

Was ist Kirche – wer ist Kirche?

Das Kirchenverständnis nach katholischer Lehre aus dem Blickwinkel des römisch-katholischen Kirchenrechts betrachtet

Nicht erst die Aufbrüche des Zweiten Vatikanischen Konzils und dessen grundlegende Anerkennung anderer christlicher Bekenntnisse als Kirchen und/oder kirchliche Gemeinschaften haben die Frage nach dem Wesen der Kirche auf die Agenden theologischer Diskussionen und gemeindlich engagierter Gesprächskreise gehoben. Dabei sorgen vielfältige hermeneutische Betrachtungen für ganz unterschiedliche Zugänge zum Begriff Kirche, der dann zutreffend das Wesen dieser Kirche in der heutigen Zeit und Welt beschreiben soll.¹ Wir vergewissern uns in diesem Beitrag aus kir-

- 1 Zur Gesamtproblematik einer historisch, theologisch und auch sicherlich kanonistisch zutreffenden Hermeneutik zum Zweiten Vatikanischen Konzil wäre zuerst das Grundanliegen Johannes' XXIII. zu bedenken, vgl. *Bredeck*, Vatikanum 92–139, bes. 137 f. *Bredeck* weist zu Recht auf Karl Kardinal Lehmann hin, der aufgrund der Vielschichtigkeit des Konzils eine ganzheitliche Interpretation des Konzils zu dessen richtigem Verständnis einfordert. Vgl. *Lehmann*, Überlieferung 98. Danach kann man aber nicht einfach bei Johannes XXIII. stehenbleiben. Die ekklesiologische Hermeneutik des Konzils hat schliesslich im Werden der Dokumente weiter an Gestalt gewonnen. Daran hatte auch Paul VI. seinen Anteil, blickt man auf seine Rolle während des Konzilsverlaufs und seine konsequente und wahrlich nicht zögerliche Umsetzung der Beschlüsse in der nachkonziliären Gesetzgebung. Hier sind hervorzuheben: *Matrimonia mixta*, *Ecclesiae sanctae*, *Sacrum Diaconatus ordinem*. Alle Dokumente dienen der Umsetzung des johannäischen Diktums vom *Aggiornamento*, der Anpassung der Ausübung der Sendung der Kirche an die Erfordernisse der gegenwärtigen Zeit. Vgl. dazu *Bredeck*, Vatikanum 29.

chenrechtlicher Sicht noch einmal der Entwicklungsgeschichte dieses Themas. Dabei stand zuerst nicht die Frage im Raum, wer Kirche ist.² Wichtiger schien es den Kirchenvätern zunächst zu betonen, was die Kirche ist: *sacramentum unitatis* sagt Cyprian von Karthago. Andere Kirchenväter folgen ihm in dieser Zuschreibung.³ Diese personale Dimension, wenn man es so umschreiben möchte, erscheint demgegenüber eher eine Entwicklung der Postmoderne zu sein. Die Fragen, welcher rechtlichen Natur die Kirche als transzendente und als geschichtliche Wirklichkeit ist, welche facettenreichen rechtlichen Dimensionen dieser schlichte Begriff umschreibt, entstehen vor allem vor dem Hintergrund der reformatorischen Aufbrüche des 16. Jahrhunderts. Wer Kirche zutreffend juristisch erfassen möchte, muss die Mehrdeutigkeit des Begriffs Kirche (*ecclesia*) in den Blick nehmen.⁴ Sie reicht schliesslich von der punktuellen heiligen Versammlung bis hin zur rechtlich verfassten, hierarchisch gegliederten Struktur, die seit nunmehr über 2000 Jahren eine *realitas complexa* in dieser Welt darstellt und in der Zeitgeschichte auf höchst unterschiedliche Weise das Antlitz von Welt und Menschheit mitgeprägt hat.

Es würde in die Irre führen, wenn man das Wesen der Kirche auf ihren Anteil an der Förderung des Gemeinwohls reduzieren würde. Eine rein charismatische, freigeistliche Umschreibung dessen, was Kirche ist, genügt aber auch nicht, weil die Ignorierung des rechtlichen Aspekts ausklammert, dass die Kirche als reale Körperschaft einer normativen Ordnung bedarf, die der Kirche nicht einfach zusätzlich zu dem, was ihr Wesen ausmacht, zugewachsen ist. Schon in frühchristlicher Zeit hat sich die Kirche als eine korporative Realität erfahren und benannt. Grundlegende Normen und essenzielle Strukturelemente lassen sich bereits im ersten nachchristlichen Jahrhundert nachweisen, hier vor allem auch in den paulinischen Schriften, die an konstitu-

2 Vgl. Kistner, Recht 131–138.

3 Vgl. Cyprian, Unit. Eccl. 4, 137; Beinert, Sakramentalität 14–30; Kleinschwärzer-Meister, Gnade 342 f.

4 Vgl. Vögtler, Theologisches Wörterbuch 345.

ierte Gemeinden mit stabilisierenden Strukturen (um nicht von Ämtern im kanonistischen Sinne zu sprechen) gerichtet sind.⁵ Das wird grundsätzlich auch von der reformatorischen Theologie lutherischer und calvinistischer Prägung bejaht. Freilich unterscheiden sich die Akzentsetzungen. Katholischerseits wird auf der Ebene des Kirchenrechts in can. 204 § 2 CIC zunächst die Kirche als eine Institution verstanden, die in dieser Welt korporativ und hierarchisch verfasst ist. Can. 207 verweist sodann auf diese hierarchische Ordnung, deren Grundkonzeption in der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien dem *ius divinum positivum* zugesprochen wird. Auf diese Weichenstellungen gilt es im ökumenischen Gespräch nicht nur bei der Frage der Zulassung zu den Heilszeichen und -mitteln, sondern vor allem auch bei der Diskussion um die Kirchenverfassung zu achten.⁶ Wenn zu bejahen ist, dass die Kirche von ihrem Wesen her auch eine rechtliche Dimension hat, zeigt sich, dass die Frage einer theologischen Begründung des katholischen Kirchenrechts insgesamt im Grunde eine ekklesiologische Frage ist.⁷ Allerdings werden die meisten Überlegungen zur theologischen Begründung des Kirchenrechts von Kanonisten angestellt.⁸ Dabei handelt es sich jedoch nicht um eine Entwicklung, die schon mit der Tendenz zur Verrechtlichung in der Kirche ab dem 3. Jahrhundert begon-

5 Rom, Korinth, Galatien, Ephesus, Caesarea Philippi, Kolossae, Thessalonich. In den Anschriften finden sich in unterschiedlicher Deutlichkeit Hinweise auf bereits verfestigte ortskirchliche Strukturen, wenn Paulus an die Kirche Gottes in Korinth (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1) oder die Gemeinde in Galatien (1 Kor 16,1; Gal 1,2) und die in Thessalonich (1 Thess 1,1; 2 Thess 1,1) schreibt. Undeutlicher erscheinen die Hinweise, wenn die Briefe an die Heiligen in [...] adressiert sind, wie das in den übrigen Gemeindebriefen der Fall ist. Davon kann man aber sicher nicht auf das Fehlen einer territorialen Gemeindestruktur schließen. Freilich mögen Form und Grad der Institutionalisierung verschieden gewesen sein.

6 Vgl. Marx, Organisations- und Amtsstrukturen 20–24.

7 Vgl. Ratzinger, Volk Gottes 90–104.

8 Aymans/Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch, Bd. I; Aymans/Gerosa, Antonio María Rouco Varela 24–52.

nen hätte. Ein erster Fixpunkt ist mit der ekklesiologischen Ausrichtung des auf dem Ersten Konzil von Konstantinopel (381) formulierten Glaubensbekenntnisses auszumachen, das die Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche als deren vier Wesensmerkmale beschreibt und bekennt.⁹ Es bedurfte erst der Auseinandersetzung mit der Reformation, um diese Fragestellungen einzuleiten, das eigene juridische Verständnis zu konsolidieren, Abgrenzungen zu anderen Konfessionen aufzuweisen und das Verhältnis von Staat und Kirche(n) in einem multi-konfessionellen Raum neu zu bestimmen, auch wenn vielfach noch über Jahrhunderte Räume konfessioneller Homogenität erhalten blieben. Bis zu dieser Zeit war bei allen Kämpfen um die Vormacht in der Welt das korporative Kirchenbild im *Corpus Christianum* nicht infrage gestellt. Nicht einmal das grosse abendländische Schisma (1058) brachte einen Bruch, weil auch die nunmehr von Rom getrennten autokephalen orientalischen Kirchen die grundsätzliche Einheit im christlichen Weltbild nicht infrage gestellt haben. Die Konflikte zwischen weltlicher Macht und Kirche im Westen konzentrierten sich auf die Frage von Superiorität oder Inferiorität der Kirche in allen Bereichen, in denen es Interessensüberschneidungen gegeben hat. Das galt insbesondere für das Vermögens- und das Ämterrecht, hier besonders der Streit um die Besetzung der bischöflichen Stühle. Insofern verwundert es nicht, dass die theologischen Sätze des ersten Konzils von Konstantinopel mit einer fortschreitenden Verrechtlichung zu den kanonistischen Ecksteinen der kirchlichen Verfassungslehre wurden. Vor diesem Hintergrund ist das Wormser Konkordat (1122) richtungweisend, das erstmals einen Kompromiss über die korporativ institutionellen Zuständigkeiten für den geistlichen und den weltlichen Bereich beinhaltet, indem die weltliche und die kirchliche Sphäre als jeweils eigen-

9 Erstes Konzil von Konstantinopel (381), DH 150: «*Credimus [...] et unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.*» Vgl. *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompendium 347.

berechtigt anerkannt werden. Gleichwohl weiss Papst Calixtus Kaiser Heinrich IV. als seinen geliebten Sohn anzureden, wohingegen der Kaiser ohne Bezugnahme auf den Papst das Gottesgnadentum seiner Herrschaft statuiert.¹⁰ Die Inanspruchnahme der je eigenen Autonomie forderte jedoch noch nicht eine theologische und/oder philosophische Begründung der Institutionenlehre heraus.

Mit der Reformation und daraus hervorgegangenen neuen Kirchenverständnissen¹¹ stellen sich Fragen für das Verhältnis von Kirche und Staat, die sowohl einer ekklesiologischen Grundlegung durch die Theologie als auch einer philosophischen und juristischen Staatslehre bedurften. Am 10. Dezember 1520 verbrannte Martin Luther vor dem Elstertor zu Wittenberg das *Corpus Iuris Canonici* zusammen mit der Bannandrohungsbulle des Papstes, beides Dokumente einer korporativ-institutionell verfassten Kirche, beides Symbole der Realidentität von Kirche Christi und katholischer Kirche. Er protestierte auf diese Weise gegen die universalrechtlichen Ansprüche des Papstes, die bis zur durchgreifenden Einflussnahme in das Recht der Ortskirchen reichen konnte, und vollzog mit diesem Akt zugleich den endgültigen Bruch mit Rom. Zwar sollte sich aus diesem Ereignis keine rechtsfreie Kirche entwickeln, aber Recht sollte nach Luthers seinerzeit noch weitgehend ungeklärter Vorstellung einen anderen Stellenwert bekommen, als es bisher in der Kirche gehabt hat. Die Vorstellung bleibt überwiegend diffus. Dabei erscheint Luthers Grundoption nicht rechtsfeindlich. Die Frage der Legitimation des Rechts, speziell jene des kirchlichen Rechts, wird von ihm deutlich anders als bisher akzentuiert, wenn er feststellt, dass niemand, weder Papst noch Bischöfe, das Recht haben, den Menschen Rechtsnormen ohne deren Zustimmung

10 Wormser Konkordat, deutscher Text bei *Läpple*, Kirchengeschichte 121–122, lateinischer Text bei *Weiland*, Monumenta Germaniae 159–161.

11 Vgl. *Marx*, Organisations- und Amtsstrukturen 20–24.

aufzugeben.¹² Im Übrigen genügten die Rechtssätze der Bibel.¹³ Luther, der zwar mit dem Jurastudium begonnen, dies aber zugunsten der Theologie bald aufgegeben hatte, wandte sich in seiner akademischen Forschung und Lehre intensiv der Hl. Schrift zu. Vom biblischen Befund ausgehend, nahm er eine grundlegende Unterscheidung zwischen der *ecclesia abscondita* und der *ecclesia universalis (visibilis, manifesta)* vor, wobei nur letztere einer rechtlichen Ordnung durch den Menschen im Rahmen einer Verwaltungsordnung zugänglich sei.¹⁴ Luther ging es auf der Basis seines dualen Kirchenbildes nicht darum, rechtsfreie Räume zu schaffen, sondern dem Recht in der Kirche durch Destruktion des von ihm als übermächtig wahrgenommenen kanonischen Rechts seinen nachgeordneten Platz in der Heilsordnung zuzuweisen.¹⁵ Die protestantischen Kirchen haben sich aus der Rechtskontinuität des katholischen Kirchenrechts gelöst und in diesem Sinne ein eigenes, positives Recht auf der Basis der Bekenntnisschriften (und auch des landesherrlichen Kirchenregiments) geschaffen, die so genannten Kirchenordnungen. Die überkommene Struktur der Kirche wird als Fehlentwicklung betrachtet, in deren Verlauf sich die Kirche in eine *«societas externarum ac rituum degeneriert»*¹⁶ habe. Dem Kirchenrecht kommt demgegenüber in der konkreten und nicht mit dem *Corpus Christi mysticum* zu verwechselnden Rechtsgestalt und den diesen inhaltlich bestimmenden Kirchenbegriff (Bibel – Beisammensein – Brotbrechen – Beten) eine der katholischen Kirche vergleichbare Bedeutung nicht zu:

«[...] es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, dass überall die gleichen, von den Menschen

12 Vgl. *Pelikan/Lehmann*, Luther's Works, LW 36: 70. Im Folgenden zitiert: LW Band: Seitenzahl.

13 Vgl. LW 44: 203–204.

14 Vgl. *Heckel*, Irrgarten; *Witte*, Law and Protestantism.

15 Vgl. *Witte*, Law and Protestantism 4.

16 *Ratzinger*, Volk Gottes 91.

eingesetzten Zeremonien eingehalten werden.» (Art. 7 Augsburger Bekenntnis)¹⁷

Auf ihren rechtsphilosophischen Kern gebracht, wendet sich die aktuelle Interpretation der «Zwei-Reiche-Lehre» sowohl gegen die Idee einer rein geistlichen Weltherrschaft als auch gegen den Gedanken, religiöser Fundamentalismus könne der weltlichen Ordnung ihre Legitimität absprechen.¹⁸ Die vor allem vom protestantischen Rechtshistoriker Rudolph Sohm (1841–1917) entwickelte These, dass die Kirche unsichtbar sei und dass es in der Urkirche kein Kirchenrecht gegeben habe, weshalb das Kirchenrecht in einem unlösbaren Widerspruch zum Wesen der Kirche stehe¹⁹ mit der Folge, dass man die kirchliche Rechtsordnung durchaus der weltlichen Autorität überlassen könne, wurde schon in den 1930er-Jahren dahingehend überwunden, dass auch innerkirchlich die Notwendigkeit vom Staat unabhängiger Kirchenordnungen erkannt wurde. Das wird vor allem in den folgenden Sätzen der Barmer Theologische Erklärung (29.–31.5.1934) deutlich:

«Wir verwerfen die falsche Lehre, als dürfe die Kirche die Gestalt [...] ihrer Ordnung ihrem Belieben oder dem Wechsel der jeweils herrschenden weltanschaulichen und politischen Überzeugung überlassen.» (Eph 4, 15–16); Nr. 4:

- 17 Vgl. dazu auch Art. 8 des Augsburger Bekenntnisses vom 25. Juni 1530: Danach ist die Kirche, die Versammlung der Heiligen und wahrhaft Glaubenden bleibt, zugleich aber auch ein *corpus permixtum*, da sich in ihr auch Heuchler und Schlechte finden. Online unter www.ekd.de/bekenntnisse/augsburger_bekenntnis.html (2.2.2011).
- 18 Vgl. *Winter*, Staatskirchenrecht 55.
- 19 Vgl. *Sohm*, Kirchenrecht I, 700: «Menschlicher Kleinglaube hat gemeint, die Erhaltung der Kirche Christi durch menschliche Mittel, durch die Aufrichtung der hölzernen Säulen und Balken menschlicher Rechtsordnung sichern zu müssen [...] Überall hat das Kirchenrecht sich als einen Angriff auf das geistliche Wesen der Kirche erwiesen [...] Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechts ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch.»

«Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere, mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben und geben lassen (Mt 20,25–26).»²⁰

Der Kirche als Gemeinschaft kann es eben doch nicht egal sein, wer ihre rechtlichen Strukturen lenkt. Das Kirchenregiment und die Beobachtung der kirchlichen Lehre müssen kircheneigene Institutionen wahrnehmen, die vom Staat unabhängig sind.²¹ Kirche ist also autonom. Sie definiert theologisch und rechtlich ihren korporativ-verfassungsrechtlichen Status auf der Grundlage des je eigenen Bekenntnisses und der Heilsbedeutung, die dieses der verfassten Kirche zuspricht. Eine kirchenlegitimierende Bedeutung hat das Kirchenrecht in den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen²² aber nicht erlangt.²³

Im Zeitalter von Aufklärung und Absolutismus hatten sich bereits andere Anfragen an die Berechtigung des autonomen Kirchenrechts gestellt, die neben dem absoluten Machtstreben weltlicher Autoritäten in einer seit dem Mittelalter sich immer wiederholenden Gegenreaktion zu der bis dahin zumindest immer wieder beanspruchten Omnipotenz der Kirche gegenüber den weltlichen Mächten bestand. Zu Beginn steht der Versuch, die Kirche unter Ausserachtlassung jeder heilsgeschichtlichen Bedeutung und ohne Berücksichtigung der Legitimität des autonomen Selbstverständnisses wie einen Verein innerhalb der staatlichen Rechtsordnung zu behandeln. Der Kirche komme unter diesen Voraussetzungen die Rechtsetzungsbefugnis nicht aus sich selbst heraus, sondern allenfalls aufgrund staatlicher Verleihung zu. Dabei erreichte diese Ideologie nicht etwa in protestantischen Staaten ihren Gipfelpunkt. Das Maximum der Inferiorität der

20 Vgl. *Busch*, Die Barmer Thesen 1934–2004, Nrn. 3, 20.

21 Vgl. *Winter*, Staatskirchenrecht 60.

22 In diesem Beitrag wird die im ökumenischen Dialog übliche Sprachregelung verwendet.

23 Vgl. *Marx*, Organisations- und Amtsstrukturen 20–24.

Kirche erlebt die katholische Kirche in Österreich, wo sie im Josephinismus als eine Staatsanstalt behandelt wird.²⁴ Hier dehnt sich die absolute Staatsautorität auf den gesamten Bereich kirchlichen Lebens aus. Lediglich die Fragen des Glaubensinhaltes bleiben der kirchlichen Jurisdiktion vorbehalten.

Eine systematische Auseinandersetzung mit der Problematik der Begründung des Kirchenrechts begann etwa in der Mitte des 18. Jahrhunderts und ist insbesondere mit Johann Nepomuk Endres verbunden. Für ihn waren Kirche und Staat analog zu denken.²⁵ Das Ziel seiner Überlegungen bestand dabei darin, der Unterwerfung der Kirche durch den absolutistischen Staat entgegenzutreten. Man versuchte daher, aus der sozialen Gestalt der Kirche abzuleiten, dass die Kirche von sich aus ein eigenes Recht besitzen muss. Solche Überlegungen kamen als erstes in der «Würzburger Schule»²⁶ auf und wurden Anfang des 19. Jahrhunderts in der römischen Schule des «*Ius Publicum Ecclesiasticum*» (IPE) weiterentwickelt (wichtigste Vertreter: Camillo Tarquini, Felice Cavagnis).²⁷ Diesem Modell liegt die Institutionentheorie hermeneutisch zugrunde. Kirche ist nach einer kontemporären Definition in diesem Sinne ein «verhaltensregulierende[s] und

24 Wenzel Anton Graf Kaunitz: «Die Hoheit des Staates über die Kirche erstreckt sich auf die gesamte kirchliche Gesetzgebung und Praxis, die vom Menschen aufgestellt und geübt wird, und was die Kirche sonst an Zustimmung und Sanktion der weltlichen Macht verdankt. Infolgedessen muss der Staat immer die Macht haben, zu begrenzen, zu ändern oder früher gemachte Zugeständnisse rückgängig zu machen, wann immer es die Staatsräson, Missbräuche oder veränderte Umstände erforderlich machen.» Vgl. Beer, «Denkschriften des Fürsten Kaunitz» 1–162; ders., Joseph II, Leopold II. und Kaunitz.

25 Vgl. Endres, *De vero et genuino libertatis ecclesiarum Germaniae* 558–619; Merzbacher, Johann Nepomuk Endres (1730–1791) 42–68.

26 Johann Adam Frh. von Ickstatt, Johann Kaspar Barthel, Georg Christoph Neller, Johann Nepomuk Endres.

27 Dabei werden zwei Formen des IPE unterschieden: Das IPE *internum* befasst sich mit der Lehre von Kirche und Staat als *societates perfectae*. Das IPE *externum* widmet sich dem Vertragsstaatskirchenrecht auf der rechtstheoretischen Grundlage der vorgenannten Disziplin. Vgl. Tarquini, *Juris ecclesiastici publici*; Cavagnis, *Institutiones*.

Erwartungssicherheit erzeugende[s] soziale[s] Regelsystem»²⁸, das der Umsetzung seiner Zielvorgaben dient. Das ist ganz paulinisch. Darauf lässt sich mit Blick auf das Apostelkonzil zu Jerusalem (Apg 15,1–35) verweisen. Wenn die älteste Definition von Kirche aussagt, dass sie Gemeinschaft der Glaubenden ist, tritt zu dieser institutionellen Komponente eine personale hinzu, die man schon aus der Theoriebildung des IPE nicht ausblenden darf.²⁹ Auch die Dienste und Aufgaben, von denen Paulus im Epheserbrief (4,11) spricht, sind zweifellos Institutionen, solche nämlich, die gewährleisten, dass die Kirche ihren Sendungsauftrag erfüllen kann. Eine davon gesondert zu beratende Frage ist, wie diese Institutionen im Lichte der neutestamentlichen Offenbarung auszugestaltet sind. Näherhin geht es dabei um die Frage, welche institutionentheoretische Fragestellungen welchem Grad an Interpretation zugänglich sind. Hier zeigen die römisch-katholische Kirche, die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und die autokephalen Kirchen ganz unterschiedliche Zugänge. Bei allen unterschiedlichen Interpretationsansätzen wird jedoch als verfassungsrechtliche Grundkonstante unumstritten sein, dass Kirche mehr ist als eine punktuelle Versammlung der Heiligen in Christus, als die sie von Paulus bisweilen angesprochen wird.

Den Ausgangspunkt der Überlegungen, die die Schule des IPE angestellt hat, bildet das naturrechtliche Axiom *ubi societas ibi ius*. Davon ausgehend wird die Kirche als eine *societas* beschrieben, und zwar als eine *societas perfecta*. Gemeint ist eine *societas iuridice perfecta*, d. h. eine Gesellschaft, die alle notwendigen und angemessenen Mittel besitzt, um ihr übernatürliches Ziel zu erreichen, den Menschen zum Heil zu führen. Diese Auffassung rezipierten die Schemata zu den Dekreten des unvollendeten Ersten Vatikanischen Konzils (1870/71), in denen die

28 Zur Definition Czada, Institutionelle Theorien 205.

29 Problematisch erscheint hier die Polarisierung bei Kistner, Recht 128–142.

Kirche als *societas perfecta* (Supremi pastoris 10)³⁰ angesprochen wird, die als Gemeinschaft der Christgläubigen als eine wahre Gesellschaft beschrieben wird, die hinsichtlich ihrer Heiligkeit über jeder menschlichen Ordnung stehe (Tametsi Deus 2).³¹ «Gemeinschaft der Gläubigen» beschreibt in diesem Kontext aber nicht eine sich selbst gestaltende und organisierende Gruppe von Menschen. Die Strukturen liegen vielmehr *de iure divino* vor, weil sie entweder aus der neutestamentlichen Offenbarung direkt erkennbar oder kraft positiv göttlichen Rechts von der Kirche festgestellt worden sind. Der CIC/1917 hat dieses von der Apologetik³² begründete Kirchenbild aufgenommen und in seiner Kirchengliedschaftslehre kanonistisch umgesetzt. Can. 87 CIC/1917 hält entsprechend fest, dass der Mensch durch die Taufe Christ (juristisch: Person) mit allen Rechten und Pflichten in der Kirche Christi wird, die mit der katholischen Kirche real-identisch ist. Das dieser Kirchengliedschaft zugrunde liegende Kirchenbild entsprach zwar dem vorkonziliaren Selbstverständnis der katholischen Kirche, erwies sich jedoch von Anfang an als ungeeignet, die ekklesiale Wirklichkeit der getrennten Christenheit zutreffend zu beschreiben.³³

30 «*Christi autem Ecclesia non est societas aequalium, ac si omnes in ea fideles eadem iura haberent; verum est societas inaequalis, et hoc non ideo tantum, quia fidelium alii clerici sunt, alii laici; sed propterea maxime, quod in Ecclesia est potestas divinitus instituta, qua alii ad sanctificandum, docendum et regendum praediti sunt, alii destituuntur. Cum vero Ecclesiae potestas alia sit et dicatur ordinis, alia iurisdictionis: de hac altera speciatim docemus, eam non solum esse fori interni et sacramentalis; sed etiam fori externi ac publici, absolutam atque omnino plenam, nimirum legiferam, iudiciariam, et coercitivam.*» Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum, col. 567–571.576–577.

31 Zu den Schemata «Supremi pastoris» und «Tametsi Deus» vgl. *Granfield*, Church 431–446. Kritisch zur Theorie des IPE und seiner Rezeption im Ersten Vatikanischen Konzil: *Gerosa/Müller*, Antonio María Rouco Varela 35 f.

32 Vgl. *Bellarmin*, De controversiis christianae, c. 2. Schon der Titel von Bellarmins Schrift zeigt die Zielrichtung der Verteidigung der katholischen Kirche als exklusiven Heilsweg an.

33 Vgl. *Aymans/Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch, Bd. II, 11.

Die Lehre von der Kirche als *societas perfecta* kann man nicht angemessen beurteilen, wenn man nicht ihre Zielsetzung im Blick behält. Dabei geht es weniger um eine binnenkirchliche Ortsbestimmung als um die Verteidigung der kirchlichen Selbstbestimmung gegenüber dem staatlichen Allmachtsanspruch. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass nicht eine theologische, sondern eine philosophische Argumentation vorgelegt wurde. Staatlichen Ansprüchen konnte man nicht mit Argumenten entgegentreten, die den Glauben voraussetzen. Um die Kirche ihrem Wesen nach aus innerkirchlicher Sicht zu begründen, kann die Argumentation des IPE freilich nicht ausreichen. Dazu bedarf es einer christologischen und ekklesiologischen Begründung, die der kanonistischen Ausgestaltung dieses theologischen Rahmens vorherzugehen hat. Hier stellt sich dann die Frage, wie man Kirche als göttliche Stiftung, die ihre Ämter als Ausfluss dieses Stiftungswillens begreift und deshalb die Vollmachten der Hierarchie synodalen Beteiligungen überordnet, mit eher synodalen Kirchenverständnissen im ökumenischen Gespräch zu harmonisieren vermag, wo das Amt, wenn auch sakramental begründet, in der Auswahl nicht dem Bischof, sondern den synodalen Gremien der Kirchen überlassen bleibt.

Entscheidend ist, wie das Bischofsamt hinsichtlich seiner Vollmachten aufzufassen ist. Ist der Bischof Nachfolger der Apostel und kommt ihm nach römisch-katholischem Verständnis die *potestas ordinaria, propria et immediata* in dem ihm anvertrauten Sprengel (vgl. can. 381 § 1 CIC/1983) umfassend für die drei Gewalten zu, oder erstreckt sich diese nur auf eine geistliche Führung, von der die Administration und Kirchenleitung zu unterscheiden ist? Die katholische Kirche verfestigt in einer aus ökumenischer Perspektive nicht freundlichen Art ihre Abgrenzung von anderen ekklesiologischen Konzepten und verweist andere christliche Konfessionen auf die Plätze der *institutiones non gratae*. So entsteht bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil verbreitet der Eindruck, dass die institutionelle Begründung des Kirchenrechts mit den Glaubenden und deren Anteil an der Kir-

chenbildung nicht viel zu tun habe. Sie wird bisweilen heute noch mit dieser Theoriebildung in Verbindung gebracht.³⁴

Das Kirchenbild der altkatholischen Kirche unterscheidet sich seit 1872/73 von dem der römisch-katholischen deutlich durch seine synodal-episkopale Struktur und geht insoweit der römisch-katholischen voraus.³⁵ Letztentscheidend ist nicht das bischöfliche Votum allein, Es hat im Einvernehmen mit dem Votum der Synode zu stehen, die aus in ihren Rechten und Pflichten gleichberechtigten Klerikern und Laien besteht.³⁶ Diese verfassungsrechtliche Ausrichtung kann – um eine Terminologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verwenden – als Konsequenz aus der Wiederentdeckung der *Communio-Ekklesiologie* im 19. Jahrhundert angesehen werden.³⁷ Die Kirche, in die der Mensch hineingetauft wird, ist die Kirche Christi, die umfassend beschrieben ist als *Mysterium des göttlichen Heilswillens in Jesus Christus*.³⁸ Trotz diesem wichtigen verfassungsrechtlichen Unterschied lässt sich nicht erkennen, dass das Kirchenbild der Altkatholiken hinsichtlich der real korporativen Existenz des Grundsakraments Kirche von jenem der römisch-katholischen Kirche abgewichen ist. Schliesslich ging es zur Gründungszeit neben einigen disziplinären Fragen lediglich um die Bewahrung einer nicht infalliblen Leitungstradition. Dass man in diesem Sinne ein katholisches Kirchenverständnis, basierend auf einer synodal-episkopalen Struktur real zu etablieren vermochte, hat die Kanonistik des 19. und des 20. Jahrhunderts, zumindest bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil nicht beeinflusst.

Mit den Aufbrüchen, die vor allem das Zweite Vatikanische Konzil in der katholischen Kirche ausgelöst haben, breitet sich

34 Vgl. *Kistner*, Recht 128 f.

35 Insofern unzutreffend die frühe Bilanz von *Conzemius*, Catholicism 442 f.

36 Vgl. *von Arx*, Auftrag 5–49.

37 Vgl. zur zeitgeschichtlichen Einordnung: *Walter/Passaglia*, *Communio-Ekklesiologie* 165–182.

38 Vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholischen–Altkatholischen Dialogkommission 16.

eine gewisse antijuridische Tendenz aus, deren Ursache sicherlich eine verengte Auslegung des von Johannes XXIII. als pastoral initiiertes Konzil gewesen ist. Das gilt vor allem für die vom Konzil in der dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium» vorgelegte Definition von Kirche. Sie hebt an mit der Grundbeschreibung der Kirche als das Volk Gottes, das sich als *Communio* versammelt und als mystischer Leib Christi darstellt (LG 2 und 3). Aus diesen Bildbegriffen für das korporative Phänomen ergibt sich als verlebendigte Konsequenz:

«Das heilige und organisch verfasste Wesen dieser priesterlichen Gemeinschaft vollzieht sich sowohl durch die Sakramente wie durch ein tugendhaftes Leben.» (LG 11)

Hier schliesst das Konzil an Thomas von Aquin an, der die Kirche bereits im 13. Jahrhundert als *congregatio fidelium* beschrieben hat.³⁹ Das bedeutet einerseits, dass die Kirche eine personale Dimension besitzt, die im Personsein ihrer Glieder zum Ausdruck kommt und zugleich eine institutionelle Wirklichkeit abbildet, die in der Hierarchie der Ämter und Einrichtungen, aber auch der kirchlichen Körperschaften zum Ausdruck kommt, denen ebenfalls Rechtspersönlichkeit kraft Gesetzes oder Verleihung eigen ist. Nach dem Verständnis der Konzilsväter ist die Kirche nicht nur eine soziologische Grösse und gesellschaftliche Wirklichkeit, sondern auch eine Heilswirklichkeit, die in ihrer Gesamtverfasstheit das Heil des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft bewirkt, das sie anzeigt. Daher spricht die postkonziliare Theologie noch deutlicher als zuvor von der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche. Sie ist selbst Sakrament und lebt aus ihren einzelsakramentalen Vollzügen.⁴⁰ So trägt die sakramentale Wirklichkeit der Kirche, die ihren Ausdruck in der Feier der Sakramente findet, zur sozialen und institutionellen Wirklichkeit der Kirche bei.⁴¹ Die aus

39 Vgl. S. th. I q. 117, 2, arg. 1.

40 Vgl. *Heinemann*, Kirchenrecht 84 f.

41 Vgl. *Arrieta*, Governance Structure 4 f. Arrieta zeigt dies klar und knapp zugleich an der Taufe und der Eucharistie auf. Die Taufe schafft die

diesem Ansatz, bei verkürzter Auslegung, ableitbare antijuridische Tendenz hält sich bis in die Gegenwart.⁴² Ein besonders deutliches Beispiel, das zugleich an die Konzeption Rudolph Sohms anknüpft, zeigt sich in dem Vorschlag, das kanonische Recht durch eine Kirchenordnung im Sinne eines rein kirchlichen Verwaltungsrechts zu ersetzen und alles Weitere der Pastoral zu überlassen. In diesem Sinne vertreten die katholischen Anhänger dieser Position,

«dass es einen Unterschied zwischen eigenberechtigter Gewalt und von Christus empfangener Gewalt in Wirklichkeit nicht geben kann. Keine einzige Funktion oder Befugnis oder Gewalt und kein einziges Recht in dieser Gemeinschaft [sc. der Kirche] ist «eigen» und «nicht von Christus.»⁴³

Diese postkonziliare Position blieb stets umstritten. Die Mehrheit der Kanonisten ist dieser Theorie ebenso wenig gefolgt wie das kirchliche Lehramt, denn die Anschlussfähigkeit der Position der Enttheologisierung des Kirchenrechts erfordert, dass die Kirche sich selbst nicht mehr als Ganz-Sakrament begreift und sowohl in diesem als auch dem erweiterten Kontext auf eine Definition ihres Sakramentenverständnisses verzichten müsste. Dem stehen die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die stets die Zusammengehörigkeit von Sakramenten und Institution betonen (LG 48), ebenso entgegen wie die Wesensbeschreibung der Sakramente von can. 840 CIC/1983:

«Die Sakramente des Neuen Bundes sind von Christus dem Herrn eingesetzt und der Kirche anvertraut; als Handlungen Christi und der Kirche sind sie Zeichen und Mittel, durch die der Glaube ausgedrückt und bestärkt, Gott Verehrung erwiesen und die Heiligung der Menschen bewirkt wird [...]

Kirchengliedschaft. Die Eucharistie ist Kraft und Quelle der *communio* der Glieder der Kirche.

42 Vgl. *Wernecke*, Urteilsvollstreckung 175.

43 *Huizing*, Die Kirchenordnung 163. Weiterführend: *Vries*, Kirchenrecht.

Die Kirche definiert sich zudem auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, an Gal 6,15 f. anschliessend, als Volk Gottes, das von Christus her durch die Gläubigen konstituiert wird und von Christi Wort und sakramentaler Gegenwart ausgehend lebt.⁴⁴ Zu Recht wird in der Literatur darauf verwiesen, dass der kirchliche Gesetzgeber in der begleitenden Konstitution zur Promulgation des CIC/1983 darauf bestanden hat, dass die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorgetragene Verfassungsstruktur der katholischen Kirche allgemeine Verbindlichkeit beanspruche.⁴⁵

Von dieser indispensable Prämisse ausgehend, ist der Blick auf den Erwerb der Mitgliedschaft in der Kirche zu richten und zugleich danach zu fragen, was der Begriff Kirche in can. 849 genauerhin meint. Kann man ihn traditionell interpretieren und mit der katholischen Kirche gleichsetzen? Die Taufe, die *ianua sacramentorum*, stiftet die Zugehörigkeit des Einzelnen zur Kirche, in der er als Subjekt, je nach seiner Stellung, Anteil hat am Sendungsauftrag der Kirche mitzuwirken (can. 849 i. V. m. cann. 96, 204, 205).⁴⁶ Die Taufe bewirkt so das individuelle Heil des Menschen, das sich notwendig in der Gemeinschaft der konkreten Kirche (oder kirchlichen Gemeinschaft) verwirklicht, in die der Mensch unwiderruflich hineingetauft wird.⁴⁷ Darin liegt der entscheidende Unterschied zu den cann. 87 und 737 CIC/1917. Die Gleichgestaltung mit Christus gliedert den Neugetauften in den *corpus Christi mysticum* ein, *qui subsistit in ecclesia catholica*. Christsein ohne konkrete Zugehörigkeit zu einer auch rechtlich fassbaren und verfassten Gemeinschaft gibt es auch weiterhin nicht. Diese Gemeinschaft kann aber auch – und das ist kanonistisch neu – ausserhalb der rechtlich verfassten katholischen Kirche bestehen. Hinzu kommt, dass das Zweite Vatikanische Konzil das innerkirchliche hierarchische Strukturkonzept, ausgerichtet an den Traditionen der frühen Kirche und hier

44 Vgl. Ratzinger, Volk Gottes 97. Erdö, Kirche 13.

45 Vgl. Riedel-Spangenberg, Vorwort 10.

46 Vgl. Reinhardt, Menschenrechte/Christenrechte 96.

47 Vgl. Lüdicke, Kommentar zu can. 849; Hierold, Taufe und Firmung 807.

insbesondere der dem Bischofsamt immanenten Eigenberechtigung, neu und präziser gefasst und in can. 381 § 1 entsprechend umgesetzt hat.⁴⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil spricht auch weiterhin in einem institutionellen Sinne von der Kirche als einer *societas*, freilich nicht mehr von einer *societas perfecta*. In LG 8 heisst es:

«Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft [*societas*] verfasst und geordnet, ist verwirklicht [*subsistit*] in der katholischen Kirche [...]»⁴⁹

Diese Passage wird wörtlich in can. 204 § 2 CIC/1983 (= can. 7 § 2 CCEO) zitiert. Andeutungsweise findet sich dieser Gedanke auch in der Apostolischen Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, mit der der CIC/1983 promulgiert worden ist:

«Und der Kodex des kanonischen Rechts wird in der Tat von der Kirche dringend benötigt. Denn weil auch sie nach Art eines sozialen und sichtbaren Gefüges gestaltet ist, braucht sie Normen, Gesetze, damit ihre hierarchische und organische Struktur sichtbar wird [...]»⁵⁰

Ebenso finden wir diesen Gedanken im ersten der zehn Leitprinzipien der Codexreform (hier zitiert nach der Vorrede zum CIC):

48 Vgl. *Pfannkuche*, Papst und Bischofskollegium 100–104.

49 Ebenso UR 3. Das Wort *subsistit* wird von Otto Hermann Pesch allerdings nicht mit «ist verwirklicht», sondern mit der Klausel «hat ihre konkrete Existenzform» übersetzt. Diese Übersetzung beinhaltet noch viel mehr eine Selbstrelativierung der katholischen Kirche, als dies in can. 204 § 2 in der offiziellen deutschen Übersetzung deutlich wird. Die Neuübersetzung von LG unter der Herausgeberschaft von Peter Hünermann wählt mit dem Wort existiert einen vermittelnden Weg zwischen der juristischen und der betont ökumenisch-theologischen Sprache. Vgl. *Pesch*, Lehrverurteilungen 156. *Hünermann/Hilberath*, Kommentar 84.

50 *Johannes Paul II.*, Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae legis* vom 25.1.1983; online unter www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_ge.html.

«Bei der Reform des Rechts muss der rechtliche Charakter des neuen Codex, den die soziale Natur [*natura socialis*] der Kirche erfordert, im vollen Umfang beibehalten werden.»⁵¹

Diese Übersicht liesse sich durch weitere Normverweise erweitern. Bezeichnungen wie *ius nativum* oder *ius proprium et exclusivum* finden sich an diversen Stellen des CIC/1983 und des ostkirchlichen CCEO.⁵² Dabei ist aber zu bemerken, dass diese Reminiszenzen, bis auf wenige Ausnahmen, nicht im verfassungsrechtlichen Kontext erscheinen. Für den Beleg der These, dass die Kirche einen gewandelten, auf seinen wahren Kern zurückgeführten Societas-Gedanken nicht aufgegeben hat, mögen die angeführten Belege genügen. Freilich wird man jener Auffassung zustimmen dürfen, die festhält, dass die Kirche durch die *subsistit*-Formel ihre Exklusivität Kirche Christi zu sein wenigstens relativiert hat,⁵³ ein Umstand, der für das innerchristliche und interreligiöse Gespräch gerade in einer globalisierenden Welt immer mehr an Bedeutung gewinnt. Vor diesem Hintergrund ist auch die Erklärung Dominus Iesus der Kongregation für die Glaubenslehre zu lesen.⁵⁴ In der dortigen Fussnote 56 stellt die Kongregation klar, was *subsistit* nach kurialer Lesart heisst. Sie interpretiert verbindlich, dass es bei der Verwendung dieser Formel um die vollständige Verwirklichung von Kirche nach dem katholischen Glaubensverständnis geht, also um die Realisierung der von Robert Bellarmin formulierten *tria vincula*. Aber auch jenseits dieser Vollständigkeit gibt es je nach dem Grad der Übereinstimmung Kirchen und kirchliche Gemeinschaften. Diese haben in ihrer Autokephalie aufgrund und mit ihrer je eigenen Überlieferung und Tradition unbeschadet des römischen Primates nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ihre kirchliche Berechtigung (LG 13,3; UR 14). Das bedeutet aus der hier eingeschla-

51 *Praefatio* zu Codex Iuris Canonici, zit. CIC/1983.

52 Vgl. die Einzelnachweise bei: Müller, *Communio-Ekklesiologie* 269 f.

53 Vgl. Bernard, *Berufung* 193.

54 Vgl. *Kongregation für die Glaubenslehre*, Dominus Iesus 742–765.

genen Betrachtungsweise, dass nach katholischem Verständnis die Kirche als eine *realitas complexa* immer nur personal und institutionell verstanden werden kann. Insofern müssen noch so redliche Versuche ökumenischer Kommunikabilität scheitern, die jenseits der kanonistischen Definition von Universalkirche, Teilkirche und Ortskirche nationalkirchliche Konstrukte entwerfen, die es in der Realität innerhalb des Katholizismus tatsächlich nicht (mehr) gibt.⁵⁵

Die Kirche versteht sich als eine *societas sui generis*, die sich weder juristisch noch hermeneutisch in einem soziologischen oder positiv rechtlichen Verständnis umfassend und abschliessend beschreiben lässt.⁵⁶ Kirche kann von ihrem Selbstverständnis her nicht nur als eine äussere Wirklichkeit erkannt werden, der das sakramentale Zeichen akzidenziell hinzukäme. Die dogmatischen Schemata zum Ersten Vatikanischen Konzil vermögen zwar die Spannung aufzuzeigen, die Brücke zur *realitas complexa* jedoch nicht zu schlagen. So bleibt ein hermeneutischer und zugleich verfassungsrechtlicher Zwiespalt, der erst 90 Jahre später überwunden werden kann. Dazu führt das Zweite Vatikanische Konzil den Begriff der *Communio* ein, der fortan zu einem Schlüsselbegriff der postkonziliaren Ekklesiologie wird.⁵⁷ *Communio* ist seinem wesentlichen Inhalt nach Gemeinschaft im lebendigen Glaubensvollzug, konstitutiv begründet durch die Taufe als Bedingung der Möglichkeit zur *communicatio in corpore Christi*.⁵⁸ Bereits der englische Konvertit und spätere Kardinal John Henry Newman († 1890) betonte in diesem Kontext den Vorrang der personalen Entscheidung des Individuums vor jedem institutionellen Element. Mit seiner Akzentsetzung auf die Gewissensentscheidung und den Glaubenssinn (*sensus fidei fide-*

55 Vgl. *Fries/Rahner*, Einigung 57.

56 Vgl. *Granfield*, Aufkommen 460–464.

57 Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils 33; *Zollitsch*, Was auf uns zukommt 182; *Ratzinger*, *Communio* – ein Programm 458.

58 Vgl. *Ratzinger*, Volk Gottes 102; *Aymans/Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch, Bd. II, 12.

lium) im Gottesvolk⁵⁹ wird der Neuakzentuierung der konziliaren Ekklesiologie der Weg bereitet. Es ist zu konstatieren, dass dieser Begriff sowohl vom Konzil als auch von der diesem folgenden Theologie nicht einheitlich, sondern in Bedeutungsvielfalt verwendet worden ist.⁶⁰ Das erleichtert nicht gerade die kirchenverfassungsrechtliche Einordnung.

Insofern ist es nicht unangebracht, die Parameter, die schon das IPE zur Beschreibung des Phänomens Kirche herangezogen hat, erneut mit Vorsicht zum Ausgangspunkt zu nehmen und sich von dort dem Phänomen *Communio* anzunähern. Kirche ist in soziologischer Hinsicht zunächst einmal Gemeinschaft der Glaubenden (*communio fidelium*), ohne dass auf dieser ersten Bedeutungsebene rechtliche Implikationen zur Sprache kommen, die von juristischer und kanonistischer Seite sogleich erwartet werden.⁶¹ Dennoch wird man zu konzedieren haben, dass der Begriff *Communio*, der im Deutschen soziologisch mit Gemeinschaft und partizipatorisch mit Teilhabe übersetzt wird,⁶² in diesen Übersetzungen schon rechtliche Implikationen voraussetzt, ohne die schon die Begriffe sinnlos wären. Dies erläutern nachdrücklich die *Nota explicativa praevia 2* zu LG 8,1.⁶³ Die Kirche ist eine *realitas complexa*, in der menschliche und religiöse Wirklichkeit so miteinander verbunden sind, dass die eine nicht von

59 Vgl. *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompendium 348.

60 Vgl. *Scheffczyk*, Aspekte 69.

61 Vgl. *Riedel-Spangenberg*, *Communio* 218.

62 Vgl. *Schützeichel*, Gnade 147.

63 *Nota explicativa praevia 2*: «*Quapropter signanter dicitur, requiri hierarchicam Communionem cum Ecclesiae Capite atque membris. Communio est notio quae in antiqua Ecclesia (sicut etiam hodie praesertim in Oriente) in magno honore habetur. Non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur. Unde Commissio, fere unanimi consensu, scribendum esse statuit: «in hierarchica Communione.»*» In: AAS (57) 1964, 73, online unter www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html.

der anderen getrennt werden kann, ohne dass das, was *Communio* umschreiben soll, verloren ginge.

Das Grundanliegen der konziliaren *Communio*-Theologie besteht darin, die Einheit (in) der ganzen Kirche vor allen hierarchischen Unterschieden zu betonen (LG 2), die die Ausgestaltung der Verfassung nach sich zieht. Einheit bedeutet in diesem Sinne auch nicht Uniformität, sondern Einheit des Bekenntnisses in der Vielfalt der historisch gewachsenen und eigenberechtigten Traditionen der Teilkirchen.⁶⁴ Insofern trifft es zu, die Kirche als eine verfassungsrechtliche Institution zu beschreiben, die in ihren Teilkirchen hinsichtlich der Struktur und Disziplin plural verfasst ist. Daher ist es legitim, auch kanonistisch von einem legitimen Pluralismus im Leben und in der Disziplin der Teilkirchen zu sprechen.⁶⁵ Das setzt freilich voraus, dass diese Verschiedenheit nach katholischem Verständnis aufgrund des Jurisdiktionsprimates des Papstes (can. 331 CIC/1983, can. 43 CCEO) zuvor vom Apostolischen Stuhl gebilligt ist.⁶⁶ Der diese Weitung ermöglichende Leitbegriff ist, wie bereits dargelegt, der des «Volk Gottes», der fortan das Selbstverständnis der Kirche zutreffender umschreibt, als es die überkommene *Societas*-Lehre mit ihrer kanonistischen Übersetzung in den CIC/1917 zu leisten vermochte.⁶⁷ Das spiegelt sich in einem grundlegenden juristischen Systemwechsel vom CIC/1917 zum CIC/1983. Während

64 Vgl. *Rahner/Vögrimler*, Konzilskompendium 120.

65 Vgl. *Fries/Rahner*, Einigung 59; LG 23; OE 2; *Leo XIII.*, Apostolisches Schreiben *Orientalium dignitas* vom 30. November 1894, proem., ASS 27 (1894/95) 257–264, 259: «[...] *rei liturgicae disciplinaeque orientalis iure probatam varietatem praeclaro [esse] ornamento Ecclesiae omni et fidei catholicae divinam unitatem.*»

66 Das erscheint in der neuesten päpstlichen Gesetzgebung seinen Widerhall zu finden, wenn den sich anschliessenden anglikanischen Kirchen und Gemeinschaften die Bewahrung ihres Patrimoniums nicht nur in der Liturgie, sondern auch in der Disziplin zugesichert wird. Vgl. *Benedikt XVI.*, Apostolische Konstitution «*Anglicanorum coetibus*», in: AAS 101 (2009) 985–990, dt.: AKathKR 178 (2009) 550–555.

67 Vgl. dort cann. 1, 12, 1070, 1099 § 2 CIC/1917.

das alte Gesetzbuch vorrangig den Klerus als Adressaten im Blick hatte, entdeckt der Gesetzgeber im CIC/1983 das Volk Gottes, also alle Gläubigen, als Subjekte des Rechts.⁶⁸ Kirche als Volk Gottes bezeichnet die in der Gemeinschaft des trinitarischen Gottes bestehende Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander.⁶⁹ Diese Gemeinschaft versteht die Kirche als sakramental. Insofern ist die Kirche das «Ursakrament» selbst. Daraus wird in der Kanonistik mit der bisherigen Tradition und im Unterschied zur Position Rudolph Sohms⁷⁰ und der ihm nachfolgenden protestantischen Kirchenrechtslehre der Schluss gezogen, dass das Recht zum sakramentalen Wesen der Kirche substanziell gehört.⁷¹ Vor diesem Hintergrund erweist sich der *Communio*-Begriff tatsächlich als mehrschichtig mit zutiefst juristischen Aspekten:⁷²

Mit der Taufe tritt der Christ gem. can. 204 CIC/1983 ein in die Gemeinschaft der Gläubigen (*communio fidelium*). In einem ersten Schritt sind dabei die kirchengründenden Aspekte hervorzuheben. Alle Getauften bilden *sensu latior* das Volk Gottes, das sich in weiteren konkreten und rechtlich verfassten Kirchen (*ecclesiae*) und kirchlichen Gemeinschaften (*ecclesialis communitates*) ausdifferenziert (can. 205). Die so begründete Kirchengliedschaft verleiht dem Individuum gemäss can. 849 ein unwiderrufliches Prägemaß, das unabhängig von der je eigenen Lebensgestaltung und religiösen Orientierung niemals verloren geht.

In der Gemeinschaft der Getauften haben die Einzelnen das Recht auf Teilhabe an den Heilsgütern der Kirche, durch die sie selbst wiederum geheiligt werden. Daher sind die Christen in der

68 Vgl. cann. 204–231 CIC/1983 (bes. cann. 208–213 CIC/1983; cann. 11–16 CCEO).

69 Vgl. Kellner, Kommunikative Gemeindeleitung 139.

70 Vgl. Anm. 19.

71 Vgl. Aymans, *Communio* 162–163; Gerosa, *Recht* 50; Hallermann, *Funktion* 455 f.

72 Vgl. Riedel-Spangenberg, *Communio* 230–232.

Kirche als *communio sanctorum* zu bezeichnen. Die genaueren Bedingungen zum Empfang der Heilsgüter der Kirche ergeben sich aus den sakramentenrechtlichen Bestimmungen. Für die ökumenischen Fragestellungen ist hier vor allem can. 844 mit seinen fünf Paragrafen von besonderer Bedeutung, der wie durch ein kanonistisches Brennglas die Möglichkeiten und Grenzen der *communicatio in sacris* nach Massgabe des Grades der *communio* mit der katholischen Kirche festhält.

Daher geht es in einem zweiten Schritt um jene Beschreibungen der *Communio*, die auf ihre äussere und innere rechtliche Verfasstheit hinweisen. Das ist für den Kanonisten ebenso wenig eindeutig möglich wie für die Vertreter anderer theologischer Disziplinen, weil sich das Zweite Vatikanische Konzil nicht für eine eindeutige ökumenische Ausrichtung entschieden hat.⁷³ Wird von der *communio ecclesiarum* gesprochen, so versteht die katholische Kirche darunter zunächst im engeren Sinn die in Einheit mit Rom als katholische Weltkirche vereinten Ortskirchen des lateinischen Ritus und der orientalischen Riten und Ritusfamilien, unter denen das dreifache Band der Einheit in Lehre, Liturgie und Leitung besteht.⁷⁴ Die Gesamtkirche ist in diesem Sinne kein monolithischer Block, kein papalistischer Absolutismus, sondern Einheit in der Vielfalt von Teil- und Ortskirchen der katholischen Kirche. Inwieweit diese *communio ecclesiarum* durch den ökumenischen Dialog eines Tages zu einer Gemeinschaft der Kirchen in einem weiteren Sinne werden kann, bleibt eine grosse Herausforderung für alle Christen, die Papst Johannes Paul II. 30 Jahre nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils im Anschluss an den Hl. Augustinus auf die Formel zuspitzte: «*Ut unum sint*».⁷⁵ Vor diesem Hinter-

73 Vgl. *Kehl*, Kirche 423.

74 Vgl. dazu die Kernaussagen in LG 23,1 und Christus Dominus CD 11,1.

75 Vgl. *Johannes Paul II.*, Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995: «Ich habe bei jenem Anlass gesagt, dass diejenigen, die an Christus glauben und durch die lange Reihe der Märtyrer miteinander verbunden sind, nicht gespalten bleiben können.» In: AAS 87 (1995) 921–988, Nr. 94.

grund erweist sich der *Communio*-Begriff als ein Schlüssel zur Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humane*) und damit zum ökumenischen Gespräch.⁷⁶ Weil die Kirche nach katholischem Verständnis eine *communio ecclesiarum* ist, kann sie auch Kirchen und kirchliche Gemeinschaften ausserhalb ihres Vollständigkeitsanspruchs als legitime Gemeinschaften in der Nachfolge Christi anerkennen (LG 8). Vor dem Hintergrund des Verständnisses der vorkonziliaren Lehre und ihrer rechtlichen Disziplin wäre das nicht möglich gewesen.

Zur rechtlichen Verfasstheit der Kirche gehört notwendig ihre hierarchische Struktur, wobei damit noch nicht die Frage der Konkretisierung dieser Strukturen abschliessend beantwortet ist. Das letzte Konzil bezeichnet mit dem Begriff *communio collegialis* die verfassungsrechtliche Verbindung der Bischöfe, die als Hirten ihren Teilkirchen vorstehen und untereinander in der Gemeinschaft des Bischofskollegiums zusammen mit dem Papst, als Haupt und Garant der Einheit, versammelt sind (can. 336). Zwar ist in dieser *communio collegialis* der bischöflichen Amtsträger eine wahre Gleichheit in der Würde des Bischofsamtes zu erkennen. Diese wird jedoch attachiert durch eine von der Frühzeit der Kirche an bestehende hierarchische Gliederung, die sich auf der Ebene der Ortskirche im Verhältnis des Ortsbischofs zu seinen Priestern und Diakonen fortsetzt. Es steht durchaus infrage, ob man diese *communio hierarchica* im Sinne einer juristischen Einheitsekklesiologie interpretieren muss.⁷⁷ Manche

76 Vgl. *Listl*, Aufgabe 457 f. Insofern zurückhaltend gegenüber der Zuspitzung von Königsmann, «Vollkommene Gesellschaft» 232–247.

77 So etwa *Kasper*, Kirche als *Communio* 65. Herbert Vorgrimler sieht in der Beschreibung der Kirche als *communio hierarchica* eine gravierende Fehlentwicklung, die schon auf dem Konzil stattgefunden habe und die ursprünglich angedachte Überwindung von juristischer Uniformität und der ämterrechtlich höchst relevanten Unterscheidung in Laien und Kleriker verdunkelt. Vgl. *Rahner/Vorgrimler*, Konzilskompendium 120. Diese Position ist aber mit Blick auf die Grundoption, dass Kirche Stiftung des Herrn ist, der die in seine

kanonistische Betrachtungsweise legt dies aber auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch nahe. Manche sehen das Hauptargument darin, dass sich die *Communio*-Ekklesiologie von der Eucharistiefeyer her strukturiere und vor diesem Hintergrund die Unterscheidung in Klerus und Laien eine Grundvoraussetzung für das kirchenverfassungsrechtliche Ordnungsmodell bilde, weil jede kirchliche Gewalt von Christus herkomme und in seinem Namen nur von den Trägern des Weiheamtes ausgeübt werden könne.⁷⁸ Diese Auffassung ist in der Lehre und Rechtsprechung nicht unumstritten.⁷⁹ Es steht infrage, wie sie mit Blick auf die konziliare Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen anschlussfähig ist.⁸⁰ Eine andere Ansicht stellt aus verfassungsrechtlichem Blickwinkel darauf ab, dass die Gesamtkirche zwar aus den Teilkirchen bestehe, aber doch immer eine hierarchisch strukturierte Gemeinschaft sei, auch weil die Gesamtkirche den Teilkirchen immer ontologisch vorausgehe.⁸¹ Eine das Verfassungsrecht der Kirche sendungstheologisch erschliessende Interpretation bringt dies auf die prägnante und zugleich den konziliaren Ansatz zutreffend beschreibende Formel: «Gleichheit in der Würde, Verschiedenheit in der Sendung»⁸². Die hier nur ganz grob aufscheinende Skizze der hierarchischen Kirchenverfassung weist auf eine in sich strukturierte und vielfältige, häufig auch weitestgehend eigenberechtigte *Communio* innerhalb der katholischen Kirche hin, die zwar unter dem Vorbehalt des Jurisdiktionsprimates des Papstes steht (can. 331), die dieser jedoch nur zum Wohl aller Kirchen (can. 334: «*bonum omnium ecclesiarum*») durchgreifend ausüben wird. Insofern schadet es nicht, wenn die päpstliche Gewalt

Nachfolge berufenen Jünger ausgesandt hat, die dann wiederum durch Gebet und Weihe ihre Sukzessoren erwählt haben, schwerlich kompatibel.

78 Vgl. z. B. *Aymans/Mörsdorf*, Kanonisches Recht. Lehrbuch, Bd. II, 13.

79 Vgl. *Lüdicke*, Kommentar zu can. 1421; *Platen*, Ausübung 297.301 f.

80 Vgl. *Riedel-Spangenberg*, Sendung 82.

81 Vgl. *Bier*, Rechtsstellung 60.68.

82 *Graulich*, Theologie 216.

(*suprema ac plena potestas*) im *casus urgentior* von niemand begrenzt werden kann.⁸³ So wie das Bischofskollegium das Zeichen der Vielheit in der Katholizität der Kirche repräsentiert, beschreibt die Primatialgewalt die Einheit, die die Bedingung der Möglichkeit der Vielheit in einer Kirche ausmacht, die nicht in einem indifferenten Pluralismus aufgeht.

Die hierarchische Ordnung der katholischen Kirche mit Papst, Bischöfen und dem übrigen Klerus, als den aufgrund ihrer Weihe (can. 129) erstberufenen Trägern von Leitungsvollmacht (*potestas iurisdictionis*), schliesst die Beteiligung von nichtgeweihten Amtsträgern an der Ausübung dieser Leitungsgewalt nicht aus. Das wird erstmalig für ein kirchliches Gesetzbuch im CIC/1983 sowohl allgemein (can. 129 § 2 i. V. m. can. 145) als auch speziell (cann. 517 § 2; 1421 § 2) rechtlich fixiert. Gerade die *Communio*-Theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und deren durchaus noch optimierbare verfassungsrechtliche Umsetzung im CIC/1983 erweist sich mit Blick auf die Partizipation aller kirchlichen Stände als zukunftsorientiert und für eine postmoderne Gesellschaft anschlussfähig.

Mit Rückblick auf die ekklesiologische Tradition der katholischen Kirche lässt sich feststellen, dass die Lehre des IPE durch die *Communio*-Theologie eine theologische Füllung erfährt, die es ermöglicht, die traditionelle Kirchenlehre vor dem Hintergrund eines juristisch konsistenten Gesellschaftsmodells in ihrer Besonderheit hinreichend zu erklären. Insofern kann man nicht von einer strikten Ablösung der traditionellen katholischen Verfassungslehre, wohl aber von einer erweiterten und vertieften Interpretation dieser Lehre sprechen.⁸⁴ Zweifellos ist es richtig, diese fortan nicht mehr mit den aus der Tradition eindeutig belegten und daher heute zu kurz greifenden Umschreibungen

83 Andere Ansicht: *Bier*, Rechtsstellung 381; Weil *Bier* can. 334 bei seiner Interpretation nicht berücksichtigt, reduziert er den Diözesanbischof zum päpstlichen Beamten (can. 381). Diese Sicht hält zudem einer wortgetreuen Interpretation des can. 381 (vgl. can. 17) nicht stand.

84 Vgl. *Listl*, Aufgabe 478.

zu benennen. So erscheint es ebenso unzureichend, von der Fortdauer der *societas-perfecta*-Lehre zu sprechen wie sich in der Beschreibung der *realitas complexa* Kirche nur des nach wie vor nicht eindeutig rechtlich zu definierenden Begriffs *Communio* zu bedienen, denn die Kirche ist und bleibt eine *realitas complexa sui generis* und damit ein immer wieder mit neuen und bewährten Zugängen zu erforschendes Phänomen. Ebenso gewagt müssen Versuche erscheinen, das in sich komplexe Kirchenverständnis einseitig nach einer Komponente hin aufzulösen und der Institutionentheorie eine Tendenz zuzuschreiben, sie würde den Gläubigen und hier vor allem den Laien in eine passive Rolle drängen.⁸⁵ Das wäre zweifellos ein *relapsus* hinter das Konzil. Die Ausführungen haben jedoch deutlich werden lassen, dass es so einfach nicht geht. Die Spannung eines personal-institutionellen Kirchenbildes bleibt auch und gerade in einem ökumenischen Dialog auszuhalten, in dem sich die Gesprächspartner in ihrem Suchen und Ringen um Wege zur Einheit gerade auch in den doktrinellen und disziplinären Unterschieden ernst- und annehmen.

Literaturverzeichnis

- Acta et Decreta sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis. Auctoribus Presbyteris S. J. e Domo B. V. M. sine labe conceptae ad Lacum. Tomus septimus. Acta et Decreta sacrosancti oecumenici Concilii Vaticani. Accedunt permulta alia documenta ad Concilium ejusque historiam spectantia. Cum indicibus generalibus septem voluminum totius collectionis. Freiburg i. Br.: Herder, 1890, 567–571; 576–577.
- Arrieta, Juan Ignacio*: Governance Structure within the Catholic Church. Montreal, 2000.

85 So *Kistner*, Recht 137.

- Arx, Urs von*: Der kirchliche und ökumenische Auftrag der Alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union, in: IKZ 98 (2008) 5–49.
- Augsburger Bekenntnis, online unter www.ekd.de/bekenntnisse/augsburger_bekenntnis.html (2.2.2011).
- Aymans, Winfried*: Art. Communio, in: *Haering, Stephan (Hg.)*: Lexikon des Kirchenrechts. Freiburg i. Br.: Herder, 2004, 162–163.
- Aymans, Winfried/Gerosa, Libero (Hg.)*: Antonio María Rouco Varela, Schriften zur Theologie des Kirchenrechts und zur Kirchenverfassung. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 2000.
- Aymans, Winfried/Mörsdorf, Klaus (Hg.)*: Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. I. Paderborn: Schöningh, 1991.
- Aymans, Winfried/Mörsdorf, Klaus (Hg.)*: Kanonisches Recht, Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici, Bd. II. Paderborn: Schöningh, 1997.
- Beer, Adolf (Hg.)*: Denkschriften des Fürsten Kaunitz, in: AÖG 48 (1872) 1–162.
- Beer, Adolf (Hg.)*: Joseph II., Leopold II. und Kaunitz. Ihr Briefwechsel. Wien: Braumüller, 1873.
- Beinert, Wolfgang*: Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch, in: *Pfammatter, Josef/Furger, Franz (Hg.)*: Kirche und Sakrament (Theologische Berichte IX). Zürich u. a.: Benziger, 1980, 14–30.
- Bellarmin, Robert*: De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos II. De Ecclesia militante III. Neapel: Giuliano, 1857.
- Benedikt XVI.*: Apostolische Konstitution *Anglicanorum coetibus* über die Errichtung von Personalordinariaten für Anglikaner, die in die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche eintreten, vom 4.11.2009, in: AAS 101 (2009) 985–990, dt.: AKathKR 178 (2009) 550–555.

- Bernard, Felix*: Die Berufung zur Kirche, § 14, in: *Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.)*: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg: Pustet, ²1999, 191–199.
- Bier, Georg*: Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. (FKRG 32). Würzburg: Echter, 2001.
- Bredeck, Michael*: Das Zweite Vatikanum als Konzil des Aggiornamento. Hg.: Haslinger, Herbert/Meyer zu Schlochtern, Josef/Müller Christoph G. (Paderborner Theologische Studien 48). Paderborn: Schöningh, 2007.
- Busch, Eberhard*: Die Barmer Thesen 1934–2004. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2004.
- Cavagnis, Felice*: Institutiones Juris Publici Ecclesiastici. Ed. IV. Rom: Lefebvre, 1906.
- Conzemius, Victor*: Catholicism: Old and Roman, in: *Journal of Ecumenical Studies* 3 (1967) 426–445.
- Corecco, Eugenio*: Natura e struttura della «Sacra Potestas» nella dottrina e nel nuovo Codice di diritto canonico, in: *Communio* 75 (1984) 24–52.
- Cyprian von Carthago*: Unit. Eccl. 4, in: *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 34. München: Kösel/Pustet, 1913, 137.
- Czada, Roland*: Institutionelle Theorien der Politik, in: *Nohlen, Dieter; Schultze, Rainer-Olaf (Hg.)*: Lexikon der Politik, Bd. I. München: C.H. Beck, 1995, 205–213.
- Endres, Johann Nepomuk*: De vero et genuino libertatis ecclesiarum Germaniae fundamento. Dissertatio inauguralis. Würzburg: Nitribitt, 25.06.1774 [Wiederabdruck in: *Thesaurus iuris ecclesiastici potissimum Germanici*. Hg.: Schmidt, Philipp Anton. Bd. 5. Heidelberg u. a., 1776, 558–619. Nachdruck: Nabu 2012]
- Erdő, Peter*: Die Kirche als rechtlich verfasstes Volk Gottes, in: *Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.)*: Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg: Pustet, ²1999, 12–20.
- Fries, Heinrich/Rahner, Karl*: Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg i. Br.: Herder, 1985.

- Gerosa, Libero/Müller, Ludger (Hg.):* Antonio María Rouco Varela, Eugenio Correcco, Sakrament und Recht – Antinomie in der Kirche. Paderborn: Schöningh, 1998.
- Gerosa, Libero:* Das Recht der Kirche. Paderborn: Schöningh, 1995.
- Granfield, Patrick:* The Church as Societas Perfecta in the Schemata of Vatican I, in: ChH 48 (1979) 431–446.
- Granfield, Patrick:* Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta», in: Concilium 18 (1982) 460–464.
- Graulich, Markus:* Unterwegs zu einer Theologie des Kirchenrechts. Die theologische Grundlegung des Rechts bei Gottlieb Söhngen (1892–1971) und die Konzepte der neueren Kirchenrechtswissenschaft (Kirchen- und Staatskirchenrecht 6). Paderborn: Schöningh, 2006.
- Hallermann, Heribert:* Die Funktion des Rechts in der Commu-
nio, in: AKathKR (166) 1997 453–467.
- Heckel, Johannes:* Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. 2 Abhandlungen zum Reichs- u. Kirchenbegriff Martin Luthers (Theologische Existenz heute ; N.F. 55). München: Kaiser, 1957.
- Heinemann, Heribert:* Das Kirchenrecht im Wandel theologischer Fragestellungen, in: *Kaufmann, Gisbert (Hg.):* Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. München: Kösel, 1979, 76–94.
- Hierold, Alfred E.:* Taufe und Firmung, § 76, in: *List, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.):* Handbuch des katholischen Kirchenrechts. Regensburg: Pustet, ²1999, 807–823.
- Hünemann, Peter/Hilberath, Bernd Jochen (Hg.):* Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1. Freiburg i. Br.: Herder, 2009.
- Huizing, Pieter:* Die Kirchenordnung, in: *Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hg.):* Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. IV: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Teilbd. 2: Gottes Gnadenhandeln. Einsiedeln: Benziger, 1973, 156–183.

- Johannes Paul II.:* Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae legis* vom 25. Januar 1983, in: AAS 75/2 (1983) VII–XIV, XII sq.; online unter www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_ge.html.
- Johannes Paul II.:* Enzyklika *Ut unum sint* vom 25. Mai 1995, in: AAS 87 (1995) 921–988, Nr. 94.
- Kasper, Walter:* Kirche als *Communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Kasper, Walter:* Gesammelte Schriften, Bd. 11. Hg: Augustin, George/Krämer, Klaus. Freiburg i. Br. 2008, 405–425.
- Kehl, Medard:* Die Kirche, eine katholische Ekklesiologie. Würzburg: Echter, 1992.
- Kellner, Thomas:* Kommunikative Gemeindeleitung. Theologie und Praxis. Mainz: Matthias Grünewald, 1998.
- Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholischen–Altkatholischen Dialogkommission. Paderborn/Frankfurt a. M.: Bonifatius/Lembeck, 2009.
- Kistner, Peter:* Das göttliche Recht und die Kirchenverfassung. Der Freiraum für eine Reform (Tübinger Kirchenrechtliche Studien 9). Münster: Lit, 2009.
- Kleinschwärzer-Meister, Birgitta:* Gnade im Zeichen. Katholische Perspektiven zur Sakramentenlehre in ökumenischer Verständigung auf der Grundlage der Theologie Karl Rahners. Münster: Lit, 2001.
- Königsmann, Josef:* «Vollkommene Gesellschaft» oder «Religionsfreiheit» als Zentralbegriff einer Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat, in: ÖAKR 19 (1968) 232–247.
- Kongregation für die Glaubenslehre:* Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche vom 6. August 2000, in: AAS 92 (2000) 742–765.
- Läpple, Alfred (Hg.):* Kirchengeschichte in Dokumenten. Düsseldorf: Patmos, 1958.
- Lehmann, Karl:* Zwischen Überlieferung und Erneuerung. Hermeneutische Überlegungen zur Struktur der verschiedenen

- Rezeptionsprozesse des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Autiero, Antonio (Hg.): Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (MThA 62).* Altenberge: Oros, 2000, 95–110.
- Leo XIII:* Apostolisches Schreiben *Orientalium dignitas* vom 30. November 1894, proem., in: ASS 27 (1894/95) 257–264.
- Listl, Joseph/Schmitz, Heribert (Hg.):* Handbuch des katholischen Kirchenrechts (HdbKathKR). Regensburg: Pustet, ²1999.
- Listl, Joseph:* Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *ders.: Kirche und Staat in der neueren Kirchenrechtswissenschaft.* Berlin: Duncker&Humblot, 1978, 455–490.
- Lüdicke, Klaus:* Kommentar zu can. 849, in: *ders. u. a. (Hg.): Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici.* Essen: Ludgerus, seit 1985 (Loseblatt Stand: 45 Erg.-Lfg. 2010, 849 Rdn. 4).
- Lüdicke, Klaus:* Kommentar zu can. 1421, in: *ders. u. a. (Hg.): Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici.* Essen: Ludgerus, seit 1985 (Loseblatt Stand: 45. Erg.-Lfg. 2010, vor 1421 Rdn. 2–4).
- Marx, Peter:* Die Organisations- und Amtsstrukturen der Kirchen. Eine rechtsvergleichende Untersuchung der evangelischen und katholischen Kirche aus Managementperspektive (THEOS Bd. 46). Hamburg: Kovač, 2001.
- Merzbacher, Friedrich:* Der Kanonist Johann Nepomuk Endres (1730–1791). Leben und Werk eines deutschen Kirchenrechtslehrers vor der Säkularisation, in: AKathKR 139 (1970) 42–68.
- Müller, Ludger:* Communio-Ekklesiologie und Societas-perfecta-Lehre: zwei Quellen des kirchlichen Verfassungsrechts?, in: *Demel, SabinelMüller, Ludger (Hg.): Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kir-*

- che im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. Trier: Paulinus, 2007, 265–293.
- Nota explicativa praevia 2, in: AAS 57 (1964) 73, online unter www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_lt.html.
- Pelikan, Jaroslav/Lehmann, Helmut T. (Hg.):* Luther's Works. American Edition. (Bände 1–30) St. Louis: Concordia Publishing House, 1955–1973, (Bände 31–55) Philadelphia: Fortress Press, 1957–1986.
- Pesch, Otto Hermann:* Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart, in: *dies./Fries, Heinrich (Hg.):* Streiten für die eine Kirche. München: Kösel, 1987, 85–176.
- Pfannkuche, Sabrina:* Papst und Bischofskollegium als Träger höchster Leitungsvollmacht (Kirchen- und Staatskirchenrecht Bd. 12). Paderborn: Schöningh, 2011.
- Platen, Peter:* Die Ausübung kirchlicher Leitungsgewalt durch Laien. Rechtssystematische Überlegungen aus der Perspektive des «Handelns durch andere» (BzMK 47). Essen: Ludgerus, 2007.
- Praefatio/Vorrede, Codex des Kanonischen Rechtes (CIC). Deutsche Ausgabe: Butzon&Bercker Kevelaer, 41994, S. XLI.
- Rahner, Karl/Vorgrimler, Herbert (Hg.):* Kleines Konzilskompendium, Freiburg i. Br.: Herder, 352008.
- Ratzinger, Joseph:* Das neue Volk Gottes. Düsseldorf: Patmos, 1970.
- Ratzinger, Joseph:* Communio – ein Programm, in: IKZ 21 (1992) 454–463.
- Reinhardt, Heinrich J. F.:* Menschenrechte/Christenrechte in der Kirche, in: *Lange, Günter (Hg.):* Was ist der Mensch? Aktuelle Fragen zur Theologischen Anthropologie (Theologie im Kontakt 1), Bochum: Brockmeyer, 1993, 93–113.
- Riedel-Spangenberg, Ilona:* Vorwort, in: *dies. (Hg.):* Leitungsstrukturen in der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche

- Grundlagen und Reformbedarf (QD 198). Freiburg i.Br.: Herder, 2002, 7–22.
- Riedel-Spangenberg, Ilona*: Sendung in der Kirche. Die Entwicklung des Begriffs «missio canonica» und seine Bedeutung in der kirchlichen Rechtssprache. Paderborn/München/Wien/Zürich: Schöningh, 1991.
- Riedel-Spangenberg, Ilona*: Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983, in: TThZ 97 (1988) 217–238.
- Scheffczyk, Leo*: Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil (Quaestiones non disputatae 1). Siegburg: Schmitt, 1993.
- Schützeichel, Heribert*: Die Gnade des II. Vatikanischen Konzils, in: TThZ 96 (1987) 135–148.
- Sohm, Rudolph*: Kirchenrecht I. Die geschichtlichen Grundlagen. Leipzig: Duncker, 1892.
- Tarquini, Camillo*: Juris ecclesiastici publici institutions. Rom, 1862.
- Thomas von Aquin*: Summa Theologica, DThA Bd. 8. Heidelberg: Kerle, 1951.
- Vorgrimler, Herbert*: Neues Theologisches Wörterbuch. Freiburg i. Br.: Herder, 2000.
- Vries, Jan*: Kirchenrecht oder Kirchenordnung? Zum Kirchenrechtsverständnis bei Peter Huizing. St. Ottilien: EOS, 1998.
- Walter, Peter/Passaglia, Carlo*: Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie, in: *Neuner, Peter/Wenz, Gunther (Hg.)*: Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung. Darmstadt: WBG, 2002, 165–182.
- Weiland, Ludwig (Hg.)*: Monumenta Germaniae Historica. Constitutiones et acta publica imperatorum et regum inde ab a. DCCCCXI usque a. MCXCVII (911–1197). Hannover: Hahn'sche, 1893.
- Wernecke, Michael*: Die Urteilstvollstreckung im kanonischen Prozessrecht, in: *De processibus matrimonialibus* 12 (2005) 175–250.

- Winter, Jörg*: Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland. Köln: Luchterhand, 2008.
- Witte, John*: Law and Protestantism. The legal teachings of the Lutheran Reformation. Cambridge: CUP, 2003.
- Zollitsch, Robert*: Was auf uns zukommt, in: Lebendige Seelsorge 49 (1998) 180–185.
- Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode 1985. Freiburg i. Br.: Herder, 1986.