

## Wer ist eigentlich „die Kirche“?

### Ämter und Laien zwischen Trienter und Zweitem Vatikanischem Konzil

„Die Kirche“ - das ist gerade im Verständnis moderner Medien und dank ihrer auch nicht weniger Zeitgenossen entweder ein nicht näher definiertes soziologisches Gebilde oder aber ihre Entscheidungsträger: Papst, Bischöfe, Kleriker. Diese Sicht ist jedoch differenzierend zu hinterfragen: Wer ist eigentlich Kirche? Im Rahmen dieses Beitrags lässt sich das Thema natürlich nicht in seiner gesamten Fülle behandeln. Die hier gebotene kirchenhistorische Perspektive wird daher keine systematisch-theologische Analyse ekklesiologischer Texte leisten, sondern versuchen, ekklesiologische Kontinuitäten und Brüche vom Trienter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil aufzuzeigen.<sup>1</sup>

#### 1. Die Ekklesiologie des Konzils von Trient

Es ist in der Forschung häufig festgestellt worden, dass das Konzil von Trient keine eigene umfassende und kohärente Lehre von der Kirche vorgelegt hat.<sup>2</sup> Dies liegt wohl hauptsächlich daran, dass man in Trient mehr auf akut drängende Fragen reagierte, die durch die reformatorische Theologie und die Reformproblematik aufgeworfen worden waren. Ein ekklesiologisches Gesamtkonzept gehörte daher nicht zum Programm, auch wenn natürlich ekklesiologische Fragen nicht selten

- 1 Für einen allgemeinen Überblick siehe Bernward Schmidt: *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg 2013. Zur Theologiegeschichte immer noch: Yves Congar: *Die Lehre von der Kirche. Vom Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. III,3d), Freiburg u.a. 1971.
- 2 Zur Geschichte des Trienter Konzils: Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg 1949-1977; Olivier de la Brosse u.a.: *Lateran V und Trient (Teil 1)*, Mainz 1978; Joseph Lecler u.a.: *Trient II*, Mainz 1987.

im Hintergrund der Debatten standen. Vor diesem Hintergrund können mit Giuseppe Alberigo Momente impliziter und expliziter Ekklesiologie unterschieden werden.<sup>3</sup> Explizit finden sich ekklesiologische Aussagen in den Beschlüssen des Konzils, insbesondere den Reformdekreten der letzten Sessionen; implizite Aussagen lassen sich eher im Tagungsverlauf festmachen, wo es etwa Konsens in den Debatten gibt oder symbolische Kommunikation praktiziert wird.<sup>4</sup> In einer Zusammenschau lassen sich folgende Punkte benennen:

1. Die Stärkung der päpstlichen Lehrautorität: Bereits in den ersten Konzilsdekreten, in denen man sich mit dem Kanon der Heiligen Schriften sowie mit dem Verhältnis von Schrift und Tradition beschäftigte, stand die Frage nach der kirchlichen Lehrautorität im Raum. Indem das Konzil definierte, dass Schrift und Tradition für die Gläubigen gleichermaßen verehrungswürdig seien, und nicht die eine der anderen vorzuziehen, wahrte es zugleich den Raum des Lehramts. Denn dieses entfaltet seine Aussagen im Raum der Tradition, der nun eine gegenüber der Schrift nur geringfügig abgestufte Autorität erhielt.<sup>5</sup>
2. Die Abwehr konziliaristischen Gedankenguts: Spätestens seit das große abendländische Schisma, das der Westkirche erst zwei, dann drei Päpste beschert hatte, nur mit Hilfe eines Konzils gelöst werden konnte

3 Vgl. Giuseppe Alberigo: *Concezioni della Chiesa al Concilio di Trento e nell'età moderna*, in: Massimo Marchocchi u.a. (Hgg.): *Il Concilio di Trento. Istanze di riforma e aspetti dottrinali*, Mailand 1997, S. 117-153. Darüber hinaus für dieses Thema: Giuseppe Alberigo: *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: Remigius Bäumer (Hg.): *Concilium Tridentinum (WdF 313)*, Darmstadt 1979, S. 278-300; Dorothea Wendebourg: *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: Wolfgang Reinhard/Heinz Schilling (Hgg.): *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh 1995, S. 70-87; Klaus Ganzer: *Die Ekklesiologie des Konzils von Trient*, in: Ders., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen*, hg. von Heribert Smolinsky/Johannes Meier, Münster 1997, S. 266-281.

4 Vor allem zu den impliziten Aussagen: Bernward Schmidt: *Repräsentanten des Papstes – Repräsentation der Gesamtkirche. Die Trienter Konzilslegaten als Moderatoren einer „Ekklesiologie in actu“*, in: ders./Hubert Wolf (Hgg.): *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Münster 2013, S. 121-141.

5 Vgl. dazu auch Bruno Neveu: *L'erreur et son juge*, Neapel 1993, S. 251f.

(Konstanz, 1414-1418), stand die Frage im Raum, wer die oberste Instanz in der Kirche sei: Der Papst, den anzuerkennen nach Bonifaz VIII. heilsnotwendig war,<sup>6</sup> oder das Konzil, das sich als Repräsentation der Gesamtkirche berechtigt sah, Päpste abzusetzen und zu wählen. Das Konzil von Basel (1431-1449) hatte es schließlich in seinem Konflikt mit Papst Eugen IV. sogar als Glaubenslehre definiert, dass das Konzil dem Papsttum übergeordnet sei.<sup>7</sup> Zwar hatte das Papsttum in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts wieder die Oberhand gewonnen – nicht zuletzt, weil kein Konzil mehr einberufen wurde –, doch waren weder das konziliaristische Gedankengut noch die Angst der Päpste davor tot: Martin Luther etwa galt zeitweilig als verkappter Konziliarist und der vielfache Ruf nach einem Konzil im Lauf der Reformationsepoche, das die theologischen Fragen lösen und eine Reform der Kirche erreichen sollte – zur Not auch ohne oder gegen den Papst – zeugen davon. Sowohl in einigen internen Konzilsdebatten (rund um Bischof Braccio Martelli von Fiesole) als auch in der Audienz für die Gesandten der protestantischen Fürsten im Januar 1552 machten die Trienter Konzilsväter klar: Ein „papstfreies“ Konzil würde es ebensowenig geben wie Anklänge an die konziliaristische Tradition. Die Mehrheit der Konzilsväter dürfte das Konzil als eine nicht weisungsgebundene Institution verstanden haben, die gleichwohl mit dem Papsttum zusammenarbeiten sollte – und umgekehrt die Päpste mit ihnen.

3. Die Stärkung der päpstlichen Regierungsautorität: In der dritten Tagungsperiode 1562/63 brachte die Frage nach einer näheren Verhältnisbestimmung von Papstamt und Bischofsamt das Konzil an den Rand des Scheiterns. Verkürzt gesagt standen einander zwei Konzepte gegenüber: Die päpstlich-kuriale Partei verstand die Kirche gleichsam als das große Regierungsgebiet des Papstes, in dem Bischöfe als seine

6 So in der Bulle *Unam sanctam* von 1302, vgl. Schmidt 2013 (wie Anm. 1), S. 25.

7 Im Dekret *Sacrosancta* (1439), vgl. Schmidt 2013 (wie Anm. 1), S. 70.

Stellvertreter agierten. Die französische Partei dagegen vertrat die Ansicht, Bischöfe hätten ihre Regierungsgewalt in der Kirche unmittelbar von Christus, der Papst könne daher nicht als „Oberbischof“ angesehen werden, sondern lediglich als Zentrum der kirchlichen Einheit (*centrum unitatis*). Der Konflikt zwischen beiden Positionen erwies sich auf dem Konzil als nicht lösbar. Daher klammerte man diese Streitfrage aus dem dogmatischen Dekret über das Bischofsamt schlicht aus und äußerte sich damit nicht zum Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen. Genau in diese Lücke stießen nach dem Konzil aber die Theologen und führten den Streit weiter – wobei die römischen Theologen naturgemäß am längeren Hebel saßen, hatten sie doch die kirchliche Autorität hinter sich. Gerade an diesem Punkt kommt es also auf die Nachgeschichte an.

4. Das „tridentinische Bischofsideal“: In den Reformdekreten der dritten Sitzungsperiode vor 450 Jahren (1562/63) spiegelt sich ein Idealbild des Bischofs wider, das den Bischof in erster Linie als Seelsorger zeigt.<sup>8</sup> Das setzt zunächst voraus, dass jeder Bischof nur ein Bistum innehat statt Diözesen zu kumulieren, und dass er in seinem Bistum tatsächlich präsent ist. Diese Residenzpflicht wurde in der Zeit nach dem Konzil gleichsam zu einem Markenzeichen der tridentinischen Reformen. Aber auch intensive Predigtstätigkeit und vorbildliche Lebensführung werden hier angemahnt. All diese Gedanken waren freilich nicht neu, sondern schon von Reformern seit dem 15. Jahrhundert formuliert worden.

Nimmt man diese Punkte zusammen, wird man bezüglich der Elemente der Trienter Ekklesiologie weitgehende Kontinuität zu den römischen

8 Allgemein und zum Kontext: Klaus Unterburger: *Bischofsamt und weltliche Obrigkeit auf dem Konzil von Trient und in der nachtridentinischen Reform*, in: Johannes Wischmeyer (Hg.): *Zwischen Ekklesiologie und Administration. Modelle territorialer Kirchenleitung und Religionsverwaltung im Jahrhundert der europäischen Reformationen*, Göttingen 2013, S. 67-82.

bzw. katholischen Positionen feststellen können. Angesichts eines Konzils, das sich nicht zuletzt gegen die Reformation positionierte und von päpstlichen Legaten geleitet wurde, sollte das nicht überraschen. Einzig den letzten Punkt, das tridentinische Bischofsideal, könnte man als Bruch auffassen. Denkt man daran, wie etwa deutsche Adlige oder Günstlinge von Päpsten im 16. Jahrhundert Bistümer „sammeln“ konnten, aus denen sie dann entsprechenden finanziellen Gewinn ziehen konnten ohne sich um die Seelsorge kümmern zu müssen, versteht man die Reformanliegen. Freilich war es wie bei jeder einschneidenden Reform: Bis sie sich wirklich durchsetzen sollte, dauerte es letztlich bis ins 19. Jahrhundert. Zudem zeigen die auf dem Konzil verhandelten Gegenstände eine ekklesiologische Tendenz an, die sich in der gesamten Neuzeit bis zum Ersten Vatikanischen Konzil steigern sollte: die immer deutlichere funktionale und qualitative Unterscheidung von Klerus und Laien im Sinne eines stärker werdenden Gefälles zwischen beiden Ständen der Kirche.<sup>9</sup>

## 2. Das „lange tridentinische Jahrhundert“

Was wirklich zur Ekklesiologie des „tridentinischen Zeitalters“ der katholischen Kirche werden sollte, wurde sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktischen Ebene erst in den Jahrzehnten nach dem Konzil geprägt.<sup>10</sup> Zum Idealbischof, zur Verkörperung des Trienter Bischofsideals wurde ein Verwandter Papst Pius' IV., Carlo Borromeo, der den attraktiven Posten eines Kardinalnepoten an der Seite des Papstes 1565 aufgab, um das heruntergekommene Erzbistum Mailand zu übernehmen. Durch Predigten, die Einrichtung eines Priesterseminars zur

9 Vgl. Leo Karrer: *Die Stunde der Laien. Von der Würde eines namenlosen Standes*, Freiburg 1999, S. 46-48.

10 Siehe dazu auch Giuseppe Alberigo, *From the Council of Trent to „Tridentinism“*, in: Raymond F. Bulman/Frederick J. Parrella (Hg.): *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford 2006, S. 19-37.

Ausbildung des Klerus, Visitationen der Gemeinden und zahlreiche Diözesansynoden schaffte er es, Seelsorge und kirchliches Leben in seinem Bistum im Geiste des Trienter Konzils zu erneuern – durchaus auch gegen erhebliche Widerstände. Carlo Borromeo ließ die Aufsicht über die Seelsorge nicht andere führen, sondern übernahm sie selbst; genau diese Rolle als erster Seelsorger seines Bistums machte ihn zum Ideal der tridentinischen Reform, nach dem schließlich seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche Priesterseminare benannt wurden (als Collegium Borromaeum).

In Rom führten zwei Kongregationen – gewissermaßen „Fachministerien“ des Papstes – die Aufsicht über die Implementierung des Trienter Konzils in den Ortskirchen: bezüglich der Glaubensfragen die 1542 gegründete Heilige Römische und Universale Inquisition und bezüglich der Reformfragen die Kongregation für die Interpretation des Konzils.<sup>11</sup> Gerade die zahlreich erhaltene Korrespondenz zwischen den römischen Kongregationen und den Ortskirchen zeigt die Bedeutung der beiden Kongregationen – und ihren Funktionswandel im Lauf der Geschichte.

Zur zentralen Gestalt für die nachtridentinische Theologie wurde der Jesuit und spätere Kardinal Robert Bellarmin mit seinem Hauptwerk, den ab 1586 erscheinenden *Kontroversen* (*Disputationes de controversiis christianae fidei*). Die Zeit von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts war in der katholischen Theologiegeschichte nicht zuletzt durch die Abgrenzung gegenüber den Konfessionen der Reformation geprägt und Bellarmins Werk kam in diesem Kontext eine Schlüsselstellung zu: mehr oder weniger explizit bezogen sich

11 *Congregatio pro executione et interpretatione concilii Tridentini*, gegründet 1564 durch Pius IV. Im Lauf ihrer Geschichte reduzierten sich ihre Kompetenzen auf den Bereich der Disziplin des Klerus. Die Umwidmung in die aktuelle Kleruskongregation im Jahr 1967 durch Paul VI. war daher konsequent.

auf ihn die meisten katholischen Autoren, von protestantischen Theologen wurde sein Werk vehement bekämpft.

In Bellarmins Ekklesiologie sind Tendenzen bemerkbar, die das Kirchendenken nicht nur in der nachtridentinischen Zeit, sondern bis weit ins 20. Jahrhundert hinein prägen sollten.

Grundsätzlich – so Bellarmins Ausgangsposition – ist die Kirche als „societas perfecta“ mit allem ausgestattet, was sie zur Erlangung ihrer Ziele braucht, also des ewigen Heils der Gläubigen. Das bedeutet zum Beispiel – ganz auf der Linie des Trienter Konzils – dass die Kirche über ein theologisches Lehramt verfügt, das die Heilige Schrift verbindlich auslegen kann. Dies ist schon deswegen nötig, weil die Schrift anders als in reformatorischen Konzepten gerade nicht selbsterklärend, sondern auf Auslegung angewiesen ist. Weil die Schrift daher nicht nur wahr und Wahrheitsgarant ist, sondern auch auslegungsbedürftig, und weil die Kirche mit allen nötigen Mitteln ausgestattet ist, darum ist sie Bellarmin zufolge mit Unfehlbarkeit ausgestattet.

Daraus folgt nun aber die Frage, wer Auslegungskompetenz beanspruchen kann und damit nach der Struktur der Kirche. Grundsätzlich teilt Bellarmin die Kirche in Lehrende und Hörende bzw. Hirten und Herde ein, so dass nicht nur die Rolle von Laien in der Kirche sehr klar ist; denn während die mittelalterliche Theologie mit Thomas von Aquin neben dem Lehramt des kirchlichen Amtes auch ein Lehramt der Theologen in der Kirche kannte, reduzierte Bellarmin das Lehramt auf die kirchlichen Amtsträger. Die Hierarchie der Amtsträger konzipierte er sodann konsequent monarchisch: Oberster Monarch der Kirche ist selbstverständlich Christus, der den Papst als sichtbaren Stellvertreter auf der Erde hat.

Der erste Stellvertreter war demnach Petrus, der als einziger Apostel ordentliche Vollmachten von Christus erhalten hat. Der Papst ist insofern Stellvertreter Christi und als solcher Nachfolger des Petrus. Die

übrigen Apostel haben lediglich delegierte Vollmachten, die von Petrus abhängig sind. Grundlegend ist dabei immer der Gedanke des Stellvertreters Christi, den Bellarmin nun von den Aposteln auf Papst und Bischöfe überträgt: die Vollmachten der Bischöfe sind nur vom Papst her abgeleitet. Denn der Glaube hängt „an Christus als der ersten Wahrheit, der die Geheimnisse offenbart, wie an einem ersten Fundament; er hängt aber auch an Petrus ...“, der diese Geheimnisse vorlegt und erklärt, wie an einem zweiten Fundament.“<sup>12</sup>

Der Papst bekommt damit eine Stellung zwischen Christus und der Kirche, die auch das Stichwort von der päpstlichen Unfehlbarkeit betrifft: Der Papst ist bei Bellarmin nicht unfehlbar, weil die Kirche als Ganzes unfehlbar wäre, sondern die gesamte Kirche ist unfehlbar, weil es der Papst als Stellvertreter Christi ist.

Die Bischöfe werden in Bellarmins Konzept letztlich zu „Filialeitern“ des Papstes degradiert,<sup>13</sup> die zwar eine eigenständige Weihevollmacht, aber eine strikt begrenzte Jurisdiktionsvollmacht haben, die von derjenigen des Papstes abhängig ist. In der Konsequenz heißt diese Positionsbestimmung aber: Konzilien als Bischofsversammlungen mit Kompetenzen in der Lehre und der kirchlichen Rechtssetzung sind für die Kirche nicht mehr nötig, sie haben lediglich psychologischen Wert. Selbst in den klassischen Fällen eines häretischen oder schädlich wirkenden Papstes lässt Bellarmin ein Konzil nicht zu, er erwartet statt dessen vielmehr ein direktes Eingreifen Gottes zugunsten der Kirche. Auch Appellationen an ein Konzil sind nicht mehr möglich, denn man kann ja nur an eine institutionell höhere Instanz appellieren – das kann aber nur der Papst sein, keinesfalls ein Konzil. Letztlich zieht Bellarmin

12 Contr. I, lib. 3, cap. 10, zit. nach Thomas Dietrich: *Roberto Bellarmino*, in: Peter Walter/Martin H. Jung (Hgg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter - Pietismus - Aufklärung*, Darmstadt 2003, S. 47.

13 Ebd., S. 49.



die Konsequenz aus dem Tridentinum: Ein Konzil kann zur Stützung der päpstlichen Autorität legitim sein, hat aber keinen Wert aus sich heraus.

Bellarmins Einfluss wird vor allem in seiner enormen Wirkung auf die katholische Theologie nach 1600 sichtbar. Zudem wird bis heute der von Bellarmin erstellte Kanon der ökumenischen Konzilien anerkannt, derjenigen Konzilien also, die dogmatische Verbindlichkeit beanspruchen können. An Bellarmins Konzeption wird aber auch erkennbar, wie sehr die Ekklesiologie des konfessionellen Zeitalters zur Petrinologie wurde: Der Papst und sein Amt standen im Mittelpunkt der Reflexionen. Dies ging so weit, dass um 1600 sogar die These existierte, die Akzeptanz eines regierenden Papstes sei eine Glaubensfrage.<sup>14</sup>

Zugleich befand sich die römische Theologie im 17. und 18. Jahrhundert in steten Abwehrkämpfen, weniger gegenüber protestantischen Theologien als vielmehr gegen Theologen in den eigenen Reihen: In Frankreich gab es etwa starke Autonomiebestrebungen, die mit dem Stichwort „Gallikanismus“ verbunden sind; im heutigen Deutschland und in den habsburgischen Territorien war im 18. Jahrhundert eine Denkrichtung allgemein akzeptiert, die die Ableitung des Bischofsamtes von Gott und seine daraus folgende Unabhängigkeit vom Papst vertrat. Römisch-papalistische Theologie festigte sich in der Frühen Neuzeit somit stets in Auseinandersetzung.

Zugleich wird schon anhand dieser groben Skizze deutlich, wie das Trienter Konzil hinsichtlich der Ekklesiologie weniger einen Bruch markiert als vielmehr eine Station auf dem Weg der Konzentration von Ekklesiologie auf das Papsttum, den Bellarmin und die folgenden Theologen konsequent weiter beschreiten sollten.

<sup>14</sup> Vgl. Neveu 1993 (wie Anm. 5), S. 287.

### 3. Vereinskatholizismus, katholisches Milieu und Unfehlbarkeit

Die Zeit um 1800, von Reinhart Koselleck „Sattelzeit“ betitelt, markiert auf vielen Ebenen einen Umbruch, auch in der Geschichte des europäischen Katholizismus. Mit den Schlagworten von Säkularisation und Säkularisierung sind die Umwälzungen dieser Zeit nur unzureichend wiedergegeben.<sup>15</sup> Aus den katholischen Reaktionen auf den zurückgehenden Einfluss der Religion in Staat und Gesellschaft seien zwei Aspekte herausgegriffen:

1. „Ultramontanisierung“. Die geistige Konzentration des nordalpinen Katholizismus auf Rom und das Papsttum als „Kraftzentrum“ gegenüber einer als feindlich wahrgenommenen Welt vollzog sich auf den Ebenen von Theologie und Frömmigkeit. Neben dem Papsttum gehören Marienfrömmigkeit, Rückbesinnung auf die scholastische Theologie des Mittelalters und mystische Phänomene zu diesem Prozess, der letztlich auch auf eine Uniformierung des Katholizismus hinsichtlich Institutionen, Denken und Frömmigkeit zielte.<sup>16</sup>
2. Vereinigungen von Laien. In zeitlichem Zusammenhang zu den Revolutionen von 1848 entwickelten sich vor allem in den deutschen Territorien katholische Vereine, die sich nicht zuletzt für eine Unabhängigkeit der Kirche von staatlicher Einflussnahme einsetzten.<sup>17</sup> Insbesondere sind hier die Piusvereine zu nennen, die sich nach Papst Pius IX. benannten und deren Zusammenschluss zum Katholischen Verein

15 Vgl. Rudolf Schlögl: *Alter Glaube und moderne Welt. Europäisches Christentum im Umbruch 1750-1850*, Frankfurt 2013.

16 Vgl. u.a. Victor Conzemius: *Art. Ultramontanismus*, in: TRE 35 (2002), S. 253-263; Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hgg.): *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

17 Vgl. Christoph Kösters: *Katholische Verbände und moderne Gesellschaft. Organisationsgeschichte und Vereinskultur im Bistum Münster 1918 bis 1945*, Paderborn 1995 (Überblick: S. 573-578); Erwin Gatz (Hg.): *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts, Bd. 8: Laien in der Kirche*, Freiburg 2008; Hermann-Josef Scheidgen: *Der deutsche Katholizismus in der Revolution von 1848/49. Episkopat – Klerus – Laien – Vereine*, Köln u.a. 2008, S. 305-515.

Deutschlands in das Jahr 1848 zu datieren ist. Auch der erste Katholikentag, der in diesem Jahr stattfand, war ursprünglich eine Versammlung der katholischen Vereine. Im Kontext der sozialen Frage sind unter anderen Adolf Kolpings Gesellenverein oder der unter dem Einfluss des Zentrumsolitikers Ludwig Windthorst gegründete Volksverein zu sehen, die neben ihrer sozialen Funktion auch Katholiken gegen sozialistische Ideen immunisieren sollten. Im akademischen Bereich wäre etwa die auch heute noch bestehende Görres-Gesellschaft zu nennen, die der katholischen Inferiorität in den Wissenschaften entgegenwirken sollte. Diese von der kirchlichen Hierarchie weitgehend unabhängigen Vereine sollten ein wesentliches Element des laikalen Engagements in der Kirche werden, so dass die an die Hierarchie angebundene katholische Aktion in Deutschland weitaus weniger Fuß fassen konnte als etwa in den romanischen Ländern. Nach dem Einschnitt der nationalsozialistischen Diktatur wurde 1953 mit dem Zentralkomitee der Deutschen Katholiken wiederum ein von Papst und Bischöfen unabhängiges Repräsentativorgan des Vereins- und Verbandskatholizismus gegründet.

Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70), das hier nur kurz gestreift werden kann, hinterließ ebensowenig wie das Tridentinum eine umfassende und konsistente Lehre von der Kirche, obwohl eine entsprechende Konstitution geplant war. Doch entschied Pius IX. auf Druck der Befürworter einer raschen Unfehlbarkeitsdefinition hin, dass der Text geteilt und zuerst lediglich die Kapitel über den Papst behandelt werden sollten. Der Ausbruch des deutsch-französischen Krieges 1870 verhinderte dann aber eine Fortsetzung des Konzils über den Sommer hinaus und die Verhandlung des restlichen Schemas über die Kirche. So wurden vom Ersten Vatikanum die Bedingungen der päpstlichen Unfehlbarkeit und der päpstliche Jurisdiktionsprimat definiert und auf diese Weise – zumindest nicht vollständig intendiert – die Verengung

der Ekklesiologie auf Petrinologie fortgeschrieben. Die Polarisierungen der Folgezeit mit euphorischer Begrüßung und scharfer Ablehnung der Unfehlbarkeit trugen dazu ebenfalls bei.

Andererseits trugen sowohl das Vereinsleben als auch die verschiedenen Aufbrüche der 1920er und 1930er Jahre (Liturgische Bewegung, Jugendbewegung etc.) mit zu dem bei, was Romano Guardini mit einem berühmt gewordenen Satz benannte: „Ein Vorgang von ungeheurer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen.“<sup>18</sup>

#### 4. Pius XII. zwischen Antimodernismus und Aufbruch

Die Stellung Papst Pius' XII. (1939-58) zwischen altbekannter Abwehrhaltung gegenüber der modernen Welt und vorsichtigen Aufbrüchen lässt sich insbesondere auf ekklesiologischem Feld nachvollziehen. Zu letzteren hatten nicht zuletzt die Bewegungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beigetragen und einen weiteren Blick auf Kirche gewagt: die liturgische, ökumenische, Bibel- und Jugendbewegungen. Doch auch die Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs sollten hier prägend wirken.

Mitten im Krieg, im Jahr 1943, publizierte Pius XII. seine Enzyklika *Mystici Corporis*, die bereits mit diesen Worten ihr ekklesiologisches Programm benennt:<sup>19</sup> Kirche als mystischen Leib Christi zu beschreiben ist die Aufgabe des Textes. Das bedeutet für Pius XII. zunächst, dass

18 Romano Guardini: *Vom Sinn der Kirche*, Mainz 1922; dazu Eva-Maria Faber: *Kirche zwischen Identität und Differenz: die ekklesiologischen Entwürfe von Romano Guardini und Erich Przywara*, Würzburg 1993; Wolfram Schmidt: *Kirche in den Seelen? Zur Beziehung von Kirche und Mensch bei Romano Guardini*, in: Walter Baier u.a. (Hgg.): *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt* (FS Joseph Ratzinger), Bd. 2, St. Ottilien 1987, S. 953-969. Zur historischen Verortung: Karrer 1999 (wie Anm. 9), S. 52-75.

19 Text: *Acta Apostolicae Sedis* 35 (1943), S. 193–248; Rundschreiben Papst Pius' XII.: *Der mystische Leib Jesu Christi und unsere Verbindung mit Christus in ihm*, Paderborn 1946; DH 3800–22 (Auszüge). Vgl. auch Brunero Gherardini: *L' enciclica Mystici Corporis* (29 giugno 1943), in: Philippe Chenaux (Hg.): *L'eredita del magistero di Pio XII*, Vatikanstadt 2010, S. 203–217; Wolfgang Klausnitzer: *Das Papstamt im Disput*, S. 371–376.

Kirche weder naturalistisch als ein rein empirisches Phänomen reduziert werden darf noch dass Göttliches und Menschliches in mystizistischer Weise vermischt werden dürfen. Das Bild vom Leib bietet sodann eine Beschreibungskategorie für die kirchliche Hierarchie: Haupt ist selbstverständlich Christus, der Gründer, Bewahrer und Erlöser der Kirche, sein Repräsentant ist der Papst. Kirche ist gerade wegen ihrer engen und innigen Verbindung mit Christus weder rein innerweltlich zu fassende Gesellschaft noch ungeordnet zusammengewürfelt. Gerade mit der Rede vom mystischen Leib setzt Pius XII. aber der einseitig auf die institutionelle Seite bezogenen Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils eine Ergänzung an die Seite, die sowohl die geistliche Dimension von Kirche betont als auch den Leib Christi dezidiert als leidenden Leib (angesichts des Krieges) versteht.

Hinsichtlich der institutionellen Seite bleibt *Mystici Corporis* jedoch der traditionellen Ekklesiologie Bellarmins verhaftet, wo etwa die Bischöfe als eindeutig dem Papst unterstellt bezeichnet werden oder wo die Grenzen des mystischen Leibes Christi mit denen der römischen Kirche gleichgesetzt werden. Weder ökumenische Öffnung noch die Neuentdeckung des Laien wird man Pius XII. daher zuschreiben dürfen, aber doch eine gewisse Korrektur der Einseitigkeiten von 1870.

Ganz anders klingt da jedoch die Enzyklika *Humani generis* von 1950. Am Rand dieses Textes findet sich der „Enzyklikenparagraf“, in dem Aussagen aus päpstlichen Lehrschreiben ganz in die Nähe unfehlbarer Aussagen gerückt werden: sie verlangen aus sich heraus Zustimmung und entziehen eine theologische Materie der weiteren Diskussion.<sup>20</sup>

20 Vgl. DH 3885: „Man darf nicht meinen, daß das, was in Enzykliken vorgelegt wird, nicht aus sich heraus Zustimmung fordert, weil die Päpste in ihnen nicht die höchste Macht des Lehramtes ausüben. Durch das ordentliche Lehramt wird nämlich das gelehrt, wovon gilt: „Wer euch hört, hört mich“ (Lk 10,16); und das meiste, was in Enzykliken vorgelegt und eingeschärft wird, gehört schon aus anderen Quellen zur katholischen Lehre. Wenn also die Päpste in ihren Schriftstücken aufgrund mühevoller Arbeit über eine Kontroverse ein Urteil fällen, ist klar, daß

Ein Konzil erscheint vor diesem Hintergrund eines beinahe allmächtigen Papstes völlig überflüssig, es kann allenfalls dazu dienen, die päpstliche Autorität zu unterstreichen. Was auf der anderen Seite als „Milieu-Erosion“ und „individuelle Säkularisierung“ bereits seit dem Ende des Ersten Weltkriegs voranschritt, bleibt in dieser Perspektive einer Konzentration von Ekklesiologie auf Hierarchie ausgeblendet.<sup>21</sup>

### 5. Der lange Weg zu „*Lumen gentium*“

Als Johannes XXIII. das Konzil einberufen hatte, stand für etliche künftige Konzilsväter fest, dass das Thema Kirche eine zentrale Rolle würde spielen müssen und dass verschiedene Dimensionen von Kirche zu reflektieren waren: das Wesen der Kirche, ihre Beziehungen zu den anderen christlichen Konfessionen, ihre Beziehungen zu den nichtchristlichen Religionen, ihre Beziehungen zur modernen Welt. Dass die Aufbrüche und die teilweise Euphorie der 1920er und 1930er Jahre kaum in die Nachkriegszeit zu retten waren, zeigen die kritischen und durchaus kritisierten Einlassungen von Ida Friederike Görres im Jahr 1946.<sup>22</sup> Entsprechend äußerten etwa die Kardinäle Giovanni Battista Montini (Mailand) und Léon-Joseph Suenens (Mecheln) das Anliegen, Kirche zum zentralen Thema des Konzils zu machen.

Was jedoch die für die entsprechende Vorlage zuständige theologische Kommission des Konzils unter Leitung des konservativen Kardinals Alfredo Ottaviani und mit dem Sekretär Sebastian Tromp SJ, der bereits

die Sache gemäß der Absicht und dem Willen der Päpste unter Theologen nicht mehr frei diskutiert werden kann.“ (Übersetzung B.S.) Siehe auch Schmidt 2013 (wie Anm. 1), S. 257f. und den Beitrag von Patrick Becker.

21 Vgl. dazu Marc Breuer: *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, S. 193-265.

22 Vgl. den in den Frankfurter Heften vom November 1946 erschienenen berühmten „Brief über die Kirche“, wo auch vom „Sterben der Kirche in den Seelen“ die Rede ist. Zur Diskussion vgl. Jean-Yves Paraiso (Hg.): *„Brief über die Kirche“*. Die Kontroverse um Ida Friederike Görres' Aufsatz. Ein Dokumentationsband, Köln 2005.

Hauptverfasser von *Mystici Corporis* gewesen war, den Konzilsvätern im Herbst 1962 unterbreitete, genügte deren Ansprüchen nicht. Denn ganz im Stile früherer Verlautbarungen hatte die Kommission keine zusammenhängende Lehre von der Kirche vorlegen wollen, sondern Klarstellungen zu bestimmten Aspekten. Die Gliederung dieses ersten Kirchenschemas illustriert dies sehr gut:

1. Das Wesen der streitenden Kirche
2. Die Glieder der Kirche und die Heilsnotwendigkeit der Kirche
3. Der Episkopat als höchste Stufe des Weihesakramentes und das Priestertum
4. Die residierenden Bischöfe
5. Die Stände der evangelischen Vollkommenheit
6. Die Laien
7. Das Lehramt der Kirche
8. Autorität und Gehorsam in der Kirche
9. Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und die religiöse Toleranz
10. Die Notwendigkeit, das Evangelium allen Völkern und in der ganzen Welt zu verkünden
11. Der Ökumenismus
12. (Anhang) Die Jungfrau Maria, Mutter Gottes und Mutter der Menschen<sup>23</sup>

Dieser Entwurf wurde im wesentlichen aus drei Gründen von den Konzilsvätern an die Kommission zur Überarbeitung zurückverwiesen: Erstens sei er ohne inhaltlichen Zusammenhang und logisch nicht schlüssig, zweitens werde Kirche ausschließlich in Rechtskategorien dargestellt, nicht aber in den neu entdeckten theologischen von Volk

23 Zit. n. Otto Hermann Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer<sup>3</sup>2011, S. 139.

Gottes und Gemeinschaft, drittens sei die Sprache zu triumphalistisch und zeigt die Aspekte der armen, demütigen und leidenden Kirche gerade nicht.<sup>24</sup> Zur Überarbeitung wurden auch Theologen in die Kommission aufgenommen, die theologisch nicht ganz auf der Linie der Kurie lagen, wie etwa Yves Congar oder Karl Rahner. Das überarbeitete Schema, das im Herbst 1963 zur zweiten Sitzungsperiode vorlag, hatte nun noch vier Kapitel:

1. Das Geheimnis der Kirche
2. Die hierarchische Verfassung der Kirche und insbesondere der Episkopat
3. Das Volk Gottes und insbesondere die Laien
4. Die Berufung zur Heiligkeit in der Kirche.<sup>25</sup>

Der neue Text war nun schon weitaus weniger juristisch und triumphalistisch gefasst, die Gliederung zeigt aber auch, dass Kirche immer noch stark vom Amt her definiert wird. Erst ein Vorstoß der Kardinäle Frings und Suenens änderte dies: Sie beantragten, alle Aussagen des dritten Kapitels, die sich auf die gesamte Kirche beziehen, als eigenes Kapitel an zweiter Stelle einzufügen. Damit wurde Kirche nun in erster Linie als Volk Gottes definiert, dessen hierarchische Gliederung demgegenüber zweitrangig ist.

Auch wenn die Struktur des Textes im Herbst 1963 weitgehend unumstritten war, gab es noch zahlreiche Voten zu bearbeiten und Änderungen in den Text einzuarbeiten, so dass er erst ein Jahr später, in der dritten Sitzungsperiode verabschiedet werden konnte.<sup>26</sup> Freilich gab es

24 Zum damit angesprochenen Stil der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils siehe John W. O'Malley, *Trent and Vatican II: Two Styles of Church*, in: Raymond F. Bulman/Frederick J. Parrella (Hg.): *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford 2006, S. 301-320.

25 Zit. n. ebd., S. 146.

26 Einen kurzen und lesenswerten Überblick über die Inhalte der Konstitution bietet Peter Hünermann, *Anstehende Entscheidungen. Die Problemzonen der Institution Kirche*, in: *Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum* (HerKorr Spezial, Oktober 2005), S. 21-26.



noch eine Überraschung: In der Schlussabstimmung wurde nicht über den Gesamttext, sondern über einzelne Kapitel abgestimmt. Vor der Abstimmung über das Hierarchie-Kapitel jedoch wurde den Konzilsvätern eine „erläuternde Vorbemerkung“ (*Nota explicativa praevia*) vorgelegt, die nicht Gegenstand der Abstimmung war, doch dem Text eine Sinnrichtung geben sollte. Dass der Papst – der Text der *Nota* kam von Paul VI. – derart in das Konzilsgeschehen eingriff, war vom Kirchenrecht her gedeckt, sorgte aber doch für eine Krise auf dem Konzil. Wir werden darauf noch zurückkommen; doch zuvor seien einige ausgewählte Aspekte der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und damit das Selbstverständnis von Kirche „ad intra“ beleuchtet.

#### 6. Volk Gottes und *Communio* - „*Lumen gentium*“ als ekklesiologische Diskontinuität

Zum Zentralbegriff der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde das Bild vom „Volk Gottes“, das den „Leib Christi“ als zentrale Beschreibungskategorie nicht ganz ablöste, aber doch in den Hintergrund drängte.<sup>27</sup> Vorangegangen war eine längere theologische Auseinandersetzung um die Begriffe und ihre Bedeutung, wobei auch der Dissertation Joseph Ratzingers für Klärung des Volk-Gottes-Begriffs in der patristischen Theologie ihre Bedeutung zukommt.<sup>28</sup> Aber auch die Bestimmungen der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* gehören als ein „Präludium“ in diesen Kontext, denn schon hier wird das zum Gottesdienst versammelte Gottesvolk als Träger von Liturgie präsentiert.<sup>29</sup>

27 Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund und Widerstreit der beiden Konzepte vgl. Pesch 2011 (wie Anm. 23), S. 174-179.

28 Joseph Ratzinger: *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, ND St. Ottilien 1992; ND Freiburg 2011 (Gesammelte Schriften, Bd. 1).

29 Siehe dazu den Beitrag von Nicole Stockhoff.

Natürlich ist den Konzilsvätern klar, dass das Volk Israel das ältere Recht auf den Begriff „Volk Gottes“ hat; doch wird auf das Selbstverständnis und das Volk-Gottes-Verständnis im Alten Testament nicht näher eingegangen. Was in *Lumen gentium* interessierte, war die Selbstbeschreibung von Kirche als „Volk des Neuen Bundes“, womit das Schema unvollkommen – vollkommen auf das Verhältnis von Kirche und Judentum angewandt wird. Die Kirche als Volk Gottes beruht auf der Stiftung des neuen Bundes durch Jesus Christus und der freien Erwählung Gottes. Die Würde des Gottesvolkes liegt in seiner Freiheit im Heiligen Geist, sein Gesetz ist das Gebot der Liebe, sein Ziel die Vollen- dung im jetzt schon keimhaft angelegten Gottesreich. Dieses Reich zur Entfaltung zu bringen, ist auch Aufgabe des Gottesvolkes. Damit ist aber auch ausgesagt, dass sich dieses Volk Gottes nicht selbst genügen darf, sondern als Zeichen der Einheit und Hoffnung in der Welt wirken soll. Gerade durch den zeichenhaften und instrumentalen Charakter von Kirche rechtfertigt sich aber auch die häufig in *Lumen gentium* vor- kommende Beschreibung von Kirche als „Sakrament“.

Wer aber gehört zum Volk Gottes? Dass es nicht schlechthin mit der römisch-katholischen Kirche gleichgesetzt werden konnte, war unstrit- tig. Zur Beschreibung verwendete man daher eine der bis heute um- strittensten und am häufigsten interpretierten Formulierungen des Konzils: Die von Gott so gewollte Kirche „*subsistit in ecclesia catholica*“ (LG 8) – ein kaum übersetzbarer Ausdruck. Denn „ist verwirklicht in der katholischen Kirche“ ist doch missverständlich, die ältere Form, derzu- folge die Kirche „ihre konkrete Existenzform in der katholischen Kir- che“ hat, nur wenig treffender. Den Sinn der Worte scheint mir am ehesten die Deutung von Otto Hermann Pesch wiederzugeben:

„Die faktische Kirche bringt die Kirche Jesu Christi – die Samm- lung der Glaubenden in der Heilsgemeinschaft, das ‚Sakrament‘ der Menschen mit Gott und untereinander, das ‚messianische

Volk Gottes' – zur Erscheinung in einer geschichtlich begrenzten Gestalt.“<sup>30</sup>

Ganz im neutestamentlichen Horizont beschreibt *Lumen gentium* darüber hinaus alle Gläubigen als „Priester“, die durch die Taufe Anteil am Priestertum, Königtum und Prophetentum Jesu Christi haben. Ihr priesterlicher Dienst besteht in ihrer Lebensführung, in der Verkündigung des Evangeliums und in der gemeinsamen Gottesverehrung. Mit dem Konzept des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen verbindet sich jedoch weniger eine gewollte Hinwendung zur reformatorischen Theologie als vielmehr eine Rückbesinnung auf die frühkirchliche Beschreibung der Gläubigen.<sup>31</sup> Denn schon im 2., erst recht aber seit dem 4. Jahrhundert hatte sich entwickelt, was als „Sazerdotalisierung“ des Priestertums gilt und den „Priester qua Taufe“ zum Laien machte.<sup>32</sup> Doch ist das Zweite Vaticanum weit davon entfernt, das Amtspriestertum abzuschaffen oder zu leugnen. Aber es definiert das besondere Priestertum vor allem funktional als „Priestertum des Dienstes“ („sacerdos ministerialis“). Auf diese Weise gibt es gerade keinen ontologischen Unterschied zwischen Priestern und Laien, Priester sind also nicht „Christen höherer Ordnung“; beide haben Anteil am Priestertum Christi, der geweihte Priester ist jedoch mit der Verwaltung der Sakramente und der Verkündigung betraut und soll Leitung und Anleitung im Gottesvolk wahrnehmen. Der steten Versuchung, ein kirchliches Amt als Herrschaft wahrzunehmen, ist hier eine deutliche Absage er-

30 Pesch 2011 (wie Anm. 23), S. 222.

31 Vgl. das Lemma „*Laien*“, in: Wetzer und Welte's Kirchenlexikon, Bd. 7, Freiburg 1891, Sp. 1323, wo auf den Artikel „*Clerus*“ (Bd. 3, Freiburg 1884, Sp. 537-547) verwiesen wird. Unter den durch das Zweite Vatikanische Konzil veränderten Vorzeichen wurde beides wiederum zusammengefasst: Leo Karrer: *Art. Laie/Klerus*, in: Peter Eicher (Hg.): *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Bd. 2, München 1984, S. 363-374.

32 Vgl. Karrer 1999 (wie Anm. 9), S. 23-29.

teilt, Laien als kirchlicher Stand aufgewertet.<sup>33</sup> Zugleich könnte man insofern eine Modernisierung der Ekklesiologie annehmen als sich das „Moderne“ als „Umstellung des dominierenden Differenzierungsprinzips von hierarchischer Schichtung auf funktionale Differenzierung“ beschreiben lässt.<sup>34</sup>

Als eher impliziter Leitgedanke steht der viel verhandelte Begriff der „communio“ hinter der Ekklesiologie von *Lumen gentium*. Die Gemeinschaft ist hier auf sehr verschiedenen Ebenen gegeben: Natürlich als Gemeinschaft zwischen Menschen und Gott, auf die Kirche ja auch hinweisen und hinführen soll und als Gemeinschaft der Getauften. Doch genügt dies nicht und führt gleich in Spannungen: Denn – so wird in LG 23 erklärt – Kirche besteht in und aus Ortskirchen. Die Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Gesamtkirche darf ja weder so ausfallen, dass Ortskirchen „Filialen“ der Gesamtkirche sind, noch so, dass die Gesamtkirche zum „Dachverband“ der Ortskirchen würde. Paradigmatisch zeigt sich dieses Problem an der auch im Zweiten Vatikanischen Konzil umstrittenen Verhältnisbestimmung von Papsttum und Bischofsamt, die ähnlich wie auf dem Trienter Konzil im Letzten nicht gelöst wird. Der Begriff der „communio hierarchica“ zeigt daher weniger ein integrierendes Gesamtkonzept als vielmehr das Nebeneinander zweier Ekklesiologien, einer auf Gemeinschaft ausgerichteten communio-Ekklesiologie und einer hierarchischen Ekklesiologie.<sup>35</sup>

33 Vgl. 1 Petr 5,3: Seid nicht Beherrscher eurer Gemeinden, sondern Vorbilder für die Herde! Vgl. Karrer 1999 (wie Anm. 9), S. 97-107.

34 Karl Gabriel: *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Peter Hünermann (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*. Einleitungsfragen, Paderborn u.a. 1998, S. 35.

35 So Pesch 2011 (wie Anm. 23), S. 189 unter Berufung auf Walter Kasper: *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, S. 283. Vgl. auch Georg Bier: *Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil?*, in: *RJKG* 26 (2007), S. 71-91.

## 7. Die kirchliche Hierarchie – theologische und juristische Kontinuitäten

Während das Bild vom Volk Gottes und der Gedanke der *communio fraglos* eine Neuakzentuierung der Ekklesiologie vornehmen, lässt sich gleiches von der Beschreibung der kirchlichen Hierarchie nicht sagen, die ganz den hergebrachten Schemata verhaftet bleibt. Dies wird besonders deutlich, wo es um die oberste Ebene der Kirchenleitung durch Papst und Bischöfe geht.

Das kirchliche Amt wird in *Lumen gentium* in erster Linie als Bischofsamt verstanden, an dem Priestertum und Diakonat Anteil haben. Diesem Amt werden nun – mit Karl Rahner – die Kompetenzen der Verkündigung des Glaubens, der Spendung der Sakramente und der geistlichen Leitung zugeschrieben; die seit dem Mittelalter überlieferte Unterscheidung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt wurde zugunsten dieser Beschreibung aufgegeben, womit den unerfreulichen Debatten im Stile der dritten Tagungsperiode des Tridentinums die Grundlage entzogen war. Zugleich wurde das Bischofsamt stark als kollegial konzipiert, was sich schon an der Herleitung aus dem neutestamentlichen Apostelkollegium zeigt. Es sollte sich nicht mehr jeder Bischof qua Geschichtskonstruktion auf einen bestimmten Apostel zurückführen, sondern die Bischöfe sich insgesamt auf das Apostelkollegium. Die befürchtete episkopalistische oder konziliaristische Konsequenz wird freilich nicht gezogen.<sup>36</sup>

Dafür ist schon die Stellung des Papstes in der Kirchenkonstitution zu stark und zu autonom. Denn während noch in der Konstitution *Pastor aeternus* die Bindung des Papstes an das Votum der Bischöfe wenigstens noch als moralische Pflicht enthalten ist, die Ausübung des Primats also wenigstens unter den angenommenen Konsens der Bischöfe vorgenommen werden sollte, geht *Lumen gentium* einen wesentlichen Schritt

36 Hierzu Schmidt 2013 (wie Anm. 1), S. 207-212.

weiter: In Abschnitt 22 wird betont, dass das Kollegium der Bischöfe nur in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom Autorität hat und sie unbeschadet der primatialen Gewalt des römischen Bischofs ausübt. Die Begründung: „Der Bischof von Rom hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben.“ In einem solchen Satz scheint sich eine maximalistische Auslegung des I. Vaticanums zu spiegeln, eine Rückbindung des Papstes an die Kirche ist hier nicht vorgesehen. Dennoch: Gerade dort, wo in *Lumen gentium* von der Unfehlbarkeit die Rede ist, wird der Papst ausdrücklich in das Bischofskollegium eingebunden (LG 25). Genau diese hierarchisch geordnete Kirche ist es aber, die mit dem „subsistit“ (LG 8) bezeichnet ist,<sup>37</sup> was aus aktueller Warte als ökumenisch unbefriedigend gewertet werden mag.<sup>38</sup>

Es scheint vor diesem Hintergrund – und erst recht, berücksichtigt man auch die *Nota explicativa praevia* –, als gäbe es zwei Subjekte universaler und höchster Vollmacht in der Kirche, das Bischofskollegium mit dem Papst und den Papst allein. Beide bestehen aber dem theologischen Konsens zufolge aufgrund göttlichen Rechts – also ein göttlich sanktionierter Institutionenkonflikt in der Kirche? Eine Auflösung dieser Spannung scheint mir schwierig; man kann aber mit Peter Hünemann

37 Vgl. LG 8: „Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profiteamur, quam Salvator noster, post resurrectionem suam Petro pascendam tradidit, eique ac ceteris Apostolis diffundendam et regendam commisit, et in perpetuum ut 'columnam et firmamentum veritatis' erexit. *Haec Ecclesia*, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, *subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata*, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.“ (Hervorhebungen B.S.)

38 Vgl. Graf, *Nachholende Selbstmodernisierung*, S. 60. Ausführlicher Pesch 2011 (wie Anm. 23), S. 219-223; Peter Hünemann, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“*, in: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hgg.): *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg 2004, S. 367.

zumindest eine Vermittlung denken, indem nämlich das Bischofskollegium mit dem Papst und auch der Papst allein ihre Leitungskompetenz so wahrnehmen, dass die Kompetenz der je anderen Institution nicht negiert wird. Ziel muss Hünermann zufolge immer die „Wahrung des Evangeliums und – damit verbunden – die Aufrechterhaltung und Gewährleistung der verfassungsmäßigen Elemente der Kirche sein.“<sup>39</sup> Damit sind vor allem Bischofskollegium und Papstamt gemeint.

Bezogen auf die Fragestellung unserer Veranstaltungsreihe möchte ich das Ausgeführte in folgender These zusammenfassen: Im Bereich der geistlich-theologischen Beschreibung von Kirche mit den Kategorien von Volk Gottes und Gemeinschaft sowie ihrer Einbindung in die Heilsgeschichte setzt sich die Kirchenkonstitution durchaus von bis dato vorherrschenden Ekklesiologien ab; dies wirkt in Form der Betonung der bischöflichen Kollegialität in gewisser Weise auch in den Bereich der kirchlichen Strukturen hinein. Dort jedoch, vor allem bezüglich des bischöflichen und päpstlichen Amtes, herrschen Töne vor, die aus der langen Tradition der papalistischen Ekklesiologie stammen und unverändert oder sogar verschärft aufgenommen werden. Dies führt zu permanenten Spannungen hinsichtlich des bischöflichen Amtes, das zwischen der geistlich-sakramentalen und der institutionell-rechtlichen Dimension von Kirche positioniert und ausgeübt werden muss.<sup>40</sup>

### *8. Die ekklesiologische Relevanz des Ereignisses*

Der Bologneser Konzilshistoriker Giuseppe Alberigo hat gegenüber der Tendenz, das Zweite Vatikanische Konzil allein aus seinen Texten heraus zu interpretieren, das Ereignis des Konzils als hermeneutische Ka-

<sup>39</sup> Hünermann 2004 (wie Anm. 38), S. 425f.

<sup>40</sup> So Léon-Joseph Suenens: *Kirche und Bischofsamt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Aus einer Gedächtnisrede von Kardinal Suenens auf Kardinal Döpfner*, in: HerKorr 31 (1977), S. 265-269.

torie hervorgehoben und insofern die Geschichte des Konzils auf Forschungen hin geöffnet, die der Neueren Kulturgeschichte verpflichtet sind.<sup>41</sup> Befragt man also das Zweite Vatikanische Konzil darauf, was im Konzil jenseits der Debatten über Texte geschah, stellt man fest, dass hier durchaus auf verschiedenste Weisen Kirche „in actu“ sichtbar wurde.<sup>42</sup>

Zunächst gilt dies für die Konzilseinberufung durch Johannes XXIII., der dafür die Position des neuzeitlichen Papstes nutzte: unabhängig von weltlichen Machthabern, aber der Monarch in seiner Kirche. Doch gerieten weder die Ansprache an das Kardinalskollegium zur Konzilseinberufung noch die Eröffnungsansprache zum Konzil zu päpstlichen Machtdemonstrationen, sondern wurden vielmehr zu Reden, die die „Inspiration“ des Papstes erklären sollten. Bekanntlich forderte Johannes hier nicht zuletzt ein Eingehen der Kirche auf die Herausforderungen und Bedürfnisse der Zeit und umriss damit den Gedanken des „Pastoralkonzils“.<sup>43</sup>

Im Unterschied zu allen vorherigen Konzilien wurden alle Bischöfe im Vorfeld um Eingaben für die bevorstehende Konzilsarbeit gebeten und

41 Vgl. Giuseppe Alberigo: *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, Bologna 2009; ders.: *Sinodo come liturgia?*, in: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007), S. 1-40. Zur Einbindung in eine kulturalistische Kirchengeschichte siehe Bernward Schmidt/Hubert Wolf (Hgg.): *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Münster 2013, insbesondere die Einleitung der Herausgeber sowie die Beiträge von Günther Wassilowsky und Massimo Faggioli.

42 Siehe bereits die grundlegenden Ausführungen von Yves Congar: *Remarques sur le concile comme assemblée et sur la conciliarité foncière de l'Eglise*, in: ders.: *Le Concile au jour le jour. Deuxième session, Paris 1964*, S. 9-39. Die folgenden Elemente nach Giuseppe Ruggieri: *L'Officina Bolognese et Vatican II*, in: *Recherches de science religieuse* 100 (2012), S. 20-23 und Massimo Faggioli: *Verfahrensformen und Legitimierungsquellen während des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Bernward Schmidt/Hubert Wolf (Hgg.): *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papst und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Münster 2013, S. 187-201.

43 Zum Verständnis des Begriffs siehe Rainer Bucher: *Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (HerKorr Spezial, Oktober 2012), S. 9-13.



so in ihrer Leitungskompetenz wahr- und ernstgenommen; zu Beginn des Konzils sollten einige von ihnen dieses Gewicht vehement einfordern.<sup>44</sup> Gleichwohl sollte das Konzil gerade nicht zu einem reinen „Bischöfenskonzil“ werden, in dem allein die Bischöfe den Ton angaben, mochte ihnen auch die letztinstanzliche Entscheidungskompetenz nicht abgesprochen werden. Vielmehr rezipierte das Konzil auch öffentliche Meinung und Diskurse, die so eine eigene Dynamik entfalten konnten. Sattsam bekannt ist zudem die Einladung an die nicht-katholischen Kirchen, Beobachter zum Konzil zu entsenden und so auf eigene Weise präsent und repräsentiert zu sein.

Entsprechend erhielten meinungsbildende Abstimmungen ein eigenes Gewicht, da die Bischöfe hier die Kollegialität erleben konnten und ihre eigene Rolle nicht mehr als Ausführungsorgane des päpstlichen bzw. kurialen Willens erfuhren. Gerade mit Hilfe formalisierter Meinungsbildungsprozesse im Konzil konnte der Einfluss der Kommissionen zurückgedrängt und ihnen eine dienende statt einer dominierenden Funktion zugewiesen werden. Zu der Erfahrung von Kollegialität mögen auch symbolische Ausdrucksformen beigetragen haben, z.B. dass sich das gesamte Konzil unter die Autorität des Wortes Gottes stellte, wie das aufgeschlagene Evangelium symbolisierte, das während der Sitzungen in St. Peter vor den Plätzen des Präsidiums aufgestellt war,<sup>45</sup> oder das Ablegen der Tiara durch Paul VI. und der päpstliche Einzug in die Petersbasilika zu Fuß. Fundamental war für eine Reihe von Konzils-

44 Man denke an die Wahl der Konzilskommissionen oder an den selbstbewussten Umgang mit den vorgelegten Schemata. Vgl. den Beitrag von Simone Paganini und Lea Brüll.

45 Vgl. Johannes Helmuth: *Die Inthronisierung des Evangelienbuchs auf Konzilien. Von Ephesos (431) bis zum II. Vatikanum*, in: Hanns Peter Neuheuser (Hg.): *Wort und Buch in der Liturgie. Interdisziplinäre Beiträge zur Wirkmächtigkeit des Wortes und Zeichenhaftigkeit des Buches*, St. Ottilien 1995, S. 233-279.

vätern und -theologen jedoch die Erfahrung der Sichtbarkeit der Gesamtkirche im Konzil, besonders bei seiner Eröffnung.<sup>46</sup>

Gerade durch das Gewicht mancher theologischer Berater (Rahner, Ratzinger, Congar u.v.a.) wurden zudem Entwicklungen in Theologie und Kirche in den Konzilstexten rezipiert, wie oben am Beispiel der Kirchenkonstitution zu sehen.<sup>47</sup> Die Konzilsdeutung während und nach Abschluss der Arbeiten jedoch wurde mehr und mehr zur Sache des Papstes: Da Paul VI. sich offenbar verpflichtet sah, möglichst breiten Konsens herzustellen, erließ er die bereits erwähnte *Nota explicativa praevia* und regulierte das neue Instrument der Bischofssynode derart, dass es zu einem rein beratenden Gremium wurde. Die Kirchenleitung durch Papst und Kurie wurde daher durch das Konzil und in der Folgezeit gerade nicht angetastet.

Alles in allem zeigt sich also, dass das Zweite Vatikanische Konzil – wie auch schon seine Vorgänger – ihre spezifische Ekklesiologie nicht allein in Texten, sondern auch und vor allem durch Verfahrensformen ausdrückten.<sup>48</sup> Im Falle des Zweiten Vatikanischen Konzils wird hier auch die schon im Text von *Lumen gentium* beobachtete Spannung zwischen egalitär-kollegialen und hierarchischen Elementen sichtbar. Freilich kann ein Ereignis nicht sich selbst genügen, es muss medial an eine gewisse Öffentlichkeit vermittelt werden; dieses in der Tat vielschichtige Vermittlungsgeschehen muss jedoch anderen Studien überlassen bleiben.

46 Vgl. Piero Marini: *Das II. Vatikanische Konzil. Anliegen und Bedeutung der Liturgiereform*, in: ThRv 109 (2013), S. 9.

47 Siehe auch die Beiträge von Patrick Becker, Ulrich Lücke und Nicole Stockhoff.

48 So auch die Grundthese von Schmidt 2013 (wie Anm. 1).

## 9. Nach dem Konzil - Demokratie in der Kirche?

In der Folge des Konzils wurden vor allem die neuen Aspekte von Gemeinschaft und Volk Gottes hervorgehoben; auf diese Weise erfuhr auch die Rolle der Laien eine erhebliche Aufwertung, die sich nicht zuletzt in ihrer Beteiligung an den deutschen Synoden der 1970er Jahre zeigt.<sup>49</sup> Sehr nachdrücklich hat in den Jahren nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil etwa Karl Rahner auf die Verantwortung aller Christen für die Kirche hingewiesen und damit gerade auch Laien in die Verantwortung genommen. Laien spricht Rahner als „reife Christen“ an, die selbst zwischen dem wirklichen „Dogma der Kirche einerseits und [einer] vielleicht sich wandelnde[n], verbessernde[n], sich nuancierende[n] theologische[n] Meinung andererseits“ zu unterscheiden vermögen.<sup>50</sup> Ein deutlicherer Unterschied zur lange Zeit so wirkmächtigen Konzeption Bellarmins ist kaum zu denken. Auf dieser Basis fordert Rahner die Identifikation des einzelnen mit der Kirche ein: „Und wenn eine Idee im Zweiten Vatikanum durch einen sehr erheblichen Klerikalismus, der in der katholischen Kirche gegeben war, hindurchgebrochen ist, dann ist es das – im Grunde genommen natürlich selbstverständliche – Glaubenswissen, daß die Kirche nicht besteht aus dem Klerus, dem Papst, den Bischöfen und den Priestern, die als eine Organisationsgruppe sich der Betreuung der anderen Menschen annimmt, um also in der Seelsorge ihr ewiges Heil zu fördern, sondern daß die Kirche wir alle sind, wir alle Getauften. [...] Die Kirche, das ist das heilige Volk Gottes, das durch die Bedrängnisse und die Wüste dieser Zeit das ewige Leben Gottes sucht, die Kirche sind wir, also ist die Kirche die Kirche der Sünder, die unzulängliche Kirche, die, die immer neu in der Geschichte lernen muß. Sie ist nicht nur die objektive Heilsanstalt, die

49 Siehe dazu den Beitrag von Stefan Voges.

50 Karl Rahner: *Die Verantwortung des Christen für die Kirche nach dem Konzil*, in: ders., *Gnade als Freiheit*. Kleinere theologische Beiträge, Freiburg 1968, S. 201.

mir gegenübersteht, dergegenüber ich einerseits irgendwo autoritätstreu einiges konzedere und im Übrigen mich aber ihr gegenüber möglichst verteidige.“<sup>51</sup>

Vor diesem Hintergrund wäre denn auch das Schlagwort von der „Demokratisierung“ der Kirche zu diskutieren, das ebenfalls zu den Diskursen der Nachkonzilszeit gehört. Zum Hintergrund gehört auch die nicht zuletzt durch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* erfolgte positive Verhältnisbestimmung von Kirche und staatlichen Demokratien.<sup>52</sup>

Zur Frage, ob es Demokratie in der Kirche geben könne, hat ebenfalls Karl Rahner einen Beitrag vorgelegt, dessen Grundthesen abschließend zusammengefasst seien.<sup>53</sup> Demokratie auf das Wahlrecht zu reduzieren, greift Rahner zufolge zu kurz. Ihr eigentliches Wesen liegt vielmehr in der Gewährleistung eines Freiheitsraumes und von Beteiligung. Freiheit ist dabei als Konstitutivum und Voraussetzung von Kirche zu denken, denn Zwangsmitgliedschaft gibt es in der Kirche nicht; jeder gehört ihr aufgrund eines freien Entschlusses an. Außerdem wirkt in ihr der Heilige Geist, nicht zuletzt in Form der Charismen, womit ein weiteres Freiheitsmoment gegeben ist. Demokratie als eine Gegenbewegung zu Zwang zielt somit letztlich auf diese Voraussetzungen von Kirche ab.

51 Rahner 1968 (wie Anm. 50), S. 205-207. Vgl. auch ebd., S. 211: „Kirche ist das heilige Volk Gottes und konkretisiert sich in dieser schätzbaren Pfarrei, mit diesem Pfarrer, wie er halt ist, und seiner vielleicht höchst problematischen Predigt, mit Hinz und Kunz, die sich da mit langweiligen Alltagsgesichtern in der Kirche versammeln, mit denen ich im bürgerlichen Leben vielleicht eher Krach als Frieden habe. Diese Kirche als Kirche muß von uns nicht nur in Geduld ertragen werden, weil ich leider in diesem „geistlichen Warenhaus“ keine Einkaufsstunde konzerti bekommen kann, in der die anderen als Käufer ausgeschlossen sind. Diese konkrete Ortsgemeinde ist ein Raum, in dem der konkrete Laie wirklich einen Platz und eine Verantwortung finden muß [...]“

52 Siehe dazu den Beitrag von Ralph Rotte.

53 Karl Rahner: *Demokratie in der Kirche?*, in: ders., Gnade als Freiheit. Kleinere theologische Beiträge, Freiburg 1968, S. 113-130.

Demgegenüber scheint das kirchliche Amt vordergründig ein antideokratisches Moment in der Kirche darzustellen. Kirche hat sich ihre Grundverfassung schließlich nicht selbst gegeben, was sie von weltlichen Gesellschaften unterscheidet, sondern aus der Offenbarung empfangen – damit bewegt sich Rahner vollständig in den Bahnen klassischer römischer Ekklesiologie seit dem späten Mittelalter. Gemeint sind vor allem das päpstliche Leitungsamt (gemäß *Pastor aeternus*) und das Bischofsamt, deren Abschaffung oder Änderung ihres Wesens man nicht fordern kann ohne sich außerhalb der Kirche zu positionieren (da man in freiem Entschluss auch ihrer Grundverfassung zugestimmt hat). Dennoch muss immer zwischen der unveränderlichen Grundverfassung der Kirche und ihren wandelbaren Elementen unterschieden werden, die nötig sind, um in bestimmten historischen Situationen eine Entsprechung zwischen Kirche und Menschen zu erreichen. Konkret benennt Rahner fünf Möglichkeiten: Eine kluge und der Zeit entsprechende Anwendung des menschlichen Rechts in der Kirche; die Mitbestimmung von Laiengremien (wobei er auch die Frage nach deren Repräsentativität aufwirft und die Forderung nach einem „dialogischen Verhältnis“ von Amt und Laien erhebt);<sup>54</sup> in fernerer Zukunft die wenigstens teilweise Wahl von Amtsträgern durch das Kirchenvolk; den Abschied vom Territorialprinzip und die freie Entscheidung für eine Gemeinde; Öffentlichkeit und Meinungspluralität in der Kirche. Auch wenn sich die von Rahner damit mehr oder weniger implizit erhobenen Forderungen im Lauf der Jahre als nicht durchsetzbar erwiesen, ist doch seine Konsequenz aus der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils bemerkenswert: Laien können nicht auf Passivität und Gehorsam beschränkt werden, sondern müssen – will man die Aussagen von *Lumen gentium* ernst nehmen – einen aktiven Part in der

54 Vgl. Rahner 1968 (wie Anm. 50), S. 126.

Kirche spielen. Doch ist Kirche nicht mit weltlichen Gesellschaften zu identifizieren, die Prinzipien von Wahl und Volkssouveränität lassen sich hier nicht oder nur begrenzt einführen. Kirche als Raum garantierter Freiheit und Beteiligung ist jedoch nicht nur erbauliche Aussage, sondern auch Verpflichtung für alle Katholiken.