

Monumento alto de perdón, Camino de Santiago. Foto: Loure 1980, commons.



DE

DE CONCORDANTIA CATHOLICA.
*KATHOLIZITÄT NEU DENKEN
FÜR EUROPA.*

STEPHAN VAN ERP

van Erp

DE CONCORDANTIA CATHOLICA. KATHOLIZITÄT NEU DENKEN FÜR EUROPA.

STEPHAN VAN ERP

ABSTRACT

Der vorliegende Artikel präsentiert Katholizität als eine performative Idee der Einheit, die als politische Theologie betrachtet werden kann. Die Konzepte der Katholizität und der Synodalität vermitteln dabei eine komplexe Vision von Einheit, die Raum für Pluralität lässt und zu Gleichheit und Solidarität aufruft. Auf diese Weise können beide Konzepte als ein kritisches Instrument gegen jede Form von zentralistischem oder uniformistischem Denken in Theologie und insbesondere der Ekklesiologie angesehen werden, die sich auf eine offene, universalistische Interpretation der Eucharistie stützt. Katholizität verweist auf einen zentralen performativen Aspekt und erfordert damit göttlich-menschliche Vollzugsformen wie z.B. die Liturgie, ohne die sie nicht als Zeichen des qualitativen Aspekts innerhalb einer gemeinschaftlichen Pluralität erkennbar ist oder als kritisches Instrument fungieren kann. Im Folgenden wird zunächst die Theologie des Dramas von Hans Urs von Balthasar als mögliches Modell für eine performative Theologie vorgestellt. Daran anschließend wird das Konzept der Katholizität definiert und sein Potenzial als Prinzip für die Darstellung dynamischer Beziehungen untersucht. Abschließend wird skizziert, wie eine performativ politische Theologie für Europa anhand einer katholischen Vision von Synodalität aussehen könnte. Auf diese Weise soll ein theologischer Beitrag zur Debatte über die Idee von Europa und seine gegenwärtige Krise geleistet werden.

Keywords: Katholizität, Synodalität, Performativität, performative politische Theologie

Die aktuelle politische Krise in Europa wird durch einen Komplex von Faktoren verursacht – gesellschaftliche, kulturelle, religiöse, wirtschaftliche und ökologische. Immer wieder scheinen die kulturellen und politischen Unterschiede zwischen den europäischen Regionen und Nationalstaaten zu

groß, um sie zu überwinden. Die Spannung zwischen der Idee des einen Europas und der faktischen Vielfalt der vielen Staatsformen wächst. Das Versagen, auf diese Faktoren politisch zu reagieren, kann als Niederlage der europäischen Vision einer Einheit in Vielfalt, *in varietate concordia*, angesehen werden (Zaborowski 2019, 83–97). Diese Vision führte nicht zu einem überzeugenden Konsens oder wenigstens zu einem prekären Gleichgewicht, das ein funktionierendes europäisches politisches System stützt. Vielmehr wurde es zu einem schwächelnden, ständig vom Zusammenbruch bedrohten Konstrukt, das der Unterstützung und Abstützung bedarf und dessen Aufrechterhaltung zu seiner Hauptaufgabe (engl. *performance*)¹ geworden zu sein scheint. Eine der Folgen ist ein binäres und oft widersprüchliches Verständnis der Dynamik von Einheit und Vielfalt, ein Nullsummengleichgewicht, bei dem es mehr um ein Abwägen zwischen beiden Konzepten geht, die als zwei sich gegenüberstehende Pole aufgefasst werden. Dieses Gleichgewicht zwischen den zwei Polen zu bewahren ist heute ein ständiges Ringen, das eher dem Verfahren als dem Prinzip verpflichtet ist und eher eine Frage der Strategie ist als der Struktur. Die Einheit in Vielfalt ist zum seltenen und vorübergehenden Ergebnis mühsamer Verhandlungen geworden, anstatt der Ausgangspunkt für Überlegungen über eine gemeinsame Basis oder ein gemeinsames Ziel zu sein. Um dem Scheitern der Idee entgegenzuwirken, bedarf es eines neuen Verständnisses von Einheit in Vielfalt, wenn sie nicht als Werkzeug für die Verschleierung eines bloß pragmatischen Umgangs mit Pluralität und Spaltung enden soll.

In diesem Artikel werde ich das Konzept der Katholizität als ein Modell für eine performative politische Theologie neu überdenken. Wie die Idee von Europa ist auch die Katholizität der Kirche oft als *unitas in diversitas* beschrieben worden. In den letzten Jahrzehnten haben die Überlegungen

1 Die Übersetzung des Textes wurde von Stephan Tautz besorgt. A. d. Ü.: Im weiteren Verlauf des Artikels wird mit der Vieldeutigkeit des englischen *performance* gespielt, das u.a. mit Leistung, Aufführung, Performance, Handlung, Vollzug und Performativität übersetzt werden kann. Um dies auch in der deutschen Übersetzung kenntlich zu machen, wird im Folgenden hinter den jeweils zum Kontext am besten passenden Übersetzungen in Klammern auf das englische *performance* hingewiesen.

zur Theologie der Katholizität gezeigt, dass das katholische Konzept der Einheit weder eine bloße Universalität noch eine Uniformität darstellt (Dulles 1985). Stattdessen impliziert sie eine Beziehung zwischen Dingen, die unterschiedlich sind, eine Dynamik, die nach Avery Dulles „designates a fullness of reality and life, especially divine life, actively communicating itself“ (167–168). Er versteht die Katholizität der Kirche daher so, dass sie durch vielfältige Formen der Teilhabe an der göttlichen Katholizität geprägt ist. Diese theologische Sicht der Katholizität scheint also eine Kombination aus der göttlichen Selbstmitteilung einerseits und den verschiedenen Teilnahmen an dieser göttlichen Mitteilung andererseits zu sein. In beiden Fällen ist die Katholizität eine Performance (engl. performance): von Gott in bestimmten Momenten der Heilsgeschichte und von der Kirche in ihrer Vielfalt an Formen und Engagements.

Im Folgenden werde ich zunächst die Theologie des Dramas von Hans Urs von Balthasar als mögliches Modell für eine performative Theologie vorstellen. Daran anschließend wird das Konzept der Katholizität definiert und sein Potenzial als Prinzip für die Darstellung dynamischer Beziehungen untersucht. Dann werde ich skizzieren, wie eine performative politische Theologie für Europa anhand einer katholischen Vision von Synodalität aussehen könnte. Auf diese Weise hoffe ich einen theologischen Beitrag zur Debatte über die Idee von Europa und seine gegenwärtige Krise zu leisten.

DIE WELT IN EINEM THEATER: EINE THEOLOGIE DER AUFFÜHRUNG

Ein Modell für die Entwicklung einer performativen Theorie in der Theologie könnte im Werk von Hans Urs von Balthasar zu finden sein, der bekanntlich fünf Bände unter dem Titel *Theodramatik* veröffentlicht hat, in denen er verschiedene Themen der systematischen Theologie mit Hilfe der Metapher der Welt als eines Theaters untersucht. Es gibt mehrere Elemente dieser Metapher, die sich für meinen Fokus auf Katholizität als nützlich erweisen, denn das Theater in von Balthasars Metapher bezieht sich auf die gesamte geschaffene Wirklichkeit, einschließlich Himmel und Erde (von Balthasar 1976, 155–169). Himmel und Erde bilden seiner Ansicht nach

jeweils eine eigene Schauspielbühne, sind aber miteinander verbunden und in dem einen Welttheater enthalten, ein Bild, das er dem Dramatiker Pedro Calderón de la Barca aus dem 17. Jahrhundert entlehnt. Calderón schrieb ein Stück mit dem Titel *El gran teatro del mundo* (1634), in dem das Welttheater als Allegorie für das menschliche Handeln (engl. *performance*) in Gottes Welt dient. Von Balthasars Werk, das auf dieser Allegorie basiert, ist theologisch reichhaltig und eröffnet eine Welt von Möglichkeiten, über eine performative Theologie nachzudenken, aber es hat auch seine Grenzen.

Das Theater: Ein Bühnenbild mit vielen Ebenen für Kirche und Welt

Von Balthasars Bild des Theaters zeigt eine komplexe und dynamische Einheit des Raumes, eine Einheit, die eng auf die stattfindenden Aufführungen (engl. *performances*) bezogen ist. Innerhalb des geschlossenen Theaters sieht er einen Spielbereich, der von verschiedenen Bereichen für das Publikum umgeben ist. In diesem Bereich befindet sich eine untere Bühne, die als Hauptbühne dient und gleichzeitig eine Darstellung der Welt ist. Von der Unterbühne führen mehrere Säulen in einen anderen Teil der Spielfläche hinauf. Dieser Bereich ist die Oberbühne und wird als Darstellung des Himmels genutzt. Beide Bühnen ermöglichen jedoch die Interaktion der Akteure, die die Entfaltung des Dramas darstellen, und sind in dem einen Theater enthalten.

Die Kirche, so von Balthasar, befindet sich innerhalb dieses Theaters und nimmt ihren Platz zwischen den anderen Akteuren auf der Bühne ein. Sie findet sich auch vor verschiedenen Zuschauer*innen wieder. Das ist wichtig, denn ihre Darbietung (engl. *performance*) besteht darin, den Raum zu eröffnen, um die Erlösung der Welt durch Christus in der Welt zu bezeugen und den anderen Akteuren und dem Publikum die Möglichkeit zu geben, vollständiger in die Wirklichkeit der Erlösung einzutreten. Sie bildet einen Raum innerhalb des Theaters, mit ihrer besonderen performativen Rolle in einer Handlung, die von universeller Bedeutung ist.

Die Akteure: Trinität, Kirche, Welt

Von Balthasars Metapher des Theaters ist auch insofern nützlich, als sie ein dynamisches Zusammenspiel einer Vielzahl von Rollen und Akteuren in theologischer Hinsicht bietet. Eine performative Theologie wird darüber nachzudenken haben, wo die göttlichen Personen in der Handlung der angedachten Aufführung (engl. *performance*) stehen. Im Nachwort zu seiner eigenen Übersetzung von Calderóns Stück stellt von Balthasar fest, dass das Welttheater durch das Wirken des trinitarischen Gottes geschaffen wird (von Balthasar 1959).² In der Inkarnation tritt Gott endgültig in das Drama der Welt ein, das sich auf der Bühne abspielt, und initiiert so durch Jesus und dessen Leben und Person ein Theodrama (von Balthasar 1973, 296–98). In seinem unverwechselbaren barocken Stil führt von Balthasar weiter aus, was dieses Theodrama beinhaltet. Ihm zufolge geht es um die Dreifaltigkeit, mit Gott Vater als Hauptautor des Drehbuchs. Der Vater hat Christus als den Hauptdarsteller auf die Bühne gesandt, um die Fülle des Drehbuchs des Vaters zu offenbaren, so von Balthasar. Christus, der von seiner Rolle im Theodrama nicht zu unterscheiden ist, eröffnet auch das, was von Balthasar einen „Aktionsraum“ nennt, in dem andere vollständiger und freier an seinem Tun teilnehmen können, indem sie sich ihre besondere Rolle im Theodrama aneignen (247–49; 289–90). Der Heilige Geist übernimmt die Regie des Stücks und lädt alle Akteure und das Publikum zu einer tieferen Beteiligung an der Entfaltung des Theodramas ein (von Balthasar 1978, 488).

Die Mitglieder der Kirche spielen ihre Rolle auf der Bühne des Lebens. Dabei wird deutlich, dass das Spiel (engl. *performance*) der Kirche nach von Balthasar in erster Linie als personenzentriert zu verstehen ist, wo Menschen mit unterschiedlichem Hintergrund im Theodrama des Lebens einander begegnen. Von Balthasar zufolge gibt es jedoch immer schon eine Realität der Kirche, die nicht auf die immanente Realität der Weltbühne reduziert werden kann. Die Kirche ist durch die Gnade mit Christus verbunden, der ihr Haupt ist. Christus ist vom Vater in alle Ewigkeit gezeugt

2 Siehe auch von Balthasar 1983, 53–86.

und wird durch die Inkarnation Teil des Welttheaters, indem er in den „Handlungsraum“ dieses Theaters eintritt, indem er gleichzeitig die geschaffene Welt transzendiert und doch durch die hypostatische Union mit ihr innig verbunden ist. Die Kirche wird durch die Sakramente und insbesondere durch die Eucharistie mit Jesus Christus vereint und tritt in seinen Wirkungsbereich ein (Johannes Paul II 2003, 1–25). Die Kirche existiert also innerhalb des Theaters der geschaffenen Welt, während sie diesen Bereich durch Christus und den Heiligen Geist gleichzeitig auch transzendiert.

Das erweiterte Theaterstück: Die Welt jenseits des Theaters

Auch wenn die Kirche das Welttheater transzendiert, geht das Theater selbst über die Grenzen der Kirche hinaus, so von Balthasar. Er verortet alle Menschen im Welttheater, da sie alle Teil der Schöpfung sind, unabhängig davon, ob sie Christ*innen sind oder nicht. Daher gehören sie seiner Meinung nach voll und ganz zum Theodrama. Einige Menschen sind eher als „Zuschauende“ oder Zaungäste beteiligt (obwohl sie immer noch ein integraler Bestandteil des gesamten Dramas sind), andere sind direkter in das Theodrama eingebunden und können eher als Akteure betrachtet werden (von Balthasar 1973, 284–91).³

Von Balthasar zufolge gibt es im Theodrama, wie bei jeder Beziehung zwischen Schauspieler*in, Regisseur und Autorin in einem Theaterstück, eine gewisse Objektivität des Drehbuchs (im „Geist“ Gottes, des Vaters), eine Führung und Unterstützung durch den Regisseur (den Heiligen Geist), der sich auf das ursprüngliche Drehbuch bezieht, und ein freies, von der Gnade beeinflusstes und subjektives Engagement der Akteure (einschließlich Jesus und der gesamten Menschheit, in der Intensität, in der sie sich durch die Gnade entscheiden, Teil des Theodramas zu sein) sowohl mit

3 Von Balthasar hält ausdrücklich fest, dass alle Menschen mit dem Zentrum des Dramas verbunden sind. Er erklärt: „[A]ber immer wieder gehen aus solchen Zuschauerräumen Menschen auf die Bühne, um mitzuspielen, und im letzten kann es überhaupt keine reinen Zuschauer geben: alle haben irgendeinen Part“ (1978, 489).

dem Regisseur als auch mit dem Drehbuch (von Balthasar 1973, 247–82). Dies ermöglicht, so von Balthasar, das dramatische Wechselspiel zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit im Rahmen des Theodramas.

Wenn von Balthasars Metapher des Welttheaters als Modell für eine performative politische Theologie dienen soll, gibt es einige Aspekte zu beachten. Erstens: Eine Aufführung (engl. *performance*) findet in einem komplexen Raum statt, in dem verschiedene Bühnen miteinander interagieren. In einem theologischen Rahmen beherbergen diese Bühnen die verschiedenen Quellen oder Register, die im Spiel sind: das Menschliche und das Göttliche, Kirche und Welt, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft und so weiter. Zweitens positioniert und repositioniert eine performative Theologie eine Vielzahl von Akteuren auf diesen Bühnen, von denen die immanente und ökonomische Dynamik der trinitarischen Personen eine zentrale Rolle in einem Plot spielt, den man als Heilsgeschichte bezeichnen könnte – oder auch als Unterbrechung der Heilsgeschichte. Drittens besteht eine Spannung zwischen dem Theater und der Welt jenseits des Theaters und zwischen dem Drama, das sich auf der Bühne entfaltet, und dem ursprünglichen Drehbuch.

Von Balthasars Metapher des Welttheaters beruht auf einem starken Sinn für Einheit, was das Raumgefühl und die Dynamik von Inszenierung und Regie betrifft. Es gibt auch eine klare Handlung, nämlich die Geschichte der Erlösung, in der die verschiedenen Akteure ihre jeweiligen Rollen spielen. Sowohl die Handlung als auch die Besetzung sind durch Freiheit motiviert, sodass die Einheit von Spiel und Handlung durch die Vielfalt der Akteure und ihre jeweiligen Freiheiten vollzogen (engl. *performed*) wird. Selbst in von Balthasars Theologie mit ihrer Betonung der theologischen Einheit von Offenbarung, Trinität und Christus gibt es Elemente, die diese Einheit in eine Performance (engl. *performance*) von Freiheit mit Auswirkungen auf die Welt außerhalb des Theaters verwandeln, eine Freiheit, die eine Spannung zwischen dem ursprünglichen Drehbuch und der Handlung des Stücks erzeugt, welches sich auf den Bühnen des Theaters entfaltet.

KATHOLIZITÄT: EINHEIT, PLURALITÄT, SOLIDARITÄT

Die dramatische Dialektik zwischen Einheit und Vollzug (engl. *performance*) der Freiheit ähnelt derjenigen, die die Grundlage der europäischen Idee bildet. Im Rahmen dieser Idee ist Performativität (engl. *performance*) zu dem Faktor geworden, der zu einer Form von Vielfalt der Politiken der Mitgliedsstaaten führt, die die Einheit gefährdet. Eine abstrakte Dialektik zwischen Einheit und Vielfalt hat sich nicht als hilfreiches Instrument erwiesen, um die Motive oder Ziele zu verstehen, die hinter den Komplexitäten europäischer Entscheidungsfindung stehen. Daher möchte ich vorschlagen, die Idee der Katholizität erneut aufzugreifen und weiterzudenken, da sie unter der gleichen Tendenz leidet, entweder zu einer statischen, allumfassenden Universalität zu führen oder zu einer abstrakten, unbestimmten Einheit, die im Zentrum einer ansonsten nicht regierbaren Vielfalt stehen soll. Wie die Idee von Europa sollte auch die Idee der Katholizität uns helfen, über die Binaritäten von Einheit und Vielfalt hinauszudenken, anstatt sie zu verstärken.

Katholizität: Definition einer dynamischen Einheit

Der Begriff „katholisch“ leitet sich von den griechischen Wurzeln *kata* und *holos* ab und ergibt *kath'holou*, was so viel bedeutet wie „dem Ganzen entsprechend“, „das Ganze betreffend“ oder „durch das Ganze“. Die antiken griechischen Schriftsteller verwendeten das Adjektiv *katholikos* und das Substantiv *katholikon*, um über das Universelle oder das Allgemeinste zu sprechen. Es gibt also Abhandlungen über die Universalien, *ta katholikè*, die je nach philosophischem Standpunkt auf unterschiedliche Weise durch besondere Realitäten instantiiert werden können. In seiner vor Kurzem erschienenen Arbeit über die Offenbarung legt Balázs Mezei nahe, der Präposition *kata* etwas mehr Aufmerksamkeit zu schenken, da sie mehrere Bedeutungen haben kann und deren Konjunktion etwas Dynamischeres bezeichnen könnte: mit einem Genitiv-Substantiv, wie in *kath'holou*, ist die Hauptbedeutung die Abwärtsbewegung, hinab in das Ganze, oder eingetaucht in das Ganze; es kann aber auch „entlang“ oder „folgend“ bedeuten,

also dem Ganzen entlang oder ihm folgend (Mezei 2019, 299–304)⁴. Um die Sache noch komplizierter zu machen, kann es auch sowohl „zu“ als auch „gegen“ bedeuten (wie in Irenäus' *Adversus haereses: kata haireesen*). Es dürfte sich als schwierig erweisen, alle diese Bedeutungen in einer bestimmten Verwendung des Begriffs zu erfassen, aber es ist zumindest klar, dass die Bedeutung von Katholizität eher eine dynamische Kombination ist, die durch Bewegung gekennzeichnet ist, als dass sie eine feste, vollständige Idee bezeichnet. Es scheint eine Qualität zu sein, die in Bewegung ist, eine suchende, dynamische, aktive Qualität, die alle Aspekte des Lebens einbezieht.⁵

Die Verwendung des Begriffs „Katholizität“ in einem europäischen Kontext könnte zu Missverständnissen führen, die durch Fragen der Identität und insbesondere durch die Sorge vor Exklusivismus motiviert sind. Solche Missverständnisse entstehen in der Regel durch die Verwechslung des quantitativen und qualitativen Verständnisses des Begriffs.⁶ Das quantitative Verständnis betont die geografische, zeitliche und numerische Ausdehnung des institutionellen Katholizismus. Das qualitative Verständnis konzentriert sich auf Ideen der Fülle oder Ganzheitlichkeit, seien sie dogmatisch, sakramental oder eschatologisch. Den Begriff „Katholizität“ im letztlich quantitativen Sinne von Universalität zu verstehen – eine recht häufige Versuchung – kann zu einem statischen, totalisierenden und exklusiven Sinn des Begriffs führen. Nicht umsonst ist Vinzenz von Lérins apologetisches Verständnis der katholischen Wahrheit als derjenigen, die überall, immer und von allen geglaubt wird, angefochten worden. Wie der Jesuit Walter Ong feststellt, ist es interessant, dass die westliche Kirche, obwohl sie das bestens geeignete lateinische Adjektiv *universalis* in ihrem Lexikon hatte, im Großen und Ganzen den lateinischen Begriff in ihren frühen Dokumenten nicht verwendete und es stattdessen vorzog, den ungewöhnlicheren griechischen Begriff *katholikos* in die römische Schreibweise zu

⁴ Siehe auch Schindler 2013, 9.

⁵ Diese Definition ist übernommen von einer Einführung in das Konzept der Katholizität von McCosker 2019.

⁶ Die Unterscheidung zwischen einem quantitativen und einem qualitativen Verständnis von Katholizität wird klar erläutert in von Balthasar 1995.

übernehmen. Wie Ong hervorhebt, ist auch die Etymologie von *universalis* klar: Es stammt von den lateinischen Wurzeln *unum*, eins, und *vertere*, drehen, bedeutet also zu einem machen (1990, 347). In diesem Begriff steckt ein klarer Unterton, der zur Uniformität tendiert. Es ist jedoch unbestreitbar, dass, wenn dies der Sinn von katholisch wäre, weder die römisch-katholische Kirche noch erst recht eine der anderen kirchlichen Körperschaften katholisch ist und es auch nie war. Daher scheint die qualitative Interpretation vielversprechender zu sein, wobei beim Weiterdenken dieser Interpretation ein besonderes Augenmerk auf den Sinn für die Dynamik im Akt des „Umdrehens“ zu legen ist, auf die performative und transformative Qualität eines Ereignisses in einem bestimmten Kontext.

Einheit als Gemeinschaft: Pluralität und Gleichheit innerhalb der Kirche

Die performative Dimension der Katholizität lässt sich vielleicht am besten als „Einheit als Gemeinschaft“ ausdrücken. Diese ist für Katholizität von zentraler Bedeutung und könnte sich als hilfreich erweisen, um ein dynamisches Modell für eine performative politische Theologie in Europa zu entwerfen. In dem 2018 veröffentlichten Dokument *Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* hat die Internationale Theologische Kommission (ITK) die untrennbare Verbindung zwischen Gemeinschaft und Synodalität aufgezeigt und argumentiert, dass Synodalität im Kontext einer *Communio*-Ekklesiologie zu verstehen ist. „Die Synodalität deutet in diesem ekklesiologischen Kontext auf den spezifischen *modus vivendi et operandi* der Kirche als Gottesvolk“, so das Dokument, „das seine Existenz als Gemeinschaft und Weggemeinschaft manifestiert und konkretisiert, indem es in der Versammlung zusammenkommt und indem alle seine Mitglieder aktiv an seinem Auftrag der Evangelisierung teilnehmen“ (ITK 2018, 6). Walter Kasper hat in seinem Versuch zu erklären, wie die Synodalität mit dem Petrusamt zusammenhängt, einen ähnlichen Standpunkt vertreten. Die Wiederbelebung der Synodalität ergibt sich seiner Meinung nach aus dem Verständnis der Kirche als Gemeinschaft (Kasper 2006, 303).

Was bedeutet also die katholische Idee der „Einheit als Gemeinschaft/Communio“ und inwiefern könnte sie ein Modell für eine performative

Politik darstellen? Wolfgang Beinert betont, dass Gemeinschaft ein Modell des sozialen Lebens ist, das die Idee der Katholizität zum Ausdruck bringt. Die katholische Art, die Einheit wahrzunehmen, begünstigt nicht eine vertikale Einheit, in der „unity is valued above all“, sondern „a multiple figure of unity“, in der „each organ is called to fulfil its irreducible and original function within the whole“ (Beinert 1992, 470–71). Beinert scheint anzudeuten, dass ein katholisches Modell der Einheit gerade darin zum Ausdruck kommt, wenn die Vielfalt der konstitutiven Elemente anerkannt und berücksichtigt und ihre Unterschiedenheit getreu bewahrt wird. In diesem katholischen Modell der Einheit, so argumentiert er, „the *plurality* of organs is maintained intact in the harmony of the organism“ (471).

In der Literatur über das Konzept der Katholizität wird die Betonung der Vielfalt und Pluralität oft mit einer trinitarischen Grundlage verbunden. Richard Gaillardetz betrachtet die „Einheit als Gemeinschaft“ als Implikat der trinitarischen Wurzel der Katholizität der Kirche: „An ecclesiology attuned to ancient trinitarian convictions had to affirm that church unity, if grounded in the triune life of God, could not be based in a stifling uniformity but should rather affirm unity as communion“ (Gaillardetz 2008, 88). Diese Bejahung prägt das Modell der Katholizität als Performance (engl. *performance*). Es verlangt nicht nur eine passive Bestätigung der verschiedenen Personen in der Trinität, sondern auch die aktive Verwirklichung (engl. *performance*) ihrer wechselseitigen Beziehung. Beinert behauptet, dass im Mysterium der Trinität die Unterscheidung und die gegenseitige Beziehung aufrechterhalten werden. Ihm zufolge ist die immanente Trinität vollkommene Gemeinschaft (*communio*) in vollkommener Kommunikation (*communicatio*) (Beinert 1992, 467)⁷. Auch Avery Dulles hält fest, dass die Trinitätslehre verdeutliche, dass die Einheit Gottes nicht statisch und monoton ist, sondern in einer dynamischen Wechselwirkung besteht, und dass die Praxis der Katholizität dieser Dynamik einer differenzierten trinitarischen Einheit entspricht (Dulles

7 Für Beinert ist das grundlegende Attribut Gottes als Liebe (1 Joh 4,8) von großer Bedeutung, wie er ebd. festhält: „Love is the desire for unity of those who are distinct and the realization of communion in a perfect exchange while at the same time maintaining the identity of those who love.“

1985, 31)⁸. Ein Gemeinschaftsmodell der Einheit ist daher nicht einheitlich, sondern erfordert Performativität (engl. *performance*), da es von den komplexen Wechselwirkungen seiner verschiedenen konstitutiven Elemente abhängt.

Das paulinische Bild des Leibes Christi ist die vorrangige Referenz, um von einer solchen dynamischen Gemeinschaft als einem Modell für Einheit zu sprechen (Beinert 1992, 471)⁹. In 1 Kor 12,12 schreibt der heilige Paulus: „Denn wie der Leib einer ist, doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib bilden: So ist es auch mit Christus.“ Dieses Bild wurde verwendet, um die vertikale Struktur der Kirchenhierarchie zu bekräftigen, aber auch, um die Gleichheit aller ihrer Mitglieder zu betonen. Indem man die Vorstellung einer aktiven und gleichberechtigten Beteiligung aller konstitutiven Elemente bekräftigt, kann die katholische Sicht der Einheit als Gemeinschaft dazu verwendet werden, ihren inklusiven Charakter zu unterstreichen, oder aber als Instrument zur Begründung von Exklusivität, die all das kennzeichnet, was nicht katholisch ist. Aber diese Unterscheidung – die entweder zur Inklusivität oder zur Exklusivität führt – wird dabei niemals von einer einzigen Einheit abgeleitet, die alles andere bemisst, sondern beruht auf einer partizipatorischen Performativität (engl. *performance*), die diese Einheit konstituiert.

Um den Begriff dieser integrativen Einheit zu beleuchten, ist ein Gedanke von Papst Franziskus erwähnenswert. Während einer Generalaudienz im Jahr 2013, bei der er das Bild vom Bau eines Tempels verwendete, erklärte er, dass jedes Mitglied der Kirche ein lebendiger Stein sei. Er fügte hinzu: „wir alle sind notwendig, um diesen Tempel zu bauen! Niemand ist zweitrangig. Niemand ist der Wichtigste in der Kirche, wir sind alle gleich in den Augen Gottes“ (Franziskus 2013b). Anders ausgedrückt: Der integrative Charakter des katholischen Einheitsmodells bringt die Anerkennung mit sich, dass alle Mitglieder eine wichtige und entscheidende Rolle darin

8 Ein weiterer Begriff, den Dulles verwendet, ist „diversified unity“ (ebd., 42). Siehe auch Gaillardetz 2008, 35, 88.

9 Beinert spricht hier von der *communio ecclesiarum*, also der Gemeinschaft unter den Ortskirchen, die die Gesamtkirche konstituieren.

spielen, und dass daher niemand ausgeschlossen oder als weniger wichtig angesehen werden kann. Die katholische Vision der Einheit versucht also, eine Form der Gleichheit zu garantieren, in der jedes einzelne Element die gleiche Bedeutung hat. In seinem Bild von der Kirche als dem Leib Christi, der aus einer Vielzahl von verschiedenen Gliedern besteht, betont Paulus ebenfalls eine gewisse Gleichheit. So warnt er, dass „im Leib kein Zwiespalt entstehe, sondern alle Glieder einträchtig füreinander sorgen“ (1 Kor 12,25). Beinert vertritt eine ähnliche Auffassung, wenn auch mit einem etwas anderen Schwerpunkt. Für ihn lässt sich die katholische Vision der Einheit am besten „in a horizontal sense“ beschreiben, der die vielfältigen Beziehungen zwischen den konstitutiven Elementen anerkennt (Beinert 1992, 470–71). Es ist wichtig festzuhalten, dass diese Einheit nicht so sehr durch Konsens oder bloße Gleichheit konstituiert wird, sondern durch die aktive Teilhabe an der Gegebenheit dieser Gleichheit, die eine partizipative Vollzugsform (engl. *performance*) benötigt, um sich zu manifestieren und Früchte zu tragen.

Ormond Rush zufolge zeichnet sich die ekklesiologische Vision von Papst Franziskus durch eine hohe Wertschätzung des unverzichtbaren Beitrags jedes konstitutiven Elements aus. Aus diesem Grund, so Rush, könne die Vision von Franziskus als ein Korrektiv zum monarchischen Modell betrachtet werden, das eine hierarchische Ungleichheit in der Kirche aufrechterhält (Rush 2017b, 299–300). Als Beispiel für das monarchische Modell der Kirchenleitung führt Rush die Enzyklika *Vehementer nos* (1906) von Papst Pius X an. Darin behauptet Pius X, dass „the Church is essentially an unequal society, that is a society comprising two categories of persons, the Pastors and the flock“ (Pius X 1906, 8), in der die Gläubigen keine andere Rolle spielen, als der Richtung zu folgen, die ausschließlich von den Mitgliedern der Hierarchie bestimmt wird. Yves Congar OP hat ein solches übermäßig zentralisiertes Modell der Kirchenleitung als „Hierarchologie“ bezeichnet, in der die Kirche mit ihrer Hierarchie identifiziert wird, nämlich mit dem Papst und den Bischöfen (Congar 1965, 45). Im Gegensatz zu diesem monarchischen Modell fordert die vom Geist der Katholizität geprägte *Communio*-Ekklesiologie die gleichberechtigte Teilhabe aller Mitglieder und stützt sich dabei auf ihre Vision einer integ-

rativen Gesellschaft. Der Geist der Communio-Ekklesiologie zielt also, wie Beinert es prägnant formuliert, auf ein „promoting all elements“, anstatt „reinforcing tendencies toward centralization“ (Beinert 1992, 474).

Das Bewusstsein, dass ein zentralisiertes und monarchisches Modell nicht das genuine Verständnis des Wesens der Kirche widerspiegelt, war ein Hauptanliegen des Zweiten Vatikanums. Die Konzilsväter hatten versucht, die Tendenz zur Zentralisierung zu überwinden, und sich intensiv um die Förderung einer Communio-Ekklesiologie bemüht, deren Ergebnis vor allem in *Lumen gentium*, aber auch in den anderen Dokumenten des Konzils zu finden ist. Mit seiner Betonung des Wesensmerkmals der Kirche als Volk Gottes, so der Kirchenhistoriker John O'Malley, besteht das Zweite Vatikanum darauf, dass „the first reality of the Church is horizontal and consists of all the baptized, without distinction of rank. Only then comes the vertical unity, hierarchy“ (O'Malley 2008, 177–78). Daraus ergibt sich die Anerkennung der Gleichheit aller Glieder der Kirche. Rush behauptet, durch *Lumen gentium* „the council affirmed the shared dignity and consequent equality of all the baptized in the Church, despite differences in charisms and ministries“ (Rush 2017b, 305).

In *Synodalität im Leben und in Sendung der Kirche* findet diese Betonung sogar noch größere Anerkennung. Nachdem sie die Wurzeln der Synodalität in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils anerkannt haben, erklären die Autor*innen der Internationalen Theologischen Kommission: „Die Ekklesiologie des Volkes Gottes unterstreicht die gemeinsame Würde und den Auftrag aller Getauften in der Ausübung des vielfältigen und geordneten Reichtums ihrer Charismen, ihrer Berufungen, ihrer Ämter“ (ITK 2018, 6). Die Bestimmung der Kirche als Volk Gottes, in der Inklusivität und Gleichheit unter seinen Gliedern verankert sind, steht im Mittelpunkt der ekklesiologischen Vision von Papst Franziskus. In einem Interview aus dem Jahr 2013 drückt der Papst seine Sicht des Wesens der Kirche mit folgenden Worten klar aus:

The image of the Church I like is that of the holy, faithful people of God. This is the definition I often use, which is the image of *Lumen gentium*, no. 12. Belonging to a people has a strong theological value . . . The people themselves are the subject. And the Church is the

people of God on the journey through history, with joys and sorrows. *Sentire cum Ecclesia* [to sense, to feel with the Church], therefore, is my way of being a part of this people (Franziskus 2014, 49)¹⁰.

Eine eucharistische Performance: Universelle Solidarität jenseits der Kirche

Der Gedanke der Einheit als Gemeinschaft führt zu einem weiteren Schlüsselmerkmal der Katholizität, zusätzlich zur Gleichheit und Inklusivität, nämlich der Solidarität. Die Vision des Paulus von der Kirche als Leib Christi, auf die Beinert zurückgreift, wenn er von einer horizontalen Einheit spricht, stellt Solidarität als inhärenten Bestandteil der Gemeinschaft dar. „Wenn darum ein Glied leidet“, so Paulus bezüglich des Leibes Christi, „leiden alle Glieder mit; wenn ein Glied geehrt wird, freuen sich alle Glieder mit“ (1 Kor 12,26). Dies ist in der Tat eine andere Art auszudrücken, dass jedes einzelne Mitglied eine wichtige Rolle spielt. Wenn eines seine Funktion nicht richtig erfüllt, beeinträchtigt dies die Integrität des Ganzen. Ebenso hat das, was mit einem*r geschieht, Auswirkungen auf die anderen.

Diese untrennbare Verbindung zwischen Gleichheit und Solidarität wird auch in *Synodalität im Leben und in Sendung der Kirche* hervorgehoben. Das Dokument bietet eine Erläuterung des paulinischen Bildes von der Kirche als Leib Christi, die die untrennbare Verbindung zwischen Gleichheit und Solidarität im Kontext der Ekklesiologie der Gemeinschaft verdeutlicht. Einfach ausgedrückt: Beide sollten Hand in Hand gehen. „Alle sind also gemeinsam verantwortlich für das Leben und die Sendung der Gemeinde“, so das Dokument, „und alle sind dazu berufen, gemäß dem Gesetz der gegenseitigen Solidarität zu handeln und die spezifischen Ämter und Charismen zu beachten, da jeder von ihnen seine Kraft aus dem einen Herrn schöpft (vgl. 1 Kor 15,45)“ (ITK 2018, 22). Anders ausgedrückt: Damit es zu einer Mitverantwortung kommt, zu der

¹⁰ Vgl. Evangelii gaudium, 119. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.

jede*r aus seinem*ihrem spezifischen Charisma heraus beiträgt, muss ein Gefühl der Solidarität im Leben einer Gemeinschaft tief verwurzelt sein.

Solidarität hat die Eucharistie im Zentrum. Rush behauptet, dass die eucharistische Gemeinschaft die Grundlage für die Katholizität und ihre Solidarität bildet. In Anlehnung an die Vision der eucharistischen Gemeinschaft in *Lumen gentium* 7 bekräftigt er, dass die eucharistische *Synaxis* nicht nur ein Sakrament der Einheit mit Gott, sondern auch der Einheit untereinander ist (Rush 2017b, 319). Der politische Theologe William Cavanaugh schreibt:

The Eucharist aims at the building of the Body of Christ which is not simply centripetal; we are united not just to God as to the centre but to one another. This is no liberal body, in which the centre seeks to maintain the independence of individuals from each other, nor a fascist body, which seeks to bind individuals to each other through a centre. Christ is indeed the Head of the Body, but the members do not relate to one another through the Head alone, for Christ Himself is found not only in the centre but at the margins of the Body, radically identified with the 'least of my brothers and sisters' (Matt. 25:31–46), with whom all the members suffer and rejoice together (1 Cor. 12.26). (Cavanaugh 2002, 49).

Der letztgenannte Punkt, nämlich die Einheit der ganzen Menschheit, die durch die Eucharistie verwirklicht wird, verdient besondere Betrachtung. Es sei darauf hingewiesen, dass eine solche Einheit inklusiv ist, denn sie beschränkt sich nicht nur auf die Einheit unter den Mitfeiernden der Eucharistie, sondern umfasst die ganze Menschheit. In Cavaughns Worten: „the Church in the Eucharistic gathering is the sacrament of the gathering of all humanity, but that gathering is not limited to the institutional Church itself“ (Cavanaugh 2014, 397). Das Dokument *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche* greift denselben Gedanken auf, wenn auch mit einem etwas anderen Akzent, da es die universale Einheit der Menschheit als Frucht der eucharistischen Gemeinschaft bezeichnet. Die Spiritualität der Gemeinschaft, so betont das Dokument, enthält „das Bewusstsein, Glieder voneinander zu sein als Leib Christi und zu den Brüdern gesandt zu sein, vor allem zu den Armen und Ausgegrenzten“ (ITK 2018, 108).

Kurz gesagt: Diejenigen, die als Leib in Christus geeint sind, sind ihrerseits gesandt, die Einheit mit der ganzen Menschheit aufzubauen, wobei die Sorge um die Geringsten in der Gesellschaft von besonderer Bedeutung ist.

Dieser Gedankengang zeigt, dass die Solidarität eines der konstitutiven Elemente der eucharistischen Gemeinschaft ist. Die Einheit aller Menschen wird sakramental in der Eucharistie gefeiert, einem Zeichen und Werkzeug der universalen Solidarität. Indem sie die enge Beziehung zwischen der Eucharistie und der Mission untersucht, stellt *Die Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* fest, dass „[d]ie Gemeinschaft, die in der Eucharistie verwirklicht ist, . . . zur Aussendung [drängt]“, denn „[w]er am Leib Christi teilhat, ist berufen, diese freudige Erfahrung mit allen zu teilen“ (ITK 2018, 109). Cavanaugh weist darauf hin, dass die Einheit mit anderen bedeutet, dass man bereit ist, an ihrem Leben teilzuhaben. Er schreibt: „when we consume the Eucharist, we become one with others and share their fate“ (Cavanaugh 2008, 95) – was an die Worte des heiligen Paulus erinnert, der die Korinther*innen ermahnt: „Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,17).

Um diese Universalität deutlich zum Vorschein zu bringen, verlangt die Eucharistie eine bestimmte Performance (engl. *performance*), um zugleich vielfältig und inklusiv zu sein. Denn obwohl sie alle innerhalb der Grenzen der Eucharistie versammelt, könnte sie aufgrund dieser Grenzen auch zum Ausschluss derjenigen führen, die aus der Universalität der Gemeinschaft, die sie darstellt, herausfallen. Das Ziel der eucharistischen Performance (engl. *performance*) muss daher auf „katholische“ Weise verstanden werden, denn die katholische Eigenschaft des „im Ganzen“ kennt keine Grenzen, die diejenigen, die „innen“ sind, abgrenzt von denen, die „außen“ sind (Horan 2012).

EINE KATHOLISCHE POLITISCHE THEOLOGIE

Katholizität als Herzstück von Synodalität

Die Diskussion über die Gemeinschaft als katholisches Modell der Einheit ebnet den Weg für das Verständnis der untrennbaren Verbindung

zwischen Synodalität und Katholizität. Diese Verbindung kommt auch in *Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* zum Ausdruck. Indem sie für die Idee der Synodalität als Bestandteil der „Dynamik der katholischen Gemeinschaft“ plädieren, betonen die Autor*innen des Dokuments, dass Synodalität „ein lebendiger Ausdruck der Katholizität der Kirche als *Communio* [ist]“ (ITK 2018, 58). In erster Linie wird eine solche Verbindung aufgrund dessen hergestellt, was man, wie bereits angeführt, als sakramentale Dimension der Katholizität der Kirche bezeichnen kann. Nach der kühnen Feststellung der Synodalität als lebendigem Ausdruck der Katholizität fügt das Dokument unmittelbar hinzu: „In der Kirche ist Christus gegenwärtig als Haupt, das mit seinem Leib vereint ist (vgl. Eph 11,22f.), sodass sie von Ihm die Fülle der Heilmittel erhält“ (ebd.).

Die Synodalität befasst sich also in erster Linie mit dem Vollzug (engl. *performance*) der Kirche als Sakrament des Heils. In dieser Hinsicht gewinnt das Konzept der Synodalität an Bedeutung, weil es die Teilhabe aller Glieder der Kirche an der Fülle der Gnade, d.h. des Heils, das sie von Gott durch Christus empfangen, fördert. Die Autor*innen von *Die Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* stellen fest, dass die Katholizität der Kirche durch den „synodale[n] Weg entfaltet und [ge]fördert [wird]“, denn „[e]r stellt die dynamische Form heraus, in der die Fülle des Glaubens von allen Mitgliedern des Gottesvolkes geteilt wird“ (ebd.). Amanda Osheim weist auf diesen Punkt hin, wenn sie von der Wurzel der Synodalität in der Taufe spricht. Mit Blick auf die Vision von Papst Franziskus von einer synodalen Kirche bemerkt Osheim, dass „synodality is primarily baptismal rather than hierarchical“, denn der letztendliche Zweck der Synodalität liegt darin, „that all may truly ‘journey together’, led by the spirit in living the church’s faith and mission within history and with eschatological hope“ (Osheim 2019, 373)¹¹.

Die zentrale Bedeutung der Synodalität für die Katholizität der Kirche bezieht sich auf den universellen Charakter des Heilswerkes Gottes, dessen Sakrament die Kirche ist. *Die Synodalität im Leben und Sendung der*

11 Hierbei verweist Osheim auf Franziskus 2015a.

Kirche weist darauf hin, dass für die Kirche die zweite Art und Weise, in der der synodale Weg ihre Katholizität ausdrückt und fördert, darin besteht, dass eine solche Praxis dazu beiträgt, sie an alle Menschen und alle Völker weiterzugeben. Vor dieser Aussage macht das Dokument deutlich, dass die Katholizität der Kirche auch mit ihrer Mission zusammenhängt, „weil [die Kirche] zu allen Menschen gesandt ist, um die gesamte Menschheit im vielfältigen Reichtum ihrer kulturellen Ausdruckweisen und der Herrschaft Christi und in der Einheit des Geistes zusammenzuführen“ (ITK 2018, 58)¹². In ihren Überlegungen bezüglich der zu gehenden Schritte auf dem Weg zu einer synodalen Kirche formuliert Osheim in ganz ähnlicher Weise. Sie argumentiert, dass Synodalität hilfreich ist „[to] foster an understanding of faith incarnated in the diverse cultural and historical contexts characteristic of the Church’s catholicity“ (Osheim 2019, 373). Die Praxis der Synodalität stellt demnach sicher, dass die Verbindungen in der Kirche zwischen den verschiedenen geografischen, kulturellen und historischen Kontexten, in denen der Glaube gelebt wird und sich manifestiert, hergestellt werden. Daraus folgt, dass für das Verständnis der Synodalität das qualitative Verständnis von Katholizität dem quantitativen vorausgeht.

Katholizität statt Zentralisierung

Die Synodalität als Form der Kirchenleitung wird oft dem Primat und der Kollegialität gegenübergestellt. Beide Konzepte haben natürlich ihren eigenen Schwerpunkt, sind aber eng miteinander verbunden. Wie in *Die Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* klar kommuniziert wird, drückt die „Synodalität als konstitutive Dimension der Kirche . . . sich auf der Ebene der Universalkirche in der dynamischen Zirkularität des *consensus fidelium*, der bischöflichen Kollegialität und des Primats des Bischofs von Rom aus“ (ITK 2018, 94). In dieser Hinsicht verweist, wie die Autoren dieses Dokuments feststellen, „Synodalität auf die Beteiligung des ganzen

12 In Nr. 45 des Dokuments heißt es: „Die Kirche ist katholisch, weil sie die Integrität und die Gesamtheit des Glaubens bewahrt (vgl. Mt 16,16) und ausgesandt ist, alle Völker der Erde in einem einzigen heiligen Volk zu versammeln (vgl. Mt 28,19).“

Gottesvolkes am Leben und an der Sendung der Kirche“ (ITK 2018, 7). Eine solche Definition von Synodalität lässt sich leicht auf Papst Franziskus zurückführen, der das Konzept der „vollständig synodalen Kirche“ eingeführt hat. Synodalität besteht in diesem Sinne, um die Begriffe von Daniel Horan zu verwenden, aus einer „proper recognition of the place of all the baptized faithful in the prudential discernment about Church decision-making and governance“ (Horan 2019).

Obwohl ein solches allgemeines Verständnis von Synodalität ein grundlegendes Konzept der Synodalität bietet, wie es auch heute weit verbreitet ist, erfasst es dennoch nur einen Teil der gesamten Bandbreite der Begriffsbedeutung, die im Laufe der Geschichte mit dem Begriff Synodalität verbunden wurde. In seinem Versuch, darzulegen, wie das Konzept der Synodalität tief in der ekklesiologischen Vision des Zweiten Vatikanischen Konzils verwurzelt ist, zeigt Rush zwei weitere Möglichkeiten auf, Synodalität zu verstehen. Erstens die Synodalität im Sinne der Konziliarität, d.h. das Zusammenkommen aller Bischöfe mit dem Papst als Bischof von Rom zur Ausübung der Aufgabe, die Kirche zu leiten und zu lehren. Ein solches Verständnis von Synodalität, so Rush, sei dank der Übertragung des griechischen Wortes *synodos* in das lateinische Wort *concilium* entstanden. Zweitens verweist Synodalität auf die bischöfliche Kollegialität, die in Bischofssynoden auf nationaler, regionaler und internationaler Ebene Gestalt annimmt und auch Synoden auf niedrigeren Ebenen als ihre Erweiterung einschließt. Dies zielt darauf ab, eine kooperative Form der Ausübung kirchlicher Macht zwischen den Bischöfen und dem Papst und damit zwischen Kollegialität und Primat zu schaffen (Rush 2017b, 303)¹³.

Mit seiner Vorstellung von einer vollständig synodalen Kirche, mit der er über die engere Bedeutung der Synodalität hinausgeht, die lediglich auf Konziliarität und Kollegialität verweist, besteht Papst Franziskus darauf, dass das Konzept des Volkes Gottes das Hauptmerkmal der Kirche sein sollte. In dieser synodalen Kirche, so Franziskus, „befindet sich der Gipfel wie bei einer auf den Kopf gestellten Pyramide unterhalb der Basis“.¹⁴ Laut

13 Siehe auch Synodalität im Leben und Sendung der Kirche, 66.

14 Franziskus 2015a.

Rush verwirklicht Papst Franziskus mit seiner Vision und Praxis einer synodalen Kirche die Vision des Zweiten Vatikanums von einer partizipativen und dialogischen Kirche, in der „the Church that is primarily baptismal in its orientation and in which ministries is exercised in service to the whole“ (Rush 2017b, 304–05). Das zugrundeliegende Prinzip in dieser Hinsicht ist, wie Rush die Position von Léon-Joseph Kardinal Suenens zum Entwurf von *Lumen gentium* zusammenfasst, dass „a whole should precede that on the hierarchy“, denn „what is common to all should be treated before what differentiates all“ (ebd.)¹⁵.

Die Vision einer synodalen Kirche von Papst Franziskus, die für den Vorrang der Taufe eintritt, steht, wie Massimo Faggioli feststellt, in völligem Gegensatz zur Tendenz einer übermäßigen Zentralisierung in der Kirche (Faggioli 2020a, 354; 2020b, 134–35). Rush teilt diese Ansicht und nennt drei Tendenzen, die dem Geist der Synodalität zuwiderlaufen, nämlich Triumphalismus, Juridismus und Klerikalismus (Rush 2017b, 301). Die Vision einer synodalen Kirche ist weit entfernt von jeglicher Tendenz zur Zentralisierung und legt Wert auf die aktive Beteiligung aller ihrer Mitglieder. Wie in *Synodalität im Leben und Sendung der Kirche* klar dargelegt, ist eine synodale Kirche Ausdruck des Bewusstseins, „dass die Kirche nicht mit ihren Hirten identisch ist; dass die ganze Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes Subjekt oder ‚Organ‘ der Tradition ist und dass Laien eine aktive Rolle bei der Übermittlung des apostolischen Glaubens zukommt“ (ITK 2018, 39)¹⁶.

Das Vorbild, das eine synodale Kirche als alternatives Modell für die Leitung politischer Institutionen und die Organisation des gesellschaftlichen Lebens liefert, liegt in der Betonung der aktiven Beteiligung aller Menschen. Wie in der oben zitierten Passage deutlich wird, stellt eine synodale Art der Leitung des Gemeinschaftslebens die aktive Beteiligung aller Menschen in den Vordergrund. Die soziale Verantwortung darf also nicht

¹⁵ Rush bezieht sich hierbei auf Philips 1967, 110.

¹⁶ Die ITK Dokument nimmt hierbei Bezug auf eines ihrer weiteren Dokumente, nämlich *Sensus fidei* und *sensus fidelium* im Leben der Kirche (2014), 41. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20140610_sensus-fidei_ge.html.

auf einige wenige Eliten konzentriert werden. In *Die Synodalität in Leben und Sendung der Kirche* schreiben die Autor*innen, dass eine „synodale Kirche . . . eine partizipative und mitverantwortliche Kirche [ist]“, denn „[i]n der Ausübung der Synodalität ist sie berufen, die Teilnahme aller nach der jeweiligen Berufung zu strukturieren“ (ITK 2018, 67). Horan stellt daher fest, dass die Synodalität mit ihrer Betonung des „the participative and collaborative process of the church governance“ eine einseitige Leitung in Frage stellt (Horan 2019).

Der Gedanke der Beteiligung aller ist nicht nur eine verfahrenstechnische Aussage, sondern vor allem eine auf der Interpretation der Wortbedeutung von „katholisch“ beruhende, weil sie „ein Verständnis und eine Erfahrung der Kirche bietet, in der die legitimen Unterschiede im Rahmen eines gegenseitigen Austauschs von Gaben im Licht der Wahrheit Platz finden können“ (ITK 2018, 9). Dies wirft die Frage auf, wie mit legitimen Differenzen umzugehen ist. Sollten sie versöhnt werden oder einfach ungelöst bleiben? Um diese Frage angemessen zu beantworten, sollte man beachten, dass, wenn man von der Fähigkeit zur Unterscheidung als inhärentem Teil eines synodalen Prozesses spricht, es offensichtlich ist, dass das Hören auf den Heiligen Geist nicht getrennt vom Lesen der Zeichen der Zeit zu sehen ist. „Die Scheidung der Geister“ (engl. *discernment of the Spirit*) in einem synodalen Prozess findet immer im Licht der gegenwärtigen Umstände statt (Osheim 2019, 376).

Dies führt dazu, dass eine synodale Kirche den Schwerpunkt auf die konkrete Erfahrung als Referenzpunkt legt, um ihre Aufgabe (engl. *performance*) auf wirksame Weise wahrnehmen zu können. Eine synodale Kirche ist eine Kirche, die sich immer ihrer Berufung bewusst ist, „auf konkrete Umstände und Herausforderungen“ angemessen zu antworten, wobei eine solche Antwort in „Treue zum *depositum fidei* und mit kreativer Offenheit für die Stimme des Geistes [erfolgt]“ (ITK 2018, 94). Rush weist in diesem Zusammenhang auf einen aufschlussreichen Punkt hin. Mit Verweis auf das Konzept der fortlaufenden Offenbarung und des ununterbrochenen Gesprächs zwischen Gott und der Kirche in *Dei verbum* 8 stellt Rush fest, dass „divine revelation is happening here and now, and the Spirit’s gift enables its faithful interpretation“ (Rush 2017a, 163). Rush ist sich sicher, dass

„in the here and now, God may just be teaching the church new perspective on God’s plan for humanity as history unfolds“ (164).

Polyzentrismus und das Polyeder

Joseph Komonchak spricht sich dafür aus, dass die Mission der Kirche, „defined by its Christological, pneumatological and eschatological dimensions“, letztlich übernommen wird „only within the specific mission of particular churches where the founding event takes place every day“ (Komonchak 1992, 444). Obwohl Komontschak von der Katholizität der Ortskirchen spricht, behauptet er, dass die Verschiedenheit, die sich aus den unterschiedlichen Kontexten ergibt, in denen die Kirche ihre Mission verwirklicht, „is not the denial of catholicity, but its realization“ (445). Dieses katholische Missionsmodell hat, wie Vittorio Peri feststellt, die Art und Weise geprägt, wie die frühe Kirche ihre Katholizität gelebt hat. In seiner Studie über Ortskirchen und Katholizität im ersten Jahrtausend entwickelt Peri das Konzept eines „concrete and historical ideal of catholicity“ (Peri 1992, 83). Darunter versteht er das Selbstbewusstsein einer Ortskirche, die sich zwar der Aufgabe verpflichtet sieht, jedem Geschöpf das Evangelium zu verkünden und alle Aspekte des Lebens zu umfassen und dabei stets in geschwisterlicher Liebe mit allen anderen Kirchen verbunden zu sein, die aber gleichzeitig verbunden ist mit „its particular historical situation and related it to territorial and anthropological milieu in which its evangelizing activity was carried out“ (ebd.).

Im Mittelpunkt des Konzepts der Synodalität steht ein gemeinschaftlicher und kollaborativer Prozess, der die Einheit fördert und gleichzeitig die kontextuellen Unterschiede anerkennt und darauf aufbaut. Dieses Modell der Einheit führt nicht zu Uniformität und Zentralisierung, sondern fördert vielmehr Pluriformität und Dezentralisierung. In diesem Zusammenhang verbindet Bradford Hinze Synodalität mit dem Konzept des Polyzentrismus, bei dem Dezentralisierung eine Schlüsselfunktion einnimmt. Hinze begreift die synodale Kirche von Papst Franziskus als „the primary vehicle for his program of promoting a ‘healthy decentralization’ in the Church and a polycentric approach to the Church’s universality – poly-



hedron in his own idiom“ (Hinze 2020, 217).¹⁷ Die Vision einer gesunden Dezentralisierung und eines polyzentrischen Ansatzes legt nahe, dass die Entscheidungsfindung so weit wie möglich auf lokaler Ebene erfolgen sollte¹⁸, sodass Entscheidungen in einer Angelegenheit von einem Kontext zum anderen variieren können. Das soll jedoch nicht heißen, dass ein synodaler Weg auf einen Relativismus hinausläuft. Rush bietet diesbezüglich ein starkes (Gegen)Argument, das hier ausführlich zitiert werden soll:

This is not to be cheaply dismissed as some ‘situation ethics’ or just one more example of the ‘dictatorship of relativism’ but rather a *deep theological affirmation*, grounded in the New Testament and the tradition of the church concerning the activity of the Holy Spirit whose enlightenment brings about understanding, interpretation, and application of the Christian Gospel in the realities of life in sinful, yet grace-filled and often selflessly loving, human lives—down in the valley, in their particular situation. (Rush 2017a, 170)

Neben der aktiven Beteiligung aller durch Konsultation ermöglicht eine synodale Organisation des gesellschaftlichen Lebens die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips. Bereits in *Evangelii gaudium* hebt Papst Franziskus dieses Prinzip hervor. „Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen“, so Franziskus. Er fährt fort: „In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen ‘Dezentralisierung’ voran-

17 Vgl. Faggioli 2020a, 352–353, und Rush 2017b, 324. Papst Franziskus zufolge ist das Modell des Polyeders für pastorale und politische Aktivitäten am besten geeignet, da es „das Zusammentreffen aller Teile wiedergibt, die in ihm ihre Eigenart bewahren“. Das Polyedermodell steht dabei im Gegensatz zum Kugelmodell, „wo jeder Punkt gleich weit vom Zentrum entfernt ist und es keine Unterschiede zwischen dem einen und dem anderen Punkt gibt“ (Franziskus 2013a, 236).

18 Dies ist eine Wiederbelebung eines kirchlichen Brauchs in der frühen Kirche. In seiner Erläuterung des Verhältnisses zwischen den Ortskirchen und der Weltkirche in der frühen Christenheit stellt Gaillardetz (2008, 86) fest: „The default assumption of early Christianity was that most church issues were to be dealt with at the local level, and only when issues clearly had consequences for the broader community . . . were decisions to be made by representative gatherings of religious churches (synods).“

zuschreiten“ (Franziskus 2013a, 16)¹⁹. Hinze merkt an, dass ein weiterer Grundsatz der Synodalität die Nutzung des lokalen Wissens bei der Lösung von Problemen ist, die in einem bestimmten Kontext auftreten (Hinze 2020, 221)²⁰, und dass daher die Ermächtigung lokaler Wissensressourcen von größter Bedeutung ist (Faggioli 2020a, 357). In *Laudato si'*, das weit- hin nicht nur als Dokument über die menschliche Ökologie, sondern auch über die Ökologie der Macht angesehen wird (Faggioli 2020b, 135), betont Papst Franziskus auch die Notwendigkeit, lokale Ressourcen zu stärken, um eine Art der Machtausübung in der Gesellschaft zu erreichen, die mehr auf Dialog und Transparenz setzt (Franziskus 2015b, 183).

Darüber hinaus ermöglicht ein polyzentrischer Ansatz der Kirche, diejenigen mit besonderen Bedürfnissen zu erreichen, allen voran dieje- nigen, die oft an den Rand gedrängt wurden. Für Bradford Hinze ist es auch ein Ausdruck dieses synodalen Geistes, dass Papst Franziskus dazu ermutigt, die Menschen zu erreichen, die in der Kirche marginalisiert sind (Hinze 2020, 217). Ebenso hält auch Faggioli fest, dass „synodality is the foundation to Francis’s vision of the Church for the poor“ (Faggioli 2020a, 353). Mit anderen Worten: Mit Hilfe ihres polyzentrischen Ansatzes ist eine synodale Kirche in der Lage, auf die spezifischen Bedürfnisse der- jenigen einzugehen, deren Interessen oft übersehen wurden und die der Anerkennung und Stärkung bedürfen. Auf diese Weise ist die Synodalität nicht nur ein Ausdruck der Solidarität, sondern auch ein Mittel, um den Beitrag der Kirche bei der Suche nach einer gerechteren Gesellschaft als integralen Bestandteil ihres katholischen Wesens(vollzugs) (engl. *perform- ance*) zu verwirklichen.

Katholizität und politische Performance

Die Konzepte der Katholizität und der Synodalität haben uns eine komplexe Vision von Einheit vermittelt, die Raum für Pluralität lässt und zu Gleichheit und Solidarität aufruft. Als solches könnte sie als ein kriti- sches Instrument gegen jede Form von zentralistischem oder uniformis-

¹⁹ Siehe auch Franziskus 2016.

²⁰ Siehe auch Osheim 2019, 378.

tischem Denken in Theologie und insbesondere in der Ekklesiologie angesehen werden, die sich auf eine offene, universalistische Interpretation der Eucharistie stützt. Gleichzeitig ist deutlich geworden, dass Katholizität ein theologisches, insbesondere trinitarisches und christologisches Fundament hat, das die darin liegende Dynamik der Offenbarung und Kommunikation zum Ausdruck bringt. Katholizität erfordert göttlich-menschliche Vollzugsformen (engl. *performance*) – z.B. Liturgie, Gebet, Versöhnung, Theologie –, ohne die sie nicht als Zeichen des qualitativen Aspekts innerhalb einer gemeinschaftlichen Pluralität erkennbar noch das kritische Instrument wäre, das sie als ein solcher Vollzug (engl. *performance*) innerhalb anderer Vollzüge (engl. *performances*) sein könnte.

Eine katholische Performance (engl. *performance*) wie die Synodalität könnte der gleichen Kritik ausgesetzt sein wie die vorherrschenden liberalen Paradigmen, die von John Rawls und Jürgen Habermas entwickelt wurden. Diese sind durch die einflussreichen politischen Theorien des französischen Philosophen Jacques Rancière und der belgischen Philosophin Chantal Mouffe kritisch hinterfragt worden (Rancière 1995; Mouffe 2005). Eine konsensbasierte Demokratie zum Beispiel schließt, wie Rancière beobachtet hat, zwangsläufig echte Andersartigkeit, Vielfalt und Dissens aus und ist daher blind für die Realitäten des politischen Kampfes und Konflikts. Rancière ist der Ansicht, dass das gegenwärtige Plädoyer für die Demokratie nicht offen ist für eine Vielfalt von Meinungen und sich in abstrakten Idealen wie dem Altruismus ausdrückt. Es bietet keinen Raum für diejenigen, die nicht in der Lage sind, am herrschenden Diskurs teilzunehmen (Hetzel 2004). Rancière nennt zwei entscheidende gesellschaftliche Entwicklungen, die zu diesem „Ende des Politischen“ geführt haben, und er behauptet, dass beide mit einem Mangel an Differenz zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren zu tun haben: Sowohl in der totalen Herrschaft der Meinungsumfragen als auch in der totalen Herrschaft des Rechts verschwindet jede Möglichkeit des Dissenses und damit des politischen Streits. In den Meinungsumfragen gibt es keine Möglichkeit des Dissenses, was den *demos* als eine Einheit erscheinen lässt, die völlig transparent und in sich selbst präsent ist (Wittmann 2013, 35). Rancière zufolge ist diese Meinungsherrschaft mit der Logik der modernen

Wissenschaft verbunden, denn *opinion research is the science that immediately becomes an opinion* (Rancière 2005), und jede Meinung, die sich dieser Einheit widersetzt, wird sofort als populistisch bezeichnet. Eine ähnliche „Transparenz“ und auch ein Ausdruck der Aufhebung des Unterschieds zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren zeigt sich in der allmählich wachsenden Dominanz des Rechts über die Politik. Das Gesetz selbst wird zum Instrument der Macht, das die Gesellschaft mit immer größerem Optimismus regiert und damit jedes politische Argument und jeden Dissens ausschließt. Rancière zufolge ist die Abwesenheit von Alternativen das höchste Gebot, das mit der Notwendigkeit des Konsenses einhergeht. In seinem Buch *La mésentente* stellt er dar, wie die klare und permanente Sichtbarkeit und Herrschaft des Rechts die Politik unterwandert und sie sogar ersetzt (Rancière 1995, 58ff.).

Auch Mouffe sieht im Streben nach Konsens das zentrale Prinzip der modernen liberalen Demokratie und kritisiert es als ein Element, das die reale politische Demokratie untergräbt. Mouffe distanziert sich von einem Habermas'schen Politikmodell, das die rationalen Bedingungen gesellschaftlicher Kommunikation bestimmt. Gerade weil der Konflikt ausgeschlossen wird, ermöglicht dieses Modell das Aufkommen verschiedener Formen des Populismus. Populismus, so Mouffe, ist im Grunde nichts anderes als Opposition gegen den kommunikativen moralischen Konsens und wird von der liberalen Demokratie selbst produziert (Mouffe 2005, 11–14, 50).

Auf den ersten Blick scheint diese Kritik an der liberalen Demokratie auch für das Konzept der Katholizität zuzutreffen. Dennoch gibt es auch eine wichtige Ähnlichkeit zwischen dieser Kritik und der katholischen Idee der Einheit, denn in beiden Positionen wird deutlich, dass die Einheit nicht in ihrer Fülle verwirklicht (engl. *performed*) werden kann. Rancière und Mouffe weisen jedoch deutlich darauf hin, dass eine politische Einheit jenseits des Bereichs der politischen Philosophie und Theorie liegt. Ich möchte demgegenüber vorschlagen, dass die Katholizität uns eine performative, dynamische Idee der Einheit präsentiert und dass sich die Suche nach solcher Einheit als eine politische Theologie verstehen lässt. Die Katholizität ist eine Realität, die schwer zu erreichen sein mag, aber sie ist auch eine

Realität, die überall und nirgends ist und nicht ein für alle Mal an eine bestimmte Performance (engl. *performance*) gebunden werden kann.

Dies ist der Grund, warum die Katholizität das Herzstück der Synodalität bilden sollte, während sie uns gleichzeitig ein anderes Bild von dem vermittelt, was Synodalität sein kann. Anstatt die Einheit in den Verfahren des Zuhörens, des Dialogs und der Offenheit oder in den Ergebnissen dieser Verfahren zu verorten, bildet sie das Herz dessen, was diese Verfahren sind, da sie von ihr ausgehen und auf sie abzielen. Die Katholizität ist die Quelle und das Telos der Synodalität. Auf diese Weise bildet sie eine Kritik und Korrektur an jedem Konsens, der durch synodale Verfahren erreicht wird, da diese Verfahren, auch wenn sie von guten Absichten motiviert sind, manipuliert werden können und auch das Ergebnis von Machtstrukturen sein werden. Daher sollte der synodale Weg nicht als konstitutiv für die Katholizität der Kirche angesehen werden, sondern es ist die Katholizität der Kirche, die ihre synodalen Strukturen konstituiert.

Katholizität ist eine Realität innerhalb der von ihr geprägten politischen Vollzüge (engl. *performances*) und Konstellationen, die als potentiell bereichernd angesehen werden kann und sollte, wenn man bereit ist, über die Bedingungen dieses performativen Vollzugs (engl. *performance*) nachzudenken. Damit wird deutlich, dass die Kritik an der Katholizität als gefährliches und daher zum Scheitern verurteiltes Vereinigungsprinzip und die Beschreibung der Katholizität als schwer fassbare, aber reale und notwendige Erfahrung zwei Seiten derselben Medaille sind und auch zwei unterschiedliche Sichtweisen zeigen: Die Differenz nämlich zwischen einer politisch-theoretischen Sichtweise und einer theologischen Sichtweise, welche die politische Beziehung selbst als *locus theologicus* wahrnimmt, als einen gemeinschaftlichen Raum, der als Gottes Raum verstanden wird, in dem das Verfahren und das Politische aus dem Geist Gottes und auf ihn hin leben.

Eine katholische Performance (engl. *performance*) bringt eine schwer fassbare Dynamik zum Ausdruck, die dem Gegensatz zwischen Welt und Akteur*innen vorausgeht. Sie überwindet in dieser Hinsicht auch den Dualismus, der den Dilemmata zugrunde liegt, mit denen jede Theologie, die sich in der Welt bewegen will, konfrontiert ist. Eine katholische poli-

tische Theologie beschäftigt sich im Netz der politischen Beziehungen mit dem Glauben, der sich im Zusammenspiel der politischen Akteur*innen und ihrer Vollzüge (engl. *performances*) manifestiert. In dieser Hinsicht scheint eine katholische politische Theologie dem Dilemma zu entgehen, die politische Theologie entweder vollständig in einer politischen Vielfalt oder aber vollständig in einer theologischen Einheit begründen zu müssen.

FAZIT

Der Titel dieses Artikels ist Cusanus' *De Concordantia Catholica* entlehnt, einem ersten modernen Beispiel für eine katholische politische Theorie. Zu Cusanus Zeiten diente dieses Prinzip als Verteidigung des pragmatischen Realismus des Konziliarismus. Sie könnte auch als Modell für die Bewältigung der Krise der gegenwärtigen politischen Situation in Europa dienen. Sie bietet viel mehr als nur den Pragmatismus von Verfahrenslösungen. Ihr Beitrag wäre eine Analyse des Vertrauens als Grundlage jeder guten Regierungsführung, aber auch die Beschreibung der katholischen Integration des Politischen und des Theologischen. Sie wäre politisch, da sie vorschlägt, eine *coincidentia oppositorum* im Sinne von Cusanus anzuerkennen, ohne zu prüfen, ob dies erreicht werden kann, ohne sich auf eine Reihe von Verfahren oder auf die Grundsätze einer gemeinsamen Rationalität zu verpflichten und ohne zu behaupten, dass Katholizität nur erreicht werden kann, wenn man anerkennt, dass gegensätzliche Ansichten immer Gegensätze bleiben werden. Sie wäre theologisch, da sie einen polyedrischen Raum eröffnet, in dem die Gegenwart und der Wille des unbekanntes Gottes manifest werden können, ohne die radikale apophatische Natur des Verständnisses des Unendlichen zu leugnen und ohne ein göttliches Gesetz in eine unversöhnte Situation hineinzuprojizieren oder ihr aufzuzwingen.



LITERATUR:

- Balthasar, Hans Urs von. 1959. „Nachwort.“ In *Calderón de la Barca: Das große Welttheater. Übertragen und für die Bühne eingerichtet von Hans Urs von Balthasar*. Einsiedeln: Johannes Verlag.
- . *Theodramatik. 4 Bd. Einsiedeln: Johannes Verlag, 1971–1983*.
- Bd. 1, *Prolegomena*, 1973.
- Bd. 2/1, *Der Mensch in Gott*, 1976.
- Bd. 2/2, *Die Personen in Christus*, 1978.
- Bd. 4, *Das Endspiel*, 1983.
- . 1995. „The Claim to Catholicity.“ In ders., *Explorations in Theology*, Bd. 4: *Spirit and Institution*, 65–121. San Francisco: Ignatius. Ursprünglich erschienen 1974 als *Skizzen zur Theologie, Bd. 4: Pneuma und Intuition (Einsiedeln: Johannes Verlag)*.
- Beinert, Wolfgang. 1992. „Catholicity as a Property of the Church.“ *The Jurist* 52 (1): 455–83.
- Cavanaugh, William T. 2008. *Being Consumed: Economics and Christian Desire*. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- . 2014. „The Church in the Streets: Eucharist and Politics.“ *Modern Theology* 30 (2014): 384–402. doi.org/10.1111/moth.12103.
- . 2002. *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. London: Bloomsbury.
- Congar, Yves. 1965. *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*. Übersetzt von Donald Attwater. Westminster, MD: Newman.
- Dulles, Avery. 1985. *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Faggioli, Massimo. 2020a. „From Collegiality to Synodality: Promise and Limits of Francis’s ‘Listening Primacy’.“ *Irish Theological Quarterly* 85 (4): 352–69. doi.org/10.1177/0021140020916034.
- . 2020b. *The Liminal Papacy of Pope Francis: Moving Towards Global Catholicity*. New York: Orbis Books.
- . 2013a. *Apostolisches Schreiben Evangelii gaudium: Über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute*, 24. November. https://www.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html.
- . 2013b. *Generalaudienz Petersplatz, 26. Juni*. https://www.vatican.va/content/francesco/de/audiences/2013/documents/papa-francesco_20130626_udienza-generale.html.
- . 2014. *My Door Is Always Open: A Conversation on Faith, Hope and the Church in a Time of Change; Pope Francis with Antonio Spadaro*. London: Bloomsbury, in association with La Civiltà Cattolica.

- Franziskus (Papst). 2015a. *Ansprache von Papst Franziskus zur 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode* (17. Oktober). https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html.
- . 2015b. *Enzyklika Laudato si': Über die Sorge für das gemeinsame Haus*, 24. Mai. https://www.vatican.va/content/francesco/de/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html.
- . 2016. Postsynodale Apostolische Exhortation *Amoris laetitia: Über die Liebe in der Familie*, 19. März. https://www.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia_ge.pdf.
- Gaillardetz, Richard R. 2008. *Ecclesiology for a Global Church: A People Called and Sent*. New York: Orbis Books.
- Hetzl, Andreas. 2004. „Der Anteil der Anteilslosen. Jacques Rancières Versuch einer Neubestimmung der politischen Philosophie.“ *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 52 (2): 322–26. doi.org/10.1524/dzph.2004.52.2.322.
- Hinze, Bradford. 2020. „Can We Find A Way Together? The Challenge of Synodality in a Wounded and Wounding Church.“ *Irish Theological Quarterly* 85 (3): 215–29. doi.org/10.1177/0021140020926595.
- Horan, Daniel. 2012. „Catholic Doesn't Mean What You Think It Does.“ *Huffpost*, 20. Dezember. https://www.huffpost.com/entry/catholic-doesnt-mean-what-you-think-it-means_b_1978768.
- Horan, Daniel. 2019. „Synodality Isn't Just an Option, It's the Only Way to Be Church.“ *National Catholic Reporter*, 13. Juni. <https://www.ncronline.org/news/opinion/faith-seeking-understanding/synodality-isnt-just-option-its-only-way-be-church>.
- Internationale Theologische Kommission. 2018. *Synodalität im Leben und Sendung der Kirche*, 2. März. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_ge.html#_Toc58504672.
- Johannes Paul II (Papst). 2003. *Enzyklika Ecclesia de Eucharistia: Über die Eucharistie in ihrer Beziehung zur Kirche*, 14. April. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html.
- Kasper, Walter. 2006. „Petrine Ministry and Synodality.“ *The Jurist* 66:298–309.
- Komonchak, Joseph A. 1992. „The Local Church and the Church Catholic: The Contemporary Theological Problematic.“ *The Jurist* 52:416–47.
- McCosker, Philip. 2019. „Catholicity: Its Varieties and Futures.“ YouTube video, 51:16, aufgenommen am 1. März, Cambridge, gepostet von „Von Hügel Institute for Critical Catholic Inquiry“, 28. März. <https://www.youtube.com/watch?v=pf7iDedGWho>.
- Mezei, Balázs M. 2019. *Radical Revelation*. London: Bloomsbury.
- Mouffe, Chantal. 2005. *On the Political*. Abingdon: Routledge.
- Schindler, David. 2013. *The Catholicity of Reason*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

- O'Malley, John M. 2008. *What Happened at Vatican II*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Ong, Walter. 1990. „Yeast: A Parable for Catholic Higher Education.“ *America Magazine* 162 (13): 347–63.
- Osheim, Amanda C. 2019. „Stepping toward a Synodal Church.“ *Theological Studies* 80 (2): 370–92. doi.org/10.1177/0040563919836225.
- Peri, Vittori. 1992. „Local Churches and Catholicity in the First Millenium of the Roman Tradition.“ *The Jurist* 52:79–108.
- Philips, Gérard. 1967. „Dogmatic Constitution on the Church: History of the Constitution.“ In *Commentary on the Documents of Vatican II*, herausgegeben von Herbert Vorgrimler. London: Burns & Oates.
- Pius X, Papst. 1906. *Enzyklika Vehementer nos: On the French Law of Separation*, 11. Februar. https://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_11021906_vehementer-nos.html.
- . 1995. *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilee.
- Rancière, Jacques. 2005. *La haine de la démocratie*. Paris : La fabrique.
- Rush, Ormond. 2017a. „A Synodal Church: On Being a Hermeneutical Community.“ In *Beyond Dogmatism and Innocence: Hermeneutics, Critique, and Catholic Theology*, herausgegeben von Anthony J. Godzieba und Bradford E. Hinze, 160–75. Minnesota: Liturgical Press.
- . 2017b. „Inverting the Pyramid: The *Sensus Fidelium* in a Synodal Church.“ *Theological Studies* 78 (2): 299–325. doi.org/10.1177/0040563917698561.
- Wittmann, Simone. 2013. *Die Entzauberung der Demokratie. Eine Analyse der politiktheoretischen Ansätze von Colin Crouch und Jacques Rancière im Spiegel der Postdemokratie-Debatte. Masterarbeit, Universität Regensburg*.
- Zaborowski, Holger. 2019. „Heimat Europa – Hoffnung Europa.“ In *Heimat Europa?*, herausgegeben von Martin W. Ramb and Holger Zaborowski, 83–97. Göttingen: Wallstein Verlag.



Stephan van Erp ist Professor für Fundamentaltheologie und Inhaber des Bethanien-Lehrstuhls für Globale Katholizität an der KU Leuven, Belgien, sowie Professor am Institute for Religion and Critical Inquiry der Australian Catholic University in Melbourne.
Kontakt: stephan.vanerp@kuleuven.be