

Das Kirchenbild von „Communio et Progressio“ im Kontext der nachkonziliaren Ekklesiologie

von Josef Meyer zu Schlochtern

20 Jahre sind vergangen, seit in der Pastoralinstruktion „Communio et Progressio“ (CP) mit lehramtlicher Verbindlichkeit die Auffassung der Kirche von Kommunikation und Massenmedien formuliert worden ist.¹ In den dazu veröffentlichten Rückblicken und Würdigungen wird immer wieder auf die rasante Entwicklung hingewiesen, die seither in der Welt der Medien stattgefunden hat; wie von selbst schließt sich dann die Frage an, ob die Aussagen von CP dieser veränderten Wirklichkeit noch standhalten. Diese Frage hat ihr Recht auch im Blick auf jene Aussagen, die CP über die Kirche und über ihr Verhältnis zu den Kommunikationsmitteln getroffen hat. Ist das Kirchenbild der Instruktion heute noch unverändert angemessen? Susanne Kampmann hat diese Frage in ihrem Beitrag „Abschied von einem horizontal-dialogischen Medienbild?“ historisch formuliert und strukturelle Analogien zwischen Kirchen- und Medienbild in einschlägigen kirchenamtlichen Äußerungen herausgearbeitet. Diese Frage soll im folgenden im Blick auf CP ekklesiologisch-systematisch fortgeführt werden: Welches ist der ekklesiologische Ansatz, der in CP zum Ausdruck kommt, und wie ist das Kirchenbild der Instruktion im Kontext der nachkonziliaren und aktuellen Diskussion über die Kirche zu bewerten?

Soll diese Frage das ihr angemessene Gewicht erhalten, dann darf sie nicht als der obligate Beitrag zum „Jubiläum“ mißverstanden werden. Die Frage nach den Kommunikationsverhältnissen im Binnenbereich der Kirche und nach ihren kommunikativen Außenbeziehungen beinhaltet theologisch-systematisch letztlich die Frage, wie sich die Kirche in der je veränderten Gesellschaft als die Kirche Christi vollziehen und darstellen kann. Auf das Leben der Kirche in einer von Massenmedien geprägten Welt bezogen, lautet diese Frage: Kann die Kirche unter den Lebensbedingungen der Mediengesellschaft ungebrochen sie selbst sein? Kann oder muß sie sogar die Formen medialer Kommunikation übernehmen, um sich unter diesen Bedingungen zu vollziehen?

Solche Fragen zum Verhältnis von Kirche und moderner Gesellschaft sind bezüglich der Kommunikationsthematik gegensätzlich beantwortet worden. Auf der einen Seite werden die Möglichkeiten, die die neuen Medien bieten, mit Nachdruck auch für die Kirche und ihre Verkündigung eingefordert; CP ist selbst eine jener Autoritäten, die für eine solche Öffnung der Kirche gegenüber den Medien herangezogen werden. Andererseits ist es in hohem Maße irritierend, daß eine kritische Bewertung der Massenmedien in jüngster Zeit weniger aus kirchlichem Mund zu hören ist, sondern von Kulturkritikern, Schriftstellern und

Dr. Josef Meyer zu Schlochtern ist Privatdozent an der katholisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

Künstlern, während in der Kirche um Anteile an Sendezeiten oder über die Errichtung eigener Sendestationen gestritten wird. Die allseits geforderte „Präsenz“ der Kirche in den Medien bietet ja nicht notwendig Gewähr dafür, daß sie sich dort auch als Kirche vermitteln kann. Der amerikanische Autor Walker Percy – um nur einen jener Kritiker zu nennen, die diese Differenz thematisieren – bezieht in seine schonungslose Kritik der Massenkultur auch die katholische Kirche ein, weil sie sich dieser Kultur widerstandslos angepaßt habe. In seinem Roman „Lancelot“² wirft die Hauptperson in einem Gespräch mit einem Priester der Kirche enttäuscht und angewidert vor, sie habe sich, um modern zu sein, dem Zeitgeist angebiedert und dabei ihre Identität verloren: „Ich kann dieses Zeitalter nicht tolerieren. Und ich werde es nicht tun. Dich hätte ich tolerieren können und deine katholische Kirche; ja ich hätte ihr sogar beitreten können, wenn du dir selbst treu geblieben wärst. Jetzt bist Du Teil dieses Zeitalters. Du hast die gleichen Flöhe wie die Hunde, neben denen du gelegen hast.“

Anpassung an „dieses Zeitalter“ fordert in ihrer Weise auch die Instruktion CP, aber heute muß eine Reflexion darauf strenger in Betracht ziehen, daß solche Akkommodation auch auf Kosten der „Treue zu sich selbst“ gehen kann; Percy insistiert darauf, daß die Logik des Video-Clips nicht mit der Logik des Glaubens kongruent sei: „Wir werden dieses Zeitalter nicht tolerieren. Sprich mir nicht von christlicher Liebe. Was ist daraus geworden? Ich will dir sagen, was daraus geworden ist. Sie ist ständig im Radio, im Fernsehen und auf der Kanzel im Munde geführt worden, und das war ihr Ende.“

Kirchliche Medienbegeisterung einerseits und kritische Warnrufe andererseits geben also guten Grund, erneut die Frage aufzuwerfen, welche Rolle nach Auffassung von CP „Kommunikation“ für die Kirche spielt, wie sie die eigene Beziehung zu den Massenmedien bestimmt und wie sie in diesen kommunikativen Bezügen sich selbst begreift. Ich suche diese Frage in drei Schritten zu beantworten: Zunächst beschreibe ich in groben Zügen das Kirchenbild der Instruktion, dann eruiere ich ihren systematischen Ort im Kontext der nachkonziliaren Ekklesiologie, um drittens einige Aspekte in der gegenwärtigen Ekklesiologie zu benennen, die Ansätze zu einer erneuerten Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Kommunikation erkennen lassen.

1. Das Kirchenbild von *Communio et Progressio*

CP ist kein Lehrschreiben über die Kirche. Die Instruktion befaßt sich in erster Linie mit den Prozessen der Kommunikation, mit verschiedenen Kommunikationsmitteln, den Kriterien ihres sittlich richtigen Gebrauchs und ihrem christlichen Verständnis, aber dennoch bringt der Text ein bestimmtes Kirchenverständnis zum Ausdruck. Thematisch-explizit ist zwar nur an wenigen Stellen von der Kirche die Rede, aber dennoch ist es berechtigt, von einem „Kirchenbild“ der Instruktion zu sprechen, denn dieses kommt in jenen indirekten Aussagen zur Geltung, die vom Umgang der Kirche mit den Kommunikationsmitteln, von Kommunikation innerhalb der Kirche und von Kommunikation zwischen ihr und der Gesellschaft handeln. Bei solchen Ausführungen kommt die Kirche zwar nur implizit zur Sprache, aber im Textganzen profiliert sich doch jenes Bild von Kirche, das der Instruktion zugrunde liegt.

Die im engen Sinn ausdrücklich ekklesiologischen Aussagen sind Bestandteil der theologischen Grundlegung im 1. Teil der Instruktion, in dem Kommunikation und Kommunikationsmittel in den Rahmen der Schöpfungs- und Heilsgeschichte eingeordnet werden. In diesem Zusammenhang wird kurz und knapp auch die Kirche bestimmt. Die implizite Ekklesiologie lässt sich vor allem im 3. Teil über „Die Aufgaben der Katholiken auf dem Gebiet der Kommunikationsmittel“ eruieren, in dem Verhaltensregeln und Urteilskriterien zum Umgang der Kirche mit dem Kommunikationsmitteln formuliert werden.

1.1 Der Rahmen: das kommunikative Geschehen der Heilsgeschichte

Die theologische Grundlegung der Instruktion (Nr. 6-10) zieht in wenigen Strichen einen weiten heilsgeschichtlichen Rahmen, in den sie sowohl die Aussagen über die Kommunikationsmittel als auch ihre Ekklesiologie einordnet: Alles Mühen der Menschen um ein gelingendes Leben und bessere Lebensumstände – ob unvermittelt oder vermittelt durch Instrumente der Kommunikation – sei bewußt oder unbewußt ein Tun im Rahmen der Schöpfung, „Teilhabe und Fortführung des Werkes Gottes, der die Welt erschaffen hat“ (Nr. 7). Da nun Gott als Sinn und Ziel der Schöpfung ein allumfassendes Heil verfügt hat, ist das Handeln der Menschen und somit auch der Gebrauch der Kommunikationsmittel in diesen Sinnzusammenhang einbezogen; es kann dem Schöpfungswerk dienen oder sich ihm verweigern. Kommunikation kann also als ihre höchste Bestimmung die Einheit der Menschen fördern und darin ein „Beitrag zur Erfüllung des göttlichen Heilsplans in der Geschichte“ (Nr. 8) sein, aber ebenso kann sie sich in ihr Gegenteil verkehren und zur sündhaften Verweigerung von Kommunikation werden. Kommunikation reicht für CP in ihrer tiefsten Sinnbestimmung in das Schöpfungswerk Gottes hinein; entsprechend wird ihr Mißbrauch als Sünde beschrieben. Aber nicht nur die Perversion von Kommunikation ist Sünde; die theologische Bestimmung der Kommunikation wird so allgemein angesetzt, daß Sünde überhaupt als Abbruch von Kommunikation erscheint (*interpellatio communicationis*, Nr. 10). Dieses Bestreben, die theologische Bestimmung von Kommunikation auch in Sprache und Begrifflichkeit sichtbar werden zu lassen, ist in der Instruktion durchgängig bemerkbar und setzt sich in den christologischen Aussagen fort.

Christus hat den Menschen Erlösung aus ihrer Verstrickung in Sünde und Schuld gebracht, durch sein Leben und Sterben hat er sich den Menschen selbst mitgeteilt (*seipsum communicavit cum eis*, Nr. 10). Mit dem Christusgeschehen beginnt die eigentliche Geschichte des Heils, denn durch die Selbstmitteilung Gottes in Christus wird die Gemeinschaft mit Gott neu begründet, und zugleich entsteht eine neue Gemeinschaft der Menschen. Die Vermittlung der Menschen in diese neue Gemeinschaft mit Gott durch seine Selbstmitteilung in Christus verleiht jeder Kommunikation unter den Menschen einen neuen Rang, da sie im letzten auf die Kommunikation von Gott und Mensch als „den tiefsten Grund und das Urbild“ (*altissimum fundamentum atque primum exemplar*, Nr. 10) von Kommunikation schlechthin bezogen ist.

Diese theologische Ausdeutung des Kommunikationsbegriffs hebt im Kern nicht auf die Übermittlung von Informationen ab, sondern auf Partizipati-

on, auf ein Anteilgeben am eigenen Sein: „Tatsächlich ist Kommunikation mehr als nur Äußerung von Gedanken oder Austausch von Gefühlen: im Tiefsten ist sie Mitteilung seiner selbst in Liebe. Die Kommunikation Christi ist Geist und Leben“ (Nr. 11). Hier wird mit wenigen Worten ein Offenbarungsverständnis rezipiert, das auf dem II. Vatikanum zum Durchbruch kam. Offenbarung wird dort nicht als Verlautbarung von dem Menschen unzugänglichen Wahrheiten über Gott und Welt verstanden, also letztlich als eine Übermittlung von Information; die neue Sicht ist nach Worten von Max Seckler vielmehr als „kommunikationstheoretisch-partizipativ“ zu qualifizieren, denn sie begreift Offenbarung als „Selbst-Mitteilung, d. h. (als) reale, seinshafte Teilhabegewährung an der Erlösungswirklichkeit Gottes selbst“³.

1.2 Die Kirche: das Volk Gottes beim Gespräch „am runden Tisch“ (Nr. 19) mit der Welt

Die als Kommunikation, als Selbstmitteilung Gottes in Christus verständlich gemachte Offenbarung ist für die Instruktion auch der Ausgangspunkt ihrer Aussagen über die Kirche. Die Anteilgabe am göttlichen Leben, die „Kommunikation“ Christi an die Menschen, vollzieht sich zum einen in der Eucharistie, die die Menschen in die höchste Gemeinschaft führt, die ihnen möglich ist: in die Gemeinschaft mit Gott. Das Prinzip dieser Verbundenheit und Einigung ist zum anderen der Geist Christi, der das Lebeprinzip der Kirche ist und sie auf ihrem Weg durch die Geschichte führt. Die Kirche wird demnach konstituiert durch eucharistische Mahlgemeinschaft und das Einheitswirken des Hl. Geistes, der sie in der Einheit des Volkes Gottes zusammenhält.

Diesen ekklesiologischen Ausgangspunkt beschreibt die Instruktion in überaus kompakten Formulierungen. Nach den christologischen Aussagen und der Zuordnung der Kirche zur Eucharistie wird ihre Bestimmung als mystischer Leib Christi (Corpus Christi Mysticum, Nr. 11) nur in einem Relativsatz erwähnt, und die Beschreibung ihrer Beziehung zum Hl. Geist beschränkt sich auf den Hinweis, daß er der Kirche als Wirkprinzip ihrer Einheit geschenkt sei (principium congregationis et unitatis, Nr. 11), wobei bereits der nächste Satz die heilsgeschichtlich-eschatologische Dimension der Kirche andeutet, daß die Menschen in der Kirche auf die vollendete Vereinigung in Gott zugehen: „Durch die Einsetzung der Eucharistie schenkte uns Christus die höchste Form der Einigung. ... Schließlich hat Christus uns seinen lebenspendenden Geist mitgeteilt, der das Prinzip der Verbundenheit und der Einheit ist. In der Kirche, die der mystische Leib Christi und die verborgene Fülle des verherrlichten Christus ist, ... (gehen wir) ... auf die erhoffte letzte Vereinigung zu ...“ (Nr. 11).

So skizzenhaft verkürzt diese Grundlegung auch wirkt, so beinhaltet sie doch das ekklesiologische Koordinatensystem, in das die Ausführungen über Kommunikation sich dann einzeichnen und ihr ekklesiologisches Gewicht erhalten. Wird überdies berücksichtigt, daß der Einleitungsteil sich in Zitaten wiederholt auf die Ekklesiologie von Lumen Gentium und Gaudium et Spes beruft, dann sind die wesentlichen Bestimmungen der Ekklesiologie des II. Vatikanums als das hier maßgebliche Kirchenbild übernommen: Die Aussagen

über die Kirche als Mysterium, als Volk Gottes, als der mystische Leib Christi und als Wirkraum des Hl. Geistes.

Unter diesen Kennzeichnungen taucht am häufigsten die Bestimmung der Kirche als Volk Gottes auf, was darauf zurückzuführen sein wird, daß die mit diesem Kirchenbegriff verbundenen Merkmale der Kirche am ehesten zur Sprache kommen, wenn es um Kommunikation in der Kirche und um Kommunikation zwischen Kirche und Welt geht. So wird die Kirche vor allem dann als Volk Gottes bezeichnet, wenn von der Verantwortung aller Gläubigen die Rede ist (z. B. Nr. 4). „Das ganze Volk Gottes, Hirten und Gläubige“ (Nr. 100), werden zur Kooperation mit allen Menschen guten Willens aufgefordert. Zugleich wird von der Instruktion mit dem Volk-Gottes-Begriff die geschichtliche Dimension der Kirche zum Ausdruck gebracht (Nr. 117).

An diesen oft nur zitatweise eingesetzten Bestimmungen wird hinreichend deutlich, daß CP sich in ihren Aussagen über die Kirche ganz der Sicht des 2. Vatikanums verpflichtet weiß. Nicht nur, daß sie die grundlegenden ekklesiologischen Bestimmungen von LG und GS in die eigene Sprache übernimmt, sie ist auch noch ganz von der zukunftsrohen Vision des Konzils bewegt, die der Kirche (und auch der Welt) inzwischen abhanden gekommen ist. CP sieht die Kirche im Rahmen der Heilsgeschichte in einer grundlegenden Gemeinschaft mit allen Menschen guten Willens, sie betont immer wieder den Weltauftrag der Kirche, sie sieht die Kirche so sehr in Gemeinschaft mit Menschen anderer religiöser und politischer Überzeugungen auf den Dienst an der Einheit und des Fortschritts der Gesellschaft verpflichtet, daß sie sich mit diesen beiden Begriffen den eigenen Namen gibt: „Communio et progressio“. Die Instruktion akzeptiert ohne jeden Anflug von Integralismus die Eigenverantwortung von Kommunikation in den weltlichen Bereichen (vgl. Nr. 14), ordnet diese dem Geschehen der Heilsgeschichte zu und sieht Einheit und Gemeinschaft als Leistungen von Kommunikation so sehr in Einklang mit den Zielen des Volkes Gottes stehen, daß sie über diese Entsprechung den Bezug zu ihrer Vervollkommenung im Glauben und zur Einheit als einer sakralen Wirklichkeit zieht: „Denn die Förderung der Einheit hängt ja mit der innersten Sendung der Kirche zusammen, da diese 'in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist'“ (Nr. 18, Zitat: GS 42, LG 1).

Die besondere theologische Leistung von CP im Blick auf die Ekklesiologie ist darin zu sehen, daß sie diese Grundlegung in der Sprache der Kommunikation zu formulieren sucht. Ihre große Perspektive ist der Gedanke einer vielfältig verzweigten Kommunikation und der durch sie entstehenden Gemeinschaft mit Gott. In diese Gemeinschaft als Sinnbestimmung der Schöpfung sind alle berufen. Diese große Bewegung der Kommunikation, des Geschehens von Anteilgeben und Sich-Mitteilen von Gott und Mensch, geht von Gott aus, vermittelt sich über Christus an die Geschichte und in Sonderheit an die Kirche, in der sich die Gemeinschaft mit Gott sakramental manifestiert. Diese in der Begrifflichkeit von Kommunikation ausgeführten Linien leiten über zu den kompakten Grundbestimmungen der Kirche, die ebenfalls durch die Begrifflichkeit der Kommunikation zusammengehalten werden: Gott teilt sich in Christus den

Menschen mit (communicavit, Nr. 10), Christus teilt in Eucharistie und Geistsendung sein Leben an die Kirche mit (communicavit, Nr. 11) und gibt ihr so Anteil an jenem göttlichen Leben, auf das die Kirche in der Geschichte zugeht. Die Kirche soll als Volk Gottes diese Botschaft der Welt mitteilen und sich dabei auch moderner Kommunikationstechniken bedienen (Nr. 114, 126-134). In ihrem Inneren soll ein reger Dialog in Mitteilung und Gespräch (communicatio atque collocutio, Nr. 114) den Zusammenhalt der Gläubigen fördern, und dafür sei auch „die Entfaltung der öffentlichen Meinung in der Kirche lebensnotwendig“ (Nr. 119)⁴. Ihr Weltauftrag aber besteht für die Kirche darin, durch eine verantwortliche Verwendung der Kommunikationsmittel in einem offenen Dialog mit der Welt zu Einheit und Fortschritt der Menschen beizutragen (Nr. 96-100).

2. **Communio et Progressio im Kontext der ekklesiologischen Diskussion nach dem Konzil**

2.1 „**Communio**“ – das Opfer einer Sprachverwirrung?

Die ekklesiologische Grundlegung der Instruktion erweckt den Eindruck einer großen inhaltlichen Geschlossenheit, weil sie das Sprachfeld von „communio“ verbal voll ausschöpft und auch theologische Sachverhalte mit Worten aus diesem Sprachfeld beschreibt – etwa, wenn Christus als „Perfectus Communicator“ (Nr. 11) bezeichnet wird. Susanne Kampmann hat diese linguistische Auffälligkeit in ihrem vorstehenden Beitrag zum Anlaß genommen, „communio“ als heuristisches Prinzip bei der Frage nach dem Kirchenbild von CP einzusetzen. Ihre Vermutung, hinter dem Sprachgebrauch von „communio“ die „Communio-Ekklesiologie“ zu entdecken, sieht sie durch viele Aussagen der Instruktion bestätigt: die Kirche stehe in communio mit der Welt, sei eine communio ecclesiarum und eine communio fidelium. Aber die von ihrer Interpretation zu Recht herausgestellten Merkmale eines dialogisch-kommunikativen Kirchenbildes in CP sind m. E. nicht Konsequenzen der dort zugrundegelegten Communio-Ekklesiologie, sondern Ausdruck der Sicht der Kirche als Volk Gottes, die in CP jedoch im Sprachfeld von communio und communicatio artikuliert wird. Nur durch diese Annahme ist erklärbar, daß viele Aussagen der Instruktion zwar von „communio“ sprechen, in bezug auf die Kirche aber deutlich andere Akzente setzen als jene Ekklesiologie, die seit einigen Jahren mit programmatischem Anspruch als „communio-Ekklesiologie“ ins Gespräch gebracht wird. Diesen Sachverhalt möchte ich mit drei Hinweisen auf die diachrone Dimension der Instruktion sichtbar machen.

- Die Instruktion wurde 1971 veröffentlicht. Ihre Entstehung geht auf eine Veranlassung des Konzils zurück, das im Dekret Inter Mirifica verlangt, zur Thematik der Kommunikationsmittel solle „im ausdrücklichen Auftrag des Konzils ein Pastoralenschreiben herausgegeben werden“⁵. Dahinter stand die Absicht, jenes Defizit an sachlicher Kompetenz und theologischer Weite auszugleichen, das „Inter Mirifica“ schon während des Konzils zum Vorwurf gemacht worden war.⁶ Im Rückblick auf die Jahre der Abfassung von CP ist es nun sehr überraschend festzustellen, daß die während dieser Zeit veröffentlichte ekklesiologische Literatur den Gedanken und den Begriff der Communio kaum beachtet. Gewiß wird der Gedanke von A. Grillmeier in seinem Kommentar zu

Lumen Gentium subtil aufgearbeitet⁷, aber „communio“ wird dort deutlich dem Gedanken vom Volk Gottes zugeordnet. In dem großen Kommentar zur Ekklesiologie des Konzils, dem zweibändigen Werk „De Ecclesia“, taucht „communio“ als Stichwort nicht auf⁸, und in den allgemeiner gehaltenen ekklesiologischen Arbeiten der Nachkonzilszeit bleibt er ohne prägende Kraft. Die vorherrschenden Debatten jener Jahre, z. B. die Diskussionen auf der Synode oder die Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit, rekurrieren nicht unter dem Stichwort „communio“ auf die Ekklesiologie des Konzils, sondern eher unter dem vom Volk Gottes, von der Kollegialität der Bischöfe oder dem der Sakramentalität der Kirche. Zwar hat es verschiedene theologische Arbeiten zum Thema Kirche als Gemeinschaft gegeben, aber diese Bestimmung wurde eben nur selten als das Grundwort der Ekklesiologie angesehen⁹. In dem Beschuß „Unsere Hoffnung“ der Würzburger Synode, der 1975 verabschiedet wurde, ist im Abschnitt „Gemeinschaft der Kirche“ zwar von der „Communio“ die Rede, aber signifikanterweise wird der Begriff als „Hoffnungsgemeinschaft“ ausgelegt und dann wird präzisiert, die Kirche sei „in ihrer Gemeinschaftsform ein Volk -, pilgerndes Gottesvolk“¹⁰. Diese Hinweise ließen sich weiter vermehren; sie indizieren alle den Umstand, daß die Instruktion CP mit ihrer Sprache von „communio“ und ihrer Theologie der Kommunikation im genannten Zeitraum als eine Ausnahme dasteht; die Rede von „communio“ ist im Blick auf die ekklesiologische Literatur jener Zeit fast Sondergut von CP. Diesen befremdlichen Umstand in der Rezeption der Ekklesiologie von Lumen Gentium hat Klaus Kienzler schon 1984 verwundert hervorgehoben: „Es ist im Grunde erstaunlich, daß die Theologie hier ein recht umfassendes ‘Kommunikationsmodell’ der Kommunikationsgemeinschaft Kirche vorliegen hat, das ihr aber bisweilen nicht so recht bewußt zu sein scheint, das aber in den Prinzipien von CP wenigstens nachträglich für das neue Verständnis christlicher Kommunikation fruchtbar gemacht worden ist.“¹¹

– Der zweite und entscheidende Hinweis darauf, daß CP nicht als eine antizipierte Formulierung einer dann später entfalteten Communio-Theologie angesehen werden kann, sondern vielmehr von der Volk-Gottes-Ekklesiologie her geprägt ist und diese in ihre Sprache umzusetzen sucht, besteht in einer sprachlichen Beobachtung: die Instruktion wendet den Begriff „communio“ im engen Sinn überhaupt nicht auf die Kirche an. Was eine verbreitete Tendenz der Interpretation erwarten ließe, ist in Wahrheit gar nicht der Fall: an keiner Stelle der ekklesiologischen Grundlegung wird der Terminus unvermittelt auf die Kirche bezogen oder als Äquivalent für „ecclesia“ oder „populus Dei“ gebraucht. „Communio“ ist für CP jede Gemeinschaft, die durch eine verantwortungsvolle, der Wahrheit und der Freiheit verpflichtete Kommunikation zustandekommt. Solche Gemeinschaft wird aus christlicher Sicht letztlich auf das Geheimnis der Trinität bezogen und von ihr her auch auf die Kirche, aber im Ansatz von CP ist mit „communio“ nicht die Kirche gemeint. Diese Beobachtung zwingt zu der Folgerung, daß „communio“ in CP inhaltlich nicht mit dem identisch ist, was seit einigen Jahren vermehrt als die „Communio-Ekklesiologie“ des Konzils bezeichnet wird.

– Das dritte Indiz für die ekklesiologische Unabhängigkeit der Instruktion von der späteren „Communio-Ekklesiologie“ im engen Sinn ist darin zu

sehen, daß diese andere Aspekte als CP betont, was bei der ekklesiologischen Karriere des Communio-Begriffs häufig übersehen wird. 20 Jahre nach der Veröffentlichung von CP haben sich die Sprache und die Begrifflichkeit der Ekklesiologie und auch deren jeweilige Wertschätzung stark verändert. Eine der auffälligsten Veränderungen besteht darin, daß heute jedermann von „Communio“ spricht. Dieser Umschwung ist aber nicht durch eine Rezeption erfolgt, die nach anfänglichem Mißverstehen und Vergessen nun endlich zur Wahrheit von Lumen Gentium vorgestoßen wäre, so daß auch CP nachträglich ins Recht gesetzt worden wäre. Vielmehr hat eine gezielt angesetzte Akzentverschiebung in der Lektüre und in der Rezeption von LG und GS dazu geführt, daß der Leitbegriff der Interpretation der Ekklesiologie des Konzils heute nicht mehr „Volk Gottes“ lautet, sondern „Communio“. Dieser neue Akzent läßt sich auch zeitlich recht eindeutig markieren: er wurde auf der Bischofssynode von 1985 gesetzt. Die Synode wollte damit dem Konzil nicht widersprechen, es betont vielmehr nachhaltig die Kontinuität mit dem II. Vatikanum, aber seine Bestandsaufnahme und seine Würdigung des Konzils setzen andere Akzente, die bezüglich der Konzilsrezeption nichts anderes als die Entscheidung für einen neuen Interpretationsschlüssel darstellen. Unübersehbares Indiz dafür ist, daß der Volk-Gottes-Begriff in den Texten der Synode nur noch beiläufig auftaucht; ein Umstand, den erfahrene Ekklesiologen übereinstimmend als eine solche neue Akzentsetzung in der Rezeption des Konzils beurteilt haben¹². Vor dem Hintergrund der Krisenerfahrungen der Nachkonzilszeit sollte die Communio-Ekklesiologie als ein Integrationsmodell die auseinanderstrebenden Tendenzen in der Kirche wieder zusammenführen. Die Kategorie „Communio“ ist gezielt als Paradigma ekklesiologischer Konsolidierung in den Rezeptionsprozeß des II. Vatikanums eingebbracht worden.

Als Antwort auf die Frage nach dem ekklesiologischen Ansatz von CP ist daher festzuhalten: Das Kirchenbild der Instruktion über die Kommunikationsmittel setzt nicht bei einem fest definierten Begriff von kirchlicher Communio an, sondern ist von der Idee der Kirche als Volk Gottes bestimmt. Sie sieht dieses Volk auf allen seinen Ebenen, in der Gottesbeziehung ebenso wie im Verhältnis zur Gesellschaft, Kommunikationsprozesse vollziehen und gelangt von da zu seinem starken Akzent auf Kommunikation – nach innen wie nach außen. Diese von den Ideen des Dialogs, der Gesprächsgemeinschaft und der Mitteilung geprägte ekklesiologische Ausrichtung unterscheidet sich deutlich von den Wertvorzugsskalen, die spätere Formulierungen der „Communio“-Ekklesiologie erkennen lassen. Diese nehmen nicht alle Intentionen der Volk-Gottes-Ekklesiologie auf, sondern relativieren sie sogar, und daher kann „Communio-Theologie“ nicht einfach deren neuer Name sein. Aus diesem Grund ist es irreführend zu sagen, die Bischofssynode sei zur Communio-Idee des Konzils zurückgekehrt¹³; sie hat in der Tat die Communio-Theologie des Konzils neu aufgegriffen, diese aber zugleich als die zentrale ekklesiologische Kategorie des Konzils herausstellt und damit u. a. jene Aspekte begrenzt, die vor allem von CP rezipiert worden sind. Diese Instruktion darf, wenn ihr eigener Impuls nicht verloren gehen soll, daher nicht einfach der Communio-Theologie zugeschlagen werden, sollte ihre Sprache das auch nahelegen. Um das Spezifische der Instruktion CP deutlicher unterscheiden zu können, möchte ich im folgenden den Kern der Communio-Ekklesiologie kurz beschreiben.

2.2 „Communio“ – Modell eines offenen Dialogs oder Paradigma regelgeleiteter Kommunikation?

Die Ekklesiologie des II. Vatikanums korrigiert entschieden das tradierte Kirchenbild, das sich seit der Gegenreformation ausgebildet und in den Aussagen des I. Vatikanums über den Primat seinen Abschluß gefunden hatte. Formal war dieses Kirchenverständnis stark von der Idee der Einheit geprägt, die im Papsttum als der fast allzuständigen Entscheidungsinstanz, in der Einheitlichkeit der Lebensformen und des Kultes, in der Struktur des Rechtes und in der klar gegliederten hierarchischen Struktur der Ämter der Kirche zum Ausdruck kam. Diese Einheitsstruktur bezog ihre theologische Legitimation aus der Idee der Christusrepräsentation: Christus verleiht die Amtsgewalt an Petrus und die Apostel, die dann vom Papst und den Bischöfen ausgeübt wird, welche ihrerseits über Priestern und Laien stehen, so daß alle eine hierarchisch-pyramidale Struktur bilden, die in der Christusrepräsentation ihr Konstruktionsprinzip hat. Eine überzogene Betonung dieses Einheitsprinzips ist von der Theologie als „Christomonismus“ kritisiert worden, der etwa in einer monarchischen Aufsteigerung des Papstamtes, in einem überzogenen kurialen Zentralismus, in einer übermächtigen Amtsfülle Roms seinen Ausdruck finden kann, mit der Konsequenz, daß die Gesamtkirche letztlich wie eine große Diözese des Papstes erscheint, in der Bischöfe als Verwaltungsbeamte die Unterbereiche der Kirche auf Geheiß des Papstes leiten.

Demgegenüber bestimmt das II. Vatikanum in einer Neurezeption altkirchlicher Ideen die Kirche entschieden als eine Communio von Ortskirchen. Das Konzil überwindet den Christomonismus in der Ekklesiologie, indem es die Kirche an das Geheimnis der Trinität bindet und von dort schon in ihrer Gottesbeziehung zu verschiedenen Sichten der Kirche gelangt: sie ist Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Hl. Geistes. Nicht ein einziges, monistisches Ableitungsprinzip ist die Grundlage der Aussagen über die Kirche, sondern die Idee einer Einheit, die in sich Verschiedenheit und Pluralität umfängt. Das Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus habe, so heißt es im Dekret über den Ökumenismus, in der Einheit der göttlichen Personen ihr „höchstes Vorbild und Urbild“ (*supremum exemplar et principium*“, UR 2)¹⁴.

Neben die Bestimmung der Kirche als Volk Gottes (LG 9-17), die vor allem die Theologie des Bundes und der Geschichte aufnimmt, tritt als Begründung der Communio-Struktur die Verankerung der Kirche in der Eucharistie. Die Ursprungsgestalt der Kirche ist das Abendmahl, in dem Christus sich selbst gibt und darin die Gemeinschaft der Kirche als seinen mystischen Leib schafft. Kirche ist Leib Christi, insofern sie sich von ihm in der Eucharistie als Kirche auferbauen läßt. Wenn die Eucharistie in diesem Sinne als die Ursprungsgestalt von Kirche begriffen werden kann, dann ist jede gültig vollzogene Eucharistiegemeinschaft auch Kirche. Ergänzt durch die Aussagen über die Kollegialität der Bischöfe, gelangt das Konzil dann zu der Aussage: Kirche lebt als eine Gemeinschaft von Eucharistiegemeinschaften. Von diesem Gedanken her wird dann die besondere Struktur von Einheit und Vielheit in der Kirche sichtbar: „Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen.“ (LG 26) Alle rechtmäßig von einem Bischof geleiteten

Ortskirchen sind im Vollsinn Kirche, aber sie sind dies nur, wenn sie in Einheit mit den anderen Kirchen leben. Einheit der Kirche und Vielheit der Ortskirchen bedingen sich gegenseitig: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23).

Dieses kollegiale Prinzip hat zu weitreichenden Veränderungen in der Sicht des Bischofsamtes geführt und das Petrusamt aus seiner einsamen Höhe wieder in das Kollegium des Episkopats integriert. Die Rezeption dieser Communion-Struktur in den Reformen nach dem Konzil ist noch nicht ganz abgeschlossen, denn die theologische Auseinandersetzung um die Stellung der Ortskirchen im Verhältnis zum Petrusamt hält an. Heiß umstritten ist darüber hinaus die Frage, welchen ekklesiologischen Rang die neu eingerichteten Bischofskonferenzen oder Regionalsynoden in dieser Struktur besitzen: sind sie nur administrative Einrichtungen oder besitzen sie Lehrautorität? Diese Auseinandersetzungen sind neben ihren inhaltlichen Fragen auch ein Streit um die Differenzierungen der Struktur der Communion von Ortskirchen, bei dem noch kein allgemeiner Konsens darüber erreicht worden ist, ob die Struktur durch das Verhältnis von Ortsbischof und Rom hinreichend bestimmt ist, oder ob auch die Zwischeninstanzen theologische Bedeutung haben.¹⁵

Vor diesem Hintergrund lässt sich nun die Frage nach dem Communionverständnis und der ihr angemessenen Kommunikation in der Kirche schärfer beleuchten. Um „communio“ von einer allgemeinen Gemeinschaftlichkeit zu unterscheiden, wurde von der theologischen Kommission des Konzils in einer berühmten Zusatzerklärung zu Lumen Gentium präzisiert, es sei hier von Gemeinschaft in der Ordnung der Kirche die Rede, gemeint sei „eine hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern“, denn die Communion solle nicht nur gefühlsmäßige Verbundenheit sein, sondern „eine organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt“ (LG, Nota praevia explicativa Nr.2). Diese Präzisierung verdeutlicht, daß der Begriff Communion die „grundlegende Rechts- und Seinsgestalt der Kirche“ bezeichnen soll, wie Ratzinger in seinem Kommentar konstatiert; kirchliche Kommunikation interpretiert er daher im Kern als rechtlich fixierte Kommunikation zwischen den Ortskirchen: „Der rechtliche Aufbau der Kirche vollzieht sich im Miteinander-Kommunizieren der bischöflich geleiteten ecclesiae, also in einer hierarchischen Gemeinschaft sakramentalen Inhalts“¹⁶. Auf den Begriff kirchlicher Kommunikation bezogen, hat dies zur Folge, daß der kommunikative Prozeß in der so verstandenen Communion als eine Kommunikation in den Bahnen dieser Rechtsfigur verstanden werden muß, als regelgeleitetes Gespräch entsprechend den kirchlichen Diensten und Ämtern.

Diese rechtlich-sakramentale Grundlegung der Communion-Theologie durch das Konzil macht ersichtlich, daß die Instruktion in ihrer Theologie der Kommunikation einen sehr viel weiteren Begriff von Communion verwendet. Für das Konzil ist Communion auch die Bezeichnung der Rechtsstruktur der Kirche, und es sieht die kirchlichen Kommunikationsprozesse in den Bahnen dieser Ordnung ablaufen. Die Instruktion stimmt damit soweit überein, als sie bei der Beschreibung innerkirchlicher Kommunikationsprozesse immer wieder die Ämter differenziert: Bischöfe, Priester, Laien (z. B. Nr. 100-113). Zugleich verfügt CP

aber über zusätzliche Differenzierungen, die in der sakramental charakterisierten Communio nicht zum Tragen kommen: es spricht von der Communio mit allen Menschen guten Willens, mit anderen Christen, von der Communio des Volkes Gottes. Diese allgemeinere und außengerichtete Sicht der Communio ist von der Theologie der Kommunikation her formuliert. Die Gefahr besteht darin, daß diese weitere Perspektive durch den binnengerichteten Blick der konziliaren Sprachregelung bei der neuerlichen Betonung dieses Blickwinkels verdeckt wird.

Ein Beispiel kann die Tragweite dieses Unterschieds deutlich machen: Das Konzil hat den *sensus fidei* in Artikel 12 von LG auf das ganze Volk Gottes bezogen: das Volk Gottes kann in seiner Gesamtheit im Glauben nicht irren. Es solle – unter der Leitung des Lehramtes – bemüht sein, tiefer in die Wahrheit des Glaubens einzudringen. Die Instruktion CP hat diesen Passus in einen Abschnitt aufgenommen, um damit die Bedeutung der Freiheit der öffentlichen Meinung in der Kirche hervorzuheben (Nr. 116), und sie unterstreicht damit, daß alle Gläubigen im Prozeß der Wahrheitsfindung in der Kirche aktiv beteiligt sein sollen. Als ein Beispiel solchen Suchens durch den Austausch von Meinungen hat H. J. Pottmeyer die amerikanischen Hirtenbriefe analysiert, die erst nach Berücksichtigung der in solchem Austausch mit den Gläubigen erarbeiteten Einsichten verabschiedet wurden. Diesem Verfahren ist entgegengehalten worden, es relativiere das Wächteramt der Bischöfe.¹⁷ Eine solche Kritik läßt sich im Rahmen der Communio-Theologie in ihrer Ausrichtung auf das Bischofsamt leicht formulieren, weil das theologische Eigengewicht des Gottesvolkes hier nicht ins Gewicht fällt. Dies gerät in der konzeptionellen Anlage der Communio-Ekklesiologie allzu leicht aus dem Blick. Daher ist für die Ekklesiologie zu fordern, daß die anderen Grundkategorien des Konzils für die Kirche der in sich legitimen Bestimmung der Kirche als Communio nicht einfach untergeordnet werden.

Die Frage nach dem Kirchenbild von CP führt somit zu der Einsicht, daß es sich bei dieser Instruktion um ein Dokument der Nachkonzilszeit handelt, das sich in Inhalt und Anliegen der Ekklesiologie von LG und GS verpflichtet weiß. Es sieht die Kirche als Volk Gottes und formuliert die Offenheit der Kirche zur Welt in der Sprache der „*communicatio*“. Die durch *Communicatio* entstehende Communio meint in CP nicht nur die sakramental grundgelegte Communio, sondern öffnet das Bezugsfeld der Kirche auf jene Communio, die die Kirche unter anderen Rücksichten mit allen Menschen guten Willens verbindet. Vielleicht ist dies der zweite Glücksfall in der Rezeption dieses Dokuments, daß es in der Sprache der Communio jene Offenheit und Gemeinsamkeit mit der Welt bewahrt, die einer der Hauptimpulse des II. Vatikanums gewesen ist.

3. Kirche, Kommunikation und Handlung

In den seit der Veröffentlichung von CP geführten ekklesiologischen Diskussionen haben sich eine Reihe von Einsichten und Gesichtspunkten herausgestellt, die in eine aktualisierte Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Kommunikation eingebracht werden müßten. Am wichtigsten scheint mir der Umstand zu sein, daß der Begriff der Kommunikation selbst in die Grundlagenreflexion der Ekklesiologie aufgenommen worden ist. Manche Theologen

formulieren ihre diesbezüglichen Auffassungen in der Begrifflichkeit der „Handlung“, andere in der von „kommunikativem Handeln“ oder „Kommunikation“, aber allen ist die Überzeugung gemeinsam, daß die Kirche selbst durch bestimmte Weisen von Kommunikation und Handlung konstituiert wird. Wenn diese Prämisse zutrifft, dann ergeben sich eine Reihe neuer Aspekte für die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Kommunikation – sei dies nun auf den inneren Bereich der Kirche bezogen oder auf ihre Beziehung zu einer durch Massenkommunikation geprägten Gesellschaft. Im folgenden möchte ich auf Aussagen von vier Theologen hinweisen, die für eine neuere Bestimmung der Beziehung von Kirche und Kommunikation relevant wären, wobei es sich hier nur um fast unzulässig verkürzte Positionsbeschreibungen handeln kann.¹⁸

3.1 Hans Zirker: Kirche als Handlungs- und Verständigungsgemeinschaft

Einen der Versuche, die Kirche als kommunikativen Handlungszusammenhang zu bestimmen, hat Hans Zirker in seiner „Ekklesiologie“ unternommen¹⁹. Er formuliert als ihre hermeneutische Prämisse: „Die Realitäten unseres Lebens sind nicht schon von sich aus eindeutig strukturierte Gegebenheiten, sondern werden letztlich von uns durch unsere Sprach- und Handlungsmuster aufgebaut“²⁰. Von diesem Ausgangspunkt aus wird die Wirklichkeit der Kirche als ein Handlungssystem bestimmt, das sich von den Funktionen des Handelns her aufschlüsseln läßt. Zirker charakterisiert den methodischen Ort seiner Ekklesiologie als „Erschließung der Kirche aus ihren Funktionen“²¹ und bestimmt sie entsprechend als „Verständigungsgemeinschaft“, „Traditionsgemeinschaft“ und „Handlungsgemeinschaft“, die jeweils vom Handeln her bestimmt werden. Dies wird bezüglich der Grundüberzeugungen der Kirche so ausgelegt, daß der Glaube in seiner inhaltlichen Ausprägung der Kirche nicht definit in den Schoß fällt; diese muß sich in ihren Kommunikationsprozessen über ihre eigenen Auffassungen erst verständigen: „Im Anfang war nicht nur Vermittlung dessen, was sie erfahren hat, sondern immer und prinzipiell auch Ermittlung dessen, was sie sagen und tun sollte“²². Unter dieser Voraussetzung ist der kommunikative Verständigungsprozeß der Kirche über ihren Glauben die Bedingung ihres Bekennnisses und ihres Handelns als Kirche.

Schon diese knappen Andeutungen lassen erkennbar werden, daß die Kommunikation der Kirche in der Ekklesiologie Zirkers einen so grundlegenden Rang einnimmt, wie er in manchen Passagen von CP beschrieben wird. Zirker erläutert analog auch den Begriff der Traditions- und der Handlungsgemeinschaft, so daß die Kirche als eine Größe erscheint, die in den kommunikativen Vollzügen dieser Handlungen ihre eigene Wirklichkeit hat.

3.2 Peter Hünermann: Sakamente als konstitutive kommunikative Handlungen der Kirche

Als einer der ersten Autoren hat sich Peter Hünermann mit Fragen des Handlungsbegriffs im Hinblick auf Sakramententheologie und Ekklesiologie auseinandergesetzt. In einem vielbeachteten Aufsatz aus dem Jahr 1977 wurde

von ihm betont, daß die Sakramentenlehre einer „kritischen Überholung“ bedürfe, die die verlorene „anthropologische Notwendigkeit von sakramentalen Handlungen“ im Kontext der Welterfahrung der Gegenwart neu plausibel mache²³. Dieser Notwendigkeit suchen seine weiteren Arbeiten zu dieser Thematik Rechnung zu tragen; mit ihnen versucht er, Elemente einer „Wort- und Handlungstheorie der Kirche“²⁴ zu formulieren. Er versteht sie als Beiträge zur „Ausarbeitung ... von Kategorien, welche der Gesamtkonzeption der Kirche als eines Kommunikationsgeschehens Gottes mit den Menschen angemessen sind“²⁵. Zur Realisierung dieses Programms gehört für ihn zunächst, die „Sakamente konsequent als kommunikative Handlungen zu verstehen, die einen konstitutiven Charakter für die Kirche besitzen“²⁶.

An den Bestimmungen der kommunikativen Handlung durch Hünermann wäre zu überprüfen, in welchem Maß sich diese Begrifflichkeit eignet, die rechtlich-sakramentale Dimension der Kirche, die den Communio-Begriff in der beschriebenen Weise prägt, zum Ausdruck zu bringen.

3.3 Medard Kehl: Kommunikation und Institution – Die Kirche als objektiviertes Freiheitshandeln

Der Beitrag des Frankfurter Dogmatikers zu dieser Thematik hat von der Auseinandersetzung die Institutionenproblematik seinen Ausgang genommen²⁷. Inhaltlich zielt er einen Begriff von Institution an, der das Handeln als deren Grundlage anerkennt und sie damit als eine geschichtlich gewordene Größe einordnet. Das Handeln des Menschen objektiviert und institutionalisiert sich nach seiner Auffassung auf eine Weise zu sozialen Gefügen, daß es diese im Vollzug notwendig voraussetzen muß. Diese Notwendigkeit veranlaßt Kehl zu einer dialektischen Bestimmung von Institution und Handlung: Wie das Handeln die Institution aufbaut und erhält, so prägt diese umgekehrt in einer eigenen Weise von Objektivität das Handeln, so daß beide erst in ihrer gegenseitigen Beziehung werden, was sie sind. Diese vor allem in Auseinandersetzung mit Hegels Begriff der „konkreten Freiheit“ entwickelten Bestimmungen führen zu einem Begriff der Institution, der diese einerseits als Folgewirkung von Freiheitsvollzügen auffaßt, ihr aber zugleich ein objektives Vorgegebensein zuspricht, das sie nicht nur als Funktion von Freiheit, sondern immer zugleich als deren Vollzugsbedingung ansieht. Wird nun auch die Kirche in diesem Sinn als Institution verstanden, ergeben sich entsprechend neue Akzente für die Bestimmung von Kirche und Glaubensvollzug in Freiheit: sie bedingen sich gegenseitig. Die von Kehl entwickelte Zuordnung von Handeln in Freiheit und institutioneller Vorgegebenheit der Bedingungen dieses Freiheitsvollzugs werfen daher ein neues Licht auf die Problematik des Verhältnisses von institutioneller Kirche und kommunikativem Handeln.

Diese Struktur von Freiheitsvollzug und Objektivierung zur sozialen Form hat für Kehl auch in anderen theologischen Kontexten paradigmatische Bedeutung gewonnen. Bei der Thematisierung dieser Zusammenhänge bedient er sich neben Hegels Begriff der konkreten Freiheit häufig des begrifflichen Instrumentariums der transzental-dialogischen Sozialphilosophie von J. Heinrichs, dessen Hauptanliegen darauf gerichtet ist, das philosophische Den-

ken über Erkennen und Handeln nicht vom autonomen Ich her zu entwickeln, sondern von den intersubjektiven Relationen auszugehen und von ihnen her das Ich und die Subjektivität zu bestimmen.²⁸

Wenn diese Bestimmung von konkreter Freiheit im Vollzug des Objektiv-Sozialen gilt, dann darf das objektive Allgemeine einer Institution nicht schlechthin gegen die Freiheit ausgespielt werden. Dies müßte dann auch für die kommunikativen Akte der Kirche gelten: Ihre „soziale Form“ ist dem freiheitlichen Handeln des Glaubens nicht nur nicht gegengesetzt, sondern durch sie wird dieses erst ermöglicht. Wenn in diesem Sinn von der Gemeinschaft der Kirche ausgesagt werden könnte, sie sei „konkrete Freiheit des Glaubens“, dann wären hier Denkansätze formuliert, die das gelegentlich prekäre Verhältnis von Kirche und freier Meinungsäußerung, von Kirche und öffentlicher Kommunikation usw. entkrampfen könnten.

3.4 Edmund Arens: Die elementaren Sprachhandlungen des Glaubens

Unter den hier angesprochenen Autoren bemüht sich am entschiedensten E. Arens um eine theologische Rezeption der Theorie kommunikativen Handelns, wie sie von J. Habermas und K. O. Apel ausgebildet wurde; in verschiedenen Arbeiten sucht er die handlungstheoretische Perspektive in der Theologie weiter voranzutreiben. Als einen maßgeblichen Schritt auf dem Weg zu einer theologischen Handlungstheorie begreift er die Beschreibung und Analyse von Handlungen des Glaubens, um diesen an seinen eigenen Vollzügen als eine „bestimmte Praxis“ vor Augen zu führen. Als solche grundlegenden und spezifischen Handlungen versteht er „Bezeugen und Bekennen“, die er in seiner gleichnamigen Habilitationsschrift als „Elementare Handlungen des Glaubens“ auszuweisen unternimmt²⁹. Mit dem Instrumentarium der handlungstheoretischen Begrifflichkeit erarbeitet er darin die Handlungsstruktur von Bezeugen und Bekennen, entfaltet jeweils den biblischen Befund, seine kirchen- und dogmengeschichtliche Entwicklung bis hin zu seiner Verarbeitung in theologischen Konzeptionen der Gegenwart, um die spezifische Zuordnung beider Handlungen dann unter den Stichworten Subjekt, Inhalte, Texte, Situationen und Ziele zu beschreiben. Zu den wichtigsten Ergebnissen seiner Untersuchung zählt Arens die Beobachtung, „daß das Bezeugen verschiedene individuelle wie kollektive Subjekte hat ...; dagegen ist Subjekt des Bekennens primär die Gemeinde bzw. die Kirche“³⁰. Bezogen auf Bekennen und Bezeugen tritt die Kirche demnach in verschiedener Weise als Subjekt dieser Handlungen auf: das Bezeugen ist ein Handeln verschiedener kirchlicher Subjekte, das Bekennen dagegen ist eine Handlung der Kirche als Kirche.

Solche Kennzeichnungen sind bedeutsam für die Frage, in welchem Sinn die Kirche als ein Subjekt von Handlungen bestimmt werden kann; zugleich bezieht Arens das Bekennen auf einen Prozeß der Einigung der Kirche als Bekennnis- und Kommunikationsgemeinschaft, der wieder die Bezüge zu den Aussagen von CP erkennen läßt: „Bekennen (ist) diejenige Handlung der Kirche, in der die Gemeinschaft der Glaubenden eine Einigung vollzieht, vergegenwärtigt und nachvollzieht. Im notwendig explizit sprachlichen Bekennen wird der erzielte Konsens als verbindlich zur Sprache gebracht. Bekennen ist memo-

rativ orientierte ekklesiale Grundhandlung, also elementare Glaubenshandlung der Kirche.“³¹

Anmerkungen

- 1 Päpstliche Kommission für die Instrumente der sozialen Kommunikation, Pastoralinstruktion Communio et Progressio über die Instrumente der sozialen Kommunikation, veröffentlicht im Auftrag des II. Vatikanischen Ökumenischen Konzils, von den deutschen Bischöfen approbierte Übersetzung, kommentiert von Hans Wagner, Trier 1971 (2. Aufl. 1988)
- 2 W. Percy, Lancelot, Frankfurt 1987 (Amerik. Erstausgabe 1977)
- 3 M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: HFuTh 2, 67. Vgl. die sorgfältige Beschreibung der Offenbarung als Kommunikationsgeschehen bei K. Kienzler, 'Kommunikative Theologie' nach dem Vatikanum II, in: CS 17, 1984, 277-287, bes. 280ff.
- 4 Zur Einschätzung eines Kommunikationsraums öffentlicher Meinung in der Kirche aus der Sicht von CP vgl. H. Rolfes, Lehramt, Theologie und Öffentlichkeit, in: CS 23, 1990, 207-216, bes. 212ff.
- 5 II. Vatikanisches Konzil, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel „Inter Mirifica“, Nr. 23, LThK 12, 135
- 6 Vgl. H. Wagner, Einführung und Kommentar, a. a. O., 1-6
- 7 A. Grillmeier, Kommentar zu Kapitel 1 und 2 von Lumen Gentium, LThK 12, 156-207
- 8 G. Barauna (Hg.), Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, 2 Bde., Freiburg/Frankfurt am Main 1966
- 9 Vgl. zu dieser Analyse J. Meyer zu Schlochtern, Inhalt und Aktualität der Communio-Ekklesiologie, in: Informationen, hg. v. Priesteramt im Bistum Osnabrück, Heft 1, 1989: „Communio – Anregungen zum pastoralen Weg der Kirche“, 25-31, mit entsprechender Bibliographie. K. Kienzler, Kirche als „Communio“ – konziliar und nachkonziliar, in: A. Zieggenaus (Hg.), Sendung und Dienst im bischöflichen Amt, St. Ottilien 1991, gelangt in Details allerdings zu einer anderen Einschätzung.
- 10 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Hg.), Beschlüsse der Vollversammlung, 1976, 99
- 11 K. Kienzler, 'Kommunikative Theologie' nach dem Vatikanum II, a. a. O., 243
- 12 W. Kasper (Hg.), „Zukunft aus der Kraft des Konzils“, Die außerordentliche Bischofsynode '85, mit einem Kommentar von W. Kasper, Freiburg 1986. Vgl. die Kommentare von J.-M. Tillard, Der Schlußbericht der Bischofsynode, Concilium 22, 1986, 452-460 und J. Komonchak, Die theologische Diskussion, ebd. 444-451, die in der Beobachtung des Zurücktretens der Volk-Gottes-Kategorie übereinstimmen. Zur Einordnung der Dokumente der Bischofsynode in den allgemeinen Zusammenhang der Ekklesiologie vgl. A. Dulles, Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, ebd. 412-419.
- 13 So interpretiert K. Kienzler den theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Vgl. ders., Kirche als „Communio“ – konziliar und nachkonziliar, a. a. O.
- 14 Das Konzil umschreibt diese Beziehung mit großer Vorsicht. Eine der bedenklichen Begleiterscheinungen der neuen Popularität der Communio-Sprache besteht darin, daß mit großer Arglosigkeit von der Kirche als dem „Bild“, der „Ikone“, der „Abbildung“ der Trinität gesprochen wird. So wird leider auch von G. Greshake in einem sonst lebenswerten Artikel der Satz „Die Kirche ist das Bild des dreieinigen Gottes“ als Zitat aus LG 4 angeführt, obgleich er so in keinem Konzilsdokument steht. Vgl. ders., Zentralismus oder Communio der Kirchen? Zur Notwendigkeit regionalkirchlicher Strukturen, in: U. Struppe u. J. Weismayer (Hg.), Öffnung zum Heute. Die Kirche nach dem Konzil, Innsbruck-Wien 1991, 31-53, hier: 36
- 15 Vgl. Zur Frage der Regionalsynoden z. B. Greshake, Zentralismus oder Communio der Kirchen?, a. a. O.; zum ekklesiologischen Ort der Bischofskonferenz vgl. H. Müller/H.-J. Pottmeyer (Hg.), Die Bischofskonferenz, Düsseldorf 1990
- 16 J. Ratzinger, Kommentar zu den „Bekanntmachungen...“ LThK 12, 353

- 17 Vgl. H. J. Pottmeyer, Wahrheit „von unten“ oder Wahrheit „von oben“?, in: U. Struppe u. J. Weismayer (Hg.), Öffnung zum Heute. a. a. O., 13-30; ders., Rezeption und Gehorsam. Aspekte der wiederentdeckten Realität „Rezeption“, in: W. Beinert (Hg.), Glaube als Zustimmung, Freiburg 1991, 51-91 (QD 131)
- 18 In größerer Ausführlichkeit erörtere ich die hier angedeuteten Positionen in meiner Habilitationsschrift „Sakramentalität und Handlung“, die 1992 erscheinen wird.
- 19 Hans Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984
- 20 Ebd., 11
- 21 Ebd., 123
- 22 Ebd., 130
- 23 P. Hünermann, Sakrament – Figur des Lebens, in: R. Schaeffler/P. Hünermann (Hg.), Ankunft Gottes und Handeln des Menschen, Freiburg 1977, 51-87, hier: 51 u. 53
- 24 Ders., Lebensvollzüge der Kirche. Reflexionen zu einer Theologie des Wortes und der Sakramente, in: Ders/R. Schaeffler (Hg.) Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie, Freiburg 1987, 27-53; hier: 52
- 25 Ders., Reflexionen zum Sakramentenbegriff des II. Vatikanums, in: E. Klinger u. K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß, Freiburg 1984, 309-324; hier: 323
- 26 Ders., Sakrament – Figur des Lebens, a. a. O. 85; vgl. auch: Ders., Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens, in: J. A. Möhler-Institut (Hg.) Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, Paderborn 1983, 202-221; und ebenso: Ders., Anthropologische Dimensionen der Kirche, in: HFuTh 3, Freiburg 1986, 153-175;
- 27 M. Kehl, Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Theologie, Frankfurt 1976; ders., Kirche als Institution, HFuTH 3, 176-197; Ders., Kirche – Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes, Freiburg 1979, 155-180; ders., Ecclesia universalis. Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche, in: E. Klinger u. K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß, Freiburg 1984, 240-257; ders., Hinführung zum christlichen Glauben, Mainz 1984;
- 28 Vgl. z. B. J. Heinrichs: Reflexion als soziales System, Bonn 1976. Ein Entwurf zur Sozialtheorie der Kirche, der von diesem transzendent-al-dialogischen Ansatz her soziologische und theologische Aussagen über die Kirche zu vermitteln sucht, ist von H.-J. Höhn vorgelegt worden: Kirche und kommunikatives Handeln, Frankfurt 1985
- 29 E. Arens. Bezeugen und Bekennen, Elementare Handlungen des Glaubens, Düsseldorf 1989
- 30 Ders., ebd. 12.
- 31 Ebd. 13.

SUMMARY

The article describes the understanding of the Church, implicit in the statements of „Communio et progressio“. Its foundation is the idea of salvation-history, according to which God realizes his saving plan for the world in history, i.e. the community of God and man. The Church lives as the chosen people of God in history; she is the sacramental sign of this unity between God and man. She is to participate in dialogue with the world to serve for unity and progress of mankind.

In its content, this ecclesiology corresponds to the people-of-God-ecclesiology of Vatican II; it is formulated, however, in the new language of „communio“ and „communatio“. For that reason, it is not to be identified with the so-called „Communio-ecclesiology“, which is essentially a concept of a juridical and sacramental kind. The third part of the article refers to some contemporary theologians, who integrate the concept of „communication“ into the conceptual scheme of their ecclesiology.

RÉSUMÉ

L'article décrit la compréhension de l'Eglise impliquée dans les messages de Communio et Progressio. Elle a pour base l'idée de l'histoire sacrée, selon laquelle Dieu réalise dans l'histoire son plan de salut pour le monde, c.-à-d. pour la communauté de Dieu et des hommes. L'Eglise vit en tant que peuple élu de Dieu dans l'histoire; elle est le signe sacramental de cette unité de Dieu et de l'homme. Elle doit entamer avec le monde un dialogue servant l'unité et le progrès de l'homme.

Cette ecclésiologie correspond par son contenu à l'ecclésiologie „Peuple de Dieu“ du concile Vatican II., mais est formulée dans les termes modernes de „communio“ et „communicatio“. Il ne faut donc pas l'identifier avec la théologie dite „Théologie de communio“, dans laquelle il s'agit d'un concept relevant essentiellement du droit sacramental. La 3^e partie de l'article renvoie à quelques théologiens contemporains qui intègrent la notion de „communication“ dans le schéma conceptual de leur ecclésiologie.

RESUMEN

El artículo describe la comprensión de la Iglesia implícita en las palabras de „Communio et Progressio“. La base de ésta es la idea de la historia sagrada, según la cual Dios realiza en la historia su plan de salvación para el mundo, es decir, para la comunidad de Dios y el ser humano. La Iglesia vive en la historia como el pueblo escogido de Dios, es el signo sacramental de esta unidad de Dios y el ser humano. Ella debe entrar en un diálogo con el mundo que sirva a la unidad al progreso del ser humano.

Esta eclesiología corresponde por su contenido a la eclesiología Pueblo-Dios del Concilio Vaticano II., pero es formulada en el nuevo lenguaje de „Communio et Communicatio“. De ahí que no sea identifiable con la llamada „Communio Teología“ que se trata de un concepto esencial jurídico-sacramental. La tercera parte del artículo señala algunos teólogos contemporáneos que integran, en el esquema conceptual de su eclesiología, la noción de „comunicación“.