

JOHANNA RAHNER · KASSEL

COMMUNIO – COMMUNIO ECCLESiarUM –
COMMUNIO HIERARCHICA

*Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung
des Communio-Begriffs*

Im Gegensatz zur in der theologischen Grundlegung der Kirche betonten Bezeichnung der Kirche als Mysterium kann die Rede von der Kirche als «communio» nicht unbedingt als die Leitidee des Konzils verstanden werden. Sie etabliert sich freilich gerade dort als Leitmotiv, wo die primäre theologische Grunddimension mit den strukturellen Gegebenheiten in der Kirche in Beziehung gesetzt wird und wo von den aus der theologischen Grundlegung zu ziehenden strukturellen Konsequenzen die Rede ist. Damit sind auch schon die Grunddimensionen des communio-Begriffs auf dem Konzil konkret umschrieben. Zunächst bezeichnet er eine an die Leitidee der Kirche als Mysterium angegliederte theologische Begründung der Gemeinschaft der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes selbst. Diese theologische Grundlegung geht jeder weiteren Ausdeutung voraus und bleibt ihre verpflichtende Grundlage. Aus der theologischen Grundlegung, der Teilgabe am kommunialen Leben Gottes, begründet sich die Art und Weise der strukturellen Umsetzung des sakramentalen Wesens der Kirche. Schaut man sich dabei die Texte des Konzils an, wird sehr schnell deutlich, dass «der Begriff communio zwar zentral, der Sprachgebrauch jedoch nicht streng festgelegt ist. Neben dem Wort communio begegnen eine Reihe ähnlicher Begriffe wie communitas, societas u. a. Der Begriff communio selbst hat in den Konzilstexten wiederum unterschiedliche Bedeutungsebenen»¹. Es ist ein Begriff, der sich erst während des Konzils zu etablieren beginnt und damit einen Großteil seiner Ausdeutung und Durchführung der nachkonziliaren Entwicklung überlassen hat². Die folgenden Überlegungen wollen zu einem differenzierten Blick auf diesen Begriff beitragen.

JOHANNA RAHNER, geb. 1962, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

1. Die theologische Grundlegung des *communio*-Begriffs und die ihr immanente Krieriologie

Die *Communio* der Kirche gründet in der heilvollen *Communio* von Vater, Sohn und Geist, d. h. in der Gemeinschaft, die sich in der Sendung des Sohnes durch diesen Sohn den Glaubenden mitteilt und die darin besteht, dass Gott selbst in sich eine Wirklichkeit der Zuwendung und des Mitteilens ist. Die Gemeinschaft der Kirche kann, darf und soll als Gemeinschaft Gottes *Communio*, seine Beziehungsmacht und seinen Beziehungswillen bezeugen. D. h., auch die Gemeinschaft der Kirche ist keine autonome Eigenwirklichkeit, sondern sie hat sich zu begründen aus Gottes eigener Selbstmitteilung und hat sich daran zu messen, ob und wie in ihrer Gemeinschaft dieses göttliche Grundprinzip erkenn- und erfahrbar wird. Die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft sind daher von vornherein schon aufeinander verwiesen, nicht nur um in einem Raum miteinander zu leben, sondern auch um eine gemeinsame Sendung, nämlich «Zeichen und Werkzeug» der «*unio cum Deo*» für die Welt zu sein (LG 1), zu vollbringen, weil gerade darin ihr durch Gott Versammeltsein zu seinem äußeren Ziel kommt. Die Bedeutung dieser theologischen Grundlegung auf dem Konzil ist immens. Verbunden mit der Leitidee der Kirche als Sakrament entwirft dieser Begriff eine grundlegende Krieriologie von Kirche. Die gnaden-theologische Grunddimension nötigt geradezu zu strukturellen Konsequenzen und deren kritischer Sichtung, und so kann das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden, will man damit nicht die sakramentale Grundkonstitution von Kirche und damit die unaufgebbare Verbindung wie Dialektik von innerem Wesen und äußerer Gestalt der Kirche ad absurdum führen. Die Krieriologie der Struktur entwickelt sich unmittelbar aus der theologischen Grundlegung heraus.

Mit J. Ratzinger³ u. a. ist dabei auf die eucharistische Grunddimension des *Communio*-Gedankens zu verweisen. Die *Communio* der Kirche wird sakramental grundgelegt, und diese sakramentale Grundlegung im trinitarischen Heilshandeln Gottes entzieht zugleich das einheits- und gemeinschaftsstiftende Geschehen menschlicher Machbarkeit. Die Gemeinschaft der Kirche wird als solche nicht gemacht, sondern geschenkt. Teilhabe ist zunächst einmal Teilgabe durch das Heilshandeln Gottes selbst: Die *Communio* «kommt nicht «von unten» zustande; sie ist Gnade und Geschenk, gemeinsame Teilhabe an der einen Wahrheit, an dem einen Leben und an der einen Liebe, welche uns von Gott durch Jesus Christus, im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament vermittelt wird»⁴. Gerade diese Unverfügbarkeit des Beschenktseins stellt das kirchliche *Communio*-Sein aber unmittelbar auch unter das göttliche Gericht⁵.

Ist die konziliare *Communio*-Ekklesiologie an eine eucharistisch-zentrierte Ekklesiologie zurückzubinden⁶, so hat dies fundamentale strukturelle

Konsequenzen für alle, die durch die Teilgabe an dem einen Brot zu dem einen Leib werden. Die eucharistische und damit christologisch-pneumatologische Mitte der *Communio*-Ekklesiologie entwickelt eine konkrete kategoriale Bestimmung für alles, was Handeln und ‹Sein› in dieser durch Christus selbst in Dienst genommenen Kirche angeht. Kirche hat nur durch die Teilgabe des Herrn Anteil an ihm. Sie kann sich auf ein Handeln ‹in persona Christi› nur dort berufen, wo sie dem in der Feier des Herrenmahls vergegenwärtigten und dort als Dasein-für-andere sichtbar werdenden ‹Geist Christi› folgt, d. h. wo sie die Grundstruktur ihres ‹Handelns› am Dienen, an der Nachfolge der in der Feier des Herrenmahls erinnerten und vergegenwärtigten dienenden Selbstausslieferung des Sohnes, im Dasein-für-andere, im Leib-werden-für-andere orientiert.⁷ Darin wird nicht nur die unaufgebbare Priorität des Heilshandelns Gottes vor jeglicher kirchlicher Vermittlung festgeschrieben, sondern auch die Kriteriologie dieser Vermittlung als solche explizit benennbar.

Die Identifikation der Selbstausslieferung und Hingabe als innerste Mitte des Christusereignisses⁸ ermöglicht es, der *Communio*-Struktur von Kirche von dieser eucharistischen Mitte her die notwendigen kategorialen Elemente einzuprägen. Nicht einfachhin die trinitarische Binnenstruktur ist hier Vorbild der *Communio* der Kirche, sondern – und damit trägt Kirche unaufgebbare die Signatur ihres geschichtlichen Seins in der Welt – das Dasein Gottes unter den Bedingungen der Sündigkeit der Welt; und dieses Dasein ist grundlegend von den Dimensionen der Hingabe, der Selbstausslieferung und des Verrates/der Sünde bestimmt.⁹ Dennoch eröffnet sich gerade darin der entscheidende Raum des Heils, in den Kirche als Gemeinschaft hineingestellt wird, weil jeder und jede Einzelne, indem er/sie durch die Hingabe Christi Anteil am Heil erhält, auch zur Gemeinschaft zusammengefügt wird. Eine solchermaßen verortete *Communio*-Ekklesiologie ist daher eine ‹Ekklesiologie von unten›, wie man sie sich tiefer nicht vorstellen kann.¹⁰ *Communio* hat ihr Zentrum in einer eucharistischen Ekklesiologie, aber die steht und entsteht unter dem Kreuz.

2. Kirche als *communio* und *communio ecclesiarum*

Diese christologisch-pneumatologische Grundlegung von Kirche als überliefernde Selbstausslieferung des Sohnes fundiert die *Koinonia*-Struktur der Alten Kirche, an der sich die orthodoxen Kirchen bis heute orientieren, ebenso wie sie heute zum Modell einer echten Gemeinschaft der Kirchen in der einen Kirche werden kann. In der eucharistischen Zentriertheit lässt sich die Ekklesiologie des II. Vaticanums von der orthodoxen Sicht der Kirche und deren pneumatologischer Grundlegung inspirieren.¹¹ Eine solche pneumatologische Sicht drängt auf die Repräsentierung der Mannigfaltig-

keit der Wirkungen des Heiligen Geistes.¹² Die Option des II. Vaticanums für eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie hat also eine zweifache strukturelle Bedeutung. Sie eröffnet zum einen eine plurale Sicht auf die Kirche, und sie plädiert zum anderen für die Orthaftigkeit von Kirche als ihr primäres, grundlegendes und wesentliches Merkmal. Denn die Eucharistie «kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden [...]: die Kirche ist [...] aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt. Die Eucharistie als orthafte Ereignis geschieht darum nicht nur in der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie»¹³.

Vor dem Hintergrund der Volk-Gottes-Metapher führt Karl Rahner hier zunächst die vom II. Vaticanum dann gesamtkirchlich zur Geltung gebrachte Formel ein: «Die Kirche als Ganze ist, wo sie (Ereignis) im vollsten Sinn wird, sogar notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar»¹⁴. Dies findet in einer eucharistisch orientierten Ekklesiologie seinen Grund¹⁵: «Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist [...] Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche»¹⁶. Gerade deshalb ist die Ortskirche die Vergegenwärtigung, das Ereignis der Kirche als Ganzer: «Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein»¹⁷. Sie ist «aktives Subjekt der Manifestation dieser Gesamtkirche an einem bestimmten Ort [...] die Ortskirche ist dazu berufen, eine Kirche von Subjekten (église de sujet) und zugleich in ihrer Verbindung mit den anderen Kirchen als Kirche selbst Subjekt (église-sujet) zu sein»¹⁸.

Man kann und darf «von der konkreten Gemeinde ausgehen, in der sich die Predigt des Wortes Christi und die Proklamation seines heilbringenden Todes im Abendmahl ereignet, Christus selbst so im Wort und Sakrament und in der Bruderschaft als das eschatologische Heil gegenwärtig ist und so Kirche ist im wahren Sinn des Wortes. Man kann auch von da aus dann das Verständnis der Kirche als Ganzer erreichen, weil diese selbst wahrhaft da ist (vere adest) in der Ortsgemeinde»¹⁹. Darum ist der in LG 23,1 verwendete Begriff des «imago Ecclesiae universalis» auch kein platonisiert zu verstehender Ausdruck, der die Ortskirchen nur zum schwachen Abbild der Gesamtkirche, die als solche dann das Wesentliche und Eigentliche wäre,

degradieren würde, sondern «die einzelnen konkreten Wort- und Altargemeinden, aus denen sich die Teilkirchen wiederum zusammensetzen [...] sind das Eigentliche und «Wesentliche» an der Gesamtkirche»²⁰.

Ein solches Verständnis der Gesamtkirche «von unten» bedeutet nun aber nicht, dass sie nur als aus den Teilkirchen zusammengesetzte Kirche zu verstehen wäre: «Die eine und einzige katholische Kirche besteht nicht nur aus (ex quibus) den Teilkirchen, sondern sie besteht auch in ihnen (in quibus) [...]. Der eine Geist Christi existiert so in den einzelnen Teilkirchen, daß die Gesamtkirche aus ihnen besteht. Die einzelnen Teilkirchen bilden nicht ein Ganzes aufgrund einer übergreifenden Organisation [...] sondern weil der eine und ganze Heilige Geist ganz in jeder dieser Teilkirchen gegenwärtig ist und sie so jeweils zu einer Repräsentation des Ganzen der Kirche macht»²¹. Orts- und Gesamtkirche verwirklichen sich in einem gegenseitigen Ineinander; einer «Perichorese»²². «In diesem «in quibus et ex quibus» kommt die spezifisch kirchliche Verfassungsstruktur zum Ausdruck, welche es in dieser Form in keiner weltlichen Verfassung gibt. Sie kann nur durch ein Wunder aufgrund des Wirkens des Hl. Geistes «funktionieren»²³. Darin zeigt sich nun auch, dass nicht Uniformität sondern Vielfalt das Kennzeichen dieser Einheit der Vielen ist; gerade diese geistgewirkte Vielfalt ist unaufgebbares Konstitutivum der Einheit (vgl. LG 32,3)²⁴. Die Einheit der Kirche beruht auf der Perichorese der Ortskirchen. «Die Ortskirche mit dem Bischof an ihrer Spitze besitzt die Fülle des kirchlichen Lebens im Glauben und Sakrament. Aber es ist nur dann eine wirkliche Fülle, wenn diese einzelne Ortskirche nicht im Alleingang handelt, sondern ihre Einheit und Identität mit den anderen bejaht und stets aufs Neue verwirklicht und bezeugt und mit ihnen in Liebe, in Gemeinschaft steht, *Communio* pflegt»²⁵. Eine hier notwendig werdende Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat ist an diesem Punkt offensichtlich: «Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern [...] diese Kirche auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung eine sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe eine und ganze Kirche am einzelnen Ort erscheinen soll und gerade so ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die Feier der Eucharistie und der Sakramente, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes»²⁶. Das sind ekklesiologisch grundlegende Überlegungen, die auch das Konzil zum Anlass nimmt, um in der Kirchenkonstitution eine Grunddefinition zu wagen (vgl. LG 23,1). Der Romanus Pontifex ist das «visibile principium unitatis», deren eigentliches Grundprinzip der Heilige Geist selbst ist; in gleichem Maße sind die Bischöfe Zeichen der Einheit ihrer Ortskirche, die nach dem Vorbild der Gesamtkirche gestaltet, d. h. in ähnlicher Weise in Orts- bzw. Wort- und Altargemeinden gegliedert ist (vgl. LG 26,1).

3. Nachkonziliare Diskussionen und die notwendigen Präzisierungen durch die *Communio notio* von 1992

Das Verständnis des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche²⁷ bleibt in der nachkonziliaren Diskussion häufig nicht allzu eng an das in LG 23 bzw. 26 Formulierte gebunden. Die *«Communio notio»* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Mai 1992²⁸, näherhin mit der dort in der Nr. 9 enthaltenen konkretisierenden Interpretation der Konzilstexte, präzisiert daher: «Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muß vor allem klar gesehen werden, daß diese als *«Teile der einen Kirche Christi»* zu einer besonderen Beziehung *«gegenseitiger Innerlichkeit»* zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche stehen, weil in jeder Teilkirche *«die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt»*. Daher *«kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen»*. Sie ist nicht das *«Ergebnis»* von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit [...] Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich».

Die Ergänzung und Verdeutlichung der konziliaren Ekklesiologie, die die Existenz der (mit der Universalkirche in eins gesetzten) Gesamtkirche *«ex quibus und in quibus»* der Ortskirchen definiert hatte, durch ein Sein der Ortskirchen *«Ecclesiae in et ex Ecclesia»*, erscheint insofern theologisch stimmig, *«wenn [mit *Ecclesia*] die una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia mit all den großartigen Bildern, mit welchen sie die Kirchenväter beschreiben, gemeint ist»*²⁹. Denn angesichts dieses *«Ideals von Kirche»* erscheint es theologisch angemessen und die konziliare Ekklesiologie verdeutlichend, die Ortskirchen als *«Kreaturen»*, d. h. Verwirklichungen dieser einen Kirche Jesu Christi zu verstehen. Dabei sind mit G. L. Müller zwei Missverständnisse zu vermeiden: *«1. Die Meinung, dass die Einheit der Ortskirchen jenseits ihrer konkreten Existenz schon als substantivierte Idee*

besteht, gleichsam als universale ante re. 2. Die Meinung, dass die Universalkirche nur die nachträgliche Summe der Ortskirchen ist, die nach menschlichen Organisationsmaßstäben verwaltet wird, wobei die Einheit der Kirche gleichsam nominalistisch nur als universale post rem besteht. [...] In der Tat verwirklicht sich die Einheit der Kirche in ortskirchlicher Konkretheit, [...] ebenso wie jede Ortskirche ihrer Natur nach nichts anderes ist als die Universalkirche vor Ort. Dieses wechselseitige Innesein ist die katholische *Communio* der Kirche, die sich als *communio ecclesiarum* konstituiert. In philosophischer Terminologie kann man hier von einem universale in re, nämlich der Ortskirche sprechen.»³⁰ Auch J. Ratzinger will die These einer temporalen Präzedenz nicht überbewertet wissen³¹, doch erscheint ihm die ontologische Vorordnung unaufgebbbar: «Diese ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche, der einen Kirche und des einen Leibes, der einen Braut, vor den konkreten empirischen Verwirklichungen in den einzelnen Teilkirchen scheint mir so offenkundig, daß es mir schwerfällt, die Einsprüche dagegen zu verstehen»³². Andernfalls degradiere man die «große Gottesidee Kirche» zur «theologischen Schwärmerei», «und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kirchen in ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, daß Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird»³³.

Indes ist mit H.-J. Pottmeyer u. a. die Rede von der ontologischen Priorität so zu präzisieren, dass das, was als Grund der ontologischen Priorität der Gesamtkirche und damit letztlich als ekklesiologisches Kennzeichen postuliert wird, auch als das identifiziert wird, was es ist: eine christologisch-soteriologisch näher zu füllende Kategorie von Kirche³⁴: Mit Paulus ist «die innere Einheit aller Glaubenden als vorgängige Wirklichkeit der Gnade Gottes [...] nicht in einem abstrakten Subjekt «Gesamtkirche», sondern [...] ausschließlich in der Christologie [zu finden]: «so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, im Verhältnis zueinander aber Glieder» (Röm 12,5)»³⁵. Damit wird eine reale Greifbarkeit der Universalkirche durchsichtig auf jenes «Geheimnis der Einheit von Vielfalt und Einheit, das sich im Begriff der *Koinonia* oder Gemeinschaft in Analogie zur Trinität ausdrückt und u. a. darin besteht, daß die *Una Sancta* in jeder Ortskirche «da» ist und nicht erst «hinter» dieser Konkretion als dessen universales «Wesen» ansichtig würde und nur als abstrakt universale Kirche wirklich Kirche wäre»³⁶. Alles andere wäre ein ekklesiologischer «Modalismus», der letztlich dazu führte, dass Kirche nie konkret «da» wäre, sondern immer nur hinter «Masken», «Modi» verborgen und damit letztlich ungreifbar und unsichtbar, eben letztlich nur eine «*civitas platonica*» wäre³⁷. So schärft die Nr. 9 der «*Communio* Notio» zum einen die notwendig unaufhebbare Verbindung von sakramentaler und hierarchischer Grundstruktur der Kirche ein, zum anderen kann erst vor dem Horizont einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Orts-

und Gesamtkirche der eine Dienst der Einheit in der Gesamtkirche, das Amt universalkirchlicher Einheit, adäquat bestimmt werden.

4. *Zum Verhältnis von Primat und Episkopat*

Ist der Ortsbischof einerseits Glied des Bischofskollegiums andererseits auch Zeichen der Einheit und Hirte seiner Ortskirche, so sind beide Elemente dieses Amtes gleichermaßen konstitutiv und auch als solche nur in ein Miteinander und in kein Gegenüber zu stellen. Ja, gerade als Hirte in der *Communio* seiner Ortskirche ist er wirksames Glied des Kollegiums: «Indem er seiner Ortskirche dient, dient er der Gesamtkirche, und indem er kollegiale Verantwortung im Rahmen der Gesamtkirche oder seiner Region wahrnimmt, trägt er zugleich Sorge für seine Ortskirche und dient ihr»³⁸. Im Gefolge des II. Vaticanums kann man hier tatsächlich von zwei Deutungstypen der Kollegialität sprechen³⁹: einem eher spekulativen (u.a. von K. Rahner vertretenen) Typus, der davon ausgeht, dass das Kollegium zusammen mit dem Papst in gewisser Weise die Verantwortung für die Gesamtkirche trägt; der zweite, eher altkirchlich orientierte Typus, der als Hauptwirkungsfeld des Bischofs seine Ortskirche bestimmt und in der Wahrnehmung seiner Verantwortung dort seinen Beitrag für die Gesamtkirche als geleistet ansieht.⁴⁰ Beide Typen sind indes keine sich gegenseitig ausschließenden Modelle.⁴¹ Das eher spekulative (neuzeitliche) Modell verweist dabei auf ein Problem, das die Alte Kirche so noch nicht kannte und daher in ihrer Struktur auch nicht berücksichtigt: «Die alte Kirche kannte noch keine gesamtkirchliche Gesetzgebung und Administration. Bestimmungen, die die Gesamtkirche banden, wurden durch ein Konzil getroffen [...] das ein außerordentliches und seltenes Ereignis war. Die normale Regelung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens geschah innerhalb der Patriarchate durch den Patriarchen zusammen mit den Bischöfen oder deren Repräsentanten»⁴². Demgegenüber geht es für die heutige Kirche, die gerade eine besondere Betonung der zentralen Gesetzgebung und Administration kennt, darum, «die zentrale Gesetzgebung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und [...] zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren»⁴³. Erst eine solche Struktur kann heute als Verwirklichung des altkirchlichen Ideals betrachtet werden. «Bischofsamt und Papstamt stehen nicht in Konkurrenz, sondern in sich bedingender Korrelation, weil keines ohne das andere ganz es selbst ist und bestehen kann; beide wurzeln in der *successio apostolica* und konkretisieren diese gerade in ihrer Differenz und Interdependenz. Die Eingebundenheit beider Ämter in Kollegialität und Kirche ist für sie konstitutiv, nicht ein für sie nur ordnungshalber notwendiges Akzidens»⁴⁴. Der Primat im Sinne des II. Vaticanums ist also ein *Communio-Primat*.⁴⁵

Nach katholischem Selbstverständnis war das Verhältnis von Episkopat und Primat nie als ein konkurrierendes verstanden worden, sondern immer schon war es die eigentliche Aufgabe des Primats, «kollegiale *Communio*, zumal auf gesamtkirchlicher Ebene, zu ermöglichen, vor allem gegen die immer wieder durchbrechenden Tendenzen nationalkirchlicher oder regionaler Isolierung»⁴⁶. Diese Aufgabe ist mit einer inneren strukturellen Dynamik verbunden, die einerseits dafür sorgt, dass «das primatiale Element einen Eigenstand und eine Selbständigkeit gegenüber dem kollegialen Element [...] gewinnt», d. h. «eine «spezielle» Vollmacht «oberhalb» der kollegialen Strukturen beansprucht und durchsetzt»; und andererseits dazu führt, dass «die kollegialen Strukturen [...] an den Primat gebunden und von ihm autorisiert werden, auf seiner Grundlage existieren und so aufhören, ein selbständiges und damit kritisches und begrenzendes Element ihm gegenüber zu sein»⁴⁷. Es kommt dem II. Vaticanum dabei nicht darauf an, die aktive Gesamtverantwortung des Papstamtes auf irgendeine Weise in Frage zu stellen, sondern darum, «diese Verantwortung so einzusetzen, daß sie die Entfaltungs- und Gestaltungsfreiheit der übrigen Strukturen und Glieder der Kirche fördert»⁴⁸. Die Wesensbestimmung des Primats findet in den Konzilstexten des II. Vaticanums gerade darin ihr Ziel. Das Konzil macht die Förderung der Mitverantwortung des gesamten Episkopats, die Stärkung der Eigenverantwortung der Ortskirche wie der *Communio* aller zum eigentlichen innersten Kennzeichen des Primats und ordnet die Bestimmungen des I. Vaticanums in die ekklesiologische Grundstruktur des II. Vaticanums ein. Hierfür nimmt die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums einen doppelten Ausgangspunkt: zum einen bei der Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi vor Ort in der in Gemeinschaft mit ihrem Bischof die Eucharistie feiernden Ortsgemeinde, zum anderen beim Bischofsamt selbst⁴⁹.

Die sakramentale Grundlegung von Kirche und ihr *Communio*-Charakter stellen auch hierfür die entscheidende Perspektive zur Interpretation bereit. Das Grundverständnis der einen Kirche Jesu Christi, die sich in und aus Ortskirchen verwirklicht, bildet die notwendige Grundlage für das Verständnis der Kirche als «*Communio ecclesiarum*» wie das Verständnis des Papstamtes in der Gemeinschaft dieser Ortskirchen: «Das Bischofsamt als Dienst in einer Kirche, die strukturell eine *Communio* bildet, hat einen wesentlich kollegialen Charakter. Der Papst wird deshalb als Anhaltspunkt der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft gesehen; sich von ihm trennen heißt, sich von der Einheit des Kollegiums und der Kirche trennen»⁵⁰. Dadurch erst kann das Papstamt so zum «sichtbaren Zeichen und Fundament» der Einheit der Kirche werden, «daß die Einheit mit ihm Bedingung des Bleibens in der *Communio* ist [...] Um sich nicht von der *Communio plena* zu trennen, sind alle Gläubigen [...] berufen, ihre eigenen Gaben, ihre

Berufung und Sendung in der Einheit mit dem Nachfolger Petri lebendig umzusetzen»⁵¹. Damit stellt man aber den Papst nicht über die Kirche, sondern mitten in sie hinein, und man nimmt ihn in die Pflicht: «Der Bischof von Rom hat den Auftrag, die ganze wahre Communio-Dynamik, das Wort und die Sakramente, den besonderen Charakter der kirchlichen Verfassung, den jede getrennte Kirche oder Gemeinschaft bewahrt, anzuerkennen»⁵². Erst so kann er die wahre Bedeutung seines Dienstes erfüllen, die letztlich darin wurzelt, «daß das Dasein des Nachfolgers des Petrus objektives und sichtbares Kriterium der «vollen Communio» ist, so daß die Gläubigen die Gewißheit haben können, daß sie in Verbindung mit ihm in der wahren Einheit bleiben, die im Geist Christi gründet»⁵³.

Auch hier liefert die Communio-Notio von 1992 eine notwendige Präzisierung: «Tatsächlich gründet die Einheit der Kirche auch in der Einheit des Episkopates. Wie schon die Idee vom Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen) verlangt, daß eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der «universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht» –, so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom [...] Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit all ihren Wesenselementen, und somit nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium «gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt». Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, «die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten» (Nr. 12f). Das impliziert deutlich die Verpflichtung der Ortskirchen, die Einheit mit der Weltkirche, insbesondere mit der Leitungsinstanz des Papstamtes, zu wahren. Doch macht es auch auf die andere Seite des Communio-Geschehens aufmerksam, nämlich dass der Papst gleichermaßen auf die Ortskirchen verpflichtet ist, dass er auch mit ihnen Communio zu halten hat, ihnen einen möglichst weiten Raum der Mitgestaltung und Verantwortung einzuräumen hat.

Diese Konsequenz der gegenseitigen Perichorese von Universal- und Ortskirche ist in der nachkonziliaren Diskussion häufig zu wenig bedacht worden. So steht in der Diskussion um das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche nicht etwa der Auftrag des einen Dienstes an der universalkirchlichen Einheit in Frage, sondern es ist eine am Communio-Gedanken orientierte Einheitsvorstellung und die Idee eines Papsttums als deren zeichenhafter Ausdruck zu etablieren, die davon ausgehen, dass es die Gesamtkirche «nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese» gibt, und dass diese «Perichorese [...] sich normalerweise in unmittelbaren, gegenseitigen wie vielseitigen Beziehungen der

örtlichen Kirchen»⁵⁴ vollzieht. So wäre auch eine Vorstellung von Einheit in den Blick zu nehmen, die die Dimension der Kirche als «*communio fidelium*» ebenso in das Zentrum ihrer Überlegungen stellt: «Die Eigenart der Kirche, Gemeinschaft von Ortskirchen zu sein, ist die strukturelle Wirklichkeitsgestalt der Gemeinschaft der Glaubenden. Was die Gemeinschaft der Ortskirchen verletzt, verletzt nicht weniger die Gemeinschaft der Glaubenden und umgekehrt. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, und jede dieser ortskirchlichen Gemeinschaften wie die ganze Kirche ist eine Gemeinschaft von Personen, in denen jede berufen ist, ihr Kirchesein zu leben und die Sendung der Kirche mitzutragen»⁵⁵. Dabei ist es aber gerade die entscheidende Aufgabe als Dienst an der Einheit die Hilfe zur Mündigkeit zu gewährleisten. Eine solch wahrhaft «subsidiäre» Form des Amtes universalkirchlicher Einheit ist ein binnenkatholisch allenfalls angedachtes Ideal⁵⁶. Hilfreich und wegweisend ist hierfür die kanonistische Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip.⁵⁷ Die konkrete ekklesiologische Anwendbarkeit dieses Prinzips bedarf aber noch der weiteren Klärung. Daher stellt Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben «*Pastores gregis*» (2003) dazu fest: «In der Synodenaula wurde die Frage aufgeworfen, ob das Verhältnis, das zwischen dem Bischof und der höchsten kirchlichen Autorität besteht, nicht im Lichte des Subsidiaritätsprinzips zu behandeln sei, insbesondere hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bischof und Römischer Kurie. Dabei bestand der Wunsch, diese Beziehungen im Sinne einer *Communio*-Ekklesiologie unter Achtung der jeweiligen Kompetenzen und demnach unter Verwirklichung einer größeren Dezentralisation zu gestalten. Es ist auch gebeten worden, über die Möglichkeit nachzudenken, dieses Prinzip auf das Leben der Kirche anzuwenden, wobei auf jeden Fall der Tatsache Rechnung getragen werden müsse, daß das konstitutive Prinzip für die Ausübung der bischöflichen Gewalt die hierarchische Gemeinschaft der einzelnen Bischöfe mit dem Papst und mit dem Bischofskollegium ist. Wie man weiß, wurde das Subsidiaritätsprinzip von meinem Vorgänger seligen Angedenkens Pius XI. für die bürgerliche Gesellschaft formuliert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Terminus »Subsidiarität« nie gebraucht. Es hat jedoch zu einer Aufteilung unter den Organen der Kirche ermutigt und dabei ein neues Nachdenken über die Theologie des Episkopats in Gang gesetzt, die bei der konkreten Anwendung des Kollegialitätsprinzips auf die kirchliche Gemeinschaft schon Früchte trägt. Hinsichtlich der Ausübung der bischöflichen Gewalt haben die Synodenväter jedoch gemeint, daß sich der Begriff der Subsidiarität als zweideutig erweist. Sie haben darauf bestanden, das Wesen der bischöflichen Autorität im Lichte des *Communio*-Prinzips theologisch zu vertiefen. In der Synodenversammlung war mehrmals vom *Communio*-Prinzip die Rede. Es handelt sich hierbei um eine organische Gemeinschaft im Sinne des Bildes vom Leibe

Christi, von dem der Apostel Paulus spricht.» (Nr. 56) Eine konkrete Verhältnisbestimmung von Orts- und Universalkirche unter der Perspektive des Subsidiaritätsprinzips wie der Communio-Theologie sowie eine Verortung des Amtes der Einheit in diesem Kontext von Communio und Subsidiarität ist auch nachkonziliar nur anfanghaft entwickelt worden⁵⁸ und bedarf daher der weiteren Diskussion.

ANMERKUNGEN

¹ W. KASPER, *Kirche als Communio – Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz 1987, 272–289, hier 275.

² Das Konzil verwendet – mit einer in der weiteren Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte des Konzils aber stark wirksamen Ausnahme – den Begriff «communio» in dreifacher Weise: Es charakterisiert damit die Kirche als Gemeinschaft (vgl. LG 4; 7; 9; 13; 15; 50; 51; 69), es strukturiert damit Kirche, indem es das Verhältnis von Bischofskollegium und Papst sowie von Presbyterat und Bischof umschreibt (vgl. LG 8; 18; 24; 25 bzw. 28; 29; 41), und es kennzeichnet damit die strukturelle Eigenständigkeit der römisch-katholischen Ortskirchen und ihre Verbindung mit dem Papst (vgl. LG 8; 14; 15).

³ Vgl. u.a. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 55.

⁴ KASPER, *Kirche als Communio* (s. Anm. 1), 280.

⁵ Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Communio – ein Programm*, IkaZ 1 (1972) 4–17, hier 9f; 16f; vgl. ebd. 11: Kirchliche Communio hängt «an der Wirklichkeit der eucharistischen Selbstverteilung Jesu in seinem Abendmahl und der von ihr her begründeten, keineswegs magischen, aber sakramental-objektiven Communio der Mahlteilnehmer, die unauflöslich sowohl Teilhabe an Gott in Christus wie wechselseitige Teilnahme ist (1 Kor 10,16ff)».

⁶ Vgl. nachdrücklich z. B. J. RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, Cath 26 (1972) 108–125, hier 111f; DERS., *Communio – ein Programm*, IkaZ 21 (1992) 454–463, hier 461.

⁷ Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 5.

⁸ Vgl. dazu und zum dort theologisch grundgelegten Traditio-Begriff: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 51ff; vgl. bes. 54 mit Anm. 11.

⁹ Den Schritt aus einer solchermaßen geprägten Heilsgeschichte zurück in die immanente Trinität mit «Brüchen» und «Spannungen» hat nur H. U. v. BALTHASAR gewagt.

¹⁰ Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 16f: «Communio wird gestiftet am Karsamstag, nach dem Verlassenheitsschrei, vor der Sprengung des Grabes: im wortlosen, transdialogischen Schweigen des Mitseins im Allein». Vgl. dazu auch VERWEYEN, *Grundriss* (s. Anm. 8), 54 mit Anm. 11; RATZINGER, *Communio* (s. Anm. 6), 160.

¹¹ Vgl. R. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche*, US 36 (1981) 226–241, hier 232.

¹² Vgl. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 234.

¹³ K. RAHNER/J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, QD Bd. 11, Freiburg 1961, 26f. Vgl. auch J. FREITAG, *Vorrang der Universalkirche?* ÖRu 44 (1995) 74–92, hier 80f. Vgl. auch die aus dieser eucharistischen Mitte der Ekklesiologie abgeleiteten Modelle der Verhältnisbestimmung von Orts- und Gesamtkirche – das exklusiv ortskirchliche Modell (N. AFANASIEFF) – das Mischmodell (J.D. ZIZIOULAS) – das exklusiv gesamtkirchliche Modell (J. RATZINGER) bei FREITAG (ebd., 75ff). Eine eucharistische Ekklesiologie fordert indes beides: «die Vielfalt der Ortskirchen wie die Einheit der universalen *Una sancta*. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken» (ebd., 79f).

¹⁴ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 24.

¹⁵ Zur altkirchlichen Tradition dieser Verbindung vgl. L. HERTLING, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, US 17 (1962) 91–125, hier 96ff.

¹⁶ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 26.

¹⁷ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28. Zur pneumatologischen Vertiefung dieses Ansatzes vgl. J. D. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124–140, bes. 131f.

¹⁸ H. M. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel* (s. Anm. 17), 141–174, hier 141.

¹⁹ K. RAHNER *Kommentar zu Artikel 18–27 der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, LThK¹ Erg. Bd. 1, 243. Zur ökumenischen Bedeutsamkeit dieser Öffnung vgl. ebd. 243f.

²⁰ Vgl. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona – Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München ³1968 522f. Zur pneumatologischen Grundlegung vgl. ebd., 522: «Der eine Geist Christi als das Einheitsprinzip der Kirche ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend».

²¹ MÜHLEN, *Una Mystica Persona* (s. Anm. 20), 523. Zur Eigenständigkeit vgl. ebd., 523ff. Dieses Streben nach Einheit hat nichts mit Eintönigkeit und Uniformität zu tun (vgl. ebd., 524).

²² Vgl. W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. G. SCHREER (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS Homeyer, München 1999, 32–48, hier 43.

²³ Ebd.; Zum Hl. Geist als Grundprinzip der Einheit von Orts- und Gesamtkirche vgl. auch O. SAIER, «*Communio*» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, MThS – Kanonistische Abteilung Bd. 32, Bamberg 1973, 161f; 168. G. L. Müller spricht von einem «gegenüber staatlichen Organisationsformen analogieelosen Verhältnis» (vgl. G. L. MÜLLER, *In quibus et ex quibus. Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Nr. 37, Münster 2003, 59–68, hier 64).

²⁴ Zu einem analogen Ansatz orthodoxer Theologie vgl. ZIZIOULAS, *Christologie* (s. Anm. 17), 135.

²⁵ ERNI, *Pneumatologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 239f.

²⁶ RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28.

²⁷ Zur Unterscheidung zwischen Gesamt- und Universalkirche, die die im Folgenden skizzierte Auseinandersetzung nicht immer beachtet, vgl. S. ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 31, Würzburg 2001, 329ff.

²⁸ Zur Begründung der «Notwendigkeit» dieser Notifikation vgl. J. RATZINGER, *Die große Gottesidee (Kirche) ist keine Schwärmererei*, in: FAZ vom 22.12.2000, S. 46 Sp. 1: «Im Maß, in dem *Communio* zum griffigen Schlagwort wurde, wurde es verflacht und verfälscht. Wie beim Volk-Gottes-Begriff so mußte man auch hier eine fortschreitende Horizontalisierung, das Auslassen des Gottesbegriffes beobachten. *Communio*-Ekklesiologie begann sich auf die Thematik des Verhältnisses von Orts- und Gesamtkirche zu reduzieren, die wiederum immer mehr zur Frage nach der Kompetenzverteilung zwischen der einen und der anderen verfiel». Vgl. zu einer positiven Würdigung des Anlasses der «Note» auch M. KEHL *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, SdZ 221 (2003) 219–232, hier 222f.

²⁹ KASPER, *Theologie und Praxis* (s. Anm. 22), 44.

³⁰ MÜLLER, *Verhältnis* (s. Anm. 23), 64f.

³¹ Vgl. RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 3. Zur exegetischen Präzisierung und Relativierung dieser These vgl. K. McDONNELL, *Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 102–114; vgl. auch M. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 81–101, hier 94.

³² RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 2.

³³ Ebd.; Kritisch dazu KEHL, *Zum jüngsten Disput* (s. Anm. 31), 93.

³⁴ Mit KEHL sogar eine trinitarische (vgl. KEHL, Disput [s. Anm. 31], 227f).

³⁵ M. THEOBALD, *Glosse – «Der römische Zentralismus» und die Jerusalemer Urgemeinde*, ThQ 180 (2000) 225–228, hier 227. Vgl. auch H. J. POTTMEYER, *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in: A. FRANZ (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und die Vielfalt der Kirche*, QD Bd. 192, Freiburg 2001, 291–310, hier 303f: «Was der Kirche (in der Zeit) «ontologisch» vorausgeht und immer voraus sein wird – das «Eigentliche des Mysteriums» ihrer Einheit – ist der ewige Heilsrat-schluß Gottes und seine in Treue andauernde Liebe, und was ihr «ontologisch und zeitlich» vorausgeht, ist der menschgewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, der als Erhöhter ständig im Heiligen Geist seinen Leib aus den Vielen bildet».

³⁶ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 84.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308.

³⁹ Vgl. dazu und zum Folgenden bes. J. RATZINGER, *Die bischöfliche Kollegialität – Theologische Entfaltung*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution «Über die Kirche» des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. 1 und 2, Freiburg 1966, hier Bd. 2, 44–70, hier 56ff.

⁴⁰ Zur Präsenz beider Typen in der Kirchenkonstitution vgl. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, QD Bd. 179, Freiburg 1999, 103ff.

⁴¹ Vgl. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 105.

⁴² POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 107.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83; vgl. auch POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 305.

⁴⁵ Vgl. POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308. «Wer dagegen von der Priorität der Gesamtkirche (in der Zeit) vor der Ortskirche spricht, steht zumindest in der Gefahr, die Vollmacht des Bischofsamtes aus der des Papstamtes abzuleiten, wozu eine universalistische Ekklesiologie neigt; das ist mit der Lehre des 2. Vatikanums kaum vereinbar» (ebd.).

⁴⁶ K. SCHATZ, *Primat und Kollegialität – Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses*, IkaZ 27 (1998) 289–309, hier 289.

⁴⁷ Ebd. 289f. Genau Letzteres erweist sich als eine folgenschwere Entwicklung. Zur historischen Entwicklung im 1. Jahrtausend vgl. ebd. 290ff.

⁴⁸ H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1984, 89–110, hier 110.

⁴⁹ Zur zeitgeschichtlichen Einordnung und den theologischen Vorarbeiten zum Konzil vgl. die Beiträge in: Y. CONGAR (Hg.), *Das Bischofamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964.

⁵⁰ A. CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum*, IkaZ 27 (1998) 310–329 hier 314.

⁵¹ CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 320.

⁵² CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 322. Carrasco Rouco spricht eindrucksvoll von der «Dynamik des Entgegennehmens» (vgl. ebd., 323).

⁵³ CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 323.

⁵⁴ FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83.

⁵⁵ POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 309f. Vgl. auch FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 85: «Jede Ortskirche ist integral Kirche nur als «Glieder» der Una Sancta und in dem Maß, als sie sich der lebendigen Perichorese, dem gegenseitigen Innesein aller Glieder untereinander, nicht nur des Zentrums in den je einzelnen Gliedern, nicht verschließt».

⁵⁶ Vgl. die Überlegungen von KARDINAL FRANZ KÖNIG zur Kirchenführung, in: HerKorr 53 (1999), 176–181; auch J. WERBICK, *Subsidiarität, Partizipation, Solidarität: hilfreiche und normative Prinzipien für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Ortskirchen und Weltkirche*, in: J. WERBICK/F. SCHUMACHER (Hg.), *Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?*, Münster 2006, 41–61; GUIDO BAUSENHARTS Kommentar zu «Christus dominus», in: *Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. II, Freiburg 2005, 225–313; A. SCHEUERMANN, *Die Amtsgewalt des Papstes*, in: H. SCHAMBECK (Hg.), *Kirche und Staat*.

FS Fritz Eckert, Berlin 1976, 3–20; P. KRÄMER, *Wer hat das Sagen in der Kirche? Zur spannungsgeladenen Einheit zwischen Rom und den Ortskirchen*, in: H. HOFFMANN (Hg.), *Das Bischofsamt im Spagat zwischen Ortskirche und Weltkirche*, Trier 2002, 9–28.

⁵⁷ Vor allem sind hier zu nennen K. MÖRSDOFF, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: R. BÄUMER, u.a. (Hg.), *Volk Gottes. FS J. Höfer*, Freiburg 1967, 568–584; und W. AYMANS, *Das synodale Prinzip in der Kirchenverfassung*, München 1970. Zur aktuellen Diskussion vgl. die im 37. Band der «Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche» (Münster 2003) dokumentierten Beiträge; darüber hinaus: A. LEYS, *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*, Kampen 1995; DERS., *Structuring Communion: The Importance of the Principle of Subsidiarity*, in: *The Jurist* 59 (1998) 84–123.

⁵⁸ Vgl. dazu die Beiträge in: *Il primato del successore di Pietro*. Atti del simposio teologico (Atti e documenti 7), Città del Vaticano 1998; insbes. W. HENN, *Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy During the Second Millennium*, 222–273, bes. 266–273; M. J. BUCKLEY, *«Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum»*. *The Primacy and the Episcopate: Towards a Doctrinal Synthesis*, 282–339, bes. 303–339: «For finally, the primacy is vital to the degree that the episcopate is strengthened and untitled. It is not a weak episcopate that indicates a powerful primacy; it is a strong episcopate. So also the episcopate is vital to the degree that the People of God it is to serve are actualized and local churches are brought into the communion and the freedom that is their sacramental heritage.» (ebd. 339).