

Bernd Jochen Hilberath

COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE – DIE HERAUSFORDERUNG EINES AMBIVALENTEN KONZEPTS

Wie der Verlauf unserer Tagung bestätigt, fordert das Konzept einer Communio-Theologie, gerade in der Spezifikation als Communio-Ekklesiologie, alle hier vertretenen wissenschaftlichen Disziplinen heraus. Die vor allem gegenüber diesem theologischen Entwurf selbst vorgebrachte Kritik will ich aufgreifen, zugleich jedoch auch dessen kritisches Potential als Herausforderung skizzieren.

Das Konzept ist ambivalent. Wir haben bisher überwiegend Konzeptionen oder Berichte über Konzeptionen zur Kenntnis genommen und diskutiert, die es eher nahe legen, ganz auf den Begriff „Gemeinschaft“ zu verzichten. Auch unter den katholischen Theologinnen und Theologen begegnet die Option, mit anderen Begriffen, vor allem dem des „Volkes Gottes“, zu arbeiten. Ohne Zweifel wird der Communio-Begriff in verschiedenster Weise ideologisch und strategisch/operational in Dienst genommen. Ob Communio(ekkle)sio)logie – gewiss neben anderen „-logien“ – ein geeignetes Konzept ist, um das, was Kirche sein will oder was sie in der Welt von heute sein soll, plausibel zu machen, hängt offenbar von den Konkretionen ab. Ich selbst bin kein absoluter „Fan“ von „Communio“, aber aus mehreren Gründen immer noch einer, der mit und an diesem Begriff arbeitet. Zum ersten überlasse ich es nicht einfach der Glaubens-kongregation zu bestimmen, was Communio heißt. Zweitens will ich als katholischer Theologe mit dezidiert ökumenischer Ausrichtung nicht darauf verzichten, auch mit diesem Konzept zu arbeiten, ist doch Koinonia/Communio inzwischen zu einem Schlüsselbegriff ökumenischer Theologie geworden. Drittens scheint mir das Communio-Konzept geeignet zu sein, um genau den aktuell zwischen den konfessionellen Theologien breit diskutierten Zusammenhang von Grund und Gestalt der Kirche theologisch zu begründen und entsprechende Konsequenzen einzufordern. Es geht um die Verbindung zwischen dem, was die Kirche gründet – das Handeln Gottes an der und in der Welt –, und der sozialen Gestalt der „Gemeinschaft der Glaubenden“. Besteht Communio-Ekklesiologie auf diesem Zusammenhang von Grund und Gestalt, lässt sich z. B. die Forderung

nach Mitbestimmung aller Gläubigen nicht als modernistische Anpassung an Demokratietheorien denunzieren. Auch wenn die konkrete Gestalt noch einmal in verschiedenen Ordnungen realisiert werden kann (und daher das Schema Grund – Gestalt zum Schema Grund – Gestalt – Ordnung zu erweitern ist), lässt sich die Forderung nach Partizipation in der *Communio* theologisch aus dem Selbstverständnis der Kirche begründen. Darin bin ich mit Kolleginnen und Kollegen, die lieber mit der Schlüsselkategorie „Volk Gottes“ arbeiten, einig. Ja, ich teile deren Kritik an bestimmten Ausformungen einer *Communio*-Theologie.⁴ Da „(fast) alle von *communio*“ reden, ist genau hinzuhören bzw. nachzulesen, woraufhin argumentiert wird. Ich gliedere deshalb meinen Beitrag in das bekannte Schema Sehen – Urteilen – Handeln, variiere dies als Situation – Tradition – Vision.

I. Situation

1. Nüchternen Ausgangspunkt

(Fast) alle reden von *communio*, verstehen aber z.T. sogar Gegensätzliches darunter oder lassen die notwendigen Konkretionen im Sinne der Verbindung von Grund und Gestalt vermissen. Um von einem realistischen Punkt auszugehen, erinnere ich zunächst an für mich inakzeptable *Communio*-Ideen, auf die ich später kritisch eingehen werde. Diese Texte repräsentieren gewissermaßen die kirchenoffizielle *Communio*-Ekklesio-logie nach dem *Zweiten Vatikanischen Konzil*.

Im Dokument der *Außerordentlichen Bischofssynode* von 1985 wird „*communio*“ als die Leitidee des Konzils entdeckt und behauptet.⁵ Sieben Jahre später hat die *Glaubenskongregation* in einigen Bemerkungen zum Begriff der *Communio* selber sich schon wieder halb davon distanziiert.⁶ 2001 verschärft dann die Erklärung „*Dominus Iesus*“ dieses einseitige Konzept

⁴ Vgl. meinen Beitrag: Kirche als *communio*. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?, in: *ThQ* 174 (1994), S. 45–65, sowie den von mir hg. Diskussionsband: *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?*, Freiburg i.Br. 1999 (Questiones disputatae 176).

⁵ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode ‚85. Die Dokumente mit einem Kommentar* v. Walter Kasper, Freiburg 1986, 33 (= Schlussdokument II.C.1).

⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* v. 28.5.1992 (VApS 107), Bonn 1992, S. 5 (= Nr. 1).

von Communio noch einmal.⁷ Somit gibt es für mich einen vierten Grund, die Kategorie „communio“ nicht preiszugeben: Beim Streit um die Communio-Ekklesiologie geht es letztlich um die Interpretation des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Gerade in dieser Hinsicht beansprucht eine einflussreiche Gruppe im Vatikan und in seinem Umfeld eine Art Interpretationsmonopol. Im Ergebnis zielt dies nicht nur auf die Rücknahme nachkonziliarer Entwicklungen, sondern stellt die Intentionen der Konzilsbeschlüsse selbst in Frage.

2. Die theologische Bandbreite

Dennis Doyle arbeitet in seiner 2002 erschienen Monographie *Communion Ecclesiology* mit einem sehr weiten Begriff von Communio.⁸ So fasst er die theologischen Hauptrichtungen seit Beginn des 19. Jahrhunderts, beginnend mit Schleiermacher und Möhler, unter diesen Begriff, ohne dass „communio“ in allen behandelten Konzepten die Schlüsselkategorie wäre. In dieser Perspektive vergleicht er z. B. die Methodologien Karl Rahners und Hans Urs von Balthasars, unter der Überschrift „Communion and the Council“ das Verhältnis von Karl Rahner zu Johannes Paul II., unter dem Titel „Communion and the Common Good“ Joseph Ratzinger und die Gebrüder Himes. Eine wichtige Rolle spielt Henri du Lubac, in dessen Ekklesiologie Doyle viele Paradoxien aufdeckt, die in der Diskussion nach dem Konzil offenkundig werden. Ja, er geht noch einen Schritt weiter zurück, wenn er in der Entwicklung der Ekklesiologie von Johann Adam Möhler all das vorprogrammiert sieht, was heute die Theologinnen und Theologen umtreibt.

Die Wertungen in dieser aufschlussreichen Studie sind mir in der Tendenz zu harmonisch, wenn nicht gar harmonistisch. Doyle versucht mit der Methode der Komplementarität irgendwie alle prominenten Positionen zu umfassen. So wertet er auch das Schreiben der *Glaubenskongregation* zum Begriff „communio“ relativ positiv.

⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung DOMINUS IESUS. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche v. 6.8.2000* (VApS 148), Bonn 2000, S. 21–24 (= IV. Kapitel).

⁸ Dennis M. Doyle, *Communion Ecclesiology. Visions and Versions*, New York 2000.

Allerdings dürfen einige eindeutige Stellungnahmen nicht überlesen werden; auf zwei möchte ich kurz eingehen. Die erste findet sich im Kapitel über Johann Adam Möhler, dessen Monographien von 1825 (*Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*) und 1832 (*Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*) in den beiden repräsentativen Ansätzen der Ekklesiologie bis heute aktuell sind. Von einem eher pneumatologisch geprägten Konzept von Einheit (pneumatologisch = vom Heiligen Geist her), das sowohl die geschichtliche Dimension als auch die Bedeutung des Individuums würdigen kann, geht Möhlers Entwicklung hin zu dem Konzept der Symbolik, das stärker christologisch geprägt ist und damit die Verkörperung in Institutionen, Organisationen, Autoritäten stärker in den Blick nimmt. Ohne sich in die Forschungsgeschichte hinsichtlich der Ekklesiologie Möhlers und des Verhältnisses beider Hauptwerke zueinander zu vertiefen, stellt Doyle die beiden Typen ekklesiologischen Denkens so gegenüber, dass bei allen möglichen Differenzierungen und Überschneidungen das Charakteristische anschaulich wird. Einem einzelnen Entwurf gegenüber mag das als ungerecht erscheinen, in der von Optionen und Emotionen wie Ideologien nicht freien Auseinandersetzung hilft dies, die hinter den Konzepten stehenden und deren Konstruktionen leitenden Intentionen wahrzunehmen. Doyles Tabelle:

<i>Unity in the Church</i>	<i>Symbolik</i>
Low, ascending ecclesiology	High, descending ecclesiology
pneumatological origin and nature of the Church	Christological origin and nature of the Church
visible Church structures as strictly secondary	visible Church as a temporal priority
revelation begins within and grows organically in external expression	revelation begins in external human signs in which the divine is present
what has been revealed unfolds historically and organically	what has been revealed calls for aesthetic appreciation
authority represents an inner-unfolding of love	authority represents stability, authenticity, and truth

Lucia Scherzbergs Ausführungen ergänzend, möchte ich auf eine theologische Bemühung zur Überwindung der Neuscholastik verweisen, die nicht in der Ekklesiologie, sondern beim Gott-Mensch-Verhältnis ansetzt. Hier sind vor allem die Theologen zu nennen, die versuchen, mit Thomas von Aquin über Kant hinauszukommen, also die Transzendentaltheologen (z. B. in der Maréchal-Schule). Diese setzen im Allgemeinen beim Subjekt an und kommen von daher zu einem Konzept von Kirche, das dem Konzept der Möhlerschen „Einheit“ nahe steht. Damit verbunden ist, besonders bei Karl Rahner, eine dezidierte Würdigung der Ortskirche, der gemeinsamen Berufung und Sendung aller in der Gemeinde.⁹ Weiterhin kann sich mit diesem „induktiven“ Ansatz das Anliegen politischer, gesellschafts- und kirchenkritischer Theologie verbinden. Demgegenüber geht eine ästhetisierende Betrachtung eher vom Ideal, der Idee des Guten und Schönen und in der Ekklesiologie: der idealisierten Universalkirche aus, wie vor Jahren die Auseinandersetzung zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger demonstrierte.¹⁰

Auch wenn Doyle einen weiten Begriff verwendet und zu harmonisierenden Urteilen neigt, lässt er doch keinen Zweifel daran, dass sich nicht jede Communio-Ekklesiologie auf das Zweite Vatikanische Konzil berufen kann. Außerdem plädiert er dafür, vor allem den Ekklesiologien zu folgen, die möglichst viele Gesichtspunkte in der Perspektive des Konzils integrieren können.

⁹ In seinem Kommentar zu Art. 26 der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* des 2. Vatikanischen Konzils hält Rahner fest: „Immerhin schließt die Konstitution die andere Sichtweise nicht aus: man kann von der konkreten Gemeinde ausgehen ... Diese Möglichkeit einer (ökumenisch höchst bedeutsamen) Ekklesiologie von der Wort- und Altargemeinde her ist in diesem Abschnitt eröffnet und als legitim anerkannt“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Erg.bd. 1, Sp. 243f.

¹⁰ Vgl. Albert Franz (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg i.Br. 2001 (Quaestiones disputatae 192). Walter Kasper, Zur Theorie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Werner Schreier/Georg Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein*, München 1999, S. 32–48; Joseph Ratzinger, L'ecceologia della Costituzione „Lumen gentium“, in: Rino Fisichella (Hg.), *Il Concilio Vaticano II*, Cinisello Balsamo 2000, S. 66–81; Walter Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), S. 795–804.

II. Tradition: Das Erbe des Konzils

1. Ist das Konzil für alles gut?

Die Frage, wie das Verhältnis der Ekklesiologie der „Einheit“ zu der der „Symbolik“ zu bestimmen ist, kann der Fachdiskussion überlassen bleiben. In unserem Zusammenhang helfen die aufgezeigten Akzentverschiebungen und Spannungen die theologische Diskussion nach dem Konzil nachzuvollziehen, ja, gewisse Spannungen in den Konzilstexten selbst zu verstehen. Zwar hat sich die Gegenüberstellung von juridisch-hierarchischer und Communio-Ekklesiologie, wie sie Antonio Acerbi¹¹ an den Konzilsdokumenten ablesen wollte, als zu einfach erwiesen. Aber selbst wenn wir nicht von zwei miteinander im Streit liegenden Konzepten sprechen können, so weist Acerbis Unterscheidung doch die Richtung, in der die gegensätzlichen Intentionen anzusiedeln sind, welche auch die nachkonziliare Debatte bestimmen. Präziser als die Gegenüberstellung von juridischer und Communio-Ekklesiologie trifft die von charismatischer Ekklesiologie und Institutionen-Ekklesiologie auf die konziliaren und nachkonziliaren Kontrahenten zu. Das erklärt dann auch, wieso sich mit dem Etikett „Communio-Ekklesiologie“ sowohl charismatisch-pneumatologisch wie auch christologisch-institutionell interessierte Konzepte präsentieren können. Oder mit Blick auf Doyles Tabelle formuliert: Beide Typen können als Communio-Ekklesiologie daherkommen.

Können sich beide auf das Konzil berufen? Wenn wir in der Anwendung der Konzilshermeneutik¹² das Konzil als Ganzes in den Blick nehmen und in die Geschichte der Ekklesiologie einordnen, so ist eine, meist nicht ohne strategische Hintergründe vorgetragene Parole „mit dem Konzil kann man alles [zumindest die eine wie die andere Ekklesiologie] rechtfertigen“ als unzutreffend abzuweisen. Im Sinne der Typen von Ekklesiologie formuliert: Das Erbe des Konzils wird nicht durch eine wie auch immer geartete Mixtur von Institutions- und Communio-Ekklesiologie gewahrt, sondern durch den konsequenten theoretischen Ausbau und die praktische

¹¹ Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975.

¹² Vgl. Walter Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, S. 290–299; Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Würzburg³1994, S. 148–160.

(strukturelle, kirchenrechtlich verlässlich formulierte) Umsetzung des konziliaren Aufbruchs. Dieser steht eindeutig im Zeichen einer Ekklesiologie, welche von der Berufung und Sendung, von der Teilhabe aller Getauften (und Gefirmten) am Auftrag der Kirche als „Zeichen und Werkzeug der innigsten Vereinigung der Menschheit untereinander und mit Gott“ (LG 1) ausgeht und die unterschiedlichen Dienste und Ämter darin einordnet.

Freilich wird genau dieser Ansatz bei der konkreten Ortskirche ausbalanciert, um nicht zu sagen ausgehebelt, wenn es im Schreiben der Glaubenskongregation heißt, dass die Ortskirche auch aus der Universalkirche hervorgehe und „in jeder gültigen Eucharistiefeier ... diese universale Gemeinschaft mit Petrus und mit der ganzen Kirche zum Ausdruck kommt, oder sie ... objektiv verlangt [wird] bei den von Rom getrennten christlichen Kirchen“¹³. Konsequenterweise heißt es dann in dem Schreiben „Dominus Iesus“, die nicht-katholischen Kirchen (vom Sonderfall der „Ostkirchen“ abgesehen) seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinn“.¹⁴ Damit endet eine Entwicklung, die mit der *Außerordentlichen Bischofssynode* 1985 begann.

2. Interpretationsmonopol des zentralen Lebramtes?

Die *Außerordentliche Bischofssynode* 1985 behauptete, „Communio“ sei „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“¹⁵. In der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* trägt allerdings kein Kapitel die Überschrift „Communio“. Dort ist vielmehr von der Kirche als Mysterium = Sacramentum und als Volk Gottes die Rede, so dass man eher von einer hintergründig leitenden Idee sprechen müsste. In der Tat findet sich „communio“ als Schlüsselwort sowohl in den Konzilsreden als auch in der zeitgenössischen

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio v. 28.5.1992* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992, 11 (= Nr.9) und 15 (= Nr.14). – Über das Verhältnis von Orts- und Universalkirche haben im Anschluss daran die Kardinäle Kasper und Ratzinger eine öffentliche Auseinandersetzung ausgetragen. Dabei wurde – auf einen klaren Nenner gebracht – deutlich, dass Ratzinger „platonisch“ (so Kasper) von der Idee „der Kirche“ auf die Ortskirchen hin denkt, während Kasper „aristotelisch“, also eher induktiv statt deduktiv, die Gesamtkirche als Netzwerk der Ortskirchen betrachtet.

¹⁴ Vgl. Michael J. Rainer (Red.), „*Dominus Iesus*“. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?*, Münster 2001.

¹⁵ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper*, Freiburg 1986, S. 33 (= Schlusssdokument II.C.1.).

theologischen Literatur, besonders im Umfeld des vatikanischen *Sekretariats für die Einheit der Christen* und bei einflussreichen Konzilsberatern. Das I. Kapitel der Kirchenkonstitution steht für das theologische Fundament (Kirche als Zeichen und Werkzeug der Einheit nach dem Vorbild der Gemeinschaft des dreieinen Gottes), das II. Kapitel für die Grundstruktur des Volkes Gottes als einer Gemeinschaft, in der jede/r Anteil hat an den drei Ämtern Christi, alle berufen sind, für das Evangelium Zeugnis abzulegen. Weihbischof Elchinger (seit 1966 Bischof von Straßburg) markierte in der Diskussion um den ersten Textentwurf *De Ecclesia* die Akzentverschiebung und neue Prioritätenfolge gegenüber der dort noch herrschenden Ekklesiologie; diese zeige sich u. a. darin, dass Kirche nun nicht länger primär als Hierarchie, sondern dass sie in erster Linie als Gemeinschaft betrachtet werde.¹⁶

Die *Bischofssynode* von 1985 akzentuierte ihrerseits die theologische Begründung der *Communio* und warnte vor einer Reduktion auf Fragen der Kirchenstruktur. Als Grundsatz blieb freilich stehen: „Aber dennoch ist die ‚Communio‘-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt.“¹⁷ Dass die Kirche „mit der Verwirklichung des letzten Konzils ... kaum erst recht angefangen [hat]“¹⁸, zeigt sich überdeutlich daran, dass eine Synode zwanzig Jahre nach Konzilsende die Empfehlung ausspricht, den theologischen Status der Bischofskonferenzen zu klären sowie überprüfen zu lassen, „ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft gültige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann“¹⁹.

Trotz des deutlichen Bekenntnisses zu einer *Communio*-Ekklesiologie, die in erkennbarer Nähe zur Theologie des Konzils steht, und mancher vorwärts weisender Anregung ist der Text in manchen Passagen vor allem Ausdruck der Sorge nicht um die Pflege der Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt, sondern der Sorge um die *rechte* Beziehung. Es heißt, Vielfalt

¹⁶ Erwähnt von Gérard Philips, Die Geschichte der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Erg.bd. 1 (Freiburg 1966), Sp. 140.

¹⁷ *Zukunft aus der Kraft des Konzils*, S. 34.

¹⁸ Ebd., S. 109 (= Kommentar).

¹⁹ Ebd., S. 39f. (= Schlussdokument II.C.8.).

dürfe nicht mit einem „(bloßen) Pluralismus“ verwechselt werden²⁰; „die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche [kann] nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption“ ersetzt werden²¹; bei der Verhältnisbestimmung von Primat und Bischofskollegium

„kann man nicht zwischen Papst und der Gesamtheit der Bischöfe unterscheiden, sondern muss zwischen dem Papst für sich genommen und dem Papst zusammen mit den Bischöfen differenzieren“²².

Grundsätzlich wird behauptet:

„Alle diese Verwirklichungen kann man nicht aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität ableiten; sie sind hingegen durch kirchliches Recht geregelt.“²³

Könnten sie aber nicht aus der *Communio*-Ekklesiologie angeleitet werden? Gerade wenn die *Communio* auf allen drei Ebenen gilt: Ortskirche, Weltkirche als Gemeinschaft der Ortskirchen, Weltkirche als ökumenische Gemeinschaft der Kirchen? Können diese „Verwirklichungen“ nur deshalb nicht abgeleitet werden, weil das Kollegialitätsprinzip in dieser Argumentation gar nicht Ausdruck der *Communio*-Ekklesiologie ist, sondern eher der vor dem Konzil dominierenden Prioritätensetzung entspricht?

Besonderes Misstrauen zeigten einige Synodenteilnehmer gegenüber dem Volk-Gottes-Begriff. W. Kasper kommentierte:

„Als Zentrum der Krise wird die Krise im Kirchenverständnis bezeichnet. Die Bezeichnung der Kirche als ‚Volk Gottes‘ ist oft mißverstanden worden; sie wurde aus dem heilsgeschichtlichen Kontext in der Schrift gelöst und vom natürlichen bzw. politischen Sinn des Wortes Volk her interpretiert.“²⁴

Was nach Kasper in der Debatte um die Demokratisierung der Kirche „gelegentlich“ als „Missverständnis“ auftauchte, scheinen andere als grundsätzliche Gefahr gewittert zu haben. Sie machten sich für die Betonung des Geheimnischarakters der Kirche so stark, dass sie den Verdacht heraufbeschworen, dadurch von den ungeliebten Strukturdebatten ablenken zu wollen.

²⁰ Ebd., S. 35 (= II.C.2).

²¹ Ebd., S. 26 (= A.II.3).

²² Ebd., S. 36 (= C.II.5).

²³ Ebd.

²⁴ Ebd., S. 66.

War „communio“ auf der Sondersynode 1985 noch hoffähig, so sah sich die *Glaubenskongregation* in ihrem *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* vom 28. Mai 1992 veranlasst, auch vor Missverständnissen dieses Begriffs zu warnen. Dies geschah auf eine Weise, die fachlich ausgewiesene und kirchlich gesonnene Dogmatiker feststellen ließ:

„Wenn der auf dem Konzil in der Tat neu in den Blick gerückte Communio-Gedanke das strapazierte Konzept der Kirche als hierarchisch strukturierter Gesellschaft nicht mehr kommentiert [was schon eine erhebliche Abschwächung des Konzils wäre, B.J.H.], sondern im Gegenteil von ihm wie von einer Konstanten begrenzt wird, dann ist die katholische Ekklesiologie 1992 so klug wie 1943, als die Enzyklika *Mystici Corporis* erschien. Wenn es die unumstößliche Auffassung von der Kirche sein sollte, dass ... ein ‚cum Petro et sub Petro‘ im Sinne der heutigen Praxis der römischen Primatsausübung zum innersten Wesen der Kirche gehört ..., dann bedeutet das in der Sache nicht weniger als dies: Die alles Bisherige überschreitende Aussage der berühmt-berüchtigten *Nota praevia explicativa* [das sind die erläuternden Vorbemerkungen zur Kirchenkonstitution, auf Drängen der Konzilsminderheit aufgenommen] ..., wonach der Papst ‚nach Gutdünken‘ (ad placitum) und nur beschränkt durch die von ihm selbst zu ermessenden Erfordernisse seines Amtes überall in der Kirche seine Jurisdiktionsvollmacht ausüben kann (ebd., Nr. 4), wäre ... zur Kernaussage und zum ökumenischen Kriterium der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils gemacht.“²⁵

Wogegen wendet sich das Schreiben der *Glaubenskongregation* mit solch massiven „Interpretationshilfen“? Der Einleitung zufolge wendet es sich gegen Auffassungen,

„deren Verständnis der Kirche als Communio-Geheimnis 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 gebührende Gewicht beimessen“²⁶.

²⁵ Otto Hermann Pesch/Theodor Schneider/Lothar Ullrich, Nachbemerkungen zum Beitrag von Hans Vorster, in: *Ökumenische Rundschau* 41 (1992), S. 477 (Hervorh. i. Orig.).

²⁶ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben*, 5 (= Nr. 1).

Während auf der Synode 1985 der Begriff Mysterium/Sacramentum/Geheimnis dazu diente, unliebsame Strukturdebatten abzublocken und Ideen von mehr Demokratie in der Kirche im Keim zu ersticken, wird er jetzt verwendet, um den Begriff der *Communio* zu spiritualisieren. Es geht nicht um die *Communio*, sondern um das *Communio-Geheimnis*! Bezeichnenderweise zeigt das Schreiben nicht, wie denn die Integration mit dem Volk-Gottes-Begriff aussähe; das würde auch nicht gut ins Konzept passen. Gegenüber der Synode geht die *Glaubenskongregation* noch einen Schritt weiter: Die Rede vom Sakrament dient nicht dazu, die Strukturdebatte zu unterdrücken; vielmehr wird jetzt eine ganz bestimmte Form der Sichtbarkeit von Kirche zum Kriterium der *Communio-Ekklesiologie*. So wird behauptet, „die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kirchen* ... [sei] untrennbar verbunden mit dieser anderen: *die Kirchen in und aus der Kirche*“²⁷. Diese andere Formel stammt aus einer Ansprache des Papstes an die römische Kurie, – wieder einmal schafft sich das zentrale Lehramt seine eigenen Autoritätsbeweise!

Die vatikanische „authentische“ Interpretation der konziliaren Ekklesiologie gipfelte in dem Schreiben „*Dominus Iesus*“ von 2001. In einer Erklärung über das Verhältnis der christlichen Kirche zu den anderen Religionen wird – aus meiner Sicht unnötigerweise, aus vatikanischer Sicht möglicherweise gezielt – ein Abschnitt eingefügt, in dem die Römisch-Katholische Kirche als die einzig wahre Kirche bezeichnet wird und den anderen Kirchen abgesprochen wird, Kirchen im „eigentlichen“ Sinn zu sein. Also im Namen der *Communio* wird jetzt, wenn man so will, auch noch einmal innerhalb der *communio fidelium* eine Exklusion vorgenommen.

Schließlich veröffentlicht die *Glaubenskongregation* mit Datum vom 29. Juni 2007 ein Schreiben mit dem Titel *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche*.²⁸ Hierin wird klargestellt, dass die Ostkirchen vom Konzil der Tradition gemäß „Kirchen“ genannt würden, weil sie Teil- oder Ortskirchen bzw. Schwesterkirchen sind. Die Kirche Jesu Christi „subsistiert“ aber nur in der (römisch-)katholischen Kirche, d. h. es gibt nur eine einzige Subsistenz. Die Kirchen der reformatorischen

²⁷ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben*, 11 (= Nr. 9).

²⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche v. 29.6.2007*; s. dazu meinen Kommentar: Problematische Verengungen. Das neue Dokument der Glaubenskongregation über die Kirche, in: *Herderkorrespondenz* 61 (2007), S. 389–393.

Tradition (aus römischer Sicht „die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen“) können deshalb nicht Kirchen im eigentlichen Sinn genannt werden, weil sie „die apostolische Sukzession im Weiheamt nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt“. Die römisch-katholische und die protestantischen Kirchen bilden also keine *communio ecclesiarum*, vielmehr handelt es sich um die Beziehung zwischen „der Kirche“ und „kirchlichen Gemeinschaften“.

Das ist keine Interpretation der Kirchen-Konstitution und des Ökumenismusdekretes, die der konziliaren Akzent- und Prioritätensetzung folgt, sondern eine, die vorsichtig geöffnete Türen wieder ins Schloss wirft. Interpretationen des *Codex Iuris Canonici*, der ohnehin nicht in jeder Hinsicht ein authentischer Ausdruck der konziliaren Communio-Ekklesiologie ist²⁹, versuchen parallel dazu, das (römisch-)katholische Profil zu zeichnen und heizen dadurch den Wettbewerb der „Ökumene der Profile“ an. Für unseren Zusammenhang ist besonders die bei einigen Kanonisten beliebte These relevant: Die Kirche ist zwar eine *communio*, aber eine *communio hierarchica*³⁰. Manche wollen damit nur sagen, zur Communio gehören auch Ämter. Das ist überflüssig und deshalb irreführend, weil keine Communio-Ekklesiologie (durch Ordination übertragene) Ämter ausschließt. Vereinzelt nehme ich den Versuch wahr, die Kirche nicht von dem Gedanken der Gemeinschaft, von dem her, was zunächst alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind, zu entwickeln, sondern von der Hierarchie her – und dann stellt die Formel *communio hierarchica* ein hölzernes Eisen dar.

3. Nicht ängstlich zurückzuschauen, sondern mutig vorwärts gehen!

Kurz vor der Veröffentlichung des Communio-Schreibens von 1992 stellte Jon Sobrino fest:

„Kleine Veränderungen, die kontrollierbar sind und die man im Griff hat, erschrecken die konservative Institution nicht. Wohl aber erschreckt sie, was sich z. B. in Indien theologisch und liturgisch entwickelt, oder die Neuformulierung der Sexualmoral in der Ersten Welt, selbst wenn dies auf redliche und ernsthafte

²⁹ Vgl. meinen Beitrag: Der Codex Iuris Canonici als authentische Rezeption des Zweiten Vatikanums?, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007), S. 39–46.

³⁰ Vgl. dazu: Bernd Jochen Hilberath, *Communio hierarchica*. Historischer Kompromiß oder hölzernes Eisen?, in: *Theologische Quartalschrift* 177 (1997), S. 202–219.

Weise geschieht, oder auch die lateinamerikanischen Basisgemeinden, um nur wichtige Beispiele zu nennen. Und mit gutem Grund ist sie erschrocken, denn all dies wirft Probleme auf, die in den letzten Jahrhunderten praktisch unbekannt waren. Diese Probleme haben eine solche Größenordnung, dass die institutionelle Kirche nicht im Voraus weiß, wohin sie führen werden. Deshalb bremst sie den Pluralismus und appelliert an die ‚Gemeinschaft‘. Diese wird jedoch nicht verstanden als Teilhabe der Ortskirche an der Kirche von Rom und umgekehrt, sondern als Unterordnung und Befolgung dessen, was von Rom kommt. Gemeinschaft verwandelt sich so in einen Zwangsmechanismus.³¹

Sobrinos Ordensbruder aus der Ersten Welt, Medard Kehl, diagnostiziert zur gleichen Zeit:

„So legitim es ist, dass Rom als Mitte der Universalkirche die Anliegen der Tradition und der Einheit verfiicht, so sehr ist es eben auch zu begrüßen, dass sich die Ortskirchen ihres eigenen theologischen Gewichts bewusst werden und dieses gegen einen übersteigerten Zentralismus auch kirchenpolitisch wirksam in die Waagschale werfen. Sonst bleibt das konziliare Programm der ‚Communio ecclesiarum‘ wieder nur ein spirituelles Ideal ohne Realitätsgehalt. Sofern sich dieser Freimut (‚Parrhesia‘) zum strittigen Dialog auch auf höchster Ebene ausbreitet, verbunden mit der Bereitschaft, gemeinsame Wege in der Verkündigung des Glaubens heute zu finden, bekommt die Aussicht auf eine auch rechtlich sich konkretisierende Communio-Gestalt unserer Kirche wieder neue Hoffnung.“³²

Wie steht es um diese Hoffnung fast zwei Jahrzehnte später? Die Anzeichen mehren sich, dass innerhalb des Vatikans und in seinem Umfeld die Kräfte dominieren, welche die Ekklesiologie des *Zweiten Vatikanischen Konzils* in die vorkonziliare Theologie einrücken und von ihr her beurteilen wollen. Diese Kehrtwendung gegenüber der Bekehrung der Konzilsväter zeigt sich jüngst in der Hinwendung zu der Piusbruderschaft. Vor- oder gar antikonziliare Ekklesiologie ist hoffähiger als theologische Versuche, zur Entwicklung und Konkretisierung der theologischen Ansätze, Optionen und Visionen des Konzils. Wenn ich in diesem Zusammenhang von „vor- und nachkonziliar“ rede, verbinde ich damit zunächst nur eine chronologische

³¹ Jon Sobrino, Gemeinschaft mit den gekreuzigten Völkern, um sie vom Kreuz abzunehmen. Kirchliche *communio* in einer pluriformen und antagonistischen Kirche, in: Ludwig Bertsch (Hg.), *Was der Geist den Gemeinden sagt. Bausteine einer Ekklesiologie der Ortskirchen*, Freiburg 1991, S. 102–135, hier: S. 124.

³² Medard Kehl, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, S. 260f.

Aussage und keine (ab)wertende. Mit „nachkonziliar“ kennzeichne ich die Bemühungen, Geist *und* Buchstaben des Konzils anzuerkennen, ernst zu nehmen und zu verfolgen. „Vorkonziliar“ kennzeichnet die dominierenden Konzepte vor dem Konzil. Diese können nicht ungebrochen wieder aufgegriffen werden. Die Wertung beginnt da, wo sich der Rückgriff auf diese Theologie mit einer Relativierung oder gar Ablehnung des Konzils verbindet.

III. *Vision*

Unter „Vision“ verstehe ich an dieser Stelle das Vorausschauen vom Standpunkt und in der Perspektive des *Zweiten Vatikanischen Konzils*. Dies hat auch etwas Visionäres im umgangssprachlichen Sinn an sich, insofern die aktuelle Realität weit davon entfernt scheint. Mit Tagträumerei hat diese theologische Aussicht freilich nichts zu tun; sie kann sich als konsequent konziliare Theologie ausweisen. In unserem Zusammenhang interessiert primär der Zusammenhang von Idee (ekklesiologischem Schlüsselbegriff) und Realität (Gestalt), so dass nach dem Konnex mit dem (soziologisch bestimmten) Begriff der Gemeinschaft sinnvoll gefragt werden kann.

1. *Der theologische Zusammenhang von Grund und Gestalt*

Die Rede von der Kirche als Mysterium oder als Sakrament favorisiert gerade nicht eine Spiritualisierung oder gar Sakralisierung von Kirche, stellt keine Berufung auf die innere, verborgene Kirche dar. Gewiss, angesichts der Überbetonung der Sichtbarkeit und damit Institution holen die Konzilstexte die innere Gründung der Kirche im Heilshandeln Gottes wieder ins Bewusstsein. Dass aus diesem Interesse heraus auf den Begriff *mysterium = sacramentum*³³ rekurriert wird, lässt gerade das Bemühen erkennen, beide Seiten nicht gegeneinander auszuspielen. Zugespitzt können wir formulieren: Das Verborgene der Kirche (ihr Gründen in dem Heilswillen Gottes, der die menschliche Gemeinschaft als Zeichen und

³³ Beide Wörter haben eine breitere Bedeutung in den verschiedenen Anwendungen. Wenn die Kirchenkonstitution vom Mysterium der Kirche spricht, meint sie jedoch ausschließlich und genau das, was schon die Schultheologie mit *sacramentum* verbindet: das unauflösliche Zusammen von „äußerem Zeichen“ und „innerer Gnade“.

Werkzeug beansprucht) ist nicht völlig unsichtbar. Vielmehr drängt es auf Transparenz: das Zeichen hat auf das zu Bezeichnende zu verweisen, das Werkzeug hat sich dafür (konkret: das Reich Gottes als eine Gemeinschaft von freien Menschen in der Gemeinschaft mit Gott, der sie frei sein lässt und in seine Gemeinschaft einlädt) in Dienst zu nehmen.³⁴ Weil dies immer nur fragmentarisch möglich ist und Menschen, auch als Gemeinschaft, hinter dem Anspruch zurückbleiben, spricht das Konzil an einigen Stellen davon, dass die Kirche ständiger Erneuerung (das Wort Reformation wird vermieden) bedarf.

Wenn wir die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Ordnung wieder aufgreifen, so können wir festhalten: Kirche ist die Kirche Jesu Christi bzw. die Kirche des dreieinen Gottes, d. h. Kirche gibt es nur, weil Menschen wie auch immer die Erfahrung machen, dass Gott sie als Zeuginnen und Zeugen seiner heilenden Gesinnung berufen will. Dies schließt die Erfahrung ein, dass Heil nicht individualistisch oder gar privatistisch zu verstehen ist, sondern wahrhaft Menschsein in Gemeinschaft mit anderen Menschen intendiert. Wenn Menschen sich daraufhin als Kirche organisieren, bleibt das Menschenwerk auf die sichtbare Seite beschränkt. Nach wie vor und bis zum Ende aller Tage bleibt Kirche nur Kirche, wird Kirche nur Kirche, weil, wie das *Zweite Vatikanische Konzil* sagt, der heilige Geist die Gemeinschaft der Menschen, das gesellschaftliche Gefüge belebt und zum Werkzeug seines heiligenden-heilenden Wirkens macht.

Gleichwohl – und das ist jetzt für unser Thema der entscheidende Gesichtspunkt – bleibt ein innerer Zusammenhang zwischen von Gott gelegtem Grund und von Menschen geformter Gestalt. Diese ist nämlich nicht beliebig, sondern hat dem Grund zu entsprechen. Wenn der innere Grund beinhaltet, dass die Menschen als geheilte und geeinte Menschheit Erfüllung finden sollen, dann muss die Gestalt einen Gemeinschaftscharakter annehmen und immer wieder darauf hin korrigiert werden. Konkret: Eine Kirche, die als Papstmonarchie gestaltet ist, wird dem nicht gerecht, was Kirche eigentlich vom Evangelium her sein soll. Auf diese Weise können wir im Sinne einer *ecclesio-logia negativa* bestimmte Gestaltwerdungen als mit dem Grund unvereinbar abweisen. Weitere Beispiele wären: eine Kirche, die nur noch als von Menschen gemachte Institution erscheint; eine

³⁴ Hier zeigt sich der fundamentale Zusammenhang der Kirchenkonstitution mit der Konstitution über die Offenbarung (vgl. *Dei verbum* 1).

Kirche, die prinzipiell Menschen von der Mitgliedschaft ausschließt; eine Kirche, die sich in theologisch relevante Klassen aufspaltet usw. Bestimmte Merkmale der Gestalt von Kirche müssen ihrer Grundlegung entsprechen und sind nicht beliebig verfügbar, aber geordnet werden kann die Gestalt durchaus in unterschiedlicher Weise. Es könnte also eine lutherische, reformierte, orthodoxe, katholische oder anglikanische Ordnung geben – und diese sind legitim innerhalb der Gestalt, solange sie auf den Grund hin transparent sind.

Umgekehrt heißt dies, dass aus dem theologischen Grund der Kirche nicht einfach ihre Gestalt deduziert werden kann. So formulierte etwa Leonardo Boff, dass „die Dreifaltigkeit als das Modell eines jeden gesellschaftlichen Zusammenlebens erscheint, das gerecht ist, Gleichheit verwirklicht und die Unterschiede achtet“³⁵. Andere Theologen haben aus ihrer Konzeption von Trinität andere Schlüsse gezogen, das sollte uns vorsichtig machen. Andererseits kann ich Boff von seiner Intention her verstehen und darin unterstützen: Nicht nur in der ökumenischen *communio ecclesiarum*, sondern auch in einer Kirche als *communio* muss die Einheit in (versöhnter) Verschiedenheit einen sichtbaren Ausdruck finden, oder mit Boff formuliert: prinzipielle Gleichheit und individuelle Verschiedenheit schließen sich nicht aus. Eine *ecclesiologia negativa* im angedeuteten Sinn kann dieser Intention Ausdruck verschaffen: Wenn Reich Gottes heißt, dass alle Menschen vor Gott gleich sind, dann ist eine Kirche, die strukturelle Ungleichheit als ihr ekklesiologisches Konzept ausgibt oder in ihrer Gestalt dominant repräsentiert, eine, die in ihrer äußeren Erscheinung als Zeichen und Werkzeug genau das verdunkelt, was sie eigentlich bezeichnen und bewirken soll.

2. Weshalb ein Plädoyer für eine „*Communio*-Gestalt“?

Macht es Sinn, sich für das Konzept der Kirche als Gemeinschaft (*communio*) stark zu machen? Ist diese Mühe nicht vergeblich angesichts der ideologisch bedingten Funktionalisierung des Begriffs? Verbieta sie sich gar im Bewusstsein des politischen Missbrauchs von „Gemeinschaft“, wie er in dieser Tagung eindrucksvoll in Erinnerung gerufen wurde? Weniger dramatisch, aber von einigem sachlichen Gewicht ist die Beobachtung,

³⁵ Leonardo Boff, *Der dreieinige Gott*, Düsseldorf 1987, S. 24.

dass der ekklesiologische Begriff der *Communio*, auch unabhängig davon, dass sich mit seinem Gebrauch unterschiedlichste Optionen verbinden, kaum etwas mit einem soziologischen Begriff von Gemeinschaft zu tun hat. Zudem sollten Tendenzen, größere Organisationen wie Kirchen oder Firmen als Gemeinschaft zu bezeichnen und explizit oder implizit an dem Modell einer kleinen Gemeinschaft (Familie, Freundeskreis) zu orientieren, *Communio*-TheologInnen zurückhaltend sein lassen.

Und dennoch?! Zunächst scheint mir die Unterscheidung von Grund, Gestalt und Ordnung hilfreich zu sein. Eine *Communio*-Ekklesiologie kann die konkrete Ordnung der Kirche nicht aus ihrem Grund ableiten; diese ist vielmehr im jeweiligen geschichtlichen, kulturellen, gesellschaftlichen Kontext zu entwickeln. Freilich muss in der jeweiligen Ordnung die Gestalt erkennbar sein, wir könnten von der Grund-Gestalt sprechen. Konkret: Es ist eine Ordnung „gemeinschaftlicher Formen“ zu entwickeln (und mehrere Formen sind denkbar), die der Gestalt „Gemeinschaft“ entspricht, die ihrerseits dem Grund „Gott lädt die Menschen in seine Gemeinschaft ein“ zu entsprechen hat.

In einer *Communio*-Ekklesiologie geht es nicht um die Ordnung der Kirche als einer Familie. Nicht einmal eine (Pfarr-)Gemeinde lässt sich (noch) als Pfarrfamilie bezeichnen. Und eine Kolpingfamilie ist im Grunde keine Familie! Die Kirche ist auch keine Gemeinschaft von Freunden, ja: als Kirche zusammenzukommen schließt gerade ein, dass es nicht die persönlichen oder gar freundschaftlichen Beziehungen sind, die Gemeinschaft (Gemeinde, Kirche) konstituieren.

Weshalb dann am Begriff der *Communio* festhalten?

In einer Untersuchung des konziliaren Wortgebrauchs habe ich festgestellt, dass zwischen *communio* und *participatio*, zwischen Gemeinschaft und Teilhabe, eine beeindruckende strukturelle Entsprechung besteht.³⁶ *Communio* wird in drei verschiedenen Wendungen, die auch grammatikalisch festzumachen sind, gebraucht: (1) *Communio* ist nicht etwas, was wir machen, es wird uns geschenkt. (2) *Communio* kommt von Gott her, daran haben alle Anteil. (3) Die *Communio* wird konkret im Leben realisiert. Parallel

³⁶ Vgl. Bernd Jochen Hilberath, „Participatio actiosa“. Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms, in: Hansjakob Becker/Bernd Jochen Hilberath/Ulrich Wilters (Hgg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*, St. Ottilien 1991 (Pietas liturgica 5), S. 319–338.

zeigt sich die dreifache Verwendung von *participatio*: Participatio ist (1) eine *Teilgabe* und dann (2) eine *Teilhabe* an dem Gegebenen, und schließlich (3) eine *Teilnahme* auf den konkreten Feldern. In dieser Parallelität kommt für mich die Option – jedenfalls der Mehrheit – der Konzilsväter zum Ausdruck, eine Sicht von Kirche zu entwickeln und eine Praxis von Kirche anzustoßen, in der sich die Christenmenschen bewusst sind, dass sie nicht aus Eigenem leben, sondern aus dem, was ihnen geschenkt wird; dass daran alle Anteil haben und dass sie das Geschenk ihrer Berufung jeweils auf ihre eigene Art und Weise „missionarisch/evangelisierend“ realisieren. Im Übrigen zeigt sich hier eine große Nähe zu dem Communio-Papier des *Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung*: der konziliare Sprachgebrauch ist also offenbar ökumenisch konsensfähig, und zwar deshalb, weil er biblisch begründet ist. Der Zusammenhang von Grund und Gestalt kommt darin sehr deutlich zum Ausdruck. „Gemeinschaft“ meint also nicht nur eine gemeinschaftliche Gesinnung.

„Der Begriff ‚communio‘ will uns also sagen: Kirche als Gemeinschaft von Menschen ist stets Gemeinschaft in Christus. Sie beruht allein darauf, dass Menschen durch den Glauben Gemeinschaft mit Ihm und Anteil an Seinem Heil haben. – Gemeinschaft der Glaubenden ist ihrem Wesen und nicht nur dem Belieben nach solidarische Gemeinschaft. – Gemeinschaft der Glaubenden ist ihrem Wesen und nicht nur dem Belieben nach verpflichtete Gemeinschaft. – Gemeinschaft der Glaubenden ist partikular und universal zugleich. – Gemeinschaft der Glaubenden bedeutet nicht erzwungene oder verordnete Einheitlichkeit und Gleichförmigkeit. Diese Gemeinschaft ist in sich vielgestaltig. – Gemeinschaft der Glaubenden blickt nicht nur auf sich selbst. Sie lebt aus der Gemeinschaft mit dem Herrn, der Herr und Heiland der ganzen Schöpfung ist und dem sie dient als Werkzeug und Zeichen für das Heil der Welt.“³⁷

So gesehen und soweit ist aber auch nachvollziehbar, dass sich dieser theologische Begriff von Gemeinschaft mit einem soziologischen durchaus berührt, ja in den Intentionen überschneiden kann. Unschwer ist zu erkennen, dass es durch die jeweilige Zeitsituation bedingt ist, wenn das Wort Gemeinschaft besondere Aufmerksamkeit erfährt. Robert Hettlage bringt es in seinem einschlägigen Artikel im *Staatslexikon* auf den Punkt:

³⁷ *Communio/Koinonia. Ein neutestamentlich-frühchristlicher Begriff und seine heutige Wiederaufnahme und Bedeutung. Eine Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Forschung, Strasbourg 1990, S. 9f.*

„Im Gegensatz zum individualistischen Gesellschaftsbild wird im 19. Jh. erneut die (ethische) Priorität von Sozialbeziehungen betont, die sich durch einen hohen Grad persönlicher sozialer Kohäsion und Dauerhaftigkeit auszeichnen ... Ihre Archetypen sind die Familie und die genossenschaftliche Lebensform, nicht der Wettbewerb und der Kontrakt ... Besondere Betonung erfahren daneben die traditionellen Beziehungsformen wie lokale Gemeinschaft, Gilde, Kirche, Nachbarschaft ... Heute wird das ursprünglich umfassende Konzept der Gemeinschaft meist in einer auf spezifische Situationen menschlicher Beziehung eingeschränkten Weise verwendet ... Implizit stimmen alle Versuche überein in der Kritik an den Phänomenen der Entfremdung, Einsamkeit, Isolation und inneren Fragmentierung in der modernen Gesellschaft und suchen nach neuer Identität, persönlichem Wachstum, Selbstverwirklichung und engem Kontakt mit anderen ...“³⁸

Was sich berührt bzw. überschneidet, ist allerdings auch die Ambivalenz einiger damit zusammenhängender Phänomene. Der Tendenz zur überschaubaren Gruppe, zu Intimität, zum Vertrauten muss theologisch entgegengewirkt werden. Kirche lebt nicht nur aus sich selbst, sondern aus dem Geschenk der Gemeinschaft aller Menschen mit Gott. Kirche lebt auch – gerade deshalb! – nicht für sich selbst: *communio* und *missio* gehören eng zusammen, bedingen sich gegenseitig.

Wer also seine theologischen Optionen (auch) mit dem Begriff der Gemeinschaft vortragen will, wird die Schlagseiten einer Communio-Ekklesiologie nicht übersehen. In der Kommunikativen Theologie, in die ich meine Form der Communio-Ekklesiologie eingebracht habe, sind wir uns der Gefahr der Idealisierung und des Rückzugs in die kuschelige Ecke der Kleingruppe sehr bewusst.³⁹ In der konkreten Arbeit sind wir inspiriert von dem Modell der *Themenzentrierten Interaktion* (TZI) nach Ruth C. Cohn. Cohn entwickelte dieses Konzept einer arbeitsfähigen Gruppe explizit vor dem Hintergrund der Shoa. Damit so etwas nie wieder geschieht, verbindet

³⁸ Robert Hettlage, Gemeinschaft, in: *Staatslexikon*. Sonderausgabe, Bd. 2, Freiburg 1995, S. 849–853.

³⁹ Vgl. Matthias Schärer/Bernd Jochen Hilberath, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung*, Mainz 2003 (eine Neufassung wird 2010 erscheinen und die Kritiken aufnehmen); Forschungskreis Kommunikative Theologie, *Kommunikative Theologie. Selbstvergewisserung unserer Kultur des Theologietreibens (dt.-engl.)*, Berlin – Wien 2006 (Ergänzungen und Kritiken erscheinen noch 2009 in einem eigenen Band dieser Reihe Communicative Theology – Interdisciplinary Studies).

sie verschiedene Elemente aus der Einzeltherapie, der Gruppendynamik und einer Arbeit an der Sache miteinander. Dafür steht das bekannte Dreieck (eigentlich eine Pyramide) in der Kugel: *Ich*, *Wir* und *Es* und der niemals zu vernachlässigende *Globe*. Darauf versuchen wir in unserer Arbeit die Aufmerksamkeit zu lenken. Außerdem gehen wir nicht davon aus, dass Kommunikation immer glückt und jede Gruppe zu einer Gemeinschaft wird. Der Normalfall ist eher, dass Kommunikation nicht glückt, jedenfalls nicht ohne weiteres, so dass die Erfahrung eines sich verstehenden *Wir* auch als die Erfahrung des geschenkten *Wir* (M. Scharer) charakterisiert wird. Sie kann ausbleiben, ja in so weite Ferne rücken, dass auch diese Option in unserer Kommunikation gilt: „Dableiben, wenn nichts mehr geht.“ Diese Option steht gegen die Tendenz zur Exklusion aus der Gemeinschaft, zur Exkommunikation. Ausschließen kann sich nur jemand selbst, Trennung kann in gegenseitigem Einvernehmen geschehen – ohne die letztlich theologisch-anthropologisch begründete Überzeugung einer letzten Gemeinsamkeit aufzugeben.

Das Konzept einer *Communio-Ekklesiologie* ist in besonderer Weise ein kontextuell bedingtes. Es ist also an seinen Intentionen zu messen und hinsichtlich der *Trias* von Grund-Gestalt-Ordnungen (weiter) zu entwickeln. Wenn Christenmenschen sich auch persönlich sympathisch finden oder freundschaftlich verbunden sind, wird das ihnen selbst und ihrer Aufgabe (Sendung) nützlich sein. Dies ist allerdings nicht die Begründung und Bedingung ihres Christen-Menschen-Lebens, insofern die Gemeinsamkeit nicht in persönlichen Beziehungen gründet, wohl aber in diesen anerkannt und gefördert werden will.