

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 10 (2015)

DOI 10.24425/snt.2015.112798

WOLFGANG KLAUSNITZER

PRIMAT UND KOLLEGIALITÄT

Das Studiendokument „Communio Sanctorum“ der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands¹ weist im Zusammenhang seiner Darstellung des „Petrusdienstes“ darauf hin, dass im Augenblick zwei Modelle der Kirchenleitung in der katholischen Kirche mit „konziliare(r) Autorität“ „in Spannung zueinander stehen“². Der Text spricht vom „Communio-Modell“ und vom „Hierarchie-Modell“. Auf diese beiden Formen, die Kirchenleitung theoretisch und praktisch darzustellen, hatten schon vorher Antonio Acerbi (1975) und Hermann Josef Pottmeyer (1980; 1983)³ aufmerksam gemacht. Auch Joseph Ratzinger unterscheidet „zwei Typen in der Konstruktion der Kollegialitäts- (und auch der Primats-)Idee“, einen Typus, der von der Gesamtkirche und dem Gesamtkollegium ausgeht, und einen zweiten Typus, der sich an der Einzelkirche orientiert⁴.

¹ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn: Lembeck 2000.

² Ebd., 87 (Nr. 174): „Zwei Kirchenbilder, die sich sachlich ergänzen, aufgrund ihrer historischen Befrachtung aber in Spannung zueinander stehen, bekommen nun konziliare Autorität“.

³ A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium“ (CNST 4)*, Bologna: EDB 1975; H.J. Pottmeyer, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des 2. Vatikanums. Das Problem der ausgebliebenen Vermittlung von 1. und 2. Vatikanum*, „Theologische Quartalschrift“ 160 (1980), S. 277-294; H.J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, „Trierer Theologische Zeitschrift“ 92 (1983), S. 272-283.

⁴ J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung*, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Hrsg. G. Barauna, Freiburg: Verlag Herder 1966, S. 44-70, 56f. Er diagnostiziert ein „Erlöschen des Sinnes für die Bedeutung der Ortskirche“ in der lateinischen Kirche des 2. Jahrtausends und umgekehrt eine „Sprengung des gesamtkirchlichen Bewusstseins“ durch die Idee der Autokephalie der Ortskirchen in den Kirchen des Ostens. „Vielleicht wird man von hier aus geradezu zwei Typen in der Konstruktion des Kollegialitäts- (und auch der Primats-) Idee unterscheiden können. Der eine geht von der Gesamtkirche und vom Gesamtkollegium aus. Seine übergeordnete Idee ist die Einheit aller Bischöfe in einem gesamtkirchlichen Kollegium, das Bischofsamt definiert sich von da aus geradezu als das

Ratzinger selbst hatte als Kurienkardinal mit seinem Kollegen Walter Kasper über das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche und über den ontologischen oder chronologischen Vorrang der beiden Größen einen Disput ausgetragen, der ein wenig (und sehr analog) an die Grundentscheidungen von Platon und Aristoteles erinnerte⁵. Man kann diese beiden Modelle, die sich geschichtlich entwickelt haben und gegenwärtig in der katholischen Kirche durchaus im Widerstreit liegen, grosso modo den beiden vatikanischen Konzilien zuordnen⁶.

Amt derer, die solche Verantwortung für die Gesamtkirche tragen, dass sie mit Recht zu dem sie leitenden Kollegium gezählt werden können. ... Von der Theologie der Väter her würde die Entfaltung des Gedankens den genau umgekehrten Weg nehmen: Weil jede ‚Teilkirche‘ nicht bloß Teil, sondern wahrhaft Kirche ist (was die besondere, mit keinem Staatswesen vergleichbare Eigentümlichkeit der von Wort und Eucharistie her bestimmten Kirche Jesu Christi darstellt, die sich spekulativen Verfassungskonstruktionen widersetzt), darum hat derjenige, der an der Spitze einer Kirche steht, notwendig auch eine Bedeutung für die ganze Kirche überhaupt, die in den Einzelkirchen lebt. Der Papst ist dann nicht nebenher zu seiner gesamtkirchlichen Aufgabe ungeschickterweise auch noch Bischof einer Einzelgemeinde, sondern nur weil er Bischof einer Kirche ist, deshalb kann er überhaupt episcopus episcoporum sein, derart, dass alle Kirchen sich an der einen Kirche von Rom zu orientieren haben.“ Ratzinger weist darauf in, dass etwa bei Karl Rahner beide Sichtweisen begegnen. Vgl. Rahner, in: Karl Rahner – Joseph Ratzinger, *Episkopat und Primat*, QD 11, Freiburg: Herder 1961, S. 13-36 (ortskirchlich); ders., *Über den Episkopat*, in: W. Stählin u.a., *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*, Stuttgart: Schwabenverlag 1964, S. 243-311, 253-257. 272 (in einer gesamtkirchlichen Perspektive).

⁵ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, VApS 107 (2. Mai 1992), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1992! Relevant ist der Disput von Walter Kasper und Joseph Ratzinger: Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: *Auf eine neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, hrsg. W. Schreer, G. Steins, München: Bernward bei Don Bosco 1999, S. 32-48; J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen Gentium“*, in: *Il Concilio Vaticano II. Ricezione e attualità alla luce del Giubileo*, hrsg. R. Fisichella, Cinisella Balsamo: Edizioni San Paolo 2000, S. 66-81; W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, „*Simmen der Zeit*“ 125 (2000), S. 795-804; J. Ratzinger, *Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*, „*Frankfurter Allgemeine Zeitung*“ v. 298 (22. Dezember 2000), S. 46. Zusammenfassung: M. Kehl, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: *Kirche in ökumenischer Perspektive. FS Walter Kasper*, hrsg. P. Walter, K. Krämer, G. Augustin, Freiburg: Herder Freiburg; Auflage 2003, S. 81-101; auch: K. McDonnell, *Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate*, in: *Kirche in ökumenischer Perspektive. FS Walter Kasper*, hrsg. P. Walter, K. Krämer, G. Augustin, Freiburg: Herder Freiburg; Auflage 2003, S. 102-114.

⁶ H.J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, „*Trierer Theologische Zeitschrift*“ 92 (1983), S. 277: „In dem Nebeneinander der beiden Ekklesiologien spiegelt sich der ungelöste Konflikt der beiden ekklesiologischen Fraktionen auf den letzten beiden Konzilien. Während auf dem 1. Vatikanum die Vertreter der communio-Ekklesiologie eine Minorität bildeten, die vor der Schlussabstimmung das Konzil verließ, war es auf dem 2. Vatikanum umgekehrt. Hier bildeten die Vertreter der hierarchologischen Ekklesiologie die Minorität,

1. DAS MODELL DER COMMUNIO (BZW. DER KOINONIA)

Im Abschlussbericht der ersten Phase des offiziellen anglikanisch-katholischen Dialogs auf Weltebene⁷ (=ARCIC I) war „Koinonia“ das Schlüsselwort. Allerdings gilt schon gleich zu Beginn festzuhalten: In der katholischen Kirche sind die kirchlichen Leitbilder „Communio“ und „Hierarchie“ oder besser „Jurisdictio“ nicht chemisch rein realisiert. Das heißt: Die katholische „Communio“ etwa des Vaticanum II ist nicht schlechthin identisch mit der Praxis des ersten Jahrtausends oder der heutigen Orthodoxen Gemeinschaft.

Ausgangspunkt des ersten Modells der Kirchenleitung ist die „Ortskirche“ oder „Teilkirche“ (= die Diözese), wie es im Sprachgebrauch von Kapitel 3 der Kirchenkonstitution „Lumen Gentium“ heißt⁸. In jeder Ortskirche, in denen (in quibus) und aus denen (ex quibus) „die eine und einzige katholische Kirche“ besteht (LG 23,2), ist jeweils die Kirche Christi „wahrhaft anwesend“ (vere adest) (LG 26,1). Nach LG 14,2 ist die Kirche (in ihrer sichtbaren Gestalt) durch drei Wesenselemente konstituiert, nämlich das Glaubensbekenntnis (vinculum symbolicum), die Sakramente (vinculum liturgicum) und die kirchliche Leitung und Gemeinschaft (vinculum sociale vel hierarchicum), die stets das bischöfliche Amt einschließt. Diese Bestimmung, die auf Robert Bellarmin zurückgeht⁹, d.h. die traditionelle

aber eine Minderheit mit großem Einfluss, welche in der communio-Ekklesiologie einen Gegensatz zum 1. Vaticanum sah. Um einen Konflikt wie auf dem vorhergehenden Konzil zu vermeiden, ließ der Papst die nota praevia einfügen, die u.a. die völlige Handlungsfreiheit des Papstes gegenüber der kollegialen Mitwirkung des Episkopats betont. Auch fällt auf, dass in der Kirchenkonstitution überall dort, wo von der Gesamtverantwortung des Bischofskollegiums die Rede ist, fast ängstlich immer zugleich die Rechte des Primats hervorgehoben werden. So erscheint die kollegiale Verantwortung als eine den Primat bedrohende oder einschränkende Konkurrenz. Die ekklesiologische Wende, die das 2. Vaticanum vollzog, als es das nunmehr zweite Kapitel der Kirchenkonstitution über das Volk Gottes dem nunmehr dritten Kapitel über die Hierarchie vorordnete, diese Wende hat nicht durchschlagen können. Es blieb bei einem Nebeneinander zweier unterschiedlicher und gegenläufig akzentuierter Ekklesiologien, die nicht miteinander vermittelt sind.“

⁷ Anglican – Roman Catholic International Commission, *The Final Report. Windsor, September 1981*, London: S.P.C.K. 1982.

⁸ LG 26,1: „Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend (vere adest in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus), die in der Verbundenheit mit ihren Hirten auch selbst Kirchen heißen.“ Vgl. auch LG 23,2: „Die Bischöfe die den Teilkirchen vorstehen, üben als einzelne ihr Hirtenamt über den ihnen anvertrauten Anteil des Gottesvolkes, nicht über andere Kirchen und nicht über die Gesamtkirche aus (Singuli episcopi, qui particularibus Ecclesiis praeficiuntur, regimen suum pastorale super portionem Populi Dei sibi commissam, non super alias Ecclesias neque super Ecclesiam universalem exercent).“

⁹ R. Bellarmin, *Opera Omnia*, Bd. 2, hrsg. v. J. Fèvre, Paris: Giuliano 1870, S. 317 (= Controvers. IV 3, 2): „Nostra autem sententia est, Ecclesiam ... illam unam et veram esse coetum hominum ejusdem Christianae fidei professione, et eorumdem Sacramentorum communionem colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis.“ Bellarmin betont im dritten Glied die Verbindung mit dem Bischof von Rom (ebd., 318): „Tres enim sunt

katholische Auffassung von den drei „sichtbaren Banden der Gemeinschaft“ bzw. den „tria vincula“¹⁰, findet sich auch in anderen Texten des Vaticanum II (UR 2,4; OE 2)¹¹. Wo diese drei Elemente vollständig vorhanden sind, spricht man von „Kirche“. Der Streitpunkt, dessen Existenz z.B. den lutherischen oder reformierten Kirchen in dieser Elementeneklesiologie gewöhnlich abgesprochen, in der Orthodoxen Gemeinschaft aber durchaus anerkannt wird, ist das Institut des Episkopates (apostolische Sukzession)¹². Paul VI. hat deshalb die Orthodoxe Gemeinschaft ganz selbstverständlich als „Schwesterkirche“ apostrophiert¹³. Wenn (z.B. bei manchen christlichen Gemeinschaften, die sich als „protestantisch“ oder „evangelisch“ verstehen) nur einzelne dieser Elemente vorhanden sind, redet das Ökumenedekret „Unitatis Redintegratio“ von „kirchlichen Gemeinschaften“ (z.B. UR 19)¹⁴. Diese

partes hujus definitionis, Professio verae fidei, Sacramentorum communio et subjectio ad legitimum pastorem Romanum Pontificem“.

¹⁰ Vgl. *Weltkatechismus*, Nr. 815; *Ökumenisches Direktorium*, Nr. 12.

¹¹ Zum Ganzen: Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. J. Feiner, M. Löhrer, Bd. 4/1, Einsiedeln 1972, S. 357-599, 372-395 (bes. 372-375). Als biblische Begründung nennt er Apg 2,42.

¹² Vgl. dazu Kongregation für die Glaubenslehre, *Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche* (VApS 148) (6. August 2000), hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000, Nr. 17: „Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt. Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche“. Zur Diskussion um „Dominus Iesus“: „*Dominus Iesus“*. *Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, hrsg. v. Michael J. Rainer, Münster 2001. Das Problem der Anglikanischen Gemeinschaft und der Anerkennung der anglikanischen Weihen stellt sich noch einmal besonders. Vgl. *Anglican Orders. Essay on the Centenary of Apostolicae Curiae*, 1896-1996, hrsg. v. R. W. Franklin, Harrisburg: Morehouse Publishing 1996.

¹³ Gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. v. 28. Oktober 1967, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, hrsg. und eingel. v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, Paderborn: Bonifatius-Druckerei 1983, S. 524f. Y. Congar, *Note sur les mots „Confession“, „Église“ et „Communio“*, *Irén.* 23 (1950), S. 3-36, 23-25, gibt zahlreiche Belege für die Qualifizierung der orthodoxen Gemeinschaften als „Kirchen“ seit der Trennung zwischen Ost und West in päpstlichen und konzilaren Lehrschreiben schon vor dem Vaticanum II. Der Artikel findet sich auch in: Y. Congar, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'œcuménisme*, Paris: Cerf 1964, S. 211-242.

¹⁴ Der Komm. v. Johannes Feiner erklärt zur Stelle (LThK² 13, 110): Das Dekret spezifiziert nicht, „welche von diesen Gemeinschaften (im christlichen Abendland neben der katholischen Kirche;

Definition von „Kirche“ unter Einschluss des Bischofsamtes hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen mindestens als anzustrebendes Ideal übernommen, wenn im „Lima-Dokument“ (1982)¹⁵ die christlichen Kirchen, die kein Bischofsamt haben, „gebeten“ werden, „zu erkennen“, dass das „Zeichen der bischöflichen Sukzession“ „die Kontinuität mit der Kirche der Apostel“ „stärken und vertiefen wird“¹⁶.

„In“ den Ortskirchen und „aus“ ihnen besteht also „die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23,1). Jede dieser Kirchen gruppiert sich um ihren Bischof. Der Bischof habe, heißt es in der Kirchenkonstitution, drei Hauptaufgaben. Er sei

Anm. W. K.) vom katholischen Standpunkt aus als Kirchen im theologischen Sinn zu bezeichnen sind. Niemand bestreitet katholischerseits diese Bezeichnung für die altkatholische Kirche mit ihrer apostolischen Sukzession und ihrem gültigen Priestertum und ihrer vollgültigen Eucharistie. Was die Anglikanische Gemeinschaft anbelangt, so wird auch von einzelnen katholischen Theologen die Frage nach der Gültigkeit der anglikanischen Weihe neu gestellt.“ Bei den Lutheranern, den Reformierten und den evangelischen Freikirchen gilt es sehr genau zu unterscheiden. Ebd., 55f: „Kardinal König von Wien schlug in der Konzilsdiskussion vor, man sollte diese (nichtkatholischen christlichen; Anm. W. K.) Gemeinschaften als *Communitates ecclesiales* bezeichnen. Damit würde einerseits zur Geltung gebracht, dass ihnen kirchlicher Charakter eigne und dass sie an ihren Gläubigen die Aufgabe der Kirche erfüllen, und andererseits käme zum Ausdruck, dass diesen Gemeinschaften nach katholischem Glauben zum vollen Kirche-Sein in je verschiedenem Maß konstitutive Elemente fehlen. Andere Konzilsväter gingen weiter und wünschten, dass auch die nichtkatholischen Gemeinschaften als *Ecclesiae* bezeichnet werden sollten... Dabei wurde allerdings betont, dass der Begriff Kirche hier in einem analogen Sinn zu verstehen sei. Für die Bezeichnung der orthodoxen Gemeinschaften als Kirchen ergab sich keine Schwierigkeit, da dies der traditionellen Terminologie der katholischen Kirche entspricht und sachlich darin begründet ist, dass diese Gemeinschaften durch das in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt und alle gültigen Sakramente die wesentlichen kirchlichen Elemente besitzen, die sie zu Einzelkirchen konstituieren, und ihnen nur die verbindende Beziehung zum Träger des Petrusamtes als dem hierarchischen Faktor der Einheit aller Einzelkirchen fehlt. ... Anders liegen die Verhältnisse bei den von Rom getrennten Gemeinschaften des Westens, da hier auf jeden Fall nicht allgemein gesagt werden kann, sie würden durch das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession und durch die Vollzahl der Sakramente zu Einzelkirchen im Vollsinn des Wortes konstituiert. In gleicher Weise wie von den orthodoxen Kirchen kann dies mit Sicherheit nur von den altkatholischen Kirchen gesagt werden. Ob der Begriff Kirche im theologischen Sinn auch verwendet werden kann, wenn das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession nicht (oder nicht sicher) vorhanden und nur ein Teil der Sakramente anerkannt ist, wie dies bei den Reformationskirchen der Fall ist, darüber gingen die Meinungen der Konzilsväter auseinander. Dazu kommt, dass einzelne reformatorische Gemeinschaften sich selbst nicht als Kirchen bezeichnen wollen.“

¹⁵ *Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, abgedruckt in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* (Anm. 13), S. 545-585.

¹⁶ Ebd., 584 (Nr. 53b): „Kirchen, ohne bischöfliche Sukzession und in Treue zum apostolischen Glauben und seiner Sendung lebend, haben ein Amt des Wortes und der Sakramente, wie es durch den Glauben, die Praxis und das Leben dieser Kirchen klar bezeugt wird. Diese Kirchen werden gebeten, zu erkennen, dass die Kontinuität mit der Kirche der Apostel durch die sukzessive Handauflegung der Bischöfe tiefen Ausdruck findet und dass, obwohl ihnen vielleicht die Kontinuität der apostolischen Tradition nicht fehlen mag, dieses Zeichen jene Kontinuität stärken und vertiefen wird. Sie müssen vielleicht das Zeichen der bischöflichen Sukzession wieder neu entdecken“.

a) der Verkünder schlechthin der Botschaft des Evangeliums in seiner Diözese (LG 25), b) „mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet“ der Verwalter der Sakramente und insbesondere der letztverantwortliche Leiter der Eucharistie (LG 26) und c) der entscheidende Hirte in seiner Ortskirche (LG 27). Das sind die bekannten drei Grundfunktionen des Bischof in der Beschreibung des Vaticanum II, die in der Praxis allerdings oft eben so viele „Fiktionen“ sind¹⁷, da die Diözesen in vielen Ländern viel zu groß geschnitten sind, als dass ein Mensch allein diese „Ämter“ (munera) (LG 25,1) tatsächlich real ausüben könnte. Mitarbeiter des Bischofs sind zunächst (kollektiv) das Kollegium der Priester (LG 28,2: „Als sorgsame Mitarbeiter, als Hilfe und Organ der Ordnung der Bischöfe [ordinis Episcopalis] bilden die Priester, die zum Dienst am Volke Gottes gerufen sind, in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium [unum presbyterium]...“) und gestuft das Kollegium der Diakone (LG 29,1: „In der Hierarchie eine Stufe tiefer stehen die Diakone... Mit sakramentaler Gnade gestärkt, dienen sie dem Volke Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium“). Priester und Diakone haben Anteil am Dienstamt des Bischofs. Auch hier lässt sich eine Entwicklung konstatieren¹⁸. „Die Hervorhebung der Rolle einer Person innerhalb des Kollegiums der Amtsträger, d.h. der Funktion des Bischofs, erscheint erst in nachneutestamentlichen Quellen (vor allem in den Briefen des Ignatius von Antiochia; Anm. W. K.) und hat sich dann im Laufe des 2. Jahrhunderts überall durchgesetzt (*monarchischer Episkopat*).“¹⁹ Nicht immer war in der Folgezeit das Presbyterkollegium die wichtigste Mitarbeitergruppe des Bischofs. In der frühen Kirche (z.B. in Rom) waren die Diakone die Verantwortlichen für die kirchliche Vermögensverwaltung²⁰, d.h. konkret die Friedhofs- und Finanzverwaltung. Das zeigt sich im Institut des Archidiacons, der seit dem 4. Jahrhundert der Bevollmächtigte des Bischofs in der Armenfürsorge, der Leitung der bischöflichen Verwaltung und der Dienstaufsicht über den niederen Klerus war²¹. Der Archidiakon als Vorsitzender des Diakonenkollegiums war etwa

¹⁷ A. Ganoczy, „Größe und Elend“ der tridentinischen Ämterlehre, „Concilium“ 8 (1972), S. 741-747, 745. Karl Rahner, in: K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Anm.4), S. 114, spricht davon, dass ein Bistum so groß sein müsse, dass es „innerhalb seines eigenen Lebens auch alle Funktionen der Kirche ... vollziehen und leben kann“. Vgl. J. Lécuyer, *Das dreifache Amt des Bischofs*, in: De Ecclesia (Anm. 54), S. 166-188. Zum Hintergrund: L. Schick, *Das Dreifache Amt Christi und der Kirche. Zur Entstehung und Entwicklung der Trilogien*, EHS.T 171, Frankfurt: Gang Verlag 1982; auch: ders., *Die Drei-Ämter-Lehren nach Tradition und Zweitem Vatikanischem Konzil*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 10 (1981), S. 57-66.

¹⁸ Vgl. dazu M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen. Grund, Wesen und Struktur der Kirche*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1988, S. 182-193.

¹⁹ M. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen*, S. 185.

²⁰ J. A. Jungmann, *Art. Diakon. II. Der Diakon in der Geschichte*, in: LThK² 3, 319-321, 320.

²¹ Das Amt, das zuweilen fast in Konkurrenz zum Bischof trat, bestand mit wechselnden Aufgabenzuschreibungen vereinzelt bis ins 19. Jahrhundert: A. Franzen, *Art. Archidiakon*, in: LThK² 1, 824f; M. Groten, *Art. Archidiakon*, in: LThK³ 1, 947f.

in Rom der offenkundige Bischofskandidat bei einer Sedisvakanz. Ein Datum, dass eine Gewichtsverteilung im Einfluss bezeichnet, lässt sich vielleicht sogar angeben. 250 wurde Bischof Fabian von Rom mitsamt seinen engsten Mitarbeitern, den sieben Diakonen, verhaftet. Erst ein Jahr später konnte der neue Bischof Cornelius gewählt werden. In dieser Zeit und seit dieser Phase des Interregnums war in Rom das Presbyterkollegium, das von den staatlichen Behörden damals nicht angetastet worden war, die entscheidende Gruppe der verantwortlichen Mitarbeiter des Bischofs.

Die drei Ämter bzw. Funktionen erhält der Einzelbischof durch seine Weihe (LG 21,2)²². Damit wendet sich das Vaticanum II gegen eine einflussreiche Schultheologie, die einige dieser Funktionen und insbesondere den Hirtendienst bzw. den Dienst der Leitung nicht aus der Weihe, sondern aus der Beauftragung (*missio canonica*) durch eine übergeordnete Instanz (z.B. den Papst) herleitet²³. Die Weihe ist zugleich die Eingliederung in das Kollegium der Bischöfe (LG 22,1). Das zeigt auch der schon sehr früh eingeführte Weiheritus, der die Teilnahme mehrerer Bischöfe an der Bischofsweihe eines Kandidaten vorsieht²⁴.

- a) Weltkirchlich gesehen werden dem Einzelbischof ebenfalls drei Ämter zugeschrieben. Aufgrund der Weihe und der Eingliederung in das Kollegium übt der Einzelbischof in seiner Diözese eine Gewalt (*potestas*) aus, die von niemandem delegiert ist. LG 27,1 betont, dass den Bischöfen diese Gewalt, „die sie im Namen Christi persönlich ausüben“, „als eigene, ordentliche und unmittelbare“ (*propria, ordinaria et immediata*) zukommt. Die Bischöfe sind deshalb „nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne“ (LG 27,2).
- b) Der Einzelbischof ist weiter der Träger einer nichthoheitlichen („nicht in einem hoheitlichen Akt“) Pflicht der „Sorge“ (*sollicitudo*) für die Gesamtkirche (LG 23,3). Das bezieht sich besonders auf die Nachbardiözesen oder die Diözesen einer Region (Bischofskonferenz) und auf Ortskirchen in Not, zumal in Gebieten der Mission (LG 23,4). Allerdings gibt es hier keinen

²² LG 21,2: „Die Heilige Synode lehrt ..., dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihe-sakramentes übertragen wird. ... Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können“.

²³ Vgl. den Komm. v. Karl Rahner zur Stelle: LThK² 12, 219.

²⁴ LG 22,1: „Schon die uralte Disziplin, dass die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Bande der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten, desgleichen das Zusammentreten von Konzilien zur gemeinsamen Regelung gerade der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch weisen auf die kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopates hin. Diese beweisen die im Lauf der Jahrhunderte gefeierten ökumenischen Konzilien. Darauf deutet aber auch schon der früh eingeführte Brauch hin, mehrere Bischöfe zur Teilnahme an der Erhebung eines Neuerwählten zum hohenpriesterlichen Dienstamt beizuziehen. Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums“.

rechtlichen Anspruch dieser Ortskirchen gegenüber einem konkreten Diözesanbischof, wohl aber einen moralischen und allgemein-christlichen, da sich die Pflicht zur Sorge auf „Christi Stiftung und Vorschrift“ (ex Christi institutione et praecepto) (LG 23,3) beruft.

- c) Schließlich ist der Einzelbischof als Mitglied des Bischofskollegiums (gemeinsam mit dem Bischof von Rom als dem Haupt dieses Kollegiums) „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche“ (LG 22,2).

Diese Ekklesiologie baut die Struktur der Kirche von der Praxis der Feier der altkirchlichen Eucharistie her auf (als *Communio* innerhalb der Ortskirche)²⁵. Ignatius von Antiochia hebt den Bischof deswegen hervor, „weil man ohne ihn weder taufen noch das Liebesmahl halten darf“. Die beiden Grundsakramente der Kirche (zur Initiation in die *Communio* und zur Feier der *Communio*) sind also ohne den Bischof nicht legitim. „Jene Eucharistiefeier gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet.“²⁶ Der reguläre Vorsitzende bzw. Leiter der Eucharistie ist der Bischof.

Auch die *Communio* zwischen den Ortskirchen geschieht über den jeweiligen Ortsbischof²⁷. Die Bischöfe teilen sich gegenseitig ihre Wahl mit und führen ein Verzeichnis aller oder wenigstens der bedeutendsten Bischöfe, mit denen sie in *Communio* stehen. Diese Bischofslisten haben also die Funktion, die *Communio* zu ermöglichen. Weiter informieren sich die Bischöfe über die Verurteilung und den Ausschluss aus der *Communio* (*Ex-Communicatio*) von Häretikern, damit diese nicht in einer anderen Ortskirche Aufnahme finden. „Ausdruck dieser *Communio* sind auch die ‚Kommunionbriefe‘ oder ‚Friedensbriefe‘, welche die Bischöfe für Reisende oder für Christen, die den Wohnsitz wechseln, verfassen. Wer einen solchen Kommunionbrief vorweist, wird als Christ und Angehöriger der *Catholica* in der Gemeinde zugelassen; er darf an der Eucharistiefeier teilnehmen und außerdem die christliche Gastfreundschaft beanspruchen; er wird als Fremder auf Gemeindegeldern beherbergt. Solche Kommunionbriefe, die für die ganze Kirche gelten, können nur Bischöfe ausstellen.“²⁸ Diese Kommunionbriefe (*litterae communicatoriae*) werden von Tertullian erwähnt²⁹: „So sind denn die vielen Kirchen,

²⁵ Vgl. Garijo-Guembe, *Gemeinschaft der Heiligen (Anm. 18)*, S. 182-186. Dort Belege aus der Patristik.

²⁶ Smyrn. 8,2; vgl. auch Phil. 4.

²⁷ Beispiele bei K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte an den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg: Echter 1990, S. 31f.

²⁸ K. Schatz, *Der päpstliche Primat*, S. 31.

²⁹ Tertullian, *De praescr. haer.* 20, 7f: „Itaque tot ac tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes. Sic omnes primae et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis“. Zit. nach der Ausgabe: Tertullian, *De praescriptione haereticorum* (SQS 1. Reihe H. 3), hrsg. v. Erwin Preuschen, Tübingen: Mohr Verlag ²1910, S. 15. Zur Praxis der frühen *Communio*: L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, US 17 (1962), S. 91-125; F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (Die katholische Kirche des Ostens und Westens 2)*, München:

die aus der einen entstanden sind, selbst die eine apostolische Urkirche. Alle sind ursprünglich, alle sind apostolisch; alle beweisen ihre Einheit, denn sie haben die Gemeinschaft des Friedens, den Namen der Brüderschaft und die Briefgemeinschaft (contesseratio) der Gastfreundschaft.“ Das Modell funktioniert zunächst einmal auf der Basis der grundsätzlichen Gleichheit und Gleichberechtigung der Ortskirchen und ihrer jeweiligen Bischöfe. Allerdings ist keine Ortskirche für sich autark. Das zeigt sich z.B. darin, dass bei der Bestellung des jeweiligen Ortsbischofs die Mitbeteiligung der konkreten Ortsgemeinde und die Letztentscheidung der Nachbarbischofe, die den Kandidaten bestätigen müssen, durchaus ineinandergreifen. Im Konfliktfall, wenn die *Communio* gestört ist (durch die Rivalität zweier Kandidaten, die sich gegenseitig die Bischofskathedra streitig machen, oder durch die gegenseitige „Exkommunikation“ zweier Bischöfe und damit ihrer Ortsgemeinden), ist entscheidend die allgemeine, d.h. die „katholische“ *Communio*. Darauf hat im Streit mit den Donatisten Augustinus hingewiesen: „*Securus iudicat orbis terrarum*“ (der gesamte christliche Erdkreis gibt ein sicheres Urteil ab)³⁰. Eine Winkelkirche, deren *Communio* nur auf eine Region oder ein Land begrenzt ist, ist ohne Belang, da sie das Merkmal der wahren *Communio*, nämlich den grundsätzlichen Bezug zur Gesamtchristenheit, die über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, nicht besitzt. Bei aller grundsätzlichen Gleichheit der Bischöfe sind einige Bischofssitze doch bedeutsamer als andere. Eine Schlüsselstellung haben Bischöfe in Städten, die ohnehin zentrale Verkehrsmittelpunkte im römischen Reich sind. Zu diesen Knotenpunkten des Verkehrs und des Handels gehören in den ersten Jahrhunderten Karthago in Nordafrika, Alexandria in Ägypten und natürlich Rom. Neben diesem eher soziologischen Aspekt trat aber auch ein theologischer. In der Auseinandersetzung mit der Gnosis hoben die großkirchlichen Autoren besonders

Verlag von Ernst Reinhardt 1941; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag 1969, S. 121-146. 201-224.

³⁰ Das Diktum „*Quapropter securus iudicat orbis terrarum bonos non esse, qui se dividunt ab orbe terrarum in quacum parte terrarum*“ wurde von Augustinus in der Auseinandersetzung mit den Donatisten geprägt (*Contra epistulam Parmeniani* III 4, 24 [CSEL 51, 131]). Es erklärt, dass eine Regional- oder Winkelkirche schon deswegen nicht den Anspruch erheben könne, die (katholische) Kirche zu sein, weil sie sich von dieser weltweiten (katholischen) Kirche separiert habe. Der spätere Kardinal Nicolas Wiseman hatte diesen Ausspruch in einem Artikel in der „*Dublin Review*“ (August 1839) auf die römische Kirche in England bezogen, die allein eine weltweite Verbreitung habe, während die anglikanische Kirche von England (als Regionalkirche) sich nur auf einen Teil der Welt beschränke. In seiner Autobiographie beschreibt John Henry Newman die Lektüre dieses Satzes in der Form einer Bekehrung (von der *Via Media* der Church of England zur Katholizität der Kirche von Rom). J. H. Newman, *Apologia pro Vita Sua* (1864), Taschenbuchausgabe: London: Cambridge Scholars Publishing 1972, S. 185: „For a mere sentence, the words of St. Augustine, struck me with a power which I never had felt from any words before. ... they were like the ‘*Tolle, lege, – tolle, lege,*’ of the child, which converted St. Augustine himself. ‘*Securus iudicat orbis terrarum!*’ By those great words of the ancient Father, the theory of the *Via Media* was absolutely pulverised“. Zu den Umständen dieser Entdeckung: I. Ker, *John Henry Newman. A Biography*, Oxford (1988) Taschenbuchausgabe: London: Oxford University Press ²1990, S. 182-184.

auf die apostolische Tradition ab, die sie in den Ortskirchen gewährleistet sahen, in denen Apostel gewirkt hatten oder begraben waren (*apostolicae sedes*). Als solche Kirchen wurden genannt Jerusalem, Philippi, Korinth, Ephesus, Thessaloniki, Antiochia, Alexandria und Rom.

Man kann dieses Modell graphisch mit einem Geflecht von Ringen (= Ortskirchen) darstellen. Im Kontext dieser Kirchensicht ist Rom in mehrfacher Hinsicht als bedeutende Ortskirche wichtig, nämlich als zentraler Verkehrsmittelpunkt und als Kommunikationszentrum, als die entscheidende apostolische Kirche im lateinischen Westen, als Stadt des Petrus und des Paulus und als christliche Modellkirche aufgrund der allmählich anwachsenden römischen Christengemeinde, deren sozial-karitative Kompetenz und Zeugnisbereitschaft in der Verfolgung anerkannt waren. Der Bischof von Rom ist zunächst herausragend als Bischof von **Rom**³¹. Eine Variante dieses Modells bildete sich im 6. Jahrhundert in der Theorie und wenigstens teilweisen Realität der „Pentarchie“ heraus. Die fünf Patriarchate in der Reihenfolge Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochia und Jerusalem wurden als die wichtigsten Einheitszentren der kirchlichen *Communio* genannt. Die anderen Kirchen mussten mit ihnen im Glauben und in der Eucharistiefeier in *Communio* stehen. „Seit Konstantinopel III (680/81) galt ein Konzil dann als ökumenisch, wenn an ihm Vertreter aller fünf Patriarchen teilnahmen. In der späteren Zeit (8./9. Jahrhundert) wird die Pentarchie immer mehr ideologisiert: Die fünf Patriarchen sind die fünf Säulen, auf denen die Kirche gebaut ist; auf ihnen ruht die Unfehlbarkeit der Kirche: Sie können nicht alle zusammen irren; selbst wenn vier von ihnen vom wahren Glauben abfallen, wird der fünfte rechtgläubig bleiben und dann die übrigen zurückführen. Sie werden als die wahren Nachfolger der Apostel gesehen.“³² Allerdings schwand die reale kirchenpolitische Bedeutung der Theorie der Pentarchie spätestens seit dem Einbruch des Islam in Palästina und Nordafrika, der eine faktische kirchliche Vorrangstellung von Alexandria und Antiochia (und die geringe Bedeutung, die Jerusalem seit dem 2. Jahrhundert allenfalls noch besaß) als in jeder Beziehung obsolet erscheinen ließ.

³¹ G. L. Müller, *Der römische Primat. Ein Ansatz zu seiner dogmatisch-theologischen Begründung*, „Münchener Theologische Zeitschrift“ 38 (1987), S. 65-85, 80: „Der Papst kann den Primat, durch den er die Einheit und Apostolizität des Episkopates und damit der ganzen Kirche verwirklicht, einzig und allein dadurch darstellen, aktiv bewirken und bezeugen, weil er Bischof der Kirche von Rom ist, die aus der Überlieferung des Apostels Petrus hervorgeht, in dem die Einheit des Apostelkollegiums verbürgt ist. Das primatiale Amt des römischen Bischofs ist nicht ein äußerer Zusatz zu seinem römischen Bischofsamt, sondern ein einschlußweise mitgegebenes Element an diesem, nämlich als Bischof in der Nachfolge des Apostels Petrus die Einheit des Episkopates in der Vielzahl der Bischöfe und ihrer Kirchen durch seine Person bischöflich (als Hirte und Lehrer) zu verkörpern und so im Gegensatz zur Auflösung der Kirche durch Irrlehre und Spaltung ihr sichtbares *centrum unitatis* zu sein“.

³² K. Schatz, *Der päpstliche Primat (Anm. 27)*, S. 67f. Zur Pentarchietheorie: F.R. Gahbauer, *Die Pentarchietheorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (FTS 42)*, Frankfurt: Knecht 1993.

Vorschläge zur Reform des Papsttums, die innerhalb der Strukturvorgaben dieses Modells denken, fordern in der Regel, dass das **Bischofsamt** des römischen Bischofs stärker gewichtet werden müsste, etwa in dem Sinne eines Pastoralprimates und eines Vorranges in der Liebe und im Glauben in der Leitung der römischen Ortskirche, so dass diese geradezu eine Musterdiözese wird, an der sich die anderen Diözesen orientieren.

2. DAS MODELL DER IURISDICTIO

Im Modell der *Communio* fallen gewöhnlich das Sakrament des Ordo und die Funktion auf der einen Seite und die Verbindung von Region und Auftrag auf der anderen zusammen. Der zum jeweiligen Bischof einer Region Bestellte und Geweihte übt (einschließlich seiner Mitarbeiterkollegien) seine Funktionen im Dienst an den Menschen aus, die in diesem Gebiet leben. Die Kirche realisiert sich in den konkreten Ortsgemeinden und hier zumal in der aktuellen Feier der Eucharistie. Aber so sehr jede dieser Ortskirchen auch schon vollgültig und ganz Kirche ist, so ist sie doch noch nicht die ganze Kirche. Denn neben ihr stehen die anderen Ortskirchen. In den Worten von Joseph Ratzinger ausgedrückt³³: „Obwohl die vorhin geschilderte Struktur als solche eine Ganzheit ist, genügt sie sich doch nicht einfach selbst, sondern weist als Struktur der Einzelgemeinde einen offenen Punkt auf: Sie ist nur dann vollständig, wenn der Bischof nicht allein steht, sondern seinerseits in Kommuniongemeinschaft lebt mit den anderen Bischöfen der anderen Kirchen Gottes.“ Durch diesen Bezug auf die anderen Kirchen, der notwendig ist und bleibt, entsteht im Konfliktfall das Problem der Autorität. Wer hat das Sagen und das letzte Wort, wenn die *Communio* innerhalb der Ortskirche oder zwischen den Ortskirchen in Gefahr gerät? „Was geschieht, wenn diese gesamtkirchliche Einheit und Solidarität nicht mehr greifbar sein sollte? Wenn also tiefgreifende Spaltungen nicht mehr bloß einzelne Kirchen, sondern die ganze Kirche in Mitleidenschaft ziehen, Synoden gegen Synoden stehen und die eine Synode das annullieren sollte, was die andere festgesetzt hatte? Wenn also teilkirchlich keine Lösung mehr möglich war?“³⁴ Im 4. Jahrhundert stellte sich genau diese Situation ein.

Die Ekklesiologie der *Iurisdictio* ist der Versuch, auf diese Fragen eine Antwort zu geben. Das Wort „*Iurisdictio*“ entstammt der antik-römischen Rechtssprache, die auf diese Weise vor allem die Gerichtsgewalt und konkret die Zivilgerichtsbarkeit beschreibt. „Im kanonischen Recht hat der Jurisdiktionsbegriff eine bereits im römi-

³³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Anm. 29), S. 206.

³⁴ K. Schatz, *Der päpstliche Primat* (Anm. 27), S. 35.

schen Recht anzutreffende Erweiterung erfahren und umschließt alle Funktionen der kirchlichen Hoheitsgewalt (Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung).³⁵ Es geht also darum, rechtliche Zuständigkeiten und die jeweiligen Träger der rechtlich festgelegten Vollmachten zu bestimmen. Die Ekklesiologie der *Jurisdictio* findet sich in Ansätzen seit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts im Westen; „sie wird, von einzelnen Autoren abgesehen, im Osten nicht mitvollzogen“³⁶. Programmatisch wird sie im 11. Jahrhundert in der Gregorianischen Reform (Gregor VII. 1075: *Dictatus papae*) formuliert. Sie ist die dominierende Ekklesiologie des Vaticanum I. Das Vaticanum II übernimmt sie³⁷ und stellt sie *neben* die Ekklesiologie der *Communio*.

Ausgangspunkt und Zielvorstellung dieses Modells ist nicht die Ortskirche, sondern die Gesamtkirche, die als ein *Corpus* gesehen wird. Graphisch kann man das Modell in der Form einer Pyramide darstellen, deren Spitze der Papst ist, der die Fülle der Rechtsgewalt (*plenitudo potestatis*) innehat. Die Universalkirche ist in kleine Verwaltungseinheiten portioniert, die jeweils von Jurisdiktionsträgern geleitet werden, die eine desto größere Autorität besitzen, je höher sie in der kirchlichen Hierarchie angesiedelt sind. Ihre eigene Jurisdiktionsgewalt ist abgeleitet von der jeweils ihnen vorgesetzten Rechtsinstanz. Der Schlussstein des ganzen Gebäudes ist der Papst, dessen Begriff und Funktion im Kontext dieser jurisdiktionellen Ekklesiologie zu verstehen ist. Die päpstlichen Kanonisten und Papsttheoretiker des 14. Jahrhunderts kommen deshalb zu der Aussage³⁸: „*Papatus est nomen iurisdictionis et non ordinis*.“ Es entsteht die „*hierarchia iurisdictionis*“ (Hierarchie der Rechtsvollmacht), die von den Gläubigen über die Diakone (und übrigen „*ministri*“), die Kapläne, die Pfarrer, die Dekane, die Domkapitulare, die Archidiakone, die Bischöfe, die Metropoliten (und Patriarchen) und die Kardinäle bis zum Papst reicht. Von ihr ist abgehoben die „*hierarchia ordinis*“ (Hierarchie der Sakramentes des *Ordo*), die sakramental vermittelt ist und verschiedene Stufen kennt³⁹. Gegenüber einer alten Tradition, die auf Hieronymus zurückgeht und

³⁵ K. Mörsdorf, *Art. Jurisdiktion*, in: LThK² 5, 1220.

³⁶ K. Schatz, *Der päpstliche Primat (Anm. 27)*, S. 44.

³⁷ LG 18,2: „Diese Heilige Synode setzt den Weg des Ersten Vatikanischen Konzils fort und lehrt und erklärt feierlich mit ihm, dass der ewige Hirt Jesus Christus die heilige Kirche gebaut hat, indem er die Apostel sandte wie er selbst gesandt war vom Vater (vgl. Joh 20,21). Er wollte, dass deren Nachfolger, das heißt die Bischöfe, in seiner Kirche bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten. Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und Gemeinschaft eingesetzt. Diese Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor“.

³⁸ Vgl. Augustinus Triumphus: W. Klausnitzer, *Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken. Schwerpunkte von der Reformation bis zur Gegenwart (IThS 20)*, Innsbruck: Tyrolia 1987, S. 75.

³⁹ Vgl. zum Unterschied und zur Bezogenheit von „*hierarchia ordinis*“ und „*hierarchia iurisdictionis*“: H. Dombois, *Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur*, Freiburg: Her-

das Bischofsamt als eine rein jurisdiktionelle Stufe versteht (Bischof als „nomen iurisdictionis“), bestätigt das Tridentinum ein dreifach gestuftes und sakramental vermitteltes Amt („ministri“ bzw. Diakon, Priester, Bischof) und damit drei Grade der „hierarchy ordinis“.

Entscheidend ist in dieser Ekklesiologie, dass die „hierarchy iurisdictionis“ losgelöst vom Sakrament des Ordo besteht. Klaus Mörsdorf⁴⁰ und John Ryan⁴¹ haben darauf aufmerksam gemacht, dass der Begriff „Jurisdiktion“ eine Unterscheidung von Rechtswirksamkeit (potestas iurisdictionis) und sakramentaler Lebenswirklichkeit (potestas ordinis) voraussetzt, die sich in dieser Deutlichkeit erst in der lateinischen Kirche des zweiten Jahrtausends mit der Gregorianischen Reform herausgebildet hat. Iurisdiction und Ordo fallen auseinander, wobei vielfach die Iurisdiction faktisch über dem Ordo steht. Mit der in der Kanonistik ausgebildeten Vorstellung einer doppelten Hierarchie (der Iurisdiction mit dem Papst an der Spitze und des Ordo, die der Priester – bei Theodor von Mopsuestia, dem Ambrosiaster, bei Hieronymus und noch bei Thomas von Aquin – oder der Bischof anführt) schien in dieser Ekklesiologie das Juridische den Sieg über das Sakramentale davongetragen zu haben, zumal das Papstamt, das ja eben nicht durch den Ordo verliehen wurde, gerade als die Quelle aller Rechtsgewalt gesehen wurde⁴². Bis 1918 gab es vereinzelt Kardinäle, die keine Priesterweihe hatten. Can. 232 des CIC (1917)

der 1971, S. 68-82. Er weist darauf hin, dass auch die Reformation diese Unterscheidung rezipiert (*Apologie* der CA 28: BSLK 400; nicht CA 28, wie ebd., 68, behauptet).

⁴⁰ K. Mörsdorf, *Art. Jurisdiktion*, in: LThK² 5, 1220.

⁴¹ J. J. Ryan, *The Separation of „ordo“ and „iurisdiction“ in its Structural-Doctrinal Development and Ecclesiological Significance. A Dogmatic-Historical Contribution towards the Renewal of Canon Law*, Diss. masch., Münster 1972.

⁴² Can. 219 des Codex von 1917 gibt dem gewählten Papst sofort nach Annahme der Wahl die volle Jurisdiktionsgewalt. Das heißt, auch ein Nichtbischof ist in dieser Sicht in jurisdiktioneller Perspektive vollgültig Papst. Man konnte höchstens in der Weise argumentieren, dass der Papst als Haupt des Kollegiums „in einem gewissen Sinn“ schon vor seiner eigenen Bischofskonsekration Anteil an der Weihegewalt des Kollegiums habe und es seine Pflicht sei, die Bischofsweihe zu empfangen (Karl Rahner, *Über den Episkopat*, in: SzTh 6, 369-422, 407). Der neue Codex von 1983 hat hier jede Unklarheit beseitigt: Der Papst erhält die Voll- und Höchstgewalt in der Kirche durch die Annahme der Wahl zusammen mit (una cum) der Bischofsweihe (Can. 332 § 1). In der Ansprache beim zweiten Weltkongress des Laienapostolates „Quelques aspects fondamentaux de l’apostolat des laïcs“ (AAS 49 [1957] 924-939, 924) hat Pius XII. klar betont: Die Vollmachten, die ein zum Papst gewählter Laie schon vor seiner Wahl innehaben kann, sind abhängig von seiner Absicht, sich weihen zu lassen. „... si un laïc était élu Pape, il ne pourrait accepter l’élection qu’à condition d’être apte à recevoir l’ordination et disposé à se faire ordonner ; le pouvoir d’enseigner et de gouverner, ainsi que le charisme de l’infaillibilité, lui seraient accordés dès l’instant de son acceptation, même avant son ordination“ (ebd., 925). Nach Auskunft des Liber Pontificalis, 440, wurde nach dem Tod von Papst Zacharias (15. oder 22. März 752) ein Priester Stephan „ad ordinem pontificatus“ gewählt. Dieser starb innerhalb von drei Tagen und vor seiner Bischofsweihe. Er ist in die Liste des Liber Pontificalis und in offizielle Papstlisten nicht aufgenommen. Vgl. J. Lécuyer, *Derzeitige Orientierungen der Theologie vom Bischofsamt*, in: *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, hrsg. Y. Congar, Stuttgart: Schwabenverlag 1964, S. 811-843, 814.

schreibt dann für die Übernahme des Kardinalsamtes die Priesterweihe vor. Manche Kardinäle waren der Weihestufe nach Diakone oder Priester, hatten aber trotzdem Anteil an der obersten Kirchenleitung (zumindest in der Wahl des Papstes). Erst Johannes XXIII. hat, abgesehen von Ausnahmefällen, 1962 die Bischofsweihe für alle Kardinäle verpflichtend gemacht⁴³. Für die Kanonisten war in diesem Modell der Kirchenleitung der hypothetische Fall der sogenannten „Päpstin“ Johanna theoretisch kein Problem⁴⁴. An der Spitze der Pyramide konnte unter Umständen durchaus ein Laie stehen. Can. 219 des CIC (1917) verlangt für die Übernahme des Papstamtes die Annahme der Wahl. Die Bischofsweihe war nach damaliger Theologenmeinung moralisch, nicht aber kirchenrechtlich gefordert. Ein Beispiel dafür ist Innozenz III., der als Kardinaldiakon am 8. Januar 1198 gewählt wurde und sofort die volle päpstliche Jurisdiktion ausübte, obwohl er erst an seinem Krönungstag am 22. Februar desselben Jahres zum Bischof konsekriert wurde⁴⁵.

⁴³ AAS 54 (1962) 256-258. Vgl. CIC (1983) Can. 351 § 1.

⁴⁴ Zu diesem Fall: E. Gössmann, *Mulier Papa. Der Skandal eines weiblichen Papstes. Zur Rezeptionsgeschichte der Gestalt der Päpstin Johanna (APTGF 5)*, München: Iudicium 1994. Als Forschungsinteresse gibt sie an (ebd., 19): „Es sei also von vornherein klargestellt, dass diese Untersuchung die Rezeption der Päpstin-Gestalt und nicht etwa ihre Historizität zum Gegenstand hat.“ Die Historizität lässt sie offen (ebd., 17): „Um es kurz und bündig vorweg zu sagen: Alle Autoren, die überzeugt sind, erwiesen zu haben, dass eine Päpstin historisch nicht existiert hat, können nur von einem hohen Wahrscheinlichkeitsgrad dieser Nicht-Existenz sprechen. Aber auch denjenigen, die ein wie auch immer beschaffenes historisches Faktum hinter der legendär verfremdeten Erzählung von der Päpstin vermuten, geht es nicht anders“. Allerdings gibt es in den Papstlisten keinen Raum für eine solche Gestalt. Darauf hat I. Döllinger (*Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte* [Stuttgart 1890] Nachdruck: Darmstadt 1970, S. 1-53) zu einer Zeit aufmerksam gemacht, als er schon lange nicht mehr als uneingeschränkter Apologet des Papsttums galt. Gössmann meint, dass eine historische Analyse der theologischen Diskussion wenig helfe. Ihre Argumentation ist jedoch etwas schwebend (Gössmann, 17f): „Ist es also anzuraten, das Päpstin-Thema aufs neue der historischen Zunft zu empfehlen? Dabei ist zunächst zu überlegen, was es uns (= den von der feministischen Theologie geprägten Autorinnen; Anm. W. K.) wert ist: Wollen wir damit etwas ‚beweisen‘, was der heutigen Entwicklung der Stellung der Frau in der Kirche dienlich sein kann? Etwa nach dem Motto: Was einmal in der Kirche Realität war, kann es auch wieder werden? Daran wird nur (?) höchst unkritischen Geistern gelegen sein. Die feministische Bibelexegese hat, allerdings bisher von Rom ungehört, genügend darauf hingewiesen (!), dass Frauen in die früheste Form des kirchlichen Amtes einbezogen waren. Daran (!) und an einer neuen Theologie des kirchlichen Amtes ist viel gelegen. Eine historische Päpstin könnte uns dabei wenig helfen“. Ich sehe nicht recht, warum die historische Forschung in der Frühzeit der Kirche hilfreich sein soll, in späteren Jahrhunderten aber nicht. Gerade das Papsttum hat sich in der Geschichte immer wieder neu positioniert, wie das 11. Jahrhundert deutlich zeigt. Vgl. auch die Rez. v. Thorsten Dietz zu dem Roman von Donna W. Cross, *Die Päpstin (Berlin 1997 u.ö.)*, „Ichthys. Theologische Orientierung für Studium und Gemeinde“ 18/33 (2002), S. 49-51.

⁴⁵ Wilhelm Imkamp, „*Sicut papa verus*“. *Der Anfang der Primatialgewalt beim noch nicht zum Bischof geweihten Elekten in Theorie und Praxis Papst Innozenz' III.*, in: Apoll. 49 (1976) 106-132; Carl Gerold Fürst, „*Statim ordinetur episcopus*“ oder *Die Papsturkunden „sub bulla dimidia“*, *Innozenz III. und der Beginn der päpstlichen Gewalt*, in: *Ex Aequo et bono*, FS Willibald M. Plöchl, hrsg. P. Leisching u.a., Innsbruck: Verlag Wagner 1977, S. 45-65. Das mit dieser Frage verbundene

Erst der CIC von 1983 (Can. 332 § 1) fordert für die Übernahme des Papstamtes die Wahl *und* die Bischofsweihe, falls notwendig.

Vorschläge zur Reform des Papstamtes, die sich an diesem ekklesiologischen Modell orientieren, heben darauf ab, dass die römische Kurie verstärkt internationalisiert und die Präsenz des Papstes in den Ortskirchen durch Pastoralreisen und Nuntien ausgebaut werden sollte. Der Papst wird im Sinne eines Generalsekretärs, Geschäftsführers oder Moderators der (Gesamt-)Kirche gesehen, wobei sein Bischofsamt (im Blick auf die römische Ortskirche) eher in den Hintergrund tritt. Ganz in der Logik dieses Modells stehen auch immer wieder artikuliert Überlegungen, der Papst könne oder solle angesichts der demographischen Entwicklung der katholischen Kirche oder aus Solidarität mit den Ländern der Dritten Welt oder aus Rücksicht auf die Anwesenheit der Kirche in den heutigen politisch-wirtschaftlichen Machtzentren seinen Bischofssitz nach Lateinamerika, Afrika oder Asien oder gar nach Washington oder New York verlegen⁴⁶.

praktische Problem ist gelöst durch: Paul VI, *Constitutio apostolica „De Sede Apostolica Vacante“* 88. U. Betti, *Sia subito ordinato vescovo*, in: OR v. 20. November 1975, S. 2, nimmt an, dass hier eine grundsätzliche Entscheidung getroffen wurde. Zur Ekklesiologie von Papst Innozenz III.: W. Imkamp, *Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198-1216)* (PuP 22), Stuttgart: Hiersemann 1983; *Innocent III. Vicar of Christ or Lord of the World?*, hrsg. J. M. Powell, Boston: D.C. Heath & Co 1963.

⁴⁶ Auf den ekklesiologischen Hintergrund der verschiedenen Reformvorschläge zum Papstamt weist auch hin: Walter Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*, in: *Petrus und Papst*, Bd. 2, 119-141, 132: „Die erste mehr universalistische Tendenz sieht im Papst in erster Linie den Dienst der Einheit an der Gesamtkirche. Sie möchte ihn entsprechend von einem für die Gesamtkirche repräsentativen Gremium gewählt sehen und sein Amt effektiver mit den Teilkirchen verbinden durch ein System von Synoden, Räten, Konsultationen u.ä. In dieser universalistischen Sicht wird die Trennung von Rechtsbereich und sakramentalem Bereich in der Kirche eher noch verstärkt. Das bringt die Gefahr mit sich, dass der Papst am Ende als Superbischof oder gar als eine Art Kirchenpräsident und Generalsekretär der vereinigten katholischen Kirchen betrachtet und vom konkreten kirchlichen Leben einer Ortskirche entfremdet wird. Dies käme einer völligen Trennung von Jurisdiktion und sakramentaler Lebenswirklichkeit und damit einer Säkularisierung des Petrusamtes gleich. Dieser Reform möchte die zweite mehr communiale Tendenz steuern. Sie sieht den Papst in erster Linie als Bischof von Rom; also im Lebenszusammenhang mit einer konkreten Ortskirche und ihren pastoralen Problemen. Als Bischof von Rom kommt dem Papst nach dieser Meinung der gesamtkirchliche Dienst der Einheit zu. Als Bischof von Rom hätte er auch die relative Eigenständigkeit der anderen Bischöfe und ihrer Kirchen zu wahren. Zweifellos hätte diese zweite Sicht eine Beschränkung in der administrativen Ausübung der universalkirchlichen Verantwortung des Papstes zur Folge. Doch dies wäre eher ein Vorteil. Auf diese Weise könnte die maßlose und unmenschliche Überforderung, der der Papst persönlich ausgesetzt ist, abgebaut werden. Eben dadurch könnte aber auch die spezifisch petrinische Funktion seines Amtes deutlicher zum Vorschein kommen. Das Eigentliche des Petrusamtes liegt ja nicht im Administrativen, sondern im geistlichen, sakramental-zeichenhaften Dienst an der Einheit.“ Die persönliche Präferenz von Kasper ist durchaus deutlich.

3. DAS PROBLEM DER VERMITTLUNG

Wie diese beiden Ekklesiologien miteinander vermittelt werden können, ist im Augenblick noch unklar. Grundsätzlich stehen drei Wege offen:

a) Rückkehr zur Praxis der frühen Kirche (Communio)

Dieses Programm zielt auf eine Neugewichtung der Ortskirchen, die als die eigentlichen Orte des Kircheseins zentral im Mittelpunkt kirchlicher Praxis stehen. Eingeschlossen ist hier oft auch die Vorstellung einer zunehmenden Wiederbelebung der altkirchlichen Synodalstruktur auf allen Ebenen kirchlichen Lebens⁴⁷. Eine lineare Rückkehr zu Leben und Praxis der frühen Kirche (soweit wir diese rekonstruieren können) ist jedoch anachronistisch und wohl auch nicht möglich. Mehr als 1500 Jahre der Christentums- und Kirchengeschichte können nicht einfach gestrichen werden. Eine solche Forderung wäre theologischer Klassizismus, der einen „Fehlweg“ im Verständnis der Tradition darstellt. Er operiert mit einem „Verfalls- bzw. Ursprünglichkeitsschema“⁴⁸. „Das *Verfallsschema* macht nicht ernst mit der

⁴⁷ K. Schatz, *Der päpstliche Primat (Anm. 27)*, S. 213f: „Kirchliche Einheit ist eine gestufte Wirklichkeit. Sie verwirklicht sich schon rein historisch in der alten Kirche nicht so, dass von den einzelnen Bischofsgemeinden der Schritt gleich zum Bischof von Rom führt. Sie führt dort zunächst zu den regionalen Synoden und den Kirchenprovinzen, dann zu den ‚Hauptkirchen‘ und später den Patriarchaten. Die Vorstellung, dass theologische Größen nur einerseits der Einzelbischof und die Diözese, andererseits der Bischof von Rom und die Gesamtkirche sind, alles dazwischen – also vor allem die heutigen Bischofskonferenzen – aber bloß administrative Einheiten rein kirchlichen Rechtes, ist daher eine Konstruktion, die der realen Geschichte Gewalt antut. Denn in der alten Kirche haben zunächst einmal Synoden Autorität über den einzelnen Bischof hinaus. Besonders wichtig ist dabei, dass auch noch lange nach dem ersten ökumenischen Konzil von Nikaia (325) das Bewusstsein sich nur sehr langsam durchsetzt, dass ein solches ökumenisches Konzil eine qualitativ höhere Autorität darstellt als Partikularsynoden. Das eigentliche Problem und die eigentliche Aufgabe ist daher heute nicht die Stärkung des Bischofsamtes, sofern dieses im Einzelbischof gesehen wird. Es ist vielmehr die theologische Aufwertung und praktische Funktionsfähigkeit *überdiözesaner Strukturen*, sei es der nationalen Bischofskonferenzen, sei es entsprechender kontinentaler Instanzen. Theologisch müssen diese überdiözesanen Strukturen als kirchliche Autoritäten eigenen Rechtes gesehen werden und nicht als Ausfluss päpstlicher Vollmacht. Denn es handelt sich bei ihnen um einen eigenständigen Ausdruck der bischöflichen Kollegialität. ... Es gibt nicht nur Ortskirche und Universalkirche, sondern einen dynamischen Übergang zwischen beiden. Ein Partikularkonzil oder eine Bischofskonferenz verkörpert die Konkretheit überörtlicher Kirche und ihres Sprechens in einer bestimmten geschichtlichen Situation. Diese Instanzen verkörpern die eigentliche geschichtliche Präsenz der Kirche, in gewisser Weise mehr als ein ökumenisches Konzil, welches viel stärker unter dem Gebot der allseitigen Ausgewogenheit steht, weil es auf sehr disparate Situationen und mögliche Missverständnisse Rücksicht nehmen muss“.

⁴⁸ Zum „Verfalls- bzw. Ursprünglichkeitsschema“ und zum „Evolutionsschema“: J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie (VAFLNW.G 139)*, Köln: Westdeutscher 1966. Auch: W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip. Systematische Überlegungen zur theologischen Relevanz der Geschichte*, „Theologische Quartalschrift“ 155 (1975), S. 198-215.

bleibenden Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche. Es führt zu einem Archäologismus, der meint, das jeweils zeitlich Frühere sei deshalb schon das sachlich Ursprünglichere.⁴⁹

b) Weiterentwicklung des Systems der Jurisdictio

Manche Tendenzen weisen heute in diese Richtung. Das Vaticanum II, das eine Neurezeption der frühkirchlichen Leitungspraxis (Kollegium der Bischöfe) im Licht der dogmatischen Entscheidungen des Vaticanum I versucht, wäre dann ein Betriebsunfall auf dem Weg einer Praxis von Kirchenleitung, die konkret und massiv mit den hierokratischen Theoremen des Mittelalters einsetzt und sich verstärkt seit der Gegenreformation formiert. „Hier dürfte ein historischer Vergleich nachdenklich und betroffen machen. Wir haben ja schon einmal in der Kirchengeschichte erlebt, dass die Vermittlung zweier Ekklesiologien nicht glückte und dann eine in solchen Fällen stärkere, konsequentere und effizientere monarchische Ekklesiologie den Sieg davontrug. Das war die Zeit der Reformkonzilien des Spätmittelalters, speziell die Zeit nach Konstanz. Damals hieß die Alternative: Entweder steht das Konzil über dem Papst, oder der Papst über dem Konzil. Die Vermittlung zwischen der überkommenen papalistischen Ekklesiologie, welche die Kirche als Monarchie sah, und einer konziliaristischen Ekklesiologie, die bestimmte vergessene Aspekte (gerade der Kirche als *Communio*) neu entdeckte, jedoch in ihrer Absolutheit auch einseitig wurde, glückte damals nicht. Damals wie heute spielten in der *Communio*-Ekklesiologie neben der Tradition auch profane Modelle (damals das korporativ-genossenschaftliche Modell, heute die Demokratie) eine wesentliche Rolle. Liegt nicht der Schluss nahe: Wenn es nicht gelingt, zur Integration zu kommen, wird sich in ähnlicher Weise wieder eine rein monarchische Ekklesiologie in Theorie und Praxis durchsetzen und die neu entdeckten kollegialen und konziliaren Aspekte ähnlich zurückdrängen, wie dies im 15. Jahrhundert geschah?“⁵⁰ In der Tat ist die hierarchokratische, zentral (monarchisch) ausgerichtete Ekklesiologie laut Ausweis der Geschichte effizienter. Theologisch gesehen steht hinter einer solchen Sicht das „Entwicklungsschema“ im Verständnis der Tradition. „Das *Entwicklungsschema* macht nicht ernst mit der Geschichtlichkeit der Kirche. Es führt zu einem Enthusiasmus, der die Glaubens- und Dogmengeschichte der Kirche als eine organische Entfaltung eines ursprünglichen Keims sieht und die zuletzt erreichte Gestalt verabsolutiert; weiterer Fortschritt kann dann nur noch Vervollkommnung des Bestehenden, aber nicht eine tiefgreifende Transformation aus dem einen Geist Jesu Christi sein.“⁵¹

⁴⁹ W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip* (Anm. 48), S. 213.

⁵⁰ K. Schatz, *Der päpstliche Primat* (Anm. 27), S. 205f.

⁵¹ W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip* (Anm. 48), S. 213.

c) Synthese von Rechts- und Sakramentenwirklichkeit bzw. von *Iurisdictio* und *Ordo*

Walter Kasper hat eine Synthese der Entwicklung des ersten und des zweiten Jahrtausends als eine noch zu leistende Aufgabe für das dritte Jahrtausend gefordert⁵². Im Verständnis der Tradition ist das eine „typologisch-sakramentale“ Interpretation. Eine solche Deutung „betrachtet die einzelnen Zeugnisse der Tradition als Typen, Modelle, Zeichen, in denen sich die eine Tradition Jesu Christi im Heiligen Geist jeweils auf geschichtliche Weise vergegenwärtigt und die für unsere gegenwärtigen Versuche, das eine Evangelium in die Sprache und Probleme unserer Zeit zu übersetzen, einen modellhaften Charakter besitzen“⁵³. Joseph Ratzinger sieht das – speziell im Blick auf die Frage der Kirchenleitung – ähnlich⁵⁴: „Die Bewegung der Kirche, die das Prinzip der Kollegialität wieder in ihrem Aufbau zu Geltung bringt, kann gleichzeitig als *Sprung nach vorn* und als *Rückkehr zum Ursprünglichen und Anfänglichen* ausgelegt werden. Und beides ist letztlich gar kein Widerspruch, sondern bezeichnend für die Art und Weise, wie die Kirche in und zwischen den Zeiten existiert. Sie gründet einerseits ganz und gar in einem Faktum der Vergangenheit: in Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, die sie auf Grund des Zeugnisses der Apostel verkündigt als das Heil der Menschen und den Ursprung ewigen Lebens. Die Offenbarung Gottes, von der sie lebt, ist in einem einmaligen Hier und Jetzt geschehen, und so bleibt sie an das Damalige und Einmalige gebunden. *Erneuerung* kann für sie daher nur immer *Neuorientierung* an diesem allein maßgeblichen Ursprung sein, sie kann nicht beliebig manipuliert werden: Die Kirche hat es nicht in der Hand, je nach Wunsch ‚zeitgemäß‘ zu sein; sie darf nicht Christus und Christentum an der Zeit und ihrer Mode messen, sondern sie muss umgekehrt die Zeiten unter das Maß Christi stellen. Wahrer und falscher

⁵² W. Kasper, *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*, in: *Petrus und Papst. Evangelium – Einheit der Kirche – Papstdienst*, Bd. 2, hrsg. A. Brandenburg, H.J. Urban, Münster: Aschendorff 1978, S. 119-141, 141. H. Müller, *Der Anteil der Laien an der Bischofswahl. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX. (KStT 29)*, Amsterdam: John Benjamins Publishing 1977, S. 238, interpretiert in diesem Sinn LG 23,1: „Wer nur sagt, die Kirche bestehe in den Teilkirchen, der löst die Gesamtkirche in die Teilkirchen hinein auf und verflüchtigt sie in dieser exklusiven Sicht zu einer bloßen Idee. Wer lediglich sagt, die Kirche bestehe aus den Teilkirchen, berücksichtigt ausschließlich soziologische Fakten und übersieht die mystische Wirklichkeit, mit der in der Teilkirche die Gesamtkirche in Erscheinung tritt. In solch exklusiver Sicht wird die Teilkirche in die Gesamtkirche hinein aufgelöst“.

⁵³ W. Kasper, *Tradition als Erkenntnisprinzip (Anm. 48)*, S. 213.

⁵⁴ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes (Anm. 29)*, S. 223f, 224: „Es wäre nicht schwer, diesen Sachverhalt am Thema der Kollegialität zu exemplifizieren, deren erneute Herausstellung einerseits Rückkehr zu den Ursprüngen ist und andererseits doch nicht Rekonstruktion und Restauration bestimmter geschichtlicher Formen sein kann, sondern Eröffnung in die Zukunft hinein sein will, in der das Ursprüngliche auf seine Weise wirksam werden soll“.

Erneuerungswille, die sich auf den ersten Blick oft zum Verwecheln ähnlich sehen, scheiden sich an dieser Stelle. Wahre Erneuerung für die Kirche besteht immer nur darin, die Überwucherungen bestimmter Zeiten (die sich unbemerkt allezeit einstellen werden) wegzuschneiden, um wieder dem reinen Bild des *Ursprungs* Geltung zu verschaffen. Das bloße Zugeständnis an die Zeit, die bloße ‚Modernisierung‘ ist immer falsche Erneuerung, die im ersten Moment Begeisterung weckt, aber sich sehr bald als trügerische Hoffnung erweist, denn in der Konkurrenz der Modernisierungen wird die Kirche nie den ersten Platz erringen können. Im Laufe der Geschichte haben sich die wohlgemeinten Modernisierungen immer sehr bald als Hindernisse erwiesen, die die Kirche an eine bestimmte Epoche fesselten und der Kraft ihrer Botschaft oft lähmend im Weg standen. Obwohl also die Erneuerung der Kirche nur aus der Zuwendung zu ihrem Ursprung kommen kann, ist solche Erneuerung dennoch etwas ganz anderes als Restauration, romantische Verherrlichung des Gewesenen (die nämlich ebenso unchristlich wäre wie die bloße Modernisierung). Das kommt letztlich davon, dass der *geschichtliche* Jesus, auf dem die Kirche *steht*, zugleich der *kommende* Christus ist, auf den die Kirche *hofft*, dass Christus nicht bloß ein Christus gestern, sondern ebenso der Christus heute und auf immerdar ist (vgl. Hebr 13,8).“

Karl Rahner hat die im Grunde unaufhebbare Polarität der beiden Wirklichkeiten Sakrament (Ordo) und Recht (Iurisdiction) oder konkret Episkopat und Primat aus der Besinnung auf das Wesen von „Kirche“ schon im NT abgeleitet⁵⁵. „Kirche“ ist nach seiner Darstellung schon im NT auf der einen Seite Ortskirche und hier vor allem Eucharistiegemeinschaft; auf der anderen Seite ist sie aber auch eine universale irdische Größe, die soziologischen und rechtlichen Rahmenbedingungen unterliegt. Joseph Ratzinger hat diese „polare Zwei-Einheit“ (positivistisch) als Kennzeichen der göttlichen Stiftung der Kirche gesehen. Sie sei eben – aufgrund des Willens Gottes – beides. Er hat weiter von einer notwendigen „Dialektik“ gesprochen und gewarnt, zu schnell oder überhaupt „eine den Verstand befriedigende Einheitsformel“ herauszustellen⁵⁶. Trotzdem (bei allem Respekt vor diesem Hinweis): Der

⁵⁵ Karl Rahner, in: K. Rahner, J. Ratzinger, *Episkopat und Primat* (Anm. 4), S. 23; vgl. 26f. Ebd., 28: „Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern es überall die wahren Anbeter des Vaters im Geist und im Namen Christi geben soll und diese Kirche auch in ihrer geschichtlichen Verfassung *eine* sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe *eine* und ganze Kirche am *einzelnen* Ort *erscheinen* soll und gerade *so* ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die *Feier der Eucharistie und der Sakramente*, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes“. Ebd., 21, spricht er von einer „merkwürdige(n) Zweiheit und Verschränktheit der päpstlichen und episkopalen Gewalt“.

⁵⁶ J. Ratzinger, in: ebd., 43: „Das Vatikanum (I; Anm. W. K.) ist eine Verurteilung des Papalismus wie des Episkopalismus. Es kennzeichnet der Sache nach *beide* Doktrinen als Irrlehren und setzt an die Stelle einliniger Lösungen aus spätem theologischem (sic!) oder machtpolitischem (sic!) Denken heraus die Dialektik der von Christus her vorgegebenen Wirklichkeit, die ihren Gehorsam gegenüber der Wahrheit gerade im Verzicht auf eine den Verstand befriedigende Einheitsformel bestätigt. ... In dem großen geschichtlichen Ringen der beiden mächtigen Strömungen stellt es sich weder auf

Verzicht auf den Versuch einer theoretisch-theologischen Synthese bedeutet in der Praxis die Entscheidung für das Modell der *Iurisdictio*, denn dieses ist, wie schon gesagt wurde, eindeutig das effizientere Leitungsmodell und (unter soziologischen und rechtlichen Aspekten) leichter umsetzbar. Das sagt allerdings nichts über seine theologische Stellung und seine innerkatholische oder ökumenische Rezeption aus.

Interessant ist in dieser Debatte vielleicht auch ein Hinweis auf die theologische Entwicklung, die Ratzinger in seiner Einschätzung des Primats vollzogen hat. Während des Konzils und unmittelbar nach ihm gehörte er wohl zu den Theologen, die am eindrucklichsten eine *Communio-Ekklesiologie* und den Gedanken der bischöflichen Kollegialität vertreten haben. Dieses Engagement steht im Hintergrund der Einschätzung, die er der „*Nota explicativa praevia*“ vom 16. Dezember 1964 gab. Seine Kritik galt einerseits dem *Procedere* und andererseits dem Inhalt der Verlautbarung zumal in der Regelung des Verhältnisses von Primat und bischöflicher Kollegialität⁵⁷. Vor allem im Blick auf die altkirchliche Praxis und die Ökumene mit den Orthodoxen beschreibt er die Aussage der Nr. 4 der „*Nota explicativa praevia*“, der Papst könne seine Vollmacht „nach Gutdünken (*ad placitum*)“ ausüben, als jederzeit seine „unglückliche Formulierung“⁵⁸.

In einem Beitrag vom November 1963 unterscheidet Ratzinger eine dreigliedrige Grundgestalt des päpstlichen Amtes⁵⁹:

- Zum einen ist der Papst Bischof von Rom, Bischof einer Ortskirche, „die mit den verschiedenen anderen Orts-Kirchen kommuniziert und mit ihnen die eine Kirche Gottes aufbaut“⁶⁰.
- Sein zweites Amt ist das des Patriarchen der abendländischen, d.h. „lateinischen“ Kirche, wobei nach Ratzinger „auf dieser Ebene“ „Rom prinzipiell

die eine noch auf die andere Seite, sondern schafft eine neue Position, die über alles menschliche Verfassungsdenken hinaus die besondere Eigenart der Kirche formuliert, die nicht aus menschlichem Gutdünken, sondern letztlich aus dem Worte Gottes kommt“. Ebd., 44, vergleicht er das Verhältnis von Episkopat und Primat mit dem Zusammenhang von Sakrament und Wort in der Kirche und zieht daraus die auch für das Verhältnis von Episkopat und Primat geltende Konsequenz: „... wir finden im Verhältnis dieser beiden Größen abermals jene nicht weiter rückführbare polare Zwei-Einheit, die das Zeichen des Lebendigen ist, das den Konstruktionen der Logik vorausgeht und nie ganz in sie einzugrenzen ist“.

⁵⁷ J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln: Bachem 1965, S. 47f. Hintergrund: W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom im Denken Joseph Ratzingers*, in: *Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger* (Ratzinger-Studien 4), hrsg. Ch. Schaller, Regensburg: Auflage 2011, S. 153-195.

⁵⁸ J. Ratzinger, *Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat“*, in: *LThK*² 12, S. 348-359, 357.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität*, in: *Das Ende der Gegenreformation? Das Konzil. Dokumente und Deutung*, hrsg. J. Ch. Hampe, Mainz: Grünewald Verlag 1964, S. 155-163.

⁶⁰ J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 156.

mit den anderen alten Patriarchaten gleichrangig“ ist⁶¹. In diesem Zusammenhang gibt er zu bedenken, „dass eine Reihe von Funktionen, die wir heute gewöhnlich als Ausfluss des Primats ansehen, sich ursprünglich als Ergebnis der patriarchalen Würde verstanden...“ Gemeint sei „das Recht der liturgischen Gesetzgebung, der Mitwirkung bei Ein- und Absetzung von Bischöfen und ähnliche Befugnisse auf der Ebene der kirchlichen Disziplin“.

- Die dritte Funktion des Papstes ist die „Petrusnachfolge und mit ihr ein vom Herrn selbst gesetztes Primatsamt über die Kirche..., dessen konkrete Aufgaben freilich an sich viel geringere Ausdehnung einnehmen, als sie es heute infolge vielfältiger geschichtlicher Entwicklung tatsächlich tun“⁶².

Während des Vaticanum II und noch bis in 1970er Jahre sah es Ratzinger als eine wichtige Aufgabe an, die bischöflichen Zwischeninstanzen zwischen dem Petrusamt und dem einzelnen Ortsbischof zu stärken, um auf diese Weise das kollegiale Prinzip fruchtbar zu machen. Unbestritten für ihn ist, dass der Papst zunächst einmal Bischof von Rom ist. Damit ist die altkirchliche Kirchenstruktur theologisch festgehalten. Weiter unbestritten für ihn ist, dass der Primat bzw. die auf Petrus zurückgehende Funktion einer Verantwortung für die Gesamtkirche zum Wesen der Kirche gehört. In diesem Sinn ist auch die ursprünglich 1976 in Graz in dem Vortrag „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus“⁶³ vorgelegte „Ratzinger-Formel“⁶⁴ zu verstehen, die vorschlägt, das Verhältnis von Primat und Kollegialität in der Perspektive des ersten christlichen Jahrtausends zu bedenken. Dieser Ansatz gründet in der Überzeugung, „dass sich bereits im ersten Jahrtausend im Westen und im Osten, und zwar schon sehr früh, ein gemeinsamer Wurzelgrund kirchlicher Einheit und auch der Anerkennung der petrinischen Stellung der Kirche von Rom“ gezeigt hätte⁶⁵. Um die Kollegialität zu akzentuieren, hat Ratzinger zur Zeit des Konzils den Vorschlag gemacht, „das lateinische Patriarchat (also die *eine* geschichtlich im Westen Rom zugefallene Funktion des Bischofs von Rom; Anm. W. K.) in seiner gegenwärtigen Extension aufzulösen und durch eine Mehrzahl von patriarchalen Räumen zu ersetzen“⁶⁶. Interessanterweise hat auch das Vaticanum II die Struktur der (alten ostkirchlichen) Patriarchate wieder ins Bewusstsein gerückt (LG 23,4; OE 7-11)⁶⁷. In einer vergleichbaren Absicht der

⁶¹ J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 156; Dort auch die weiteren Zitate!

⁶² J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 158. Vgl. auch 157.

⁶³ J. Ratzinger, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen. Texte aus vier Jahrzehnten*, hrsg. v. Schülerkreis, Freiburg: Herder ²1998, s.181-194.

⁶⁴ W. Kasper, *Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche (Anm. 5)*, S. 798.

⁶⁵ S. Otto Horn, *II. Ökumenische Dimensionen. Einführung*, in: J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte* (Anm. 63), S. 175-180, 176.

⁶⁶ J. Ratzinger, *Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität (Anm. 63)*, S. 158f.

⁶⁷ Vgl. F. R. Gahbauer, *Die Patriarchalstruktur auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: *Das Dienstamt der Einheit in der Kirche*, hrsg. v. A. Rauch, P. Imhof, St. Ottilien: EOS 1991, S. 377-415.

theologischen Rehabilitation der Kollegialität plädiert er zur Zeit des Konzils und darüber hinaus für die theologische Aufwertung der Bischofskonferenz⁶⁸. Ratzinger weist 1964 darauf hin, dass sich die Bischöfe selbst „vielfach gegen die wirksame Einrichtung der Bischofskonferenz gewehrt haben“, weil sie eine Beschränkung ihrer eigenen Rechte fürchteten⁶⁹. Er persönlich sah damals diese Bedenken nicht, sondern proklamierte die Bischofskonferenz – insofern sie „auf das Vorbild der altkirchlichen Synodalstruktur zurückgreift“ – „als Ausdruck des kollegialen Strukturelementes“ für heute⁷⁰. Insbesondere wandte er sich 1965 gegen die Meinung, dass den Bischofskonferenzen jede theologische Grundlage fehle, so dass sie den einzelnen Bischof nicht verpflichten könnten, da sich der Begriff des Kollegiums „allein auf den einheitlich handelnden Gesamtepiskopat“ anwenden lasse. Er sah in den Bischofskonferenzen die geschichtliche Artikulation einer grundsätzlichen Kirchenstruktur, d.h. der Kollegialität⁷¹. 1984 allerdings übernimmt Ratzinger die von ihm früher kritisierte Position⁷²: „Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben, sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist; sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion.“ Hermann Josef Pottmeyer und Walter Kasper⁷³ haben vermutet, dass Henri de Lubac Ratzingers Revision der Sicht der

Kritisch zu seinem eigenen Vorschlag der Schaffung neuer „Patriarchate“: J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt 2000, S. 329f.

⁶⁸ J. Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode (Anm. 57)*, S. 80: „Kollegialität der Bischöfe als Medium für den Vollzug der Einheit in der Vielfalt und als Ausdruck für den Aufbau der einen Kirche Gottes aus den vielen Ortsgemeinden beschreibt ... die normale Gestalt des geordneten Lebens der Kirche. Die Formen, in denen sich diese Kollegialität vollzieht, können vielfältig sein: Die alte Kirche hat die Einrichtung der verschiedenen Synoden und diejenige des Patriarchats geschaffen; in der Gegenwart ist es die Einrichtung der Bischofskonferenzen, in denen die gleiche Realität neu zur Geltung kommt“. Zur nachkonziliaren Entwicklung der Bischofskonferenzen vgl. Apostolos suos, in: AAS 90 (1998); H. Legrand u.a., *Les conférences épiscopales. Théologie, statut canonique, avenir, Actes du Colloque international de Salamanque, 3-8 janvier 1988 (CFI 149)*, Paris: Cerf 1988.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 161.

⁷⁰ J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 162. Vgl. auch Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* (Anm. 29), S. 66-68.

⁷¹ J. Ratzinger, *Konkrete Formen*, S. 67: „Natürlich kann die ‚suprema potestas in universam Ecclesiam‘, die der Codex in can. 228 § 1 (gemeint ist der CIC von 1917; Anm. W. K.) dem ökumenischen Konzil zuschreibt, nur dem Bischofskollegium als Ganzes mit seinem Oberhaupt, dem Bischof von Rom, zukommen. Aber geht es denn in der Kirche nur um die ‚suprema potestas‘? Das würde in fataler Art an den Rangstreit der Jünger erinnern. Wir werden vielmehr sagen müssen, dass der Begriff der Kollegialität ... gerade ein vielfältiges und im Einzelnen wandelbares Element andeutet, das grundsätzlich zur Kirchenverfassung gehört“.

⁷² J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München: Neue Stadt 1985, S. 60.

⁷³ H.J. Pottmeyer, *Der theologische Status der Bischofskonferenz – Positionen, Klärungen und Prinzipien*, in: *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*, hrsg. H. Müller,

Bischofskonferenzen mit seiner (bereits 1974 aufgestellten) These beeinflusst habe, dass „in den letzten Jahren die Idee der bischöflichen Kollegialität allzu sehr derjenigen der Bischofskonferenzen wie auch aller überdiözesanen Organisationen angenähert, wenn nicht gar damit gleichgesetzt“ wurde⁷⁴. Ähnlich hat auch Hans Urs von Balthasar 1986 die Einschränkung der Entscheidungsfreiheit des einzelnen Bischofs durch die „Kурialisierung der Ordinariate“ und das Zurücktreten der Verantwortung des individuellen Bischofs hinter die ständigen Büros der Bischofskonferenzen beklagt⁷⁵. Ratzinger zeichnet 1982 in dem Artikel „Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen“⁷⁶ ein eher düsteres Bild der konkreten Formen bischöflicher Kollegialität, die sich nach dem Konzil entwickelt hatten. Auch hier nennt er – unter Berufung auf die altkirchliche Praxis – vor allem das Faktum der persönlichen Verantwortung des individuellen Bischofs. Ratzinger selbst nennt vor allem drei Gründe, die ihn dazu bewogen hätten, seine Bewertung der Bischofskonferenzen zu verändern⁷⁷: a) Die Erkenntnis, dass Bischofskonferenzen keine Lehrgewalt in Glaubens- und Sittensfragen haben, b) so dass ihre Mehrheitsbeschlüsse für den einzelnen Bischof nicht bindend seien, weil c) das „Gewissen des Glaubens“ sie nur der Wahrheit verpflichtet. Er beruft sich hierbei auf CIC (1983) Can. 455 und 753⁷⁸, die hohe Bedeutung, die in der Konziliengeschichte dem Prinzip der „moralischen Einmütigkeit“ zugewiesen

H.J. Pottmeyer, Düsseldorf: Patmos 1984, S. 44-87, besonders 47-54, 57f; W. Kasper, *Nochmals: Der theologische Status der Bischofskonferenzen*, „Theologische Quartalschrift“ 168 (1988), S. 237-240, 237.

⁷⁴ H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln: Johannes Verlag 1974, S. 81-90, 82. Vgl. M. Figura, *Die Beziehung zwischen Universalkirche und Teilkirchen nach Henri de Lubac*, „Internationale Katholische Zeitschrift Communio“ 20 (2001), S. 468-483, 475.

⁷⁵ H. U. von Balthasar, *Prüfet alles – das Gute behaltet*, Ostfildern: Kopp 1986, S. 48.

⁷⁶ J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München:ewel Verlag 1982, S. 383-295, 392: „So entstand anstelle der bisher formlosen Zusammenkünfte von Bischöfen eine rechtlich fest geformte und bürokratisch sorgfältig unterbaute Bischofskonferenz. Es entstand als eine Vertretung der Zusammengehörigkeit aller Bischofskonferenzen der Bischofsrat, eine Art von regelmäßig tagendem Ersatz-Konzil. Es traten die nationalen Synoden zusammen und bekundeten ihre Absicht, sich zu einer ständigen Einrichtung der Kirche ihrer Länder zu entwickeln. Es entstanden Priester- und Seelsorgerat in den Diözesen und die Gemeinderäte in den Pfarreien. Niemand wird bestreiten, dass der Grundgedanke richtig und dass gemeinschaftliche Verwirklichung des Auftrags der Kirche notwendig ist. ... Aber niemand kann auch bezweifeln, dass die unkoordinierte Vermehrung der Gremien zu einem Übermaß von Verdoppelungen, zu einer unsinnigen Papierwolke und zu einem Leerlauf geführt hat, bei dem die besten Kräfte sich in uferlosen Diskussionen verbrauchen... Die Grenze dieses papierernen Christentums und der Reform der Kirche durch Papiere liegt inzwischen offen zutage“.

⁷⁷ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln: Johannes-Verlag 1987, S. 49-63 (= „Fragen zu Struktur und Aufgabe der Bischofssynode“), 59f.

⁷⁸ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens* (Anm. 72), S. 60. Widerspruch von H. Schmitz, *Die Lehrautorität der Bischofskonferenz gemäß c. 753 CIC*, in: *Die Bischofskonferenz* (Anm. 73), S. 196-235, 201f. Zustimmung zu Ratzinger: von Balthasar, *Prüfet alles – das Gute behaltet* (Anm. 75), S. 16.

wurde⁷⁹, und die persönliche (Gewissens-) Verantwortung des Einzelbischofs vor der Wahrheit des Glaubens⁸⁰.

Noch einmal: Gibt es theologische Gründe, warum eine Synthese von *Communio* und *Iurisdictio* notwendig ist? Die deutschsprachigen Lehrbücher der Fundamentaltheologie, wenn sie denn dieses Thema überhaupt besprechen⁸¹, betonen,

- dass der Primat und der Episkopat nur in der Relation zueinander gewürdigt werden können,
- dass beide sich in der Geschichte herausgebildet haben, und
- dass die je aktuelle geschichtliche Konkretion von Primat und Episkopat vom jeweiligen kirchlich-gesellschaftlichen Kontext her verstanden werden muss.

Sie deuten auch eine mögliche geschichtliche Weiterentwicklung des kirchenleitenden Amtes an und benennen Zielvorstellungen, nämlich

- einen „Pastoralprimat“ (Hans Küng),
- die Stärkung der Ortskirchen (aus theologischem und ökumenischem Interesse),
- die Kräftigung des synodalen Elementes auf allen Ebenen, und
- eine tiefere Reflexion auf das trinitarische Wesen der Kirche angesichts des Vorwurfs orthodoxer Theologen an die Adresse der westlich-(römisch-)katholischen Ekklesiologie, die Kirche fast ausschließlich von Jesus Christus und damit beinahe christomonistisch zu konzipieren⁸². Synthese heißt ja sowohl in der scholastischen Theologie als auch in der Philosophie Hegels, dass These und Antithese nicht ersetzt („aufheben“ im Sinne von „destruere“) werden, sondern dass vielmehr ihre jeweiligen Wahrheitselemente miteinander vermittelt („aufheben“ im Sinne von „conservare“ und „ele-

⁷⁹ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik (Anm. 77)*, S. 59. Vgl. auch: J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens (Anm. 72)*, S. 63.

⁸⁰ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik (Anm. 77)*, S. 59f; J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens (Anm. 72)*, S. 64 (unter Verweis auf CIC Can. 756 §2). Im Kommentar zu Art. 16 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et Spes*“ war er noch etwas zurückhaltender in der Beurteilung des persönlichen Gewissens (zumal in der Form des irrenden Gewissens): LThK² 14, 328-331.

⁸¹ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz: Styria Verlag 1985, S. 461-496; H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn: UTB/Schöningh 1985, 382-385. 476-481; H. Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag 2000, S. 424-434. Vgl. *Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 3: Traktat Kirche*, hrsg. W. Kern, H.J. Pottmeyer, M. Seckler, Tübingen: Francke 2000. Dort finden sich nur kurze Hinweise (vor allem historischer Art im Artikel von Peter Stockmeier, *Kirche unter den Herausforderungen der Geschichte*; in: ebd., 85-108). J. Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg: Verlag Herder 2000, S. 749-751. 780-797, enthält ebenfalls nur vereinzelte Bemerkungen.

⁸² Die Dogmatischen Konstitutionen zur Kirche der beiden vatikanischen Konzilien „*Pastor Aeternus*“ und „*Lumen Gentium*“ beziehen sich schon in ihrem Titel auf Jesus Christus – wie übrigens auch die Dogmatischen Konstitutionen zum Glauben und zur Offenbarung „*Dei Filius*“ (Vaticanum I) und „*Dei Verbum*“ (Vaticanum II).

vare“) und so zu einer umfassenden („katholischen“) Wahrheit integriert werden. In seinem Papstbuch „Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?“ (Freiburg 1974) hat Hans Urs von Balthasar ein Kapitel „Das katholische Und“. Er weist dort darauf hin, dass gegenüber den Verabsolutierungen der Häretiker – „Häresie“ heißt dem griechischen Wortsinn nach „Auswahl“ eines Partikularen aus einer gottgewollten Fülle – (angefangen bei den Gnostikern über die Soli-Kampfformeln Luthers bis zu manchen Fundamentalismen der Gegenwart) die Katholische Kirche immer versucht hat, verschiedene Wahrheiten aufeinander zu beziehen, Gott und Mensch, Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung, Glaube und Werke, Schrift und Tradition... Das gelte dann auch vom Papsttum, also Papst und Bischöfe, Lehramt und glaubendes Volk (und Theologie), Papst und Kirche.

Zusammenfassung

Der Artikel vergleicht die zwei Modelle der Kirchenleitung, die in der Katholischen Kirche spätestens seit dem Vaticanum II mit konziliarer Autorität in Spannung zueinander stehen. Das Modell der „Communio“ strukturiert die Gesamtkirche von der Ortskirche her; das Modell der „Iurisdictio“ (oder der „Hierarchie“) geht vom Jurisdiktionsprimat des Bischofs von Rom aus. Der Vf. plädiert mit Walter Kasper für eine Synthese von Iurisdictio und Ordo als eine noch zu leistende Aufgabe für das dritte christliche Jahrtausend. Ein Exkurs beschäftigt sich mit Joseph Ratzingers ekklesiologischer Theorie, in der im Blick auf das Verhältnis von Primat und Episkopat eine Entwicklung von der Betonung der Kollegialität zum Zeugnis des Einzelbischofs festgestellt werden kann.

Schlüsselworte: Primat, Kollegialität, universal und/oder Ortskirche, „munera“ des Bischofs und des Papstes, Communio, Iurisdictio, Dogmenentwicklung.

Primacy and collegiality

Summary

The article compares two models of the Church government, which since Vatican II are often in a certain antagonism in the Catholic Church. The model of „Communio“ builds the Universal Church from the local church (i.e. the diocese); the model of „Iurisdictio“ (or „Hierarchy“) starts from the primacy of jurisdiction of the bishop of Rom (and separates „ordo“ and „jurisdiction“) The author proposes (with Walter Kasper) a synthesis of „jurisdiction“ and „ordo“ as a theological theme for the third Christian millennium. A special place is given to the discussion of the ecclesiology of Joseph Ratzinger, who demonstrates

a development from the significance of the collegiality of the episcopate to the „martyria” of the single bishop in the relation of primacy and collegiality.

Key words: Primacy, collegiality, local and/or universal Church, the office („munera”) of the bishop and the Pope, „Communio“, „Iurisdictio“, development of doctrine.

Prymat i kolegalność

Streszczenie

W artykule porównane są dwa modele kierowania Kościołem, które w Kościele katolickim co najmniej od Soboru Watykańskiego II stoją wobec siebie w pewnym napięciu. Model „Communio” strukturyzuje cały Kościół wychodząc od Kościoła lokalnego; Model „Iurisdictio” (bądź też hierarchiczny) wychodzi od prymatu jurysdykcyjnego biskupa Rzymu. Wraz z Walterem Kasperem autor artykułu opowiada się za syntezą Iurisdictio oraz Ordo, co pozostaje jeszcze zadaniem do wykonania na trzecie chrześcijańskie tysiąclecie. Tematem Ekskursu jest teoria eklezjologiczna Josepha Ratzingera, w ramach której w odniesieniu do relacji między papieżem a episkopatem można zaobserwować rozwój od podkreślania kolegalności w kierunku świadectwa pojedynczego biskupa.

Słowa kluczowe: prymat, kolegalność, Kościół uniwersalny/lokalny, munera biskupa i papieża, communio, iurisdictio, rozwój dogmatów.