

BERTRAM STUBENRAUCH & MICHAEL SEEWALD

DAS KONZIL UND DIE KIRCHE

Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie

Dass zur Stunde innerhalb der katholischen Kirche wieder verstärkt über die Auswirkungen und die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert wird, kann man nur begrüßen, ebenso, dass dabei das Thema Kirche eine wichtige Rolle spielt. Schließlich gehörte es zu den großen Anliegen des inzwischen mehr als vierzig Jahre zurückliegenden Großereignisses im Petersdom. Was Kirche ist, wo sie lebt und wie sie sich zeigen soll, darüber gibt aus konziliarer Perspektive die viel diskutierte Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) maßgebende Auskunft. Sie steht für die folgenden Überlegungen im Mittelpunkt des Interesses.

Man müsse – auch das ist neuerdings mit zunehmender Emphase zu hören – das konziliare Gedankengut seinem Wortlaut nach würdigen.¹ Aber hat das Konzil klar und eindeutig gesprochen? Genügt es also, ihm einfach nur buchstabengetreu nachzusprechen?

Dass dem nicht so ist, und dass dem mit guten Gründen nicht so ist, soll der vorliegende Aufsatz zeigen. Die Ekklesiologie des Konzils weist bekanntlich innere Spannungen und Brüche, aber gerade aus diesem Grund eine für das damalige theologische Ringen bezeichnende Weite auf, die sich in den Wegen der Rezeption spiegelt. An ihr wird sichtbar: Der konziliare Text hat Interpreten gefunden, die – je nach Perspektive – durchaus auf den Wortlaut geachtet haben; aber das Ergebnis ist höchst disparat. Wer es ins Auge fasst, muss deshalb einige hermeneutische Hinweise geben, die nicht nur für die Lektüre der Konzilsdokumente selbst, sondern auch für die Wertung der sie interpretierenden und sie fortschreibenden systematischen Entwürfe hilfreich sind. Ausgewählte Stränge der Rezeption zu beschreiben heißt also, selbst ekklesiologisch tätig zu werden.

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Direktor des ökumenischen Forschungsinstituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, Doktorand am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Kirche vor dem Konzil

Als die Theologie seit dem späten Mittelalter die bislang vorausgesetzten, aber nicht eigens reflektierten Grundbausteine kirchlicher Existenz systematisch zu erörtern begann, kam es zu einer stark juristischen Tendenz: Wie Kirche sein und wirken sollte, schien sich am treffendsten mit Hilfe des Rechts und dessen definitorischer Präzision ausdrücken zu lassen. Davon war zum Beispiel der spanische Kontroverstheologe und Antikonkiliarist Johannes von Torquemada (+ 1468) überzeugt. Er interpretierte auf der Suche nach einer möglichst konzisen, sich auch praktisch bewährenden Ekklesiologie die paulinische Rede vom einen Leib Christi univok zum Rechtsdenken seiner Zeit und sah im Papst das sichtbare, unanfechtbare Oberhaupt und in Jesus Christus die *causa instrumentalis* einer streng hierarchisch gefassten Korporation gegeben.² Im neunzehnten Jahrhundert war dieses Denken mit dem Begriff der *societas perfecta* verflochten worden, der mindestens bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums das Kirchengefühl vieler Katholiken bestimmt hatte. Die Kirche erschien als eine autark in sich stehende, soziale Institution, in der sich kraft göttlicher Ausstattung und deshalb unabhängig von staatlicher Hoheitsgewalt und den Konstellationen der Stunde alle Mittel finden, um die Gläubigen sicher durch das irdische zum himmlischen Leben zu begleiten.³ Diese Auffassung gab der Kirche innere wie äußere Geschlossenheit, aber auch etwas Martialisches; zur «Schleifung der Bastionen» (H.U. von Balthasar) sahen sich nicht nur dem Katholizismus Fernstehende herausgefordert.

Dass es freilich bei aller Suche nach Eindeutigkeit und Klarheit auch das Bedürfnis gab, Kirche spirituell, das heißt, als einen lebendigen Organismus des geistlichen Gebens und Nehmens zu beschreiben, kam bei einem Papst zum Vorschein, der schon kraft seiner persönlichen Ausstrahlung die *societas perfecta* zu verkörpern schien: In der von Pius XII. promulgierten Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von 1943 lebte zwar ein Kirchenbegriff fort, der ein univokes Verständnis von weltlichem und geistlichem Recht voraussetzte und deshalb traditionell juristisch war, aber es gab auch neue Töne.⁴ So sprach der Papst die mysterienhafte, über alles Rechtliche hinausgreifende Dimension des kirchlichen Lebens an, und er versah die bislang hoch geschlossenen Grenzmauern der Kirche Roms mit einigen Fenstern nach draußen. Es gebe, so Papst Pius, eine Art gestufter Zugehörigkeit zur Körperschaft der Katholiken; es gebe ein Fern- und ein Naheverhältnis, nicht einfach nur das strikte Entweder-Oder, Drinnen oder Draußen.⁵

Was die dogmatische Begründung der Kirche selbst betrifft, so blieb die Enzyklika Pius XII. christozentrisch, ja christomonistisch orientiert: Die in Gott verherrlichte, verklärte Christusgestalt ist es, welche die Kirche aus sich entlässt, indem sie die eigenen, irdischen Stiftungsakte österlich be-

stätigt und ein für alle Mal himmlisch verankert. Den Gläubigen fließt die Gnade von oben her hierarchisch über die Institution zu. Sie sind deshalb gehalten, sich mit Leib und Seele der Institution anzuvertrauen und alles, was ihr Heil jetzt und in Zukunft betrifft, von ihr zu erwarten. Man könnte von einer devotionalen, dedikatorischen Ekklesiologie sprechen, weil es sowohl für das private wie auch für das gemeinschaftliche Heil nicht darauf ankommt, Kirche existenziell zu verwirklichen, sondern ihr als Mutter und Lehrerin durch Gehorsam und Gesetzestreue Geltung zu verschaffen. Pneumatologische Elemente, die in Richtung eines stärker existenziell verstandenen Kirchenbildes hätten weisen können, spielen in der Enzyklika zwar eine gewisse Rolle, bleiben aber der christozentrischen Perspektive untergeordnet: Der Geist belebt den mystischen Leib Christi wie die Seele den menschlichen Körper.⁶

Kirche während des Konzils

Die Bemerkung der Konzilsväter, sie verfolgten mit der Kirchenkonstitution die Absicht, «das Thema der vorangehenden Konzilien fortzuführen» (LG 1), bezieht sich vor allem auf das Erste Vatikanum. Die juristische Ekklesiologie des späten Mittelalters war damals in den Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit kulminiert,⁷ dann aber isoliert geblieben, weil die Synode aufgrund der historischen Umstände vertagt werden musste. Dass mit dem Zweiten Vatikanum die lehramtlichen Bescheide des 19. Jahrhunderts einerseits uneingeschränkt – wenn nicht überbetont – weiter tradiert, andererseits neu kontextualisiert wurden, ist einer der Hauptgründe, warum dessen Kirchenbild durchwachsen ist und dementsprechende Reaktionen hervorgerufen hat.⁸ Die ekklesiologische Vielschichtigkeit des Konzils rührt aber nicht von daher, dass ein hierarchisches Kirchenbild gegen ein geschwisterliches stünde. Hier muss, wie noch zu zeigen ist, kein Gegensatz walten. Heuristisch aufschlussreicher ist die Frage, in welchem Maß kirchliches Leben dedikatorisch und in welchem Maß es – der Ausdruck sei an dieser Stelle probenhalber vorgeschlagen – kreatürlich aufzufassen ist. Damit soll gesagt sein: Wird von den Gläubigen verlangt, dass sie sich an eine in allem haarklein vorgegebene Heilsinstitution verlieren, um sich so im größeren «Ich» des einen, mystischen Christusleibes wiederzufinden, oder sind sie dazu beauftragt und ermächtigt, Kirche durch ihre Geistbegabung und ihren persönlichen Beitrag allererst zu gestalten und je neu sichtbar zu machen? Das Konzil hat das Fundament für eine vermittelnde Position gelegt, deshalb greifen vermeintliche Alternativen oder feierlich diagnostizierte Antagonismen zu kurz.

Hält diese These dem Befund in den Quellen stand? Da es im Rahmen dieser Studie unmöglich ist, die Entwicklungen auch nur namhaft zu machen,

wird im weiteren Gang der Überlegungen anhand einiger ausgewählter Entwürfe gezeigt, worin der ekklesiologische Mehrwert des Konzils liegt und inwiefern er in der Rezeption aufscheint.

Communio als Generalbegriff?

Schon ein flüchtiger Blick auf die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte verrät die Vorliebe, die sich dort für das *communio*-Thema herausgebildet hat. In den Konzilstexten selbst ist diese Prävalenz zweifellos angelegt, aber nicht ohne Weiteres zu erkennen. Ist der Rekurs auf die Kirche als «Gemeinschaft» ihr Grundgedanke oder ist er nur einer von vielen, die gleiches Recht beanspruchen? Immerhin wird schon im Eingangskapitel (und dann auch später – LG 1.9) die Interpretationskategorie «Sakrament» ekklesiologisch ins Spiel gebracht, obwohl sich «keine Definition» und keine Erklärung darüber anschließen, «wie dieser Begriff auf die Kirche anzuwenden sei».⁹ Aus den Formulierungen erhellt aber, dass die Ideen «Gemeinschaft», «Teilhabe» und «Zusammenschluss» – kommunionale Elemente also – in dem von den Konzilsvätern dankbar begrüßten Sakramentenbegriff versammelt sind; Kirche soll ja als Werkzeug dienen für die «innigste Vereinigung mit Gott» und die «Einheit der ganzen Menschheit».¹⁰

Was also leistet das *communio*-Ideal nach LG? Wie strahlt es aus, worauf zielt es? Aus kanonistischer Sicht hat sich vor Jahren Oskar Saier einer begriffsanalytischen Mühe unterzogen, doch seine Urteile überzeugen den Systematiker nur bedingt; lässt sich doch Tieferes aus dem Befund herauslesen.¹¹ Wie gestaltet er sich? Man staunt zunächst über die Anwendungsvielfalt des Wortfeldes *communio*; sie ist schon an sich ein Indiz dafür, dass sich die Synodalen einiges von ihm versprochen. Mussten sie sich ihrer Hoffnung detailliert bewusst sein? Oder anders, nämlich rhetorisch gefragt: Ist es nicht die Sache der Rezipienten, aus einem Textbefund die entsprechenden Konklusionen zu ziehen?

Das Wortfeld *communio/communis/communicare/communitas* wird in LG vierundsechzig Mal bemüht (fünfundzwanzig Mal *communio*, sechzehn Mal *communis*, vierzehn Mal *communicare*, neun Mal *communitas*). Die Kontexte sind völlig unterschiedlich, aber einander nicht schlechterdings fremd. Konstant bleibt naturgemäß, dass der *communio*-Begriff als Relationsbestimmung dient; aber Relationen können viel oder auch wenig sagen. Aus der Nähe besehen, lassen sich folgende Bedeutungsebenen des Substantivs *communio* unterscheiden: Es dient als Interferenzangabe zwischen den Gläubigen und Gott im Allgemeinen oder einer der trinitarischen Personen im Besonderen (LG 4.7.13.50); es beschreibt das Wesen der Kirche im Ganzen (LG 9.13.14.50) und qualifiziert das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen bzw. zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen

(LG 8.13.18.21.22.24.25); es unterfängt die einzelnen Stufen im Ordo sowie des geweihten Lebens (LG 28.29.41.43) und charakterisiert die Teilhabe der Getauften am Herrenmahl (LG 7.11); schließlich verweist es – in pazifizierender Absicht – auf die nicht-katholischen Christen (LG 15) sowie, eschatologisch gefärbt, auf die Gemeinschaft der Heiligen (LG 51.69).

Eng mit diesem Befund verwandt, wenn auch wieder anders konnotiert, zeigt sich der Begriff *communitas*. Dieses Wort – im Deutschen wird unverändert «Gemeinschaft» gesagt – bezieht sich auf eine rechtlich gefasste, organisatorisch bereits gefügte Größe. *Communitas* meint also die juridische Ausprägung einer je unterschiedlich präzisierbaren *communio*. Konkret begegnet das Wort als Wesensbestimmung von Kirche insgesamt (LG 8.11), als Ausdruck für die um den Altar versammelte Gemeinde (LG 26) und, daraus folgend, für die Ortsgemeinde als sakramentale Körperschaft (LG 26.28), als Hinweis auf die Versammlung der Erwählten (LG 65) und begriffliche Richtschnur zur inneren Verhältnisbestimmung der Ordo-Stufen (LG 20). An einer Stelle ist mit dem Wort *communitas* auf die Unterscheidung zwischen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» abgehoben (LG 15).

Das Verb *communicare* kann, je nach seinem Kontext, die Vernetzung von Personen (« ... stehen in Gemeinschaft») oder den Akt bezeichnen, sich innerhalb eines Zusammenschlusses oder zu seinem Entstehen und Erhalt personal mitzuteilen. Dazu treten weitere Sinnebenen: Das Verb zeigt auf Gott selbst, der sich offenbart, oder auf eine der trinitarischen Personen, die das tut (LG 7.33.36). Unmittelbar ekklesiologisch gewendet ist die Vorordnung der Institution gegenüber den Gläubigen angedeutet, auf die sie allerdings Anteil gebend, also gewissermaßen Dienst leistend, bezogen bleibt (LG 8.26.49). Dem wird hinzugefügt, dass die Gläubigen in einer Art von Gütergemeinschaft leben und sich im Spannungsfeld von irdischer und himmlischer Kirche gegenseitig ihre vom Geist geschenkten Begabungen zuwenden (LG 13.49.50f.52). Der Papst kommuniziert mit den Bischöfen und umgekehrt, so dass sie sich einander in der Gemeinschaft des Amtes bewahren (LG 22).

Die adjektivische Verwendung des *communio*-Wortfeldes – *communis* – deutet in dieselbe Richtung. Das Konzil unterstreicht damit die gemeinsame Sendung von Laien und Ordinierten, ihre gemeinsame Würde und ihr gemeinsames Priestertum (LG 10.30.32). Es betont die kollegiale Dimension des priesterlichen Dienstes (LG 28), die *vita communis* von Ordensgemeinschaften (LG 43) und die alle Getauften betreffenden Angelegenheiten der Gesamtkirche, wie zum Beispiel den Auftrag zur Evangelisierung (LG 22.23). Nur an zwei Stellen wird das Adjektiv verwendet, ohne dass eine spezifisch theologische Bedeutung transportiert wäre (LG 35.45).

Communio als ekklesiologische Schlüsselkategorie?

Aufgrund seiner auffallend häufigen und multikontextuellen Verwendung lässt sich das *communio*-Ideal nicht einfach als eine ekklesiologische Kategorie neben anderen verstehen. Für einen *terminus technicus* ist es zu ausladend, zu weit gefasst und zu unbestimmt. Die Kirchenkonstitution nähert sich mit ihm einer Wirklichkeit, die selbst ob ihrer Vielschichtigkeit nicht leicht ins Wort zu fassen ist. Deshalb kommen technisch präzisere, aber auch weniger umfassende Termini als kirchliche Qualifikationen zum Zug. Dass die Kirche in einem analogen Sinn als «Sakrament» aufgefasst wird, ist bereits gesagt worden; genauso präsent sind der Leib-Christi-Gedanke und die Kategorie «Volk Gottes» (vgl. LG 1-8). Selbst der *societas*-Begriff, der im Codex Iuris Canonici von 1917 systembildend war, begegnet wieder: «Die Kirche [nämlich die Kirche Jesu Christi, grundgelegt in der apostolischen Kirche des Anfangs], in dieser Welt als *societas* verfasst und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit*) in der katholischen Kirche» (LG 8).

Antonio Acerbi hat unter anderem wegen dieses Satzes die bis heute einflussreiche Meinung vertreten, LG entwerfe und vertrete zwei parallel nebeneinander gestellte, nicht miteinander kompatible Ekklesiologien: eine hierarchisch-juridische und eine kommunial geprägte.¹² Peter Hünermann pflichtet dem in seinem Kommentar zu LG nur vorsichtig bei und fragt, «ob eine Interpretation von diesen Voraussetzungen her die Arbeit des II. Vatikanischen Konzils angemessen auszuloten vermag.»¹³ Angesichts der vorhin durchgeführten Begriffs- und Verwendungsanalyse ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass sich das *communio*-Wortfeld ekklesiologisch weniger als Alternativbegriff denn als Oberbegriff eignet; in ihm ist subsumiert und theologisch fundiert, wovon auch die übrigen Kategorien leben. Was wäre das Sakrament Kirche ohne *communio*, und wie sollten der mystische Leib Christi, das Gottesvolk und dessen reale Sozietät, Menschen zueinander bringen, wenn es keine wechselseitige Anteilnahme und Anteilgabe kraft des sich mitteilenden Gottes gäbe?

In diesem Licht sind denn auch Urteile zu sehen, die sagen, das Konzil selbst habe den *communio*-Gedanken überhaupt nicht ekklesiologisch verwertet; im Lauf der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte von LG ist es allerdings geschehen. Das *communio*-Ideal unterfängt bzw. übergreift und durchwaltet die übrigen Begriffe, weil es die soteriologische Voraussetzung der *Möglichkeit* von Kirche benennt, wenn auch nicht in ihrer ganzen ekklesiologischen Tragweite ausleuchtet. Wolfgang Thönissen ist also Recht zu geben, wenn er anmerkt, dass die Profilierung des *communio*-Gedankens eher die «Frucht einer langen und intensiven nachkonziliaren Diskussion als unmittelbare Einsicht in einen bereits während des Konzils offenkundigen Sachverhalt» war.¹⁴ Zu rigide, weil zu sehr an expliziter Begrifflichkeit

orientiert, ist die Bemerkung von Otto Hermann Pesch, das Wort *communio* sei in den Texten des Zweiten Vatikanums als Leitidee «in bezug auf die Kirche» überhaupt nicht in Geltung gewesen.¹⁵

Hat die Rede vom «Volk Gottes» (LG 8–18) diese Funktion erfüllt? Jedenfalls spielte dieser Begriff in den Interpretationen der konziliaren Theologie bis in die achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hinein eine große Rolle. Die an ihm orientierten ekklesiologischen Entwürfe decken eine beachtliche Spannbreite ab; sie reicht von der biblisch-mystischen, zugleich apostolisch-hierarchisch ausgerichteten Konzeption Joseph Ratzingers¹⁶ bis zu revolutionär-politischen Optionen lateinamerikanischer Befreiungstheologien.¹⁷ Dem Lehramt gingen dort und anderswo unternommene Versuche, den Volk-Gottes-Gedanken im Horizont demokratischen Bewusstseins zu deuten, entschieden zu weit; denn hinge auch in der Kirche alle Gewalt vom Volk ab, ließe sich die sakramentale Dimension des Kircheseins einschließlich der Bedeutung des apostolischen Amtes nicht mehr adäquat erfassen. In ein hierarchisch-juridisches Extrem verfiel man deswegen aber nicht. So stellte eine im Jahr 1985 abgehaltene, außerordentliche Bischofssynode in Rom fest: «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen».¹⁸

Zur Vermittlung und zum Ausgleich rekurrten die Bischöfe auf den *communio*-Gedanken, der nun wieder mehr Gewicht bekam und in seiner Reichweite gewürdigt wurde: «Die «Communio»-Ekklesiologie» sei «die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente», so hieß es.¹⁹ Später allerdings hefteten sich auch an das *communio*-Denken lehramtliche Zweifel: Es könne nicht *eo ipso* ausschließen, schiefe ekklesiologische Vorstellungen zu suggerieren. Mit einem Schreiben der vatikanischen Glaubenskongregation «an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*» im Jahr 1992 wurden Auffassungen kritisiert, «deren Verständnis» von der Kirche «offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich, weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen».²⁰ In der Tat bliebe der *communio*-Gedanke ohne kontextuelle Präzisierung und ohne die Verknüpfung mit anderen ekklesiologischen Kategorien eigentümlich leer. Das zeigt sich in harscher Nüchternheit an kanonistischen Definitionen, wie es ein Beispiel aus der Feder von Ilona Riedel-Spangenberg lehrt; schon ein Minimum an geordneten Beziehungen macht eine Gruppe von Menschen zur *communio*.²¹ Es könnte sich, provokant gesagt, um eine Fußballmannschaft oder die Einwohner eines Dorfes handeln. Doch gerade die apriorische Unbestimmtheit des *communio*-Begriffs, die

von den Konzilsvätern womöglich nur intuitiv erfasst worden ist, empfiehlt ihn als ekklesiologische Grundkategorie. Weil aus ihm nicht einmal hervorgeht, ob er auf eine Gemeinschaft von gleichrangigen oder wie auch immer gegliederten Menschen zielt, verfügt er über eine leistungsfähige Dehnbarkeit. Sie kommt der konziliaren Intention zur Weitung der Perspektive angesichts von Tradition und Innovation entgegen.

Communio in Gott?

Ob sich das *communio*-Ideal auch für den biblischen Gottesgedanken eignet, darf man hingegen bezweifeln. Dieser Versuch ist in der trinitarischen Theologie von Gisbert Greshake gegeben. Er schreibt: «Der eine christliche Gott ist *Communio*, er verwirklicht sein Sein im Dialog der Liebe dreier Personen». ²² Daraus wird gefolgert: Die «Geschöpfe sollen auf endliche Weise die *Communio* des trinitarischen Gottes abbilden und die Befähigung erlangen, einmal für immer in das Leben des *communionalen* Gottes einzugehen. Diese ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft ist die Kirche». ²³ Greshake überwindet zwar durch den trinitarischen Rekurs die in der nachkonziliaren Debatte zu beobachtende Dichotomie von christomonistischen und rein charismatisch oder demokratisch konzipierten Kirchenbildern. Doch der Preis dafür ist hoch. Biblisch lässt sich die *communional* Gottesrede nicht belegen; sie stammt also aus der Ekklesiologie. Von dort her wird sie aber auf Gott übertragen, um schließlich erneut zur Kirche zurückzukehren; das ist eine uneingestandene *petitio principii*. Außerdem bewegt sich Greshakes Ansatz hart an der Grenze zum Tritheismus: eine Gemeinschaft von ›Dreien‹?

Wer sich zur Bestätigung dieser Sicht auf das von Cyprian dem Märtyrer überlieferte und in LG 4 zitierte Wort berufen möchte, die Kirche sei das «von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (LG 4), geht fehl, weil Cyprian nicht kirchliche, und schon gar nicht konfessionelle Vielfalt legitimieren wollte, sondern versucht hat, die unverbrüchliche Einheit der in der Verfolgung stehenden einen und einzigen Kirche Christi zu unterstreichen, die von der Zersetzung bedroht war. Es ist mit Yves Congar nicht zu bestreiten, dass die Kirche aus den beiden Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes lebt. ²⁴ Aber spiegelt sie deswegen schon ungebrochen das Trinitarische? Es gehört zu den Kennzeichen des an die Welt verschenkten Geistes allein, Vielfalt zu gewähren, die ein kreatürliches Phänomen, nicht das *Signum* Gottes ist. Greshake vermengt die Dimensionen: «Kirche ist vor allem darin ›Ikone der Trinität‹, dass sie der eine Leib Christi mit den vielen verschiedenen Gliedern ist – der Leib nicht ohne die Glieder und die Glieder nicht ohne lebendiges Eingefügtsein in

den Leib. Gerade in dieser Vermittlung von Einheit und Vielfalt bildet sie das trinitarische Geheimnis Gottes ab».²⁵ Unter vielen anderen Autoren kann Greshake freilich als prominenter Zeuge für die weite Landschaft von Ekklesiologien gelten, in denen mit gutem Recht der konziliare *communio*-Begriff zur Fundamentalkategorie geworden ist.²⁶

Communio hierarchica?

Bernd Jochen Hilberath erklärt die Vielschichtigkeit des in LG aufscheinenden *communio*-Ideals mit der Absicht des Konzils, «beim Reden von der Kirche zuerst und grundlegend das auszusagen, was alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind», um «dann erst von den spezifischen Aufgaben, Berufungen, Charismen und Ämtern zu handeln».²⁷ Diese Feststellung entspricht der äußeren Gliederung der Kirchenkonstitution, in der zuerst vom «Volk Gottes» (Kap. 1), dann von der hierarchischen Verfassung der Kirche die Rede ist (Kap. 2). Hilberath sieht in der Konzeption des Konzils ein doppeltes Denkmuster wirksam: Kirche diene zum einen – sozusagen selbstlos – als Heilsgeheimnis und Heilszeichen, als «Sakrament» (LG 1), durch das sich der Versöhnungsdienst Christi in der Welt fortsetzt. Kirche ist zum anderen als Körperschaft mit einer bestimmten inneren Struktur verfasst, es geht also auch um sie selbst als soziales Gebilde. Die systematische Reflexion, so Hilberath, habe angesichts dieser Doppelgesichtigkeit das Verhältnis zwischen dem die Kirche bestimmenden *Communio-Mysterium* und der *Communio-Struktur* zu klären.

Diesem Postulat ist gewiss zuzustimmen, weil es sehr hellhörig den kommunionalen Grundton vernimmt, der in der Kirchenkonstitution angeschlagen ist. Hilberaths eigener Impuls weist in der Folge allerdings einen anderen Weg, da er die ekklesialen Komponenten «Gemeinschaft» und «Hierarchie» – wie Gisbert Greshake im Namen eines kommunionalen Gottesbildes – dualistisch bestimmt. Im Blick auf den Dienst von Papst und Bischöfen stellt er die Frage: «Wie kann eine prinzipiell hierarchisch strukturierte Kirche, deren Einheitsfundament der Papst ist, der ohne die anderen handeln kann, diese aber nicht ohne ihn, wie kann eine solche Kirche äußeres Zeichen ihres inneren Lebensprinzips sein, wenn dieses die trinitarische *communio* ist?»²⁸ Vor diesem Einwand erscheint die konziliare Rede von der in der Kirche waltenden *communio hierarchica*, die in LG 21 und 22 begegnet und in der beigefügten *Nota explicativa praevia*²⁹ eigens hervorgehoben wird, als «eine *contradictio in adiecto*», als «ein hölzernes Eisen».³⁰ Nach Hilberath darf dieser Begriff nicht auf die Gesamtkirche, sondern allein auf die Körperschaft des *Ordo* angewendet werden, deren Auftrag darin liege, die Abhängigkeit der Kirche von ihrem Haupt Jesus Christus jenseits bestimmter gesamtkirchlicher Strukturmerkmale anzu-

zeigen.³¹ «Hierarchie» und «Communio» driften mit dieser Option auseinander und kommen auf verschiedenen Ebenen zu stehen. Das Hierarchische wird zum klerikalen Sondergut, dem eine Art von Geschwisterlichkeit unter den übrigen Getauften gegenübertritt. Hingegen wussten sich die Konzilsväter von der Überzeugung geleitet, dass die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe um den Papst als Petrusnachfolger zugleich «die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes» und auf diese Weise «die Einheit der Herde Christi» darstellt (LG 22). Die «Herde» führt kein von der Hierarchie unabhängiges Eigenleben, wie umgekehrt die Gemeinschaft der Gesamtkirche den Klerus umfängt.

Hilberath hat zur Qualitätssicherung des kirchlichen Gemeinschaftslebens vier Postulate formuliert und dessen Urgrund einmal mehr im trinitarischen Gott verortet. Er schreibt: «*Communio* ist die vom dreieinigen Gott geschenkte (Teil-gabe), in der Taufe begründete und in der Eucharistie aktualisierte Verbundenheit der Christenmenschen. Dadurch haben sie Anteil an der Heilswirklichkeit (Teil-habe), die sie in der Welt durch (Teil-nahme) an der Sendung bezeugen».³² Diese Formulierung transportiert ohne Zweifel genuin konziliare Gedankengut; aber der Tendenz, neben die Gemeinschaft der Gläubigen eine in sich geschlossene Gemeinschaft von Hierarchen zu stellen, leistet sie keinen Vorschub. Auf ihrer Grundlage scheint im Gegenteil die Integration der *communio hierarchica* in das kirchliche Gesellschaftsbild durchaus möglich zu sein: Gefordert wird von Hilberath erstens ein angst- und herrschaftsfreier innerkirchlicher Diskurs, den zweitens die Amtsträger nach Kräften fördern sollen; den Ortskirchen wird drittens die Stärkung ihres Selbstbewusstseins gegenüber der «römischen Dominanz» empfohlen, damit viertens die «befreiende» Erfahrung zu spüren sei, dass wirkliche und offene Kommunikation nicht zum Selbstverlust führt.³³

Gemäß der den Postulaten vorgeschalteten trinitarischen Soteriologie der Selbstmitteilung Gottes plädiert der Tübinger Dogmatiker für ein Kirchenverständnis in Richtung *common ownership* bzw. der «*corporate identity*»³⁴ und – in der Konsequenz – für ein theologisches Denken, das kommunikationstheoretisch fundiert bleibt. Elaborierte Vorschläge dazu hat er zusammen mit dem Innsbrucker Religionspädagogen Matthias Scharer unter dem Schlagwort «Kommunikative Theologie» vorgelegt. Dieser Ansatz soll – grob umrissen – dem Auseinanderdriften von Lehre und pastoraler Wirklichkeit wehren, wobei dogmatisches Denken als «Reflexion auf den Glaubensvollzug der Kirche in seinen vielfältigen Ausdrucksformen wie in der Vielfalt seiner Subjekte» verstanden wird.³⁵ Als kirchliches Lebensprinzip gibt das *communio*-Ideal zugleich seinen erkenntnistheoretischen Impetus zu erkennen, so dass Hilberath formulieren kann: «Kommunikative Theologie» ist «diejenige Theologie, welche die kommunikative Praxis der *Communio*

der Glaubenden reflektiert».³⁶ Kirche ist demgemäß als *communio* «Kommunikationsgemeinschaft»; sie stellt sich als ein Forum dar, auf dem subjektive Glaubenserfahrungen zur Sprache kommen und durch den Dialog an theologischer und dogmatischer Relevanz gewinnen. So wachsen die Getauften zu einem von Gott aus Gnade gegebenen, «geschenkten Wir» heran.³⁷

Hilberaths Ekklesiologie, deren Stärke darin liegt, das kommunikative Element in seiner die ganze Theologie betreffenden (und womöglich umformenden) Unterströmung wahrzunehmen, ist typisch für den konziliaren Rezeptionsschwerpunkt in den 80er und 90er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Sie ist nicht frei von einer amtskritischen Reserve, die dem Konzil wenig gerecht wird, und es stellt sich die Frage: Wie lassen sich Klerus und Volk auf eine gemeinsame Kommunikationskultur verpflichten, wenn es ein hierarchisches Reservat geben soll? Man muss darauf achten, dass Ordinierten nicht nunmehr zudiktiert wird, was sie früher gerne selbst für sich reklamiert haben: die Absonderung.

Communio ecclesiarum als Rechtsgestalt?

Die ekklesiologische Vision des Konzils hat nicht nur auf dogmatisch-systematischem Gebiet zu Denkanstößen geführt, wobei hier – als Spezialfall – die Ökumene zu nennen wäre, vertreten etwa im Ansatz von Wolfgang Thönissen.³⁸ Auch das Kirchenrecht wusste auf der Basis der *communio*-Idee neue Wege zu gehen. Dafür sei beispielshalber auf Überlegungen des Münchener Kanonisten Winfried Aymans verwiesen, der zunächst daran erinnert, dass das Wort *communio* im CIC von 1917 auf den eucharistischen Kommunionempfang bezogen, also in einem engeren Sinn sakramental konnotiert war. Jahrzehnte später erfolgte die Ausweitung: «Communio ist dem Konzil jener Begriff, der die gnadenhafte Gemeinschaft von Menschen mit Gott und in einem die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen ausdrückt».³⁹ Kanonistisch interessant zeigte sich die Rede von der *communio ecclesiarum* im kirchlichen Verfassungsdiskurs. Die Wortverbindung selbst stellt einen (nicht nur) kanonistisch handhabbaren Neologismus dar, «der Sache nach aber», so Aymans, «ist die Communio Ecclesiarum in vielfacher Weise Gegenstand der Konzilsdarstellungen».⁴⁰

Der entscheidende Anhalt findet sich in LG 23, wo es heißt, dass die «eine und einzige» katholische Kirche «in und aus Teilkirchen» besteht. Aymans sieht hier das «Gestaltgesetz der Kirche» erfasst, welches «mit genialer Einfachheit und Kürze formuliert» sei.⁴¹ Die (unscheinbaren) Worte «in» und «aus» kennzeichnen je die Innen- und die Außenseite des vom Konzil angestoßenen, erneuerten Kirchenbildes: Als mysterienhafte Frucht der Selbstmitteilung Gottes verwirkliche sich die Glaubensgemeinschaft

ihrem verborgenen Wesen nach «in» Teilkirchen, welche unter der Leitung eines Bischofs die Sendung der Universalkirche konkretisieren und sakramental zur Geltung bringen. Strukturell – von außen also betrachtet – bringe der *communio*-Begriff zum Vorschein, dass die Gesamtkirche ein soziologisch und damit rechtlich greifbares Gewebe gelebter Beziehungen «aus» Teilkirchen sei; so lebe die Universalkirche nur auf, weil es die Ortskirchen gibt. Außen- und Innensicht bedürfen zwar der klaren Unterscheidung, «stehen aber nicht unverbunden nebeneinander»; sie greifen vielmehr «so ineinander», dass die *communio*-Idee bei einseitiger Gewichtung verloren ginge.⁴² Würde nämlich der Präposition «in» Vorrang gegeben, ergäbe sich in der Konsequenz ein System, das den Ortskirchen Autokephalie zuerkennt. Der andere Fall – die Überbetonung der Präposition «aus» – machte die Weltkirche zur papalen Monarchie, die in den Ortskirchen lediglich Filialen unterhält.

Dass sich mit solchen Überlegungen unausweichlich die Frage nach dem Verhältnis von bischöflicher Kollegialität und päpstlichem Primat erhebt, versteht sich, zumal das Zweite Vatikanum auf diesem Gebiet sein unmittelbares Vorgängerkonzil fortgeschrieben hat: Der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit unter bestimmten Bedingungen wurde die Autorität der Bischöfe gegenübergestellt. Sie ist so eingeschätzt, dass deren Kollegium wie der Papst selbst, der als sein Haupt fungiert, zum «Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche» aufsteigt (LG 22).

Wie sich beide Autoritäten genau genommen zueinander verhalten, geht aus dem Konziltext nicht hervor. Es wurde aber zu Gunsten des Papstes festgestellt, dass kollegiale Akte ohne ihn unzulässig seien, da «der Herr allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt» habe (LG 22). Auch die der Kirchenkonstitution beigelegte *Nota explicativa praevia*, die laut Aymans den Charakter einer «autoritativen päpstlichen Interpretation»⁴³ besitzt, zeigt sich tendenziös um die päpstliche Autorität besorgt. Sie fordert dazu auf, den Begriff Kollegium «nicht im *streng juridischen*» Sinn zu verstehen.⁴⁴ In diesem Fall wäre die völlige Gleichrangigkeit der Bischöfe mit dem Papst ausgesagt, der dann höchstens noch die Stellung eines *primus inter pares* beanspruchen könnte. So weit hat es das Konzil erst gar nicht kommen lassen, denn es stellt unmissverständlich klar, dass der römische Pontifex, «je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche» zu entscheiden hat, ob er die Primatialgewalt allein oder kollegial ausüben will.⁴⁵ Trotzdem besteht auch die Leitungshoheit des Episkopats «immer» und nicht nur dann, wenn sie der Papst in Geltung setzt.⁴⁶ Der ekklesiologischen Rezeption des Konzils ist hier eine bleibende Aufgabe gestellt.

Ein Konzil der Paradoxe?

Die Diskussion über das ekklesiologische Erbe des Konzils ist (hoffentlich) noch lange nicht zu Ende. Dafür sind die Entwürfe zu selektiv, wenn nicht aporetisch: Der Verweis auf das Trinitarische versandet ekklesiologisch im Vagen und suggeriert ein bedenkliches Gottesbild; die Aufspaltung des *communio*-Gedankens in einen hierarchischen und einen laikalen Sektor gefährdet den kirchlichen Gemeinnsinn, und Einseitigkeiten in Bezug auf die Autorität von Papst und Bischöfen tragen die Gefahr konzilswidriger Verwerfungen in sich.

Es ist ein Gebot der Stunde, den konziliaren *communio*-Gedanken als ekklesiologische Leitkategorie weiter auszubauen. Ausgangs- und Zielpunkt bleibt seine grundlegend mystische Dimension, die bei der nachrangigen soziologisch-juridischen wie auch ethischen Präzisierung uneingeschränkt zur Geltung kommen muss. Nimmt man also am Theologumenon der «Selbstmitteilung Gottes» Maß, gilt es herauszuarbeiten, dass alles Hierarchische ebenso vom Prinzip der Anteilhabe und Anteilgabe geprägt bleibt wie das Geschwisterliche. Ein herrschaftsfreies, von Lehramt und Jurisdiktion unberührtes kirchliches Forum kann es aus diesem Grund nicht geben. Schon vor Jahrzehnten hat daher Yves Congar versucht, die Aufgabe von Hierarchen und Gläubigen ohne besonderes Amt komplementär zu fassen: Während das Amt die soteriologische Vorgabe repräsentiert (*donné*), füllt das spirituelle Leben aller Getauften die Vorgabe mit Fleisch und Blut (*agi*).⁴⁷ Kirchliche *communio* lebt so aus dem Zusammenspiel ineinander greifender, unterschiedlich originierter Beauftragungen im Kontext der einen und unteilbaren kirchlichen Sendung.

Von da aus ließe sich das Kirchenbild des Konzils dedikatorisch wie kreatorisch zugleich interpretieren. Dedikatorisch: Christliches Leben verlangt ohne Zweifel die Zustimmung zu vorgegebenen soteriologisch-ekklesiologischen Daten. Dazu gehört unter anderem die Einsicht, dass sich niemand selbst zur Kirche erklären kann, dass die Inkarnation des Wortes die Institutionalisierung der Botschaft zur Folge hat, dass allein Christus Herr der Kirche ist und von daher das apostolische Amt seinem Kern nach vikarial (im Dienst einer Durchgabe), nicht ikonologisch (im Sinn eines bevorzugten Standes) zu begreifen ist. Hingegen ist kreatorisch gedacht zu unterstreichen, dass es in der Kirche immer auch um Ermächtigung geht, das heißt: Es hängt Wesentliches davon ab, dass sich ihre Sendung «von oben» her in Menschen verleiht, die ihr durch die Art und Weise ihrer Lebensführung und durch ihren gegenseitigen Gehorsam Form und Gesicht geben. Dass der *communio*-Begriff des Konzils die beiden genannten Dimensionen – das Dedikatorische wie das Kreatorische – in sich trägt und einfordert, zeigt die oben durchgeführte Verwendungsanalyse.

Auf die hermeneutische Frage bezogen bedeutet dies, konziliare Texte so zu lesen, dass man verschiedene Geltungsansprüche bestehen lässt, ohne die Spannung, die dadurch entsteht, aufzulösen: Kontroverse Aspekte, die der Konzilstext buchstäblich zusammenzwingt, markieren Grenzbereiche, die nicht überschritten werden dürfen, wenn genuin kirchliches Terrain gewahrt bleiben soll. Von Korrelation oder Polarität zu sprechen, wäre zu irenisch. Eher geeignet ist die Denkform des Paradoxalen: Sie respektiert unbedingte Geltungsansprüche ohne Harmonisierungsdrang. Die Konzilsdokumente sind augenscheinlich nach diesem Prinzip gebaut: Ja zum Papsttum und Ja zur bischöflichen Kollegialität! Der Interpret ist gezwungen, den Blick von hier nach dort oszillieren zu lassen und damit einen Geltungsraum auszumessen, innerhalb dessen sich unterschiedliche Konzepte zu bewähren haben. Der Papst widerstreitet dem Episkopalismus, das Kollegium der Bischöfe der ultramontanen Versuchung. Papal zu denken ist also nicht abwegig; und doch werten andere Textpassagen kraftvoll die Bischöfe auf. Der Widerstreit selbst hält die Kirche lebendig und in der Ordnung.

Aus der ekklesiologischen Vision der Konzilsväter ist also mit gutem Grund keine Synthese geworden. Das kann im Umgang mit den Texten nur heißen, ebenfalls auf die Synthese zu verzichten – zugunsten des gelebten kirchlichen Auftrags. Die kirchliche *communio* vollzieht sich im selben Moment ‚juridisch-dedikatorisch‘ und ‚kreatorisch-geschwisterlich‘: dedikatorisch, weil niemand kirchlich zu leben vermag, ohne vom Herrn der Kirche zu empfangen, was nur er selbst geben kann (apostolischer Dienst als Vikariat); kreatorisch, weil es das Volk Gottes im Ganzen ist, das die Kirche als soziale Größe im Gang der Zeit sichtbar macht (Volk Gottes als *communio sanctorum*).

Und die Synthese? Sie ist – um an ein Wort Henri de Lubacs zu erinnern – der Endzeit vorbehalten, denn sie ist die «Vorderseite» dessen, was sich als Paradox im Hier und Jetzt nur von der «Rückseite», also bruchstückhaft, zeigt.⁴⁸

ANMERKUNGEN

¹ So geht es etwa der breit angelegten Konziliengeschichte von Alberigo und Wassilowsky darum, eine möglichst große Auswahl an Quellen, «die aus allen Gruppierungen des Konzils stammen [auszuwerten], ohne dabei irgendeiner Strömung den Vorrang zu geben»: G. ALBERIGO /G. WASSILOWSKY, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*, Bd. IV. *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964–September 1965, Ostfildern 2006, XIX.

² Vgl. die scholastische Untersuchung von J.F.R. STOCKMANN, *Joannis de Turrecremata O.P. vitam eiusque doctrinam de corpore Christi mystico scholasticorum medioevalium traditione illustratam et explicatam*, Freiburg i.Ue. 1951. Zum Problem der Univozisierung vgl. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III. 3c), Freiburg i. Br. u.a. 1971, 30–35.

³ Zur historischen Entwicklung des Gedankens vgl. P. GRANFIELD, *The Church as *societas perfecta* in the Schemata of Vatican I*, in: *Church History* 48 (1979) 107–118; zum späteren Schicksal des Begriffs vgl. DERS., *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs *«societas perfecta»**, in: *Concilium* 18 (1982) 460–464.

⁴ Vgl. DH 3802.

⁵ Vgl. DH 3821; dazu L. BOISVERT, *Doctrina de membris ecclesiae iuxta documenta magisterii rectoria. A concilio Vaticano Primo ad encyclicam *«Mystici Corporis»**, Montreal 1961.

⁶ Vgl. die Kritik bei B. NITSCHKE, *Geistvergessenheit und Wiederentdeckung des Heiligen Geistes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: DERS. (Hg.), *Atem des sprechenden Gottes. Eine Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 102–144.

⁷ Vgl. DH 3074.

⁸ Zur Entstehungsgeschichte des Textes vgl. G. ALBERIGO (Hg.), *Constitutionis dogmaticae *Lumen gentium* synopsis historica*, Bologna 1975, 3–340, sowie H. SCHAUF, *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution *«Lumen Gentium»* des II. Vatikanischen Konzils* (*Annuario Historiae Conciliorum Supplementum* 2), München 1975, 91–93; P.M. PEJIC, *De fontibus et argumentis iuridicis in constitutione *«Lumen gentium»**, Rom 1969, 91–116. Eine neuere Zusammenfassung des Forschungsstandes mit einer Analyse der Vorgängerschemata von LG findet sich bei P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *«Lumen Gentium»**, in: DERS., u.a. (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 291–351.

⁹ A. GRILLMEIER, *Kommentar zu LG, Kap. 1*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (1966), Konzil I, 157.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Vgl. O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (*Münchener Theologische Studien* III. 32), München 1973, 138–140.

¹² Vgl. die unter zweierlei Titeln, aber seitenidentisch erschienene Arbeit von A. ACERBI, *Due ecclesiology. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella *«Lumen gentium»** (*Collana nuovi saggi teologici* 4), Bologna 1975, 107–111; DERS., *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica *«Lumen Gentium»**, Milano 1974; DERS., *Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen*, in: G. ALBERIGO, u.a. (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem II. Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 208–240.

¹³ Vgl. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 8), 551.

¹⁴ W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. u.a. 1996, 71.

¹⁵ O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 191.

¹⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 147–170; an Sekundärliteratur vgl. G. JANKOWIAK, *Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts* (*Bamberger Theologische Studien* 28), Frankfurt a. M. 2005, 202–208; M. M. SURD, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, St. Ottilien 2006.

¹⁷ Vgl. G. MAZZILLO, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Würzburg 1983; M. EBENHOCH, *Das Theologumenon des «gekreuzigten Volkes» als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie* (*Religion – Kultur – Recht* 10), Frankfurt a. M. 2008, 112–116.

¹⁸ W. KASPER (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. u.a. 1986, 26.

¹⁹ KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils* (s. Anm. 18), 33.

²⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio**, 28. Mai 1992 (*Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 107), Bonn 1992, 5. Hervorhebungen im Original.

- ²¹ Der Begriff *koinonia* diene im profanen Griechisch als «Formel für eine rechtlich hergestellte Beziehung im Sinn einer vertraglichen Bindung»: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 97 (1988) 220.
- ²² G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. ⁴2001, 182. Zur Grundlegung des Communio-Begriffs im Sinne Greshakes vgl. DERS., *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: *Herder-Korrespondenz* 56 (2002) 534–537, sowie DERS., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: G. BIEMER u.a. (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (FS O. Saier), Freiburg i.Br. u.a. 1992, 90–121. Eine Untersuchung über die Reichweite von Greshakes Communio-Verwendung findet sich bei M. BOLLIG, *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake* (Bonner dogmatische Studien 37), Würzburg 2004.
- ²³ GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 377. Zur ekklesiologischen Anwendung der Communio vgl. neuerdings auch DERS., *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in: *Catholica* (M) 64 (2010) 128–138.
- ²⁴ Vgl. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. u.a. ²1982, 160–167.
- ²⁵ GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 383.
- ²⁶ Vgl. zum Beispiel J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 344–347; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51.
- ²⁷ B.J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in: *Theologische Quartalschrift* 174 (1994) 46.
- ²⁸ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 51.
- ²⁹ Vgl. NE 2.
- ³⁰ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 52.
- ³¹ Vgl. B.J. HILBERATH, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?*, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997) 213f., 218f.; vgl. neuerdings auch DERS., *Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe*, Mainz 2010, 91.
- ³² B.J. HILBERATH, «Nur der Geist macht lebendig». *Zur Rezeption von Lumen Gentium*, in: P. HÜNERMANN, u.a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 257f. Hervorhebungen im Original.
- ³³ Vgl. HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 63–65; vgl. auch DERS., *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*, in: DERS. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (Quaestiones disputatae 176), Freiburg i. Br. u.a. 1999, 295.
- ³⁴ B.J. HILBERATH, *Corporate Identity für das Unternehmen Kirche*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion* (Kommunikative Theologie), Mainz 2002, 101–104.
- ³⁵ HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 49.
- ³⁶ M. SCHARER/B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung* (Kommunikative Theologie), Main ²2003, 24. Eine Kurzdarstellung des Modells aus praktisch-theologischer Perspektive findet sich bei G. SCHNEIDER, *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898-1969)*, Ostfildern 2009, 311–320.
- ³⁷ SCHARER/HILBERATH, *Kommunikative Theologie* (s. Anm. 36), 96.
- ³⁸ Vgl. Anm. 14.
- ³⁹ W. AYMANS, *Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche*, in: J. LISTL u.a. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg ²1999, 11; vgl. auch DERS., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 70–75.
- ⁴⁰ W. AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, in: LISTL, *Handbuch* (s. Anm. 39), 315.
- ⁴¹ AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 316.
- ⁴² AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 317.
- ⁴³ W. AYMANS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966)

137. Zur Deutung der Nota vgl. auch J. GROOTAERS (Hg.), *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 72), Louvain 1986, 23–61.

⁴⁴ NE 1., Hervorhebungen dort.

⁴⁵ NE 3.

⁴⁶ NE 4.

⁴⁷ Vgl. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (Unam Sanctam 8), Paris 1953, 111f.

⁴⁸ H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.