinschaft (Einsiedeln 1962). *J. Bukkens*, De parochie is ook een apostolisch-wervende gemeenschap: Coll. Mechlin. 48 (1963) 141–163. *G. Ceriani*, La Parrocchia: rilievi dogmatici e giuridici: La parrocchia, aspetti pastorali e missionari (Milano 1955) 76–107. *Y. Congar*, Mission de la Paroisse: Structures sociales et pastorale paroissiale. Congrès nationale de Lille 1948 (Paris 1949) 48–65. *W. Croce*, Die Geschichte der Pfarre: *H. Rahner* (Hrsg.), Die Pfarre. Von der Theologie zur Praxis (Freiburg 1956) 15–26. *C. Dillenschneider*, La paroisse et son curé dans le mystère de l'Eglise. Essai de synthèse théologique (Paris 1965). *H. Fischer* – *N. Greinacher* – *F. Klostermann*, Die Gemeinde (Pastorale – Handreichung für den pastoralen Dienst) (Mainz 1970). *C. Floristan Samanes*, La parroquia, comunidad eucarística. Ensayo de una teología pastoral de la parroquia (Madrid 1961). *D. Grasso*, Osservazioni sulla teologia della parrocchia: Greg 40 (1959) 297–314. *J. Hamer*, La paroisse dans le monde contemporain. Les fondements théologiques d'une pastorale: NRT 86 (1964) 965–973. *B. W. Hildebrand*, Das Gemeindeprinzip der christlichen Kirche (Zürich 1951). *J. Homeyer*, Die Erneuerung des Pfarrgedankens. Eine bibliographische Übersicht: *H. Rahner*, Die Pfarre (s. oben) 125–158. *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde (s. Literaturverzeichnis). *B. van Leeuwen*, Kerk en parochie: Tijdschrift voor Theologie 4 (1964) 233–253. *L. Nanni*, L'evoluzione storica delle Parrocchia: La Scuola Catt. 81 (1953) 475–544; *ders.*, Lo sviluppo storico della parrocchia e i suoi insegnamenti: La Parrocchia, aspetti pastorali e missionari. Atti della settimana nazionale di aggiornamento pastorale tentasi a Bologna (Milano 1955) 62–75. *K. Rahner*, Zur Theologie der Pfarre: *H. Rahner* (Hrsg.), Die Pfarre (s. o.) 27–39; *ders.*, Friedliche Erwägungen über das „Pfarrprinzip“: Schriften II, 299–337. *H. Roth*, Pfarrei und Pfarrprinzip: Die Kirche in der Welt 1 (1947/48) 13–16, 331–334. *W. Seaton*, Notes sur les origines religieuses des paroisses rurales: RHPT 15 (1935) 243–354. *R. Spiazzi*, Spunti per una teologia della parrocchia: La Scuola Catt. 80 (1952) 24–42. *L. Siemer*,

darum in unsere Überlegungen einbeziehen. In seinen Anfängen ist das Christentum eine typische Stadtreigion. Der *paganus*, der Dörfner, wird zum Heiden schlechthin. Weil nun aber die städtischen Kirchen Bischofskirchen sind, werden in der Nachbildung dieser Struktur auch die seit dem 4. Jahrhundert sich mehrenden Ortskirchen auf dem Land ganz selbstverständlich von einem Bischof geleitet. Das Institut der *χωρεπίσκοποι* (*episcopi vicani*) bildet sich aus. Es ist vor allem im Orient, aber auch in Spanien, Nordafrika und Süditalien nachweisbar. Zunächst sind sie den Stadtbischöfen gleichgestellt, doch sehr bald können diese ihren Einfluß auch in den Landgebieten geltend machen. Die Chorbischöfe werden durch die Periodeuten verdrängt, die namens und im Auftrag der Stadtbischöfe die ländlichen Gemeinden betreuen. Man kann in ihnen die Vorläufer unserer Pfarrer sehen. Allerdings ist die Pfarrei ein Stadtprodukt. Ihre Wurzeln liegen in der kirchlichen Organisation der Stadt Rom, wo den einzelnen Titelkirchen Presbyter vorstanden. Sicher hat auch die Gliederung der weitgehend stadtlosen Kirche von Ägypten dazu beigetragen. Sie hatte nur einen einzigen Bischof, der in den Metrokomien (Großgemeinden) Seelsorgstellen einrichten mußte. Der eigentliche Beginn des Pfarrwesens ist jedoch nach 313 anzusetzen. Als die Kirche ihre Freiheit gewann, breitete sich das Christentum sehr rasch auch auf den Dörfern aus. Die Bischöfe entsenden zu deren Betreuung Kleriker, die bestimmte pastorale Vollmachten erhalten⁶²; Feudalherren bitten um Presbyter für sich und ihre Untergebenen. Sehr bald wurde es notwendig, sie mit immer weiteren Delegationen auszustatten, um eine ordentliche Seelsorge zu gewährleisten. Im 6. Jahrhundert wird ihnen die bis dahin bischöflich reservierte Taufbefugnis erteilt. In der weiteren Ausbildung der Pfarrstruktur zeigen sich ähnliche Erscheinungen wie bei den Bischofskirchen: weitere Gliederungen entstehen. Es bilden sich Pfarrverbände, die einem Erzpriester unterstellt werden⁶³. Er ist die Kontaktstelle zum Bischof. Obwohl dieser seine oberhirtlichen Aufgaben durch regelmäßige Pastoralvisitationen wahrnimmt, obwohl er noch lange an der Fiktion der Versammlung des Presbyteriums festhält⁶⁴, geht dieser Gedanke schließlich mehr oder weniger verloren. Der Zusammenhalt untereinander und mit dem Bischof wird schwächer, bis schließlich die Idee von der göttlichen

Pfarrfamilie und Ecclesiola: Die Neue Ordnung 3 (1949) 37–51. I. de la Tour, *Les origines religieuses de la France. Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle* (Paris 1900). S. Zorell, Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit: AfkKR 82 (1902) 74–98, 258–289.

⁶² Wohl die erste Bezeugung dieser Pfarrdelegation bei Innozenz I., ep. 25,6 (PL 20,557).

⁶³ Erstmals 567 bezeugt (*Blöchlinger*, Pfarrei 83).

⁶⁴ Beispiele dafür bei V. *Monachino*, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV* (Roma 1947) 55 f., 188 ff.

Einsetzung der Pfarreien (Parochianismus) aufkam. Sie spielt im 13. Jahrhundert anlässlich des Bettelordensstreites wieder eine Rolle⁶⁵. In den bischöflichen Ortskirchen erscheinen mit den Mendikanten plötzlich Priester, die unmittelbar dem Papst unterstellt sind, also nicht mehr dem Presbyterium angehören. Von der Primatstheologie her ist das ganz in der Ordnung: wenn der Papst der Universalbischof und die Kirche seine Diözese ist, dann kann er ohne weiteres in bestimmten Sprengeln durch Beauftragte die Seelsorge ausüben lassen. Die Säkularkleriker wehren sich verständlicherweise gegen diesen Eingriff in ihre hergebrachten Rechte; und sie argumentieren mit der altkirchlichen Idee der *communio*, die sich in den Diözesen, den Provinzen und in der Gesamtkirche entfalten müsse, aber auch, und das sprengt den altkirchlichen Rahmen, in der Pfarrei. Denn jede der genannten teilkirchlichen Gebilde wird von einem Amtsträger göttlichen Rechtes geleitet. Die Pfarrer sind die Nachfolger der 72 Jünger, ähnlich wie die Bischöfe die Erben des Apostelkollegiums sind. Bekanntlich kann sich diese Meinung nicht durchsetzen⁶⁶. Die Mönche und ihre Theologie trugen übrigens nicht nur theoretisch zur Aushöhlung der ortskirchlichen Autorität bei, sondern auch sehr praktisch. Durch ein sich immer weiter ausbreitendes System von Exemtionen und Privilegien zugunsten der Mendikanten und anderer Orden werden immer mehr Teile der Diözese der bischöflichen Jurisdiktion entzogen⁶⁷.

Im Sturm der Reformation des 16. Jahrhunderts versucht das Konzil von Trient, dem bischöflichen Amt neuen Glanz und neue Vollmacht zu geben. Aber das geschieht wieder ganz von der Zentralgewalt her und zu deren letztendlicher Stärkung⁶⁸. Das Pfarrsystem bleibt davon unberührt: es funktioniert nun ganz nach dem Muster der Diözese: der Pfarrer wird zu einer Art Kleinbischof mit ähnlichen, wenn auch minderen Rechten und Pflichten wie der Bischof⁶⁹.

VI. Die Theologie von der Ortskirche im Mittelalter

Die in den vorangehenden Abschnitten geschilderten Faktoren führten zum Niedergang der Ortskirche, die nur mehr als päpstliche Agentur begriffen wird. Dennoch geht die Konzeption der alten

⁶⁵ Y. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendians et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XVI^e*: ArchHistDoctrLittMA 28 (1961) 35–152. J. Ratzinger, *Zum Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre; ders.*, *Das neue Volk Gottes* 49–71.

⁶⁶ Vgl. DS 2609–2611.

⁶⁸ A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands IV* (Aalen 1969) 171–179.

⁶⁹ H. Jedin, *Das Bischofsideal der katholischen Reformation; ders.*, *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte* (Freiburg 1966) 75–117.

⁶⁹ Vgl. Concilium Tridentinum, sessio VI, cap. 2 (COeD 658 f.), sessio XXI, can. 7,8 (a. a. O. 706 f.), sessio XXIV, can. 18 (a. a. O. 746–748).

Kirche in der Überlieferung nicht ganz unter. Noch in der Karolingerzeit ist man sich bewußt, daß die Aufgabe des Papstes die Bewahrung der *communio* ist⁷⁰. Aber auch später erhebt sich immer wieder Protest gegen die zunehmende Zentralisierung. Ohne die Vollmachten des Bischofs von Rom zu bestreiten, pocht doch Hinkmar von Reims in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts auf die episkopalen Eigenrechte: seiner Meinung nach beruhen die des Papstes auf Konzilsrecht, sind also aus einer Entscheidung von Bischöfen erteilt worden⁷¹.

Auch Gerbert von Aurillac greift am Ende des ersten Jahrtausends wieder die Idee der Kirchengemeinschaft auf: die Universalkirche ist ein Gefüge von Ortskirchen unter der Leitung der *prima sedes*⁷². Als er diese jedoch 999 selbst einnahm, wollte er nicht mehr so viel von diesem Modell wissen⁷³. Von einem pneumatologischen Ansatzpunkt aus entwickelt Pier Damiani am Vorabend der gregorianischen Wende nochmals eine Synthese zwischen primatialer und ortsbischöflicher Gewalt. Er will die päpstlichen Rechte nicht mindern, sieht aber in deren Inhaber zuerst den Bischof⁷⁴. Bei ihm gewinnt eine Vorstellung Gewicht, die bereits im Neuen Testament anklingt und später von Origenes verwendet wird: Die Kirche verwirklicht sich bereits fundamental in der Seele des einzelnen Gläubigen⁷⁵. Im 12. Jahrhundert werden unter anderem Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Viktor Verfechter des Gedankens⁷⁶, der nicht selten als Protest gegen den römischen Uniformismus verstanden wird. Im 12. und 13. Jahrhundert vertreten ihn die spiritualistischen Bewegungen⁷⁷, die aber schon nicht mehr auf die *communio*-Theologie zurückgreifen, sondern kongregationalistische Vorstellungen hegen. Noch weiter gehen die antipäpstlichen Kräfte des 14. Jahrhunderts: nun tritt das Volk als der eigentliche Träger der Gewalten in der Kirche auf⁷⁸. Für Marsilius von Padua ist jede Versammlung von Gläubigen bereits

⁷⁰ Y. Congar: HDG III/3 c, 34.

⁷¹ Y. Congar, *L'ecclésiologie* 166–177; H. Bacht, Hinkmar von Reims. Ein Beitrag zur Theologie des allgemeinen Konzils: O. Schilling – H. Zimmermann (Hrsg.), *Unio Christianorum* (FS Lorenz Jaeger) (Paderborn 1962) 223–242.

⁷² De inform. episc. (PL 139,169.171).

⁷³ Y. Congar, *L'ecclésiologie* 183 f.

⁷⁴ O. J. Blum, St. Peter Damian. His Teaching on the Spiritual Life (Washington 1947). J. Leclercq, S. Pierre Damien, ermite et homme de l'Eglise (Rome 1960). Y. Congar: HDG III/3 c, 55 f.

⁷⁵ Opusc. 11,6 (PL 145,235); sermo 72 (PL 144,909). Über diesen patristisch-mittelalterlichen Topos vgl. auch H. de Lubac, *Glauben* 180–188.

⁷⁶ Beispiele bei Y. Congar: HDG III/3 c, 77 f., 86.

⁷⁷ H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik (Darmstadt 1961). Eine ausführliche neuere Bibliographie bei HKG III/2, 123–132.

⁷⁸ Vgl. Y. Congar: HDG III/3 c, 183–186.

Partikularkirche⁷⁹. Damit ist schon ein wichtiger Name des Konziliarismus genannt, der im 14. und 15. Jahrhundert eine bedeutsame Rolle spielt. Er hat seine Grundlage in kanonistischen und theologischen Werken des 12. Jahrhunderts, wo er als eine Art Notstandsrecht entwickelt wurde⁸⁰. Jetzt möchte man damit der hierokratischen These Paroli bieten. Männer wie Johannes Gerson⁸¹, Pierre Bohier⁸² und Wilhelm Durandus⁸³ setzen sich denn auch für die Stärkung der Bischofsrechte gegenüber der schier erdrückenden Übermacht der päpstlichen Universalmonarchie ein. Doch konnte es zu keiner wirklichen Erneuerung der partikularkirchlichen Ekklesiologie kommen. Das verhinderten nicht nur die umlaufenden demokratischen Ideen und der Individualismus des *ecclesia-anima*-Gedankens, sondern vor allem der Umstand, daß die konziliaristischen Diskussionen gar nicht primär unter theologischem, sondern unter machtpolitischem Vorzeichen standen. Es geht um die *plenitudo potestatis*. Die Auseinandersetzung konnte darum nicht den *communio*-Gedanken fördern, der auf dieser Ebene keine Durchschlagskraft hat.

VII. Die Idee der Partikularkirche in den reformatorischen Kirchen

Zwar nimmt die Reformation ihren Ausgang von gnadentheologischen Problemen, doch sehr bald schon wurde sie zu einer ekklesiologisch relevanten Bewegung. Eines der wichtigsten Probleme war die Kirchenstruktur. Wieder wird die Frage nach der Funktion des Papstes virulent. So ist auch das Problem der Partikularkirche erneut angesprochen. In der berühmten Kirchendefinition der *Confessio Augustana* heißt es zwar, daß man unter Kirche „die Versammlung aller Gläubigen“ verstehe, „bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“⁸⁴, doch bleibt offen, wann und wo konkret eine solche congregatio stattfinde. Sicher frönt sie keinem spiritualistischen Denken: Verkündigung und Sakramentspendung sind allemal sichtbar; aber es wird einfach nicht weiter reflektiert. Wir wissen, daß die tatsächliche Entwicklung zur Ausbildung von quasi-autokephalen Landeskirchen geführt hat. An ihrer Spitze steht aber nicht mehr der Bischof, sondern der Landesherr, der zum Erben der summepiskopalen Rechte des Papstes wird. Wegen der starken politischen Implikationen dieser

⁷⁹ Vgl. a. a. O. 188.

⁸⁰ W. Beinert, Kirche 291–294. Dort weitere Lit.

⁸¹ Y. Congar: HDG III/3 d, 15–17.

⁸² U. Prerovsky, Pietro Bohier, vescovo, riformatore all'inizio dello schisma d'Occidente: Salesianum 28 (1966), 495–517; ders., Pietro Bohier, difensore della dignità episcopale all'inizio dello schisma d'Occidente: a. a. O. 626–671.

⁸³ De modo generalis concilii celebrandi (1311) Druck: Paris 1543 u. ö.

⁸⁴ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 41959) 61.

Vorstellung läuft die Sache jedoch darauf hinaus, daß die Einzelgemeinde als Realisierung der Kirche gesehen wird.

Bezüglich der theologischen Erwägungen zu unserem Thema verdanken wir einen informativen Überblick dem Aufsatz von R. Slenczka, „Ecclesia Particularis, Erwägungen zum Begriff und zum Problem“⁸⁵. Demnach ist M. Luther nur einmal ausführlich darauf eingegangen, und zwar in der Leipziger Disputation mit J. Eck (1519). Er setzt die Universalkirche als Gemeinschaft der wahren Gläubigen in Opposition zur universalen römischen Kirchenorganisation⁸⁶. Ungeachtet ihrer Ansprüche ist sie eine unter anderen Partikularkirchen, die keine Sonderrechte geltend machen kann. Nur das Konzil ist die Repräsentanz der Universalgemeinde⁸⁷. Die Einzelkirchen, seien diese nun Ortskirchen oder Kirchenverbände (wie die griechische oder römische Kirche), sind in sich autonom, doch bleiben sie auf die Verbindung zu den Nachbarkirchen angewiesen. Auch H. Zwingli bringt die altkirchliche *Communio*-Theologie ins Spiel⁸⁸.

Ein ganz anderes Begriffsverständnis finden wir bei H. Bullinger⁸⁹. Die *partes Ecclesiae* sind hier die streitende und die triumphierende Kirche; erstere besteht wiederum aus Teilkirchen, die aber im zeitlichen Sinn gedacht werden getreu der geschichtstheologischen Konzeption. Ein Blick in den ebenfalls 1566 herausgegebenen *Catechismus Romanus* zeigt übrigens, daß auch dort unter den Teilkirchen die irdische und die himmlische Kirche (*militans* und *triumphans*) verstanden werden⁹⁰.

In der lutherischen Orthodoxie kennt J. Gerhard die traditionellen Inhalte des Begriffs Partikularkirche: den geschichtstheologischen, den lokalen, den individualistischen (*ecclesia-anima*). Hinsichtlich des zweitgenannten bestreitet er im Disput mit Robert Bellarmin, daß eine Partikularkirche vor der anderen einen Vorrang besitzen könne⁹¹. In seiner Begriffsbestimmung gibt er im wesentlichen die altkirchliche Theologie richtig wieder⁹². Ein gewisser Individualismus wird

⁸⁵ S. Literaturverzeichnis. ⁸⁶ WA 2,254 ff.; 391 ff.

⁸⁷ A. a. O. 405: „Ita tota Ecclesia maior est una Romana Ecclesia, atque ita Romana non est super universalem totam ecclesiam. Sed contra tota Ecclesia (et Concilium, quod illam repraesentat) super Romanam ecclesiam, sicut super quamlibet aliam particularem. Totum quoque maius est sua parte, cum Romana Ecclesia pars sit totius Ecclesiae universalis.“ Das ist keineswegs spiritualistisch gemeint: Vgl. WA 430, wo Kirche präzisiert ist als „per totum orbem diffusam universalem Ecclesiam“. Zum Ganzen R. Slenczka, a. a. O. 322 f.

⁸⁸ Fidei ratio IV, 9.

⁸⁹ Conf. Helv. Posterior (1566) 17.

⁹⁰ I, 10,5 (Bassano 1833,67).

⁹¹ Loci theologici, locus XXII, De Ecclesia (ed. Preuss V [Berlin 1867] 261 f., 322 ff.).

⁹² A. a. O. 261: „Plures sunt partes Ecclesiae, quae coniunctim sumtae constituunt unam catholicam sive universalem ecclesiam, quae una duntaxat sit, ideo nomen ecclesiae pro ea acceptum semper ponitur in numero singulari.“

sichtbar, wenn Gerhard die These hält, alle Ortskirchen, also die ganze *ecclesia visibilis*, könne vom Glauben abfallen. Die Kirche bliebe dann nur noch in den Seelen einzelner Gläubiger übrig. Das bisherige Verständnis des Begriffs verläßt er jedoch an einem entscheidenden Punkt. Partikularkirche kann nach ihm eine Kirche auch dann heißen, wenn sie sich von den anderen Ortskirchen wegen Glaubensdifferenzen getrennt hat ohne ihren ekklesialen Charakter ganz aufzugeben⁹³. Dieses konfessionalistische Verständnis greift im 19. Jahrhundert W. Löhe in seinen „Drei Büchern von der Kirche“ erneut auf⁹⁴. Es findet sich auch heute noch gelegentlich⁹⁵. Das gegenwärtige evangelische Kirchenrecht dagegen spricht von Ortskirche mehr im lokal-organisatorischen Sinne⁹⁶.

VIII. Die gegenreformatorische Reaktion

Sie bestand – was unsere Problematik angeht – in der Verstärkung der päpstlichen Autorität. Die Kirche erschien als Monarchie absolutistischer Prägung: Rom wurde die absolute Norm allen kirchlichen Lebens – der Liturgie⁹⁷, der Disziplin⁹⁸ und der Lehre⁹⁹.

Im Gallikanismus und in episkopalistischen Bestrebungen wie dem Febronianismus und dem Josephinismus meldete sich im 17. und 18. Jahrhundert der Protest gegen die Übersteigerungen zu Wort. Mochte er auch in Mitteln und Forderungen übers Ziel hinausschießen, ganz unberechtigt war er nicht. Ein so gründlicher Kenner der Geschichte der Ekklesiologie wie Y. Congar kann darum anmerken: „Gallikaner, Episkopalisten? Was diese Theologen wollen, ist nur, daß der Papst Papst bleibe, daß aber die Kirche und der Episkopat nicht lediglich auf ein Partizipieren an seiner absoluten Monarchie oder an seinem Herrschaftsbereich eingeschränkt werde.“¹⁰⁰ In diesem Zusammenhang muß J.-B. Bossuet genannt werden, ein eifriger Verfechter der Rechte der Partikularkirchen¹⁰¹. Es ist nur logisch,

⁹³ Man wird hier an das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils Nr. 3 erinnert!

⁹⁴ Erschienen 1845; jetzt *Gesammelte Werke* V/1 (Neuendettelsau 1954): vgl. 124.

⁹⁵ *D. Pirson*, Universalität.

⁹⁶ *J. Heckel*, Das blinde, undeutliche Wort „Kirche“, *Gesammelte Aufsätze* (Köln-Graz 1964).

⁹⁷ Man denke an die verpflichtende Einführung des röm. Missale und Breviers in der Weltkirche.

⁹⁸ Der verhängnisvolle Ritenstreit wäre hier zu erwähnen.

⁹⁹ Das gegenwärtige Lehramt wurde mit der Tradition gleichgesetzt. Vgl. noch Pius' IX. Wort „*La tradizione sono io*“. (Dazu *H. Meyer*, *Das Wort Pius' IX.*: Die Tradition bin ich. Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I [München 1965]).

¹⁰⁰ HDG III/3 d, 69.

¹⁰¹ Belege a. a. O. 70 f.

daß nun auch die Frage nach der Funktion von Pfarrei und Pfarrer wieder zur Sprache kommt – und sie wird auf der *Synode von Pistoia* von 1786 zu deren Gunsten beantwortet^{101a}. Im Neuaufbruch der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, zu dem vornehmlich die Tübinger Schule beigetragen hat, wird die Kirchenstruktur ein wichtiger Gegenstand der Forschung. Es mag an J. A. Möhler erinnert werden, der in seiner „Einheit“ eine Theologie des Bischofsamtes entwickelt, die ganz auf der Realität der Ortskirche beruht¹⁰².

Wie bereits erwähnt, ist das Erste Vatikanische Konzil als Abschluß der hierokratischen Ekklesiologie zu betrachten. Zwar äußerten in seinem Verlauf die Vertreter der Minoritätspartei und sogar einige Majoritätsbischöfe Bedenken gegen die außergewöhnliche Stärkung der päpstlichen Macht, weil sie die Ortsbischöfe zu päpstlichen Delegaten machen würde¹⁰³. Man muß sich fragen, ob die Väter die Tragweite solcher Bedenken voll erkannt haben: die Debatte wurde immer noch auf der Ebene der potestas-Ekklesiologie geführt. Eine Klarstellung der Intentionen des Konzils, das im Gegensatz zu manchen ultramontanen Erwartungen durchaus nicht die bischöfliche Gewalt auslöschen wollte, erfolgt bezeichnenderweise erst, als Bismarck kirchenpolitische Konsequenzen aus den Definitionen der Kirchenversammlung ziehen will¹⁰⁴. Die Schultheologie blieb freilich der hierokratischen These weiter verhaftet. Die juristische Anschauung von der Kirche läßt die These von der Kirche als *societas perfecta* ausbilden, übrigens nicht ohne Seitenblick auf die politischen Forderungen derselben. Unter diesem Aspekt ist die Ortskirche lediglich eine *societas imperfecta*, d. h. ein von der Universalkirche völlig abhängiges Glied¹⁰⁵.

Erst um die dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts kündigt sich ein anderes Denken an. Von zwei Seiten her richten sich die Blicke der Theologen wieder auf die Größe Partikularkirche. Die Missiologie setzt sich als wissenschaftliche Disziplin durch. Unter den Stichworten Akkomodation, Assimilation und Indigenisation der Kirche in den

^{101a} Vgl. DS 2609–2611.

¹⁰² Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus (hrsg. v. J. R. Geiselmann [Darmstadt 1957]), §§ 52–54, 63 (ed. Geiselmann 178–193, 211–215).

¹⁰³ J.-P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au 1er Concile du Vatican: Unam Sanctam 37 (Paris 1961). G. Dejairve, Pape et évêques au 1er Concile du Vatican (Brüges–Paris 1961). L. Scheffczyk, Primat und Episkopat in den Verhandlungen und Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils: G. Schwaiger (Hrsg.), Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum (Regensburg 1970) 87–107. H. Bacht, Die Kollegialitätsidee am Vorabend des Vaticanum I: Cath 24 (1970) 93–110.

¹⁰⁴ DS 3111–3117 zus. mit der Introductio von Schönmetzer.

¹⁰⁵ Vgl. z. B. L. Billot, Tractatus de Ecclesia Christi (Roma 1927) 451; Ch. Journet, L'Eglise I, 512–519; II, 485. Noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erklärte der damalige Erzbischof-Koadjutor P. Veillot, Christus habe seine Kirche als Gesamtkirche errichtet, aus der dann erst die Teilkirchen (Diözesen) hervorgegangen seien. Wortlaut seiner Relatio bei W. Ayman, *Communio Ecclesiarum* 76 (Anm. 34).

Missionsländern wird die Frage der kirchlichen Katholizität wieder aufgerollt¹⁰⁶. Man erkennt, daß eine Einwurzelung der Kirche nur dort möglich ist, wo sie die bodenständigen Werte und Traditionen so weit als möglich aufgreift und sich zu eigen macht. Es ist klar, daß damit der jungen Kirche eine gewisse Eigenständigkeit zuerkannt wird. Ein weiterer Impuls zur Neubelebung des Gedankens von der *ecclesia localis* kam von der gleichzeitig einsetzenden Diskussion um eine mögliche Theologie der Pfarrei¹⁰⁷. Diese wiederum war angeregt einmal durch die liturgische Bewegung, zum anderen aber auch durch die Tatsache, daß sich im deutschen Kirchenkampf der Nazizeit die Pfarrorganisation bestens bewährt hatte, auch als andere Institutionen in ihrer Wirksamkeit stark beschnitten worden waren. Schon 1925 hatte A. Wintersig die These vertreten, die Pfarrei sei ein getreues Abbild der Kirche, da in ihr der sakramentale Organismus vorhanden sei. Ihm schlossen sich Theologen wie J. Pinski, C. Noppel, M. Schurr, K. Jacobs und F. X. Arnold an¹⁰⁸. Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg setzte sich O. von Nell-Breuning gegen diese Meinung noch einmal für die kanonistische These ein, nach der die Pfarrei nichts weiter als ein administrativer Organismus sei¹⁰⁹. Dagegen erhebt sich aber lebhafter Widerspruch, der seinerseits zur weiteren Klärung der Fragen beiträgt. 1948 veröffentlichte K. Rahner „Friedliche Erwägungen über das ‚Pfarrprinzip‘“¹¹⁰. Sie gipfelten in der Auffassung, die Pfarrei sei eine Diözese im kleinen. Obschon eine Gründung des Kirchenrechtes, „ist sie doch eine gleichsinnige Weiterentwicklung und praktische Durchführung des Prinzips der territorialen Diözese unter dem Bischof als dem Seelsorger aller und kann so für sich geltend machen, daß auch sie jenes göttlich weise und immer gültige Prinzip realisiert, das der Stifter der Kirche dieser für immer eingestiftet hat, nämlich den Menschen als beheimatetes und volkliches Wesen zum Christen zu machen“¹¹¹. Eine vermittelnde Position sucht D. Grasso, Pastoraltheologe an der Gregoriana in Rom,

¹⁰⁶ Belege sind gesammelt bei W. Beinert, Um das dritte Kirchenattribut II, 500–514.

¹⁰⁷ Lit. s. o. Anm. 61.

¹⁰⁸ A. Wintersig, Pfarrei und Mysterium: JL 5 (1925) 136–143. J. Pinski, Die religiöse Wirklichkeit der Kirche, Diözese und Pfarrei: Der kath. Gedanke 6 (1933) 337–344. C. Noppel, Die Neue Pfarrei, Eine Grundlegung (Freiburg 1939). M. Schurr, Die übernatürliche Wirklichkeit der Pfarrei: Benedikt. Monatsschrift 19 (1937) 81–106. K. Jacobs, Das Mysterium als Grundgedanke der Seelsorge (Düsseldorf 1947). F. X. Arnold, Glaubensverkündigung und Glaubensgemeinschaft (Düsseldorf 1955) 74–106.

¹⁰⁹ Pfarrgemeinde, Pfarrfamilie, Pfarrprinzip: TThZ 56 (1947) 257–262; ders., Grenzen des Pfarrgemeindegedankens. Eine juristisch-soziologische Studie: Anima 3 (1948) 105–113.

¹¹⁰ Erstmals 1948 erschien in ZkTh 70 (1948) 169–198, dann im Sammelband von A. Kirchgässner, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst (Freiburg 1948) 8–37, jetzt in Schriften II, 299–337 (wir zitieren nach dieser Ausgabe).

¹¹¹ A. a. O. 306.

einzunehmen¹¹². Er konzidiert der theologischen Auffassung, daß seit dem Tridentinum, das die Diözese in Pfarreien aufgeteilt hat, dem Christen daselbst die Wirklichkeit Kirche begegnet¹¹³. Trotzdem muß man sich immer vor Augen halten, daß sie lediglich menschlichen Rechtes sei. Gegen Rahner bemerkt Grasso, daß daher die bloße Orthaftigkeit noch keine eigene Theologie der Pfarrei begründe. Diese sei lediglich eine Verlängerung der Diözese, der allein die Qualität der Teilkirche gegeben werden dürfe, sie verhalte sich zur Pfarrei nicht wie der Staat zur selbständigen Gemeinde, sondern wie die Stadtgemeinde zum Stadtviertel¹¹⁴: die Pfarrei ist also wesentlich „Teil“. Wie stark jedoch die Idee von der *ecclesia particularis* die Gemüter beschäftigte, sieht man auch daraus, daß man unter Berufung auf die Tradition das Monasterium als Verwirklichung der Kirche sah, und zwar besonders ihrer eschatologischen Komponente¹¹⁵.

Endlich erwies es sich als immer drängender, das durch den faktischen Ausgang des Ersten Vatikanischen Konzils durcheinandergeratene Gleichgewicht der kirchlichen Strukturen wieder zu stabilisieren. Auf die Theologie des Papsttums mußte eine Theologie des Bischofsamtes folgen. In den zahlreichen und sehr gründlichen Studien, die seit der Ankündigung Johannes XXIII., er wolle ein Konzil abhalten, erschienen, wurde die altkirchliche Wirklichkeit der *ecclesia particularis* erneut entdeckt.

IX. Die Ortskirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Ökumenische Konzil am Ausgang des zweiten Jahrtausends hat die Partikularkirche als Strukturprinzip der *Ecclesia-communio* im Sinne des ersten Jahrtausends der Kirchengeschichte wiederentdeckt¹¹⁶. In wenigstens fünf Dokumenten geht es ziemlich ausführlich auf unser Thema ein¹¹⁷. Den Tenor der hier entwickelten Theologie kann man mit W. Aymans dahingehend artikulieren, daß die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltgesetz der einen Kirche erkannt

¹¹² Osservazioni (s. o. Anm. 61).

¹¹³ A. a. O. 304: „Sono queste che il cristiano conosce ed è in esse et attraverso di esse che viene raggiunto dalla realtà della Chiesa.“

¹¹⁴ A. a. O. 306.

¹¹⁵ A. Kassing, Die Mönchsgemeinde; E. v. Severus, Das Monasterium (s. Literaturverzeichnis): Dieser Autor versteht das Kloster als *ἀπουχία* als ausgesonderten Erstling der vollendeten Kirche; Belege aus der Tradition 231–242.

¹¹⁶ Vergl. die im Literaturverzeichnis genannten Werke von W. Aymans, W. Beinert (Una Catholica), B. Neunheuser und O. Saier.

¹¹⁷ Die wichtigsten Zeugnisse finden sich Kirchenkonstitution 13, 26, 27; Missionsdekret 15–22; Bischofsdekret 6,11; Ostkirchendekret 2–5; Ökumenismusdekret 14. Vgl. auch den „Index analytico-alphabeticus“ der offiziellen Ausgabe der Konzilsdokumente „Constitutiones, decreta, declarationes“ (Città del Vaticano 1966) 1157–1159, der unterscheidet *ecclesia localis*, *Ecclesia particularis* = *ritus, autochthona, novella, dioecesis*. W. Aymans, *Communio Ecclesiarum* 70–75 untersucht „Ecclesia im Sprachgebrauch des II. Vatikanischen Konzils“.

wird¹¹⁸. Die Bezeichnung „Kirche“ wird theologisch grundsätzlich gleichsinnig nicht nur der *ecclesia universalis* zuerkannt, sondern ebenso den Teilkirchenverbänden und den bischöflichen Ortskirchen¹¹⁹. An einer Stelle¹²⁰ wird sogar die Familie als *ecclesia domestica* apostrophiert. Es fällt aber auf, daß der Pfarrei der Titel „Kirche“ nicht ausdrücklich zuerkannt wird. Aymans erklärt sich das damit, daß die Eucharistiefeyer allein noch nicht die Kirchlichkeit in allen ihren Vollzügen darstelle; vor allem fehle der bischöfliche Leiter, der stets der Partikularkirche vorstehe¹²¹. Mit K. Rahner ist jedoch zu vermuten¹²², daß die fragliche Stelle der Kirchenkonstitution doch von größerer Relevanz für die Struktur der Kirche ist. In Nr. 26,1 wird gesagt: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften (*congregationibus localibus*) der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht, das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen . . .“. Sicher ist damit zunächst einmal die bischöfliche Partikularkirche gemeint. Entsprechend der ganzen Orientierung des dritten Kapitels von „*Lumen gentium*“ und der allgemeinen historischen Perspektive der Konzilsväter steht sie im Vordergrund des Interesses. Sie ist das eigentliche Subjekt ihrer Theologie. Wichtige Kriterien, die für das Kirchesein angegeben werden, finden sich jedoch auch in der pfarrlichen „Ortsgemeinschaft“. Diese steht sicher am Rande, aber nicht ganz außerhalb des Blickfeldes der Kirchenversammlung. Dies legt vor allem die Liturgiekonstitution nahe. In Nr. 42,1 ist von der Notwendigkeit die Rede, die Diözese in Einzelgemeinden aufzugliedern. Es heißt da: „Unter ihnen ragen die Pfarreien hervor, die räumlich verfaßt sind unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt; denn sie stellen auf eine gewisse Weise die über den ganzen Erdkreis hin verbreitete sichtbare Kirche dar“. Im Absatz 2 der gleichen Nummer werden Direktiven für das liturgische, vor allem für das eucharistische Leben der Pfarrei gegeben. Läßt sich daraus nicht schließen, daß damit eine der Grundbedingungen des Kircheseins ausdrücklich genannt und somit in der Pfarrei die Anwesenheit von Kirche (*vere adest*, „*Lumen gentium*“ 26) bezeugt ist? Dafür spricht auch ein Passus aus dem Dekret „*Presbyterorum Ordinis*“ über Dienst und Leben der Priester.

¹¹⁸ Vgl. den Titel seines Aufsatzes in AfkKR (Literaturverzeichnis).

¹¹⁹ Belege a. a. O. ¹²⁰ Kirchenkonstitution 11.

¹²¹ A. a. O. 74 f.; *ders.*, Das synodale Element 326 (Anm. 218).

¹²² Kommentar zum III. Kap., Art. 18–27 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche: LThKVat. I, 242–245.

Die Nr. 6, 4–7 beschreibt die Hirtenaufgabe der Seelsorger in ihren Gemeinden. Diese werden durch die Eucharistie auferbaut und bewähren sich im christlichen Leben. So entsteht eine *genuina communitas christiana*. Sie wird nun an eine Pflicht erinnert, die im Sinne der altkirchlichen Ekklesiologie charakteristisch für eine Teilkirche ist: „Dieser Geist der Gemeinschaft muß, um recht gepflegt zu werden, nicht nur die Ortskirche, sondern die Gesamtkirche umfassen“¹²³. Die Pfarrgemeinde hat also die *communio ecclesiarum* auf ihre Weise aufrechtzuerhalten.

Im Verfolg seiner Hauptintention legt das Konzil mit allen diesen Bemerkungen bereits die Fundamente für eine weitergehende Entfaltung der Teilkirchen-Ekklesiologie. Die nachkonziliare Theologie baut auf ihnen weiter.

X. Die Fragestellung der Gegenwart

Wenn sich die heutige Ekklesiologie mit dem Thema Partikularkirche befaßt, dann ist der Anlaß dazu nicht einmal in erster Linie das Zweite Vatikanische Konzil. Sie ist dazu vor allem (wie einleitend schon bemerkt wurde) durch den konkreten Zustand der Kirche angestoßen worden. Das Unbehagen an ihr faßt W. Kasper mit den Worten zusammen: „Die Kirche erscheint vielen zu sehr als abstrakte ferne Institution und zu wenig als konkrete unmittelbare Gemeinde, als konkret erfahrbare Gemeinschaft derer, die glauben und sich in ihrem Glauben gegenseitig tragen und brüderlich einander dienen“¹²⁴. Nicht wenigen stellt sich auch die Frage, ob die Theologie des Konzils nicht bloß auf dem Papier stehe. In seinem berühmten Interview von 1969 warf Kardinal Suenens den Kurialbehörden vor, sie seien noch immer im gregorianischen Denken geblieben. „Selbst wenn sie sich dagegen verwahren, neigen sie doch dazu, die Ortskirchen als Verwaltungsbezirke anzusehen, die Bischöfe als einfache Delegierte und Ausführungsorgane der Zentralgewalt; die Dezentralisierung der Gewalten scheint ihnen ein gefährliches Vorspiel zu einem möglichen Schisma.“¹²⁵

Das lebhafteste Interesse der gegenwärtigen Theologie kreist vornehmlich um drei Fragenkomplexe. Sie sollen nachfolgend an Hand einiger ausgewählter Stimmen umrissen werden¹²⁶.

¹²³ Dekret über Dienst und Leben der Priester 6,4.

¹²⁴ Kirche und Gemeinde 275 f.; vgl. J. Ratzinger, *Ökumene* 162.

¹²⁵ Orientierung 33 (1969) 100.

¹²⁶ Wir beschränken uns in unserer Auswahl auf die nachfolgend genannten Autoren (Bibliogr. Angaben werden nur gemacht, soweit sie nicht schon im Literaturverzeichnis und in Anm. 61 gegeben sind): Aymans (Communio; Synodales Element), Bazatole, Bouyer, Congar (Gemeinschaft), Corecco (Bischof; Parlament), N. Greinacher (Die Integration der Gemeinde in die Gesamtkirche: A. Exeler [Hrsg.], Die neue Gemeinde [Mainz 1967] 47–63), Hemmerle, Kasper (Kirche; Elemente), Kloster-

1.) *Was ist eine Partikularkirche?* Alle Autoren sind darin einig, daß im ersten und vornehmsten Sinn darunter die unter der Leitung eines Bischofs stehende Kirche, also die Diözese, zu verstehen ist¹²⁷. Im Rückgriff auf die Ekklesiologie der alten Kirche wird dies mit der Tatsache begründet, daß durch sie die Gemeinschaft der Glaubenden in unmittelbarer Verbindung mit der apostolischen Sukzession stehe¹²⁸. Erst hier, und nicht in den Untergliederungen eines Bistums, werden alle Dimensionen des Kircheseins sichtbar, alle seine Vollzüge möglich¹²⁹. Angesichts dieser Umstände ist es für eine Reihe von Theologen überhaupt fraglich, ob man noch anderen Institutionen Ekklesialität zuerkennen dürfe¹³⁰. Die Mehrzahl bejaht das allerdings. Die Aufmerksamkeit richtet sich vor allem auf die Pfarrei, weil in ihr die wesentlichen Grundlagen von Kirche verwirklicht seien¹³¹. Die Debatte über eine mögliche Theologie der Pfarrei ist damit positiv entschieden; die kanonistische These findet keine Anhänger mehr. Diesem umfassenderen Verständnis von *ecclesia particularis* hat sich in den letzten Jahren auch Paul VI. angeschlossen. Primärer Träger dieses Namens bleibt weiter die Diözese, doch diese „*si allarga e si ramifica nell'espressioni parrocchiali e nelle altre particolari e legittime*“¹³². Die Pfarrei kann also Partikularkirche im sekundären Sinn genannt werden. Die Worte des Papstes deuten aber schon an, daß es in einem tertiären Bereich unterhalb oder innerhalb der Pfarrei Realisationen von Kirche gibt. Viele Theologen neigen denn auch zu der Ansicht, daß im abgeleiteten Sinn jede Altargemeinschaft als Teilkirche anzusprechen sei¹³³ bis hin zu Hausgemeinden¹³⁴ und Basis- und Sondergruppen¹³⁵. F. Klostermann möchte das Bedeutungsfeld noch weiter sehen. Faktisch bilde sich die Pfarrgemeinschaft schon vor dem Pfarrsaal: so könnten Familien-, Alters- und

mann, Küng, de Lubac (Eglises; Petrusamt), Neunheuser, Paul VI. (Ansprache an den nat. euch. Kongreß in Udine am 16. 9. 1972 = AAS 64, 1972, 612 f.). Pastoreale (= H. Fischer u. a., Die Gemeinde), Philips, Rahner (Primat, Strukturwandel, Träger), Ratzinger (Volk Gottes; Ökumene), Suenens (Interview Anm. 125: 100–110).

¹²⁷ Philips I, 342; Rahner, Primat 27; Träger 174, 179, 185 f.; Kasper, Elemente; Hemmerle 34; de Lubac, Eglises 37; Ratzinger, Ökumene 161 f.; Paul VI. 612. Der Entwurf der Lex fundamentalis scheint nur die Diözese als Teilkirche anzuerkennen: I, 2, 1–3 (HK 24 [1970] 273).

¹²⁸ Klostermann 81 f.

¹²⁹ Rahner, Träger 185 f. nennt u. a. das Verhältnis zum Staat, die kirchliche Kunst, Bildungswesen und Presse als Aufgaben, die nur diözesan erfüllt werden können.

¹³⁰ Vgl. Ratzinger, Ökumene 160; Hemmerle 34.

¹³¹ Bazatole 387; Neunheuser 571; Philips I, 342; Corecco, Parlament 46 f.; Ratzinger, Ökumene 162; Klostermann 86 ff.; Bouyer 508; Paul VI. 612.

¹³² Paul VI. 612; vgl. auch ders., Adortatio apostolica „*Marialis cultus*“ vom 2. 2. 1974 (Oss. Romano vom 23. 3. 1974).

¹³³ Neunheuser 571; Klostermann 73; Philips I, 342; vgl. dagegen Bouyer 509.

¹³⁴ Klostermann 74 f.

¹³⁵ Rahner, Strukturwandel 116.

Berufsgruppen schon als Realisationen von Kirche gelten. „In allen diesen Orten entsteht Gemeinde Jesu oder sind wenigstens Elemente der Gemeinde Jesu vorhanden in dem Ausmaß und in der Intensität, als eben gemeindestiftende Elemente und die einzelnen Züge der Gemeinde Jesu wirksam vorhanden sind, d. h. sich auch im konkreten Lebensvollzug wirksam äußern. In diesem Ausmaß und in diesem Grad wird die Gesamtkirche an diesen Orten schon Ereignis, partizipieren solche örtlichen Vergemeinschaftungen schon von den Prädikaten der Gesamtgemeinde.“¹³⁶ Damit ist die weitestgehende Konzeption geschildert. Sie dürfte allerdings kaum mehr vom biblischen und altkirchlichen Verständnis von Partikularkirche gedeckt sein, wonach diese immer durch Wortverkündigung und Eucharistiefeyer charakterisiert ist.

Wenn man dem Bistum und der Pfarrei die Teilkirchlichkeit zugesteht, warum dann nicht den verschiedenen Verbänden, die daraus gebildet sind? Den kühnsten Vorstoß in diese Richtung unternimmt H. Küng, für den, ganz im Sinne von J. Gerhard, auch die konfessionellen Denominationen den Status von Partikularkirchen haben¹³⁷. Das Pastorale-Faszikel über die Gemeinde trägt den aufkommenden Pfarrverbänden Rechnung: auch sie heißen Teilkirchen¹³⁸. Von diesen Sonderpositionen abgesehen, richten sich entsprechende Überlegungen gewöhnlich auf die Zwischeninstanzen zwischen Einzeldiözese und Primatsträger, also auf Diözesanverbände, Metropolen, Patriarchate und vor allem auf das Institut der Bischofskonferenz¹³⁹. Bezüglich der letzteren werden aber Bedenken laut: Für H. de Lubac und W. Aymans gehören sie lediglich zum *bene esse* der Kirche und sind zwar Ausdruck der Kollegialität, noch nicht aber diese selbst¹⁴⁰.

2.) *Welches sind die Kriterien einer Partikularkirche?* Von der Antwort auf diese Frage entscheidet sich letztlich, was man unter einer Teilkirche zu verstehen hat. Sie erfolgt ganz im Sinne der traditionellen *communio*-Theologie. Das wichtigste und ausschlaggebende Konstitutivelement ist die Feier der Eucharistie¹⁴¹, dann wird die Verkündigung des Gotteswortes¹⁴² und der Dienst der christlichen

¹³⁶ Klostermann 98; vgl. auch Greinacher 47–63.

¹³⁷ Küng 326.

¹³⁸ Nr. 1,6 = S. 21.

¹³⁹ Küng 326; Hemmerle 34 f.; Rahner, Träger 176 f.; Bouyer 531–567; de Lubac, Eglises 43–56; Aymans, *Communio* 326–351.

¹⁴⁰ de Lubac, Eglises 45, 90 f., 97; ders., *Petrusamt* 327 f.; Aymans, *Communio* 86.

¹⁴¹ Bazatole 365 f., 388; Neunheuser 570 f.; Philips I, 338; Rahner, Primat 26; ders., Träger 173; ders., Strukturwandel 116; Kasper, Kirche 277; de Lubac, Eglises 43 f.; Klostermann 73 f., 82; Boyer 365; Paul VI. 612 f. Wie *M. Schmaus*, Die Taufe als Einordnung in die Ortskirche: H. Fleckenstein, Ortskirche 384–393 zeigt, bedeutet auch die Taufe Aufnahme in die Eucharistiegemeinde.

¹⁴² Rahner, Strukturwandel 116; Lubac, Eglises 43; Paul VI. 613; Klostermann 73.

Liebe¹⁴³ genannt. Diesen mehr geistlichen Komponenten entspricht nach außen hin die Realisierung der Katholizität, hier verstanden als Offenheit für die Gemeinschaft mit dem Papst¹⁴⁴, den anderen Teilkirchen¹⁴⁵, aber auch für die Welt¹⁴⁶. W. Kasper¹⁴⁷ und J. Neunheuser¹⁴⁸ weisen eigens auf die notwendige Amtlichkeit der Teilkirche hin. Für den erstgenannten und für H. Küng ist die pneumatische Dimension besonders wichtig¹⁴⁹. Andere Autoren tragen ihr unter dem Stichwort des Glaubensvollzuges Rechnung¹⁵⁰.

Diesem Kriterium ist in den letzten Jahren besondere Aufmerksamkeit gewidmet worden. Die Diskussion wird allerdings nicht mehr unter dem Leitwort „Teilkirche“, sondern „Gemeinde“ geführt¹⁵¹. Diese wird im schon erwähnten Heft des „Pastorale“ als „eine Gruppe von Menschen“ definiert, „die an Jesus Christus glauben und versuchen, ihr individuelles und gemeindliches Leben an der Botschaft des Neuen Testaments auszurichten“. Davon abgehoben wird die Pfarrei, die, ganz im Sinne der kanonistischen These, „zunächst ein kirchlicher Verwaltungsbezirk (ist), in dem ein mehr oder weniger großer Anteil der Pfarrmitglieder nur eine passive Rolle spielt“, also noch keine Gemeinde ist¹⁵². Diese Unterscheidung entspricht zweifelsohne den Tatsachen, doch kann man sie nicht als Kriterium der Teilkirchlichkeit anwenden. Die Gefahr eines Ecclesiola-Denkens im montanistischen und donatistischen Sinn liegt zu nahe¹⁵³.

3.) *Welche Beziehungen bestehen zwischen Teil- und Universalkirche?*

J. Ratzinger warnt davor, der neuentdeckten Ortskirche das Übergewicht vor der Universalkirche zu geben und damit in einen ähnlichen Fehler wie der frühere Zentralismus zu fallen. Auch um der Ökumene willen dürfe man um lokaler Einheiten willen nicht die Gesamtkirche

¹⁴³ Rahner, Strukturwandel 116; Klostermann 74; Paul VI. 613.

¹⁴⁴ de Lubac, Eglises 99–118; Petrusamt 329, 333 ff.

¹⁴⁵ Ratzinger, Volk Gottes 206; Aymans 86; Klostermann 78, 99; de Lubac, Eglises 50; Pastorale 1.6 = S. 20 f.; Bouyer 366; Philips I, 342; Kasper, Kirche 278; ders., Elemente.

¹⁴⁶ Hemmerle 26–32; Ratzinger, Ökumene 157.

¹⁴⁷ Kasper, Elemente.

¹⁴⁸ Neunheuser 570.

¹⁴⁹ Küng 204 ff.

¹⁵⁰ Kasper, Kirche 277; Rahner, Strukturwandel 116; Klostermann 73; de Lubac, Petrusamt 325; Paul VI. 613.

¹⁵¹ Kasper, Elemente; Hemmerle 26, 33; Klostermann 69; Pastorale 1.3 = S. 14. Literatur bei Kasper a. a. O.

¹⁵² Pastorale a. a. O.

¹⁵³ In diesem Zusammenhang ist die Bemerkung von J. Ratzinger, Volk Gottes 123 wichtig: „Daß die Kirche sich nach Ortsgemeinden und nicht nach Freiwilligkeitsgruppen im Sinne von Freundeszusammenschlüssen gliedert, das bedeutet, daß einerseits der Anschluß an die Kirche, die Entscheidung für den Glauben nur frei erfolgen kann, daß aber die Frage, mit wem man Eucharistie feiert, dann keine Freiwilligkeitsentscheidung mehr ist.“

aufs Spiel setzen¹⁵⁴. H. de Lubac ruft im gleichen Sinn in Erinnerung, daß die Kirche von Rom mit dem Papst der unaufgebbare Bezugspunkt katholischer Einheit bleibt¹⁵⁵. Aber auch diese Theologen leugnen nicht, daß die gesamt kirchliche Einheit nicht ablösbar von der ortskirchlichen Pluralität ist. Diese ermöglicht jene und gibt ihr Gewicht. „Die Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration des Weltraumes der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein“, formuliert beispielsweise K. Rahner den Konsens der Autoren¹⁵⁶. Kirche im theologischen Sinn verwirklicht sich prinzipiell gleichermaßen und gleicherweise in der Universal- wie in der Partikularkirche¹⁵⁷. Das gegenseitige Verhältnis kann als Inklusion beschrieben werden: „Au cœur de chaque Eglise (particulière) toute l'Eglise (universelle) est donc présente en principe. Chacune est, qualitativement, l'Eglise“¹⁵⁸. Unter dem Aspekt der engen Verbindung von Eucharistie und Kirchlichkeit gibt es sachlich wie zeitlich kein Früher oder Später von Teil- und Gesamtkirche¹⁵⁹. Schließlich leiten sich alle Kirchen von der Jerusalemer Urgemeinde her, die beides in einem war¹⁶⁰. So ist der Eintritt in eine Lokalkirche immer auch Eintritt in die Universalkirche¹⁶¹. Dieser Wirklichkeit wird die konkrete Kirche nur dann gerecht, wenn das Netz der *communio* wieder hergestellt wird. Dieses Kirchenkonstitutivum¹⁶², dieses Formalprinzip der Kirche¹⁶³ muß sich auf allen Ebenen ausdrücken und auswirken: der Bischof hat seine Selbständigkeit gegenüber der Zentralgewalt zu wahren¹⁶⁴, aber das kommunikionale Prinzip in seinem Sprengel zur Geltung zu bringen¹⁶⁵. Die Reform der Kirche, die hier noch ansteht, wird sicher nicht leicht sein. Ihre Voraussetzung ist ein entschiedenes Umdenken von Machtdenken zum Geist evangelischer Brüderlichkeit. Wesentliche Bedingung für das Gelingen ist die Heiligkeit der Kirchenmitglieder¹⁶⁶.

¹⁵⁴ Ratzinger, *Ökumene* 157–162; Klostermann 79.

¹⁵⁵ de Lubac, *Eglises* 99–118; Petrusamt 333 ff.

¹⁵⁶ Primat 28; vgl. auch Klostermann 75; Aymans, *Communio* 87; Küng 106.

¹⁵⁷ Ratzinger, *Volk Gottes* 205; Kasper, *Kirche* 278; Klostermann 76 ff.; *Pastorale* 2.1 = S. 28; Bouyer 366 f., 488; Paul VI. 613; Suenens 100; Aymans, *Cummunio* 85.

¹⁵⁸ de Lubac, *Eglises* 50; vgl. Bouyer 488.

¹⁵⁹ Congar, *Gemeinschaft* 273: „Auf der Ebene der sakramentalen Realität kann die Weltkirche im Verhältnis zur Einzelkirche nichts Eigenes vorweisen.“

¹⁶⁰ de Lubac, *Eglises* 53.

¹⁶¹ Bazatole 366, 387 f.

¹⁶² Kasper, *Kirche* 278.

¹⁶³ Corecco, *Parlament* 52.

¹⁶⁴ A. a. O. 45.

¹⁶⁵ A. a. O.; Rahner, *Träger* 180 f.

¹⁶⁶ Kasper, *Kirche* 278.

XI. Grundlinien einer Theologie der Partikularkirche

Aus dem raschen und fragmentarischen Überblick über die Dogmengeschichte der Teilkirche resultieren einige Daten, die für die Ekklesiologie maßgebend sind. Sie sollen abschließend noch einmal zusammengestellt werden.

1. Ausgangspunkt jeder Ekklesiologie ist die Erkenntnis, daß die Kirche eine sakramentale Wirklichkeit ist. Sie ist eine Realität, die sich der Gnade und dem Glauben verdankt – einer Gnade, die in heiligen Zeichen, vor allem im Herrenmahl, sichtbar ergeht; einem Glauben, der in der menschlichen Gemeinschaft verkündigt, bekannt und gelebt werden muß.

2. Da Gnade und Glaube grundsätzlich weder an Ort noch an Zeit gebunden sind, kennt auch die Kirche grundsätzlich keine raumzeitlichen Begrenzungen. Sie ist ihrem innersten Wesen nach *Catholica*: die Kontaktstelle der Fülle der göttlichen Liebe, die in Jesus Christus zuteil wird, und der Gesamtwirklichkeit der Welt.

3. Gnade ist jedoch Gnade für den konkreten Menschen; Glaube ist Glaube, in dem der konkrete Mensch dem Anruf Gottes antwortet. Die *Catholica* kann sich darum nicht anders als in einer bestimmten geschichtlichen Situation und an einem konkreten Ort realisieren, da der Mensch, der ihr Mitglied ist, notwendig in Zeit und Raum existiert. Die *ecclesia catholica universalis* ist darum notwendig Ortskirche.

4. Deren Kriterien ergeben sich aus den bisherigen Feststellungen. Kirche am Ort ist dann und dort gegeben, wenn und wo Gnade und Glaube verwirklicht werden, wenn also das Wort Gottes verkündigt, Eucharistie gefeiert und die anderen Sakramente gespendet werden und die *caritas Christi* gelebt wird. Da vor allem die Feier des Herrenmahles wesentlich an das Amt in der Kirche geknüpft ist, kann es Ortskirche nur dort geben, wo es dieses gibt. Der jeweilige Amtsträger ist der Kristallisationspunkt der *ecclesia particularis*.

5. Das Amt der Kirche ist hierarchisch gegliedert. Darum stehen die Ortskirchen in einem Verhältnis der Vor- und Nachordnung zueinander. Dieses berührt zwar nicht ihre geistliche Valenz, gehört aber dennoch maßgeblich zu ihrer Sakramentalität.

6. Der Struktur des kirchlichen Amtes entsprechend ist der fundamentale Bezugspunkt der Partikularkirchen der römische Bischof als Primas der Gesamtkirche und der Ortsbischof als Leiter der Diözese. Erst dadurch ist die Apostolizität der Teilkirche gewährleistet, die eine Wesenseigenschaft von Kirche überhaupt ist. In diesem Zusammenhang ist daran zu erinnern, daß der Papst nur Papst ist, weil er Leiter einer bestimmten, der römischen Ortskirche ist, und der Bischof Bischof ist, weil er in Gemeinschaft mit dem Papst steht. Damit ist

auch die Kirchenleitung an die partikularkirchliche Struktur der Kirche gebunden: diese ist unaufgebbar.

7. Das Grundmuster der Kirchenorganisation mit seiner Pluralität von Gesamt- und Ortskirche kann aus praktischen, d. h. mit der Effizienz der kirchlichen Missionsaufgabe zusammenhängenden Gründen nach verschiedenen Richtungen hin ausgeweitet werden. Um den Menschen „vor Ort“ zu erreichen, wird die Bischofskirche in weitere Ortsgemeinden unterteilt, die wir Pfarreien nennen. Es ist dabei unerheblich, ob ein territoriales oder personales Divisionsprinzip angewendet wird. Ihnen ist partikularkirchlicher Charakter zuzuerkennen; sie besitzen ihn aber nicht ursprünglich, sondern kraft bischöflichen Rechtes. Darum bleiben sie in der Abhängigkeit vom Leiter der Diözese. Das zeigt sich unter anderem darin, daß er die Ortspriester beruft. Weiteren Untergliederungen der Pfarrei kann die Qualität der Ortskirche nicht mehr zuerkannt werden, da ihnen die entscheidenden Kriterien mangeln. Zur besseren Durchsetzung der Aufgaben der Kirche kann es sich weiter als nützlich erweisen, Zwischeninstanzen auf diözesaner wie auf pfarrlicher Ebene einzurichten. Verschiedene Pfarreien lassen sich zusammenfassen zu Pfarrverbänden, Stadt- und Regionalkirchen; verschiedene Diözesen gruppieren sich zu Metropoliten, Patriarchaten, National- oder Sprachraumkirchen, Ritusgemeinschaften. Diese Aufzählung macht sofort deutlich, daß die Gründe solcher Zusammenschlüsse sehr verschieden sein können. Insoweit in solchen und durch solche Verbände das Wesen von Kirche realisiert wird, kommt auch ihnen die Qualität einer Partikularkirche zu. Die Frage, ob sie konfessionellen Denominationen zuerkannt werden kann, hängt davon ab, wieweit zwischen ihnen Eucharistiegemeinschaft als Ergebnis gemeinsamen Eucharistieverständnisses vorhanden ist.

8. Es ergibt sich also folgendes Modell der Kirchenstruktur: Die eine Universalkirche besteht in und aus *Teilkirchen* (*ecclesiae particulares*). Diese sind im primären Sinn *bischöfliche Ortskirchen* (*ecclesiae locales*), sekundär von diesen abhängige *Gemeinden* (*communitates*), tertiär Zusammenschlüsse von Teilkirchen der ersten oder der zweiten Ordnung (*Teilkirchenverbände*, *ritus*, *conferentiae episcopales*, *patriarchatus* usw.)¹⁶⁷.

9. Die zum Wesen der Kirche gehörende Einheit ist wesentlich

¹⁶⁷ Die Terminologie ist nicht einheitlich. J. Neunheuser z. B. unterscheidet zwischen der Gesamtkirche = Gesamtheit aller Gläubigen und den Einzelkirchen, die sein können Ortskirche (= Altargemeinde), Teilkirche (= Teilkirchenverband in unserer Terminologie), Diözese (= Bischofskirche) (Gesamtkirche und Einzelkirche 550 f.), H. de Lubac, *Les Eglises particulières* 38 ff. nennt die Bischofskirche *Ecclesia particularis*, *Ecclesia localis* ist bei ihm der Teilkirchenverband. Er beruft sich auf die Nomenklatur des Vaticanum II., muß aber eingestehen, daß diese nicht strikt eingehalten wird.

transzendent (gleicher Glaube, gleiche Eucharistie), kommt aber wiederum sakramental zum Ausdruck: dies geschieht in der Gemeinschaft der Glaubenden innerhalb der Ortskirche und der Ortskirchen untereinander. Zu letzterer gehört wesentlich die Gemeinschaft mit der Kirche von Rom und ihrem Leiter. Die Struktur der Kirche ist also eine *communio*, ein Beziehungsgefüge von Teilgemeinschaften innerhalb einer umfassenden Gemeinschaft. Diese ist nach dem Gesagten fundamental pneumatisch begründet. Darum kann sie adäquat nicht in den Kategorien der Macht, sondern nur in denen der *caritas* beschrieben werden. Da die Liebe zur Wahrung der Gerechtigkeit der Ordnung bedarf, widerspricht dem nicht, wenn die Beziehungen innerhalb der *communio* auch juristisch be- und umschrieben werden. Dies ist aber stets ein sekundärer Vorgang.

10. Entsprechend der Rolle des Amtes in der Kirchenorganisation wird die *communio* wesentlich „amtlich“ vermittelt, also durch die *communio* der Amtsträger untereinander. Dem Papst kommt dabei die Aufgabe zu, die *communio* stets neu zu integrieren und lebensfähig zu erhalten, indem er das Gleichgewicht zwischen den zentripetalen und den zentrifugalen Kräften aufrechterhält. Denn die *communio* steht immer in der Gefahr, daß sich die ihr eingestiftete Spannung auflöst zugunsten eines uniformen Zentralismus oder eines kongregationalistischen Föderalismus.

11. Die Kirchenstruktur und somit ihre kommunikionale Gestalt sind weder in politischen noch in bloß administrativen, noch in lediglich juristischen Kategorien zu erfassen. Denn der Herr der Kirche und ihr Lebensprinzip ist Gott in Christus durch den Heiligen Geist. Der Begriff der Partikularkirche ist darum wesentlich geistlicher Natur. Im Maße wie er in die Faktizität der Geschichte umgesetzt wird, erweist sich die Heiligkeit der Kirche.

Sucht man noch einmal ein Resumé dieser langen Zusammenfassung, dann könnte man im Sinne einer Kurzformel sagen: Das Ergebnis einer dogmengeschichtlichen Analyse lautet: die Partikularkirche ist die konkrete geschichtliche Erscheinung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die wir im Symbolum bekennen.

Nachbemerkung: Das Manuskript der vorliegenden Arbeit wurde im Sommer 1974 abgeschlossen. Die vierte Bischofssynode in Rom, die im Herbst des gleichen Jahres tagte, hat die Aktualität ihrer Thematik notorisch gemacht. „Die Lokalkirche“ bildete eines der Hauptprobleme, das von acht der zwölf Sprachzirkel behandelt worden ist. Erneut zeigten sich die Definitionsschwierigkeiten. Ein von Kardinal Baggio verbreitetes Papier wollte den Terminus *Partikularkirche* für die Diözese reservieren, als *Lokalkirche* wurden infradiözesane Gruppierungen (Pfarreien, Basisgemeinschaften, Ordenshäuser) apostrophiert. Diese Sprachregelung bleibt jedoch umstritten: zwei der drei englischsprachigen Zirkel wollen den Begriff *Lokalkirche* auch auf National- und Regionalkirchen anwenden. Denn im Vordergrund des Interesses steht die für

eine fruchtbare Evangelisation notwendige „Einheimischwerdung“ der Kirche in der jeweiligen (regionalen oder kontinentalen) Kultur. Deren Einzugsbereich und Grenzen werden damit relevant für die Bestimmung der *ecclesia particularis*.

An dieser Stelle kann nur auf die nähere Erörterung der Fragen in den Berichten über die Synode verwiesen werden, vor allem auf *L. Kaufmann*, „Ortskirchen“ in der heutigen Welt?: Orientierung 38 (1974) 206–209; Zwischen Ortskirche und Weltkirche: HK 28 (1974) 591–597. Zu erwähnen ist ferner die nach Drucklegung dieses Aufsatzes erschienene große Auseinandersetzung mit den Strukturfragen der Kirche von *F. Klostermann*, Gemeinde – Kirche der Zukunft, Thesen, Dienste, Modelle, 2 Bde. (Freiburg–Basel–Wien 1974). Unser Thema wird an vielen Stellen behandelt, so vor allem I, 15–23, 233–257; II, 9 f., 141–145, 319–330.

Literatur: *W. Aymans*, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltungsgesetz der einen Kirche: AfkKR 139 (1970) 69–90; *ders.*, Das synodale Element in der Kirchenverfassung: Münchener Theol. Studien III/30 (München 1970). *B. Bazatole*, Der Bischof und das Christenleben innerhalb der Lokalkirche: Y. Congar (Hrsg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche 357–390. *W. Beinert*, Um das dritte Kirchenattribut. Die Katholizität der Kirche im Verständnis der evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Theologie der Gegenwart, 2 Bde. (Essen 1964); *ders.*, Die *Una Catholica* und die Partikularkirchen: TheolPhil 42 (1967) 1–21; *ders.*, Die Kirche, Gottes Heil in der Welt. Die Lehre von der Kirche nach den Schriften des Rupert von Deutz, Honorius Augustodunensis und Gerhoch von Reichersberg. Ein Beitrag zur Ekklesiologie des 12. Jahrhunderts: BGPhThMA, NF 13 (Münster 1973). *W. Bertrams*, De analogia quoad structuram hierarchicam inter Ecclesiam universalem et Ecclesiam particularem: Periodica 56 (1967) 267–308. *L. Bowyer*, L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et temple de l'Esprit (Paris 1970). *P.-Th. Camelot*, Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus: HDG III/3 b (Freiburg–Basel–Wien 1970). *J. Colson*, L'évêque dans les communautés primitives. Tradition paulinienne et tradition joannique de l'Épiscopat des origines à S. Irénée: Unam Sanctam 21 (Paris 1951); *ders.*, Les fonction ecclésiales aux deux premiers siècles (Tournai 1956); *ders.*, Evangelisation et collegialité apostolique: NRT 82 (1960) 349–372. *Y. M.-J. Congar*, Neuf cents ans après. Notes sur le „schisme oriental“: 1054–1954. L'Eglise et les Eglises. Neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident (FS L. Beauvuin) (Chevetogne 1954) 3–95; *ders.*, Das Bischofsamt und die Weltkirche (Stuttgart 1964); *ders.*, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche; *ders.*, Das Bischofsamt und die Weltkirche, 245–282; *ders.*, L'ecclésiologie du Haut Moyen Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome (Paris 1968); *ders.*, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma HDG III/3 c (Freiburg–Basel–Wien 1971); *ders.*, Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: HDG III/3 d (Freiburg–Basel–Wien 1971); *ders.*, Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1, 357–599. *E. Corecco*, Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin: Conc. 4 (1968) 602–609; *ders.*, Note sulla Chiesa particolare e sulle strutture della Diocesi di Lugano: Civitas 24 (1968/69) 616–634, 730–743; *ders.*, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?: Int. kath. Zeitschr. 1 (1972) 33–53. *P. V. Dias*, Kirche. In der Schrift und im 2. Jahrhundert: HDG III/3 a (Freiburg–Basel–Wien 1974). *P. Dupont*, Überlegungen über die Theologie und Spiritualität der Ortskirche: N. Greinacher (Hrsg.), Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung (Freiburg 1955) 15–42. *A. Grea*, L'Eglise et sa divine constitution (Tournai 1965). *H. Fleckenstein u. a.* (Hrsg.), Ortskirche – Weltkirche (FS J. Döpfner) (Würzburg 1973). *F. Heiler*, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941). *K. Hemmerle*, Zwischen Bistum und Gesamtkirche. Ekklesiologische Vorbemerkungen zu Fragen kirchlicher Strukturen: Int. kath. Zeitschr. 3 (1974) 22–41. *Ch. Journet*, L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie speculative, 2 Bde., o. O. (1955, 1961). *W. Kasper*, Kirche und Gemeinde; *ders.*, Glaube und Geschichte (Mainz 1970) 275–284; *ders.*, Elemente zu einer Theologie der Gemeinde (Manuskript). *A. Kassing*, Die Mönchsgemeinde in der Kirche: GuL 34 (1961) 190–196. *F. Klostermann*, Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theorie dieses Lebens: Wiener Beitr. z.

Theol. 9 (Wien 1965). *H. Küng*, Die Kirche (Freiburg–Basel–Wien 1967). *E. Lanne*, L'Eglise locale: sa catholicité et son apostolicité: *Istina* 14 (1969) 46–66. *H. Legrand*, Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise: Vatican II. La charge pastorale des évêques: *US* 74 (Paris 1969) 103 ff. *J. L. Leuba*, Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament (Göttingen 1957). *H. de Lubac*, *Corpus mysticum*. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie (Einsiedeln 1969); *ders.*, Glauben aus der Liebe, „Catholicisme“ (Einsiedeln 1970); *ders.*, Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle (Paris 1971); *ders.*, Petrusamt und Partikularkirchen: *Int. kath. Zeitschr.* 1 (1972) 324–340. *K. Mörsdorf*, Die Autonomie der Ortskirche: *AfKKR* 138 (1969) 388–405. *B. Neunheuser*, Gesamtkirche und Einzelkirche: *G. Baraúna* (Hrsg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils (Freiburg–Frankfurt 1966) I, 547–573. *G. Philips*, L'Eglise et son mystère au IIe Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution *Lumen gentium*, 2 Bde. (Paris 1967 f.). *D. Pirson*, Universalität und Partikularität der Kirche. Die Rechtsproblematik zwischenkirchlicher Beziehungen: *Ius ecclesiasticum* I (München 1965). *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechtes, 3 Bde. (Wien–München 1953–1959). *K. Rahner*, Episkopat und Primat: *K. Rahner – J. Ratzinger*, Episkopat und Primat (Qu. d. 11) (Freiburg–Basel–Wien 1961) 13–36; *ders.*, Die Träger des Selbstvollzugs der Kirche: *HPTh* I (Freiburg–Basel–Wien 1964) 149–215; *ders.*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance: *Herderbücherei* 446 (Freiburg–Basel–Wien 1972). *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1970); *ders.*, Ökumene am Ort: *Cath* 27 (1973) 152–165; *ders.*, Bischof und Kirche; *ders.*, Dogma und Verkündigung (München–Freiburg 1973) 263–267. *A.-M. Roguet*, La collegialité du sacerdoce: *Pastorale, œuvre commun* (Paris 1956) 128–143. *O. Rousseau*, Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes: *Y. Congar* (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche* 303–334. *O. Saier*, „Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils: *Münchener Theol. Studien* III/32 (München 1973). *E. v. Severus*, Das Monasterium als Kirche: *H. Emonds* (Hrsg.), *Enkainia* (Düsseldorf 1956) 230–248. *R. Slenczka*, *Ecclesia Particularis*. Erwägungen zum Begriff und zum Problem: *KuD* 12 (1966) 310–332. *A. Tassarolo* (Hrsg.), *La Chiesa locale* (Bologna 1970). *P. Touilleux*, Réflexion sur le mystère de l'Eglise. *Pastorale et catéchèse* (Tournai 1972). *J. Vodka*, Kirchliche Verfassungsgeschichte: *ÖAKR* 1 (1950) 29–71. *C. Vogel*, Einheit der Kirche und Vielheit der geschichtlichen Kirchenorganisationsformen vom dritten bis zum fünften Jahrhundert: *Y. Congar* (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche* 609–662. *J. Zeiller*, La conception de l'Eglise aux quatre premiers siècles: *RHE* 29 (1933) 571–585, 848–878. *J. D. Zizioulas*, La communauté eucharistique et la catholicité de l'Eglise: *Istina* 14 (1969) 67–88.