

Papst, Bischof, Konzil

Die Interpretation der Vatikanischen Konzilserklärungen in der neueren Theologie

Von Stephan Otto, München

Das Vatikanische Konzil hat mit der Definition der päpstlichen Primatialgewalt in eindringlicher Weise auch die Frage nach Wesen und Umfang der bischöflichen Gewalt gestellt. Die Theologen haben in lebhafter Diskussion diese Frage aufgegriffen. Zwar konnte das Problem bislang noch keiner allseits befriedigenden Lösung zugeführt werden. Es sind aber durch die theologischen Bemühungen der vergangenen neunzig Jahre Materialien bereitgestellt worden, die bei der Vorbereitung des kommenden Konzils von hohem Wert sein dürften. Zwar wird man bedenken müssen, daß auf Grund der wechselseitigen Verflechtung von päpstlicher und bischöflicher Gewalt eine restlose Aufarbeitung der Fragestellung wohl gar nicht möglich sein kann. Dennoch haben die verschiedenen Diskussionsbeiträge, über die hier in einem systematisch ordnenden Überblick referiert werden soll, ihre Bedeutung behalten.

Es lassen sich nämlich einige Grundlinien und Schwerpunkte der dogmatischen Diskussion hervorheben, die in vier Fragestellungen umrissen werden. Scheeben hat die Aufmerksamkeit der Theologen auf die Frage nach dem Verhältnis von Weihegewalt und Lehrgewalt gelenkt, und gleichzeitig auf die Weihegewalt des Bischofs einen starken Akzent gesetzt. Vacant richtete seinen Blick auf das Verhältnis zwischen dem ordentlichen Lehramt der Kirche und dem ordentlichen, persönlichen Lehramt des Papstes; er hoffte, durch die Analyse dieses Beziehungsverhältnisses Aufschlüsse zu gewinnen über das ordentliche Lehramt der Bischöfe. Der Brennpunkt der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub war die schon auf dem Vatikanum diskutierte Frage nach dem einfachen oder doppelten Subjekt der Unfehlbarkeit. Das Ergebnis dieser Kontroverse bildete die Erkenntnis, daß es wohl unmöglich sein dürfte, päpstliche und bischöfliche Gewalt gleichsam mathematisch zu verrechnen. Aus dieser Erkenntnis heraus sind Versuche unternommen worden, die Zuordnung von päpstlicher und bischöflicher Gewalt an Hand von übergreifenden ekklesiologischen Gesichtspunkten zu deuten¹).

Wir wenden uns zunächst der von Scheeben aufgeworfenen Fragestellung zu.

1. Die Fragestellung Scheebens: Das Verhältnis von Weihegewalt und Lehrbefugnis.

Scheeben hat einen eigenen Kirchentraktat nicht mehr schreiben können. Seine »Theologische Erkenntnislehre« aber geht bereits ausführlich auf unser Thema ein. In ihrem zweiten Hauptstück: »Die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen, oder Wesen und Organismus der

¹) Neben der theologischen Literatur, die in diesem Überblick ausdrücklich behandelt wird, sei hingewiesen auf die Artikel »Bischof« im LThK II² (1958) 491–506, »Primauté« im DTC XIII (1940) 335–343, ferner auf die ausführlichen Literaturangaben bei Schmaus, *Dogmatik* III, 1⁶ (München 1958) 860–868 und 886–889.

apostolischen Lehrverkündigung²⁾ behandelt Scheeben das Verhältnis zwischen päpstlicher und bischöflicher Lehrgewalt. Zunächst bestimmt er den Ort des Lehramtes. Dabei wendet sich Scheeben gegen die zu seiner Zeit weitgehend vertretene Dreiteilung der kirchlichen Gewalten; gemäß dieser Dreiteilung ist die Lehrgewalt der Weihe- und Leitungsgewalt gleichzuordnen. Indem sich Scheeben an die scholastische Zweiteilung von potestas ordinis und potestas iurisdictionis hält, läßt er die potestas docendi an diesen beiden teilhaben. »Sie subsumiert sich einerseits . . . unter die sakramentale Hierarchie, . . . andererseits subsumiert sie sich unter die Hirten- und Regierungsgewalt« (n. 111). Diese doppelte Verankerung der Lehrgewalt in den zwei Grundformen der Hierarchie findet ihre Entsprechung in den zwei Weisen, in denen das Lehramt sich zeigen kann: in der authentischen Bezeugung und in der autoritativen Lehrvorschrift. Die authentische Bezeugung der Lehre ist an die Weihe gebunden. Wie nun die potestas ordinis sich stuft in verschiedene Grade der Weihegewalt, so ist auch die Lehrgewalt auf den einzelnen Stufen der Weihegewalt verschieden (114–115). Aus diesem Grunde sind die Bischöfe, da sie die Fülle der potestas ordinis besitzen, auch »die selbständigen Lehrer und die an sich authentischen Zeugen« des Glaubensgutes. Priester und Diakone sind nur Lehrgehilfen und relativ authentische Zeugen. Eine Lehrvorschrift, die den Glauben ordnet und die Lehre gebietet, wird aber nun nicht durch die bloße Weihegewalt erteilt, sondern von der unter die potestas iurisdictionis subsumierten Lehrgewalt. Kraft ihrer Weihe besitzen die Bischöfe zwar ein Anrecht auf Lehrjurisdiktion – deshalb sind sie zur Regierung der Kirche im allgemeinen berufen und authentische Zeugen des Glaubens, und ihre Lehrauthentie ist deshalb auch nicht auf den ihnen übertragenen Sprengel beschränkt (116). Aus der Tatsache aber, daß die Lehrgewalt ein Teil der Jurisdiktionsgewalt ist, folgt, daß die Lehrgewalt sich der Jurisdiktionshierarchie unterordnen muß. Die Bischöfe besitzen demnach eine juristische und charismatische (117), dabei aber begrenzte und abhängige Lehrvollmacht. Scheeben nennt diese »administrativ, überwachend, richterlich«. Allein der Papst als Nachfolger Christi kann verbindliche Glaubensvorschriften erlassen. Die Begründung lautet: Eine aus der Offenbarung sich ergebende Glaubensvorschrift ist in ihrer Verpflichtung so tiefgreifend, daß sie nur von einer uneingeschränkten Autorität erlassen werden kann. Das bischöfliche Wort in Glaubensangelegenheiten trägt »exekutorischen«, nicht aber »prinzipiellen« oder »konstitutiven« Charakter. Der Bischof kann ein provisorisches Urteil sprechen, durch welches ein Glaubensgesetz als tatsächlich bestehend erklärt wird; er kann aber keine peremptorischen Entscheidungen in Lehrfragen treffen, die noch der freien Diskussion unterliegen. Ebenso hat er von Amts wegen keinen Anspruch darauf, bei ihrer Lösung unbedingt gehört zu werden. Der Papst dagegen entscheidet »prinzipiell, konstitutiv und peremptorisch«. Allerdings ist dabei zu beachten, daß die einheitliche Befolgung einer Lehrvorschrift durch den Episkopat in seiner Wirkung einem legislativen Akt gleichkommt. Die Einheit der Bischöfe verstärkt den Lehrspruch des Papstes. Die Träger der Lehrautorität sind dabei aber nicht in gleicher Weise vom Hl. Geist erfüllt, da die Lehrgewalt der Stufenleiter der Leitungshierarchie angeglichen ist; der Papst erfreut sich eines unbedingten und vollkommenen Beistandes – die Bischöfe werden vom Hl. Geist nur davor bewahrt, in ihrer Gesamtheit einem Irrtum Vorschub zu leisten (122).

²⁾ M. J. Scheeben, *Dogmatik I*², hg. von Martin Grabmann, Freiburg 1948 (Bd. 3 der »Gesammelten Schriften«). – Vgl. dazu W. Bartz, *Die lehrende Kirche, ein Beitrag zur Ekklesiologie Scheebens*, Trierer Theologische Studien 9, Trier 1960.

Scheeben unterscheidet aber nicht nur in der eben dargestellten Weise Lehrvorschrift und Lehrbezeugung; er ordnet beide auch einander zu. Indem die Bischöfe nämlich authentisch lehren, geben sie »an sich schon einigermaßen oder moralisch ein direktives Urteil für die Gläubigen«, ein *iudicium inchoatum*. Sie können dies auf Grund ihres *ordo*. Diese Befugnis zeigt sich auch darin, daß auf einem ökumenischen Konzil die Bischöfe unter und mit dem Papst den Glauben der Gesamtkirche zu regeln vermögen. Eine solche auf dem *ordo* aufruhende Zeugnisfähigkeit gibt deshalb ihrem Urteil – in Übereinstimmung mit dem des Papstes – einen selbständigen Wert (123–124). Andererseits besitzt auch das päpstliche, hoheitliche Glaubensurteil authentische Zeugenkraft – ja, nur auf Grund dieser Zeugnisfähigkeit kann es Unterwerfung fordern. Damit das päpstliche Lehrzeugnis dem Gesamtzeugnis der Bischöfe äquivalent sein kann, bedarf es zudem der besonderen Führung des Hl. Geistes. Dies zeigt sich in der besonderen Authentie eines päpstlichen Lehrentscheids (125). Nachdem Scheeben Lehrvorschrift und Lehrzeugnis gegeneinander abgegrenzt hat, wendet er sich der Frage zu: wie verhalten sich Unfehlbarkeit des Papstes und Unfehlbarkeit des Episkopates zueinander? Die korporative Unfehlbarkeit der Bischöfe wird nämlich nicht dadurch eingeschränkt, daß auch dem Papst Unfehlbarkeit zugesprochen ist. Allerdings, während die Apostel auch als Einzelne Träger der Unfehlbarkeit waren, kommt diese dem Episkopat nur als Ganzem zu. Aber dieses Ganze, so erklärt Scheeben, darf nicht nur materiell gesehen werden (d. h. als die Gesamtheit der einzelnen Mitglieder), sondern muß auch formell betrachtet werden, d. h.: auch das Haupt als das den gesamten Lehrkörper einigende Haupt ist unfehlbar. Scheeben spricht deshalb dem Papst Unfehlbarkeit zu

»erstens wegen seiner universalen Stellung im ganzen und zum ganzen Körper, zweitens in der Aktion, durch die er alle Glieder des Lehrkörpers zur Einheit der Lehre und des Glaubens nötigt . . . in der folglich virtuell die Tätigkeit der übrigen Glieder präformiert und die Kraft der übrigen Glieder enthalten ist« (148).

Hier aber entsteht ein Problem, das vier Jahrzehnte später zu der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub führen sollte: muß man nicht wegen der Existenz von päpstlicher und bischöflicher Lehrautorität von zwei Unfehlbarkeiten im Lehrkörper, genauer: von zwei Trägern der Unfehlbarkeit sprechen? Und wenn, in welchem Beziehungsverhältnis stehen diese beiden Träger der Unfehlbarkeit zueinander? Gleichberechtigt oder nicht gleichberechtigt – »adäquat« oder »inadäquat«? Scheeben schneidet diese Frage an, ohne sie jedoch lösen zu können. Vorerst sei festgestellt: Nach Scheeben gibt es im Lehrkörper einen doppelten Träger der Unfehlbarkeit. Denn da der Episkopat die *potestas ordinis* und auch die *potestas iurisdictionis* besitzt, kann er sowohl authentisch bezeugen als auch autoritativ verkünden. Von der Unfehlbarkeit des Papstes ist die bischöfliche jedoch »nicht getrennt«: ihr »relativ selbständiger« Charakter darf nicht verkannt werden (149). Obwohl Scheeben die Redeweise von einer inadäquaten Disjunktion zwischen den beiden Trägern der Unfehlbarkeit nicht verwendet, kann man ihn wohl sachlich zu den Vertretern eines solchen inadäquaten Beziehungsverhältnisses rechnen. Er erklärt ausdrücklich (150–151), jeder formelle Gegensatz zwischen zwei postulierten Unfehlbarkeitsträgern sei in sich widersinnig.

Hier sei kurz auf Franzelin verwiesen. Auch dieser lehrt in seinem »Tractatus de divina traditione et scriptura«: das Subjekt der Unfehlbarkeit »non est duplex adaequate distinctum«. Träger der Unfehlbarkeit ist vielmehr

- 1) sowohl das sichtbare Haupt der Kirche als solches (per se spectatum), als auch
 2) dieses selbe Haupt, insofern es den Leib der Kirche zusammenhält (velut componens et informans corpus Ecclesiae docentis).³⁾

Franzelin fügt hinzu: »Hanc inadaequatam distinctionem in subiecto infallibilitatis indicat ipsa Vaticana definitio⁴⁾.« Allerdings ist der Akzent bei Franzelin anders gesetzt als bei Scheeben. Franzelin argumentiert nicht mit einer aus dem ordo erfließenden Zeugnisgewalt der Bischöfe, und meint außerdem, dem Petrus sei die Unfehlbarkeit verliehen worden, um auch die übrigen Apostel im Glauben zu bestärken. Die Nachfolger der Apostel bilden deshalb die ecclesia docens »non nisi quatenus uniti, consentientes, subordinati manent visibili capiti totius Ecclesiae«. Die causa formalis und die condicio sine qua non dafür, daß die Bischöfe den Lehrkörper bilden können, ist der Papst und die Unterordnung der Bischöfe unter den Papst⁵⁾. In der dritten Auflage seines Werkes hat Franzelin dieser Feststellung eine etwas ausgleichendere Bemerkung hinzugefügt. In dem Zusatz heißt es: Da die Kirche als Einheit zwischen Haupt und Leib gegründet wurde, kann dem unfehlbaren Papst die unfehlbare Kirche als echter Vergleichspunkt gegenübergestellt werden; das Vatikanum habe deshalb die Unfehlbarkeit des ex cathedra definierenden Papstes »direkt« verkündet, die Unfehlbarkeit der definierenden Kirche »als sicher« vorausgesetzt und als »terminus comparationis« betrachtet⁶⁾.

Doch kehren wir zu Scheeben zurück. Dieser sieht nämlich durchaus die Gefahr, daß die Unfehlbarkeit eines Lehrorgans und einer bestimmten Form der Lehräußerung die selbständige Unfehlbarkeit eines anderen Lehrorgans und eine andere Form der Lehräußerung gefährden oder vielleicht gar überflüssig machen, oder zum wenigsten auf unnatürliche Weise trennen könnte. Nach Scheeben müssen sich päpstliche und bischöfliche Unfehlbarkeit gegenseitig bedingen und begründen. In der Definition der Unfehlbarkeit (D 1839) ist ja »nicht gesagt, daß dieser dem Papst speziell verheißene Beistand den dem Lehrkörper überhaupt verheißenen Beistand erschöpfe resp. der formelle und adäquate Grund für alle Unfehlbarkeit des Lehrkörpers sei, und daß mithin die letztere in der Unfehlbarkeit des Papstes aufgehe oder lediglich durch sie vermittelt werde«. Die Worte der Definition: »... ea infallibilitate pollere, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam . . . instructam esse voluit« haben für Scheeben nur dann einen Sinn, wenn man die zwei Funktionen des Lehrapostolates – autoritative Verkündigung und authentische Bezeugung – im Blick behält und infolgedessen zwei Weisen annimmt, in denen sich die kirchliche Unfehlbarkeit ausspricht (153).

Trotz der starken Betonung der bischöflichen Zeugnisvollmacht vertritt Scheeben keinen Gewaltenparallelismus. Der Lehrkörper ist nach ihm »ein wahrer, lebendiger Organismus« (128). Die doppelte Unfehlbarkeit des Papstes und des

³⁾ S. 107 (zitiert nach der 1. Auflage): subjectum infallibilitatis a Christo promissae ad definitiones doctrinae de fide vel moribus non est duplex adaequate distinctum; sed est tum visibile caput Ecclesiae per se spectatum, tum hoc ipsum visibile caput velut componens et informans corpus Ecclesiae docentis, quae ipsamet sic constituta est infallibilis per assistentiam Spiritus veritatis.

⁴⁾ ebd.

⁵⁾ S. 106: . . . condicio sine qua successores Apostolorum non sunt Ecclesia docens, et causa formalis, per quam constituuntur in ratione docentis Ecclesiae . . . est visibile caput Ecclesiae a Christo institutum et unio atque consensus membrorum cum hoc capite.

⁶⁾ S. 117: . . . comparatur enim ibi infallibilitas Pontificis ex cathedra definientis cum infallibilitate definientis Ecclesiae; illa directe et data opera a Concilio declaratur, haec ut vera supponitur, et assumitur ut terminus comparationis. – Vgl. den Abschnitt 2 dieses Überblickes.

Konzils »setzt nicht nur den organischen Zusammenhang zwischen Haupt und Gliedern formell voraus, sondern ist gerade dazu notwendig und bestimmt, eine solche Zerreißung zu verhüten und von Grund aus unmöglich zu machen« (156).

Ignatius Jeiler hat im »Literarischen Handweiser« von 1874 den ersten Band der Scheebenschen Dogmatik besprochen. Er meint, Scheebens Satz von der »doppelten, nicht getrennten, aber doch relativ selbständigen Unfehlbarkeit des bischöflichen Lehramtes möchte mehr verwirren als erleuchten«. In Beantwortung der Frage nach dem Träger der Unfehlbarkeit nennt Jeiler »den Papst, den Episkopat, den Glaubenskrper; aber die beiden letzten für sich betrachtet sind nicht in demselben Sinne wie die ersten und adäquat Träger des Charismas. Denn obwohl der Episkopat iure divino Zeuge und Richter in Glaubenssachen ist, und nie in seiner Totalität abfallen kann, so kann er doch in Majorität und Minorität so auseinandergehen, daß die widersprechenden Zeugnisse für die soziale Ordnung der Kirche sich aufheben, und somit die Potenz zu entscheidenden Lehrakten solange gleichsam suspendiert wird, bis etwa der höhere Einfluß des sichtbaren Hauptes aus sich das Prinzip seiner Einheit komplett hat. So wenig ist er das adäquate Subjekt der Unfehlbarkeit, und so wenig kann man von zwei Unfehlbarkeiten reden.«.⁷⁾

Die durch Scheeben aufgeworfene Frage lautet also: Welche Bedeutung muß dem *ordo* in Bezug auf die *potestas docendi* zugemessen werden?

Der äußere Anlaß für die Scheebensche Konzeption des Lehrapostolates war die von der protestantischen Theologie vorgetragene Gliederung in Weihe-, Hirten- und Lehrgewalt; nach dieser protestantischen Auffassung ist die Lehrgewalt aber in besonderer Weise der Weihegewalt zugeordnet – also gerade nicht der Leitungsgewalt. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts fand diese Anschauung auch unter katholischen Theologen bedeutende Vertreter. An dem Beispiel des Bonner Exegeten und späteren Altkatholiken Langen erhellt deutlich, wohin diese Sentenz bei konsequenter Ausformung führen konnte. Langen veröffentlichte nach seinem bertritt zum Altkatholizismus 1876 den vierten Band seines Werkes »Das Vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes«.⁸⁾ Langen zitiert die Lehre des Hosius in dessen »*Confessio catholica*«, daß es eine »Heiligkeit der Salbung und des Sakramentes« gebe, die den Päpsten niemals fehlen könne, und fhrt dann fort: »Was anders soll denn der Papst empfangen durch Salbung und Sakrament als jeder andere Bischof durch die Konsekration? Darin eben offenbart sich . . . die Neuerung und der häretische Charakter, der in dem Papalsysteme liegt, daß die Erlangung aller kirchlichen Gewalt an keinen Weiheakt, an kein Sakrament gebunden ist.« (S. 59). Oberste Lehrgewalt ohne Bindung an eine besondere Weihe erscheint hier also als Unding. Dennoch bleibt die von Hosius eröffnete und von Scheeben erweiterte Sicht zu Recht bestehen. In der Scheebenschen Konzeption wird nämlich die Lehrgewalt – parallel zur Weihegewalt – als spendende oder austeilende Gewalt betrachtet, im Gegensatz zur Leitungsgewalt, die nicht eigentlichen Spendecharakter hat. Wie die Weihegewalt, so teilt ja auch die Lehrgewalt übernatürliche Güter aus, Gnade und Wahrheit. Deshalb bedarf sie auch irgendwie einer sakramentalen Begründung. So ist es interessant zu sehen, wie dieser Scheebensche Gesichts-

⁷⁾ Ignatius Jeiler, *Die neuen Lehrbücher der Dogmatik von Heinrich und Scheeben*, in: *Literarischer Handweiser* 13 (1874) 35 ff.

⁸⁾ J. Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes in seinem Verhältnis zur Überlieferung seit dem Ausbruch der Reformation*, Bonn 1876. – Die ersten drei Bnde dieses Werkes erschienen 1871, 1872 und 1873.

punkt sich wiederfindet bei Feckes⁹⁾, bei Adam¹⁰⁾, wo die Weihe als Vollmacht zu Sakrament und Lehre dargestellt wird, schließlich auch bei Pinsk¹¹⁾; nach Pinsk stehen Weihe- und Lehrgewalt als Spendegewalten der Jurisdiktionsgewalt gegenüber, in Verbindung mit der Jurisdiktionsgewalt werden sie erhöht zu »königlichen Spendegewalten«.

J. Fuchs¹²⁾ hat versucht, die Frage auch einer systematischen Lösung näherzuführen. Er meint (S. 515), die Lehrgewalt erfließe aus der beim Empfang der Weihe verliehenen »*gratia virtutum et donorum*«, und er möchte diese *gratia virtutum et donorum* als die auf die Lehrgewalt hingebundene spezifische Form der *gratia sacramentalis* betrachten: Die Weihe gibt deshalb und insofern eine Befähigung zum Lehramt, als das Lehramt charismatische Gaben verteilt. Dabei nimmt Fuchs auch zu Scheeben kritisch Stellung. Er schreibt: »Es bleibt in jedem Fall mit Scheeben zu beachten, daß den verschiedenen Weihestufen, den verschiedenen Stufen einer Hinordnung zur Lehrgewalt, auch verschiedene Grade solcher Verbundenheit mit dem Geiste der Wahrheit entsprechen« (S. 518). Fuchs gibt Scheeben zu, daß die Weihe zum Bischof eine Befähigung zu einer besonderen Zeugenkraft mitteilt; alles andere hält er jedoch für »nicht erwiesen«, und über den »selbständigen« Wert einer solchen Zeugenmacht schreibt er: »Ob man . . . mit Scheeben für den Bischof eine so große sakramental vermittelte Zeugenmacht annehmen darf, daß sie schon aus sich den Grad der Sicherheit bietet, die die *authentia* auf Grund des rechtlich anvertrauten Lehramtes bewirkt, dürfte sehr schwer zu entscheiden sein. Entsprechend unsicher bleibt es, ob eine Unfehlbarkeit des gesamten Episkopates auf Grund der Weihe annehmbar ist« (S. 519). Um die Fragestellung weiterzuführen, unterscheidet Fuchs deshalb eine tatsächliche und eine rechtliche Irrtumslosigkeit: Sicherheit über ein von der Weihe getragenes Zeugnis kommt aus der Zeugenmacht des rechtlich gesicherten Bestandes des Hl. Geistes. Dann heißt es: »Scheeben hat die Bedeutung der Weihe für die Lehrgewalt überbetont; nur ist es schade, daß niemand Scheebens großangelegten Versuch zu weiterer Behandlung aufgegriffen hat« (S. 520).

Von anderer Sicht her wurde das Problem in der französischen Theologie behandelt. Vacant hat mit seiner Deutung der Vatikanischen Definitionen einen nicht geringeren Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt als Scheeben.

2. Die Fragestellung *Vacants*: Die Gleichordnung des *magisterium ordinarium* der Kirche und des *magisterium ordinarium personale* des Papstes.

Vacant hat über das Lehramt der Kirche eine eigene Abhandlung veröffentlicht¹³⁾. Dieses Buch erschien jedoch in einer sehr kleinen Auflage und konnte deswegen keinen nennenswerten Einfluß ausüben. In *Vacants* »*Etudes théologiques sur les Constitutions du Concile du Vatican*«¹⁴⁾ findet sich aber ein Kapitel mit der Überschrift: »*Qu'est-ce que le magistère ordinaire et universel de l'Eglise?*« Die Grundlinien dieses Kapitels seien hier nachgezeichnet.

⁹⁾ C. Feckes, *Das Mysterium der heiligen Kirche*, 1934, S. 67 ff.

¹⁰⁾ K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, 1934⁷, S. 159.

¹¹⁾ J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, 1938, S. 91.

¹²⁾ J. Fuchs, *Weibesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt*, in: *Scholastik* 16 (1941) 496–520.

¹³⁾ J. M. A. Vacant, *Le magistère ordinaire de l'Eglise et ses organes*, Paris 1887.

¹⁴⁾ Paris 1895. – Über das Lehramt der Kirche: Bd. II, 89–123.

Vacant geht aus von der Vatikanischen *Constitutio de fide catholica*: »Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in Verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (D 1792). Was besagt in diesem Text der Terminus »magisterium ordinarium et universale«? Vacant zitiert den Bischof Konrad Martin von Paderborn, der auf den Konzilsverhandlungen erklärt hatte, das Wort universale sei eigens in den besagten Text eingefügt worden, damit deutlich werde, daß hier die Rede sei von dem Lehramt der über die ganze Welt verstreuten Bischöfe¹⁵). Zur Erläuterung der Vatikanischen Definition zitiert Bischof Martin und mit ihm Vacant den Brief »Tuas libenter« Pius IX. an den Erzbischof von München-Freising vom 21. Dezember 1863 (D 1683). In diesem Brief fordert der Papst nicht nur für die ausdrücklichen Definitionen der Päpste und Konzilien die Zustimmung des Glaubens, sondern auch für die Erklärungen des »ordinarium totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterium«. Nach den Konzilsakten bedeutet das Wort »universale« nahezu dasselbe (»fere idem«) wie die Redewendung »per orbem dispersum«. Hierauf stützt sich Vacants Lehre, nach der das ordentliche und universale Lehramt der Bischöfe »denselben Wert« besitzt wie eine feierliche Glaubensentscheidung, da ja in beiden sich »dieselbe Autorität« ausspreche¹⁶). Zwischen den Verlautbarungen des magisterium ordinarium universale und den feierlichen Glaubensentscheidungen bestehen nur »différences de mode et de forme« (S. 92), denn das ordentliche und allgemeine Lehramt der Kirche besitzt volle Lehrautorität¹⁷).

Vacant gibt zu, daß die Konzilstexte nichts aussagen über den Bereich, in dem das magisterium ordinarium universale zum Glauben verpflichten kann¹⁸). Er beruft sich wiederum auf den oben erwähnten Brief Pius IX., der eine solche Zustimmung verlangt in Bezug auf alle jene Glaubenswahrheiten, die »constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur« (D 1863). In Bezug auf diese Wahrheiten kommt dem Kollegium der Bischöfe »im eigentlichen Sinne und mit wirklichem Recht« die Ausübung des magisterium ordinarium zu.

Nach Ansicht Vacants mißt das Vatikanum das magisterium ordinarium mit demselben Maß wie die feierlichen Lehrentscheidungen; deshalb besitzt das magisterium ordinarium ausreichende Autorität zur Verkündigung von Wahrheiten, die fide catholica geglaubt werden müssen¹⁹). Es ist unfehlbar in allen seinen Äußerungen. Allerdings kann es fide catholica nur Wahrheiten vorlegen, die schon immer in der Kirche geglaubt wurden, oder die in einer feierlichen Erklärung definiert worden sind. Selbstverständlich verschließt sich Vacant nicht der Tatsache, daß die Lehrerklärungen des magisterium ordinarium vom Papst oder

¹⁵) »Ratio enim quare optamus ut haec vox »universali« apponatur voci »magisterio« textus nostri haec est: ut scilicet ne quis putet, nos loqui hoc loco de magisterio infallibili S. Sedis apostolicae, hoc magisterium infallibile opponendo nempe conciliis generalibus . . . hoc igitur verbum »universale« idem fere significat quod illud verbum quod SSmus Pater in suis litteris apostolicis ipse adhibuit, nempe magisterium totius Ecclesiae per orbem dispersae« (Vacant II, 380).

¹⁶) S. 91: Le magistère ordinaire et universel de l'Eglise ayant le même valeur que ces définitions solennelles, doit donc émaner de la même autorité.

¹⁷) S. 95: Le magistère ordinaire et universel a une pleine autorité doctrinal.

¹⁸) ebd.: Notre constitution ne parle pas de cette extension du magistère ordinaire, parce qu'elle ne s'occupe que de la foi divine.

¹⁹) S. 120: Il ne faut pas oublier que le Concile du Vaticane range le magistère ordinaire sur le même pied que les jugements solennelles, sans faire aucune distinction entre les vérités qui en sont l'objet.

Konzil bestätigt werden müssen, und daß seine Unfehlbarkeit deshalb nur eine abhängige Unfehlbarkeit sein kann. Aber er bemerkt hierzu in einer Fußnote, das letzte Wort über diesen Sachverhalt sei noch nicht gesprochen²⁰⁾.

Vacant betont also die Lehrvollmacht des Episkopates und seine Unfehlbarkeit. Interessant ist dabei seine Methode. Im Gegensatz zu Scheeben argumentiert er nicht mit der weihemäßigen Zeugnismacht der Bischöfe; er argumentiert aus Konzilstexten, die vor der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit verfaßt wurden, und in denen absichtlich die päpstliche Unfehlbarkeit nicht in Betracht gezogen wird. Er berücksichtigt deshalb auch nicht genügend, daß D 1792 in erster Linie von dem Objekt der Glaubenszustimmung handelt, nicht aber von dem Offenbarungsträger, der diese Zustimmung verlangen kann. Gegenüber einer Interpretationsweise der Konzilstexte, die nur die päpstliche Primatialgewalt in den Blick nimmt, ist Vacant bestrebt, ein Gleichgewicht zu schaffen zwischen dem Lehramt des Papstes und dem Lehramt der Bischöfe. Tatsächlich nennt das Vatikanum ja auch die päpstliche Gewalt eine »potestas vere episcopalis« (D 1827).

Falsch dürfte jedoch die Schlußfolgerung Vacants sein, das ordentliche, persönliche Lehramt des Papstes sei ebenso unfehlbar wie das ordentliche Lehramt der Bischöfe insgesamt. Aber auch wenn diese Schlußfolgerung nicht angenommen werden kann, so behält Vacant doch darin Recht, daß das ordentliche Lehramt der Kirche auch nach der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit seinen Wert und seinen Spielraum behalten hat.

Die Gleichsetzung des *magisterium ordinarium* des Episkopates mit dem persönlichen *magisterium ordinarium* des Papstes, die von Vacant das erste Mal vorgetragen wurde, fand Verteidiger wie Billot²¹⁾, Bellamy²²⁾, in neuester Zeit vor allem in dem Spanier Salaverri de la Torre²³⁾. Die von den genannten Autoren behandelte Frage kann unsere eigene Fragestellung erhellen, denn es bleibt zu klären, ob die Gleichsetzung des ordentlichen Lehramtes des Papstes mit dem ordentlichen Lehramt des Episkopates berechtigt ist. Ferner wäre zu untersuchen, ob die besagte Gleichsetzung die Eigenart des ordentlichen Lehramtes der Bischöfe näher zu bestimmen vermag. Dabei ist – wie schon angedeutet – immer die Methode Vacants im Auge zu behalten. Vacant weiß, daß er sich für seine Theorie nicht auf Autoritäten, auch nicht direkt auf das Vatikanum berufen kann, sondern daß er eine *conclusio theologica* vollzieht²⁴⁾. Mit der Enzyklika »*Humani generis*« schien nun den Anhängern der Vacantschen Lehre ein Autoritätszeugnis gegeben zu sein. In dieser Enzyklika wird nämlich die Glaubenszustimmung zu den päpstlichen Enzykliken gefordert, da in diesen die Päpste ihre »*suprema potestas magisterii*« ausüben, auch kraft ihres *magisterium ordinarium* (D 3013). So entstand die Frage, ob nicht – wie Stirnimann es formuliert – »auf Grund des Vati-

²⁰⁾ S. 122, Anm.: Nous reconnaissons d'ailleurs que le magistère ordinaire est loin d'avoir dit son dernier mot sur ce point.

²¹⁾ *Tractatus de Ecclesia Christi*, III¹ (Rom 1900) S. 164–165.

²²⁾ J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris 1904², S. 238–242.

²³⁾ J. Salaverri de la Torre, *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani Generis»*, in: *Miscellanea Comillas* 17 (1952) 135–171. – Vgl. *De Ecclesia*, *Sacrae Theologiae Summa* I, Madrid 1950, nn. 645–649. – Gegen Vacant und die sich ihm anschließenden Theologen nimmt neuestens Stellung M. Caudron, *Magistère ordinaire et infallibilité pontificale d'après la Constitution »Dei Filius«*, in: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* XXXVI (1960) 393–431. Diese sorgfältige Untersuchung der Apostolischen Konstitution bestreitet noch einmal die Berechtigung des von Vacant aufgestellten Vergleiches.

²⁴⁾ Le magistère ordinaire S. 98, zitiert bei H. Stirnimann, »*Magisterio enim ordinario haec docentur*«, Zu einer Kontroversstelle der Enzyklika *Humani Generis*, in: *Freiburger Zeitschrift für Theologie und Philosophie* 1 (1954) 28.

kanums vom ordentlichen Lehramt der Kirche dasselbe gilt, was auch vom ordentlichen Lehramt der Päpste zu gelten hat«. Salaverri möchte diese Frage bejahen. Dabei argumentiert er wie folgt²⁵): Das Vatikanum hat (D 1792) die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes der Kirche ausgesprochen; andererseits (D 1839) hat es die päpstliche Unfehlbarkeit definiert. Daraus ist zu schließen, daß auch das ordentliche Lehramt der Päpste unfehlbar ist, denn das Vatikanum setzt päpstliches und episkopales magisterium ordinarium in die Beziehung des Vergleiches.

Brinkmann²⁶) hat die von Vacant und Salaverri behauptete Gleichheitsbeziehung bestritten. Er beruft sich dabei auf Ausführungen des Bischofs Gasser auf dem Konzil²⁷): »... decretum fidei de infallibilitate Romani Pontificis ita esse concipiendum, ut definiatur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Romani Pontificis omnino idem credendum esse, quod creditur de obiecto infallibilitatis in definitionibus Ecclesiae« (Vgl. D 1839).

Päpstliches und kirchliches unfehlbares Lehramt stehen also durchaus nicht in einer adäquaten und allseitigen Gleichheitsbeziehung, wie Salaverri meint. Die Vergleichspunkte sind vielmehr lediglich

- a) das vorgelegte Glaubensobjekt, das
- b) in unfehlbarer Weise kraft einer Definition verkündet wird.

Ebenso nimmt Stirnimann²⁸) gegen Salaverri Stellung. Er schreibt (S. 34): »Der Vergleich zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und der der Kirche hat seinen besonderen Kontext und formellen Gesichtspunkt«. Stirnimann geht nach der Widerlegung Salaverri in eindringlicher Form der Frage nach: Was ist überhaupt von dem Vergleich zwischen dem Lehramt der Kirche und dem Lehramt des Papstes zu halten? Er erklärt: »Die Bischöfe erreichen nur als Teilsubjekte die Gesamtkirche. Sie sind nur als Teile einer höheren moralischen Einheit Lehrer sämtlicher Gläubigen«, nämlich im Konzil. Der Papst hingegen erreicht auch in seinem ordentlichen Lehramt sämtliche Gläubigen. Deshalb kann das magisterium ordinarium des Episkopates nicht mit dem persönlichen ordentlichen Lehramt des Papstes verglichen werden. Zudem ist das ordentliche Lehramt der Kirche »kein Amt im strengen Sinn«, denn es wird auch von Theologen, Katecheten, Eltern und Erziehern geübt; aus diesem Grund läßt das Vatikanum in seiner Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit die Unfehlbarkeit des allgemeinen ordentlichen Lehramtes »außer Betracht«, denn das magisterium ordinarium universale Ecclesiae kann im strengen Sinne nicht mehr definieren (S. 38). Dennoch spricht Stirnimann dem Lehramt des Episkopates eine »direktive Unfehlbarkeit« zu (S. 39). Die Unfehlbarkeit in facto esse, die sich in einer feierlichen Definition ausspricht, wird ja vorbereitet durch eine vorausgehende Glaubensüberzeugung der Kirche, die als Unfehlbarkeit in fieri bezeichnet werden kann. Stirnimann zitiert aus der Constitutio Apostolica »Munificentissimus Deus²⁹)«: »Quoniam igitur universa Ecclesia, in qua viget veritatis Spiritus, qui quidem eam ad revelationum perficiendam veritatum cognitionem infallibiliter dirigit«. Ähnlich erklärt auch Nau³⁰), das magisterium der Kirche leiste nicht nur eine propositio materialis der Glaubenswahrheiten, sondern auch deren Erklärung und Entfaltung.

²⁵) zit. Art. S. 156–157.

²⁶) B. Brinkmann, *Gibt es unfehlbare Äußerungen des magisterium ordinarium des Papstes?* in: *Scholastik* 28 (1953) 202–221.

²⁷) *Collectio Lacensis* VII, 416, zitiert bei Brinkmann S. 202.

²⁸) In dem bereits zitierten Artikel.

²⁹) AAS 42 (1950) 769.

³⁰) P. Nau, *Le magistère pontifical ordinaire*, in: *Revue Thomiste* 56 (1956) 389–412.

Aus der Diskussion um die Fragestellung *Vacans* erhellt also: Das magisterium universale der Kirche kann dem persönlichen ordentlichen Lehramt des Papstes nicht gegenübergestellt werden, weil es auch den Papst als Teilsubjekt mit einschließt. Deshalb kann auch nicht von der Unfehlbarkeit des einen Lehramtes auf die des anderen geschlossen werden. Beide stehen in innigem, organischem Zusammenhang, wenn auch der Papst als Bischof der römischen Kirche sein ordentliches Lehramt mit besonderem Nachdruck betätigen kann – was schon Irenäus trefflich formuliert hat.

Die von Scheeben eröffnete Sicht unseres Problemes und die *Vacans*-sche Theorie werden in zugespitzter Weise wiederum greifbar in der Kontroverse zwischen Spáčil und Straub. Die Diskussion zwischen diesen beiden Theologen wurde in der »Zeitschrift für katholische Theologie« ausgetragen. Ansatzpunkt war die Frage nach dem *subiectum infallibilitatis*.

3. Die Kontroverse Spáčil – Straub: Die Frage nach dem einzigen oder doppelten Träger der Unfehlbarkeit.

1916 veröffentlichte Spáčil seinen Aufsatz »Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit³¹⁾.« Da es nicht erlaubt ist, von zwei adäquat unterschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit zu reden, bleiben nach Spáčil nur zwei Möglichkeiten übrig. Entweder man sieht den Papst allein als den einzigen Träger der Unfehlbarkeit an – so Palmieri³²⁾ und Straub³³⁾ –, oder aber man betrachtet den Papst und das Kollegium der Bischöfe als zwei inadäquat verschiedene Träger der Unfehlbarkeit. Diese letztere Meinung findet Spáčil bei Scheeben, Mazzella, Pohle und Hurter, er glaubt sich auch auf Franzelin berufen zu können. »Zwar würde«, so lesen wir bei Spáčil, »ein vom Papst adäquat verschiedenes Subjekt... nicht dem Primat in sich und abstrakt genommen widersprechen, denn neben Petrus, der einen wirklichen Primat hatte, waren auch die übrigen Apostel persönlich unfehlbar« (S. 552). Dennoch widerspräche eine solche Auffassung der *potestas omnino suprema*, »wie sie uns durch die Tradition bezeugt wird« (S. 553). »In diesem Sinne kann man zugeben, daß die primatiale Vollgewalt in Petrus eine Einschränkung erfahren hat, welche für seine Nachfolger keine Geltung hat.«

Spáčil gibt zu, daß vom Vatikanum diese Frage nicht entschieden wurde. Deshalb behalten aber die Formulierungen des Unfehlbarkeitsdogmas »einen guten Sinn, auch wenn man bloß den Papst als den einzigen Träger der Unfehlbarkeit anerkennt« (S. 539), denn die Kirche ist als Gesamt unfehlbar. Andererseits hält es Spáčil aber auch nicht für statthaft, nur deshalb, weil das Konzil die besagte Kontroverse nicht hat lösen wollen, schon »den Wortlaut der Definition für die Sentenz von einem einzigen Subjekte der Unfehlbarkeit zu gebrauchen« (S. 540). Das hatte z. B. Palmieri getan.

Als Träger der Unfehlbarkeit bezeichnet Spáčil den gesamten Lehrkörper, Papst und Bischöfe, »im eigentlichen und unmittelbaren Sinne« (S. 542). Bei Mt 28, 19. 20 ist ja nicht nur Petrus, sondern sind auch die anderen Apostel direkt angesprochen. Das wird bestätigt durch die traditionelle Lehre. Somit gilt für das ökumenische Konzil: »Die Dekrete dieses Lehrkörpers werden dem Ganzen als der bewirkenden Ursache zugeschrieben, so daß auch die Bischöfe in sich genommen Mitursachen sind, und sie werden formell, insofern sie vom Konzil als einer juristischen Person

³¹⁾ Th. Spáčil, *Der Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit*, in: ZkTh 40 (1916) 524–552.

³²⁾ D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*, Prati 1902³, S. 629 ff.

³³⁾ A. Straub, *De Ecclesia Christi* II, Innsbruck 1912, n. 1060.

ausgehen, als unfehlbar anerkannt. Die *auctoritas conciliaris* wird daher von der *auctoritas solius Pontificis* unterschieden, was man am besten daraus ersieht, daß nur der Versammlung des gesamten Episkopates die Gewalt über die ganze Kirche und die Unfehlbarkeit zugeschrieben wird; werden dagegen die Dekrete eines Partikularkonzils . . . für die ganze Kirche feierlich approbiert, . . . so schreibt man die Unfehlbarkeit nicht der Körperschaft als dem Prinzip . . . sondern dem Papste zu« (S. 43–44). Die Autorität des Konzils ist auch nicht nur etwa vom Papst mitgeteilt, denn mitgeteilt werden kann nur die Lehrgewalt, nicht aber die Unfehlbarkeit. Somit bilden die Bischöfe und der Papst »ein organisches Ganzes«, oder »ein wirkliches Subjekt« der verpflichtenden Lehrgewalt (S. 545).

Spáčil weist darauf hin, daß diese Tatsache bei der monarchischen Verfassung der Kirche ja nicht von vornherein selbstverständlich ist. »Wir glauben annehmen zu dürfen, daß die Kirche deshalb die Vollversammlung der Bischöfe als ein Organ der höchsten Lehrgewalt betrachtet . . ., weil die Offenbarungsquellen sie belehrt haben, die Unfehlbarkeit sei dem Gesamtkörper verheißen« (S. 545). Dieser Lehrkörper ist das unmittelbare Subjekt der Unfehlbarkeit.

Die Rede von der Fülle der päpstlichen Gewalt ist durchaus vereinbar mit der Lehre über die von Gott erteilte bischöfliche Gewalt. Spáčil beruft sich auf den Bischof von Treviso, der auf dem Vatikanischen Konzil festgestellt hatte, die Fülle der päpstlichen Gewalt widerspreche nicht der Annahme von zwei inadäquat verschiedenen Subjekten der höchsten kirchlichen Gewalt. (Vgl. CL VII, 357). Das gegenseitige Verhältnis der zwei Gewaltenträger sucht Spáčil dadurch zu erhellen, daß er die Lehrgewalt selbst von dem Beistand des Hl. Geistes unterscheidet. Die Assistenz des Hl. Geistes »gebührt nur dem letzten und entscheidenden Akt der Lehrgewalt« (S. 551), sie ist aber nicht ausschließlich dem Papste zuzusprechen. So ist es zwar nicht unbedingt notwendig, zwei inadäquat verschiedene Subjekte anzunehmen, aber es besteht auch »kein zwingender Grund«, diese Sentenz aufzugeben (S. 552).

Straub ging zwei Jahre später auf diesen Aufsatz ein³⁴). Er gibt zunächst zu, daß in Mt 28, 19 der gesamte Lehrkörper angesprochen werde und man deshalb zunächst von zwei inadäquat unterschiedenen Trägern der Unfehlbarkeit im Lehren sprechen könne. Er will aber die Frage präzisieren auf die Unfehlbarkeit im endgültigen Lehren, und bestreitet von hier aus das Recht dieser Unterscheidung. »Entweder sind die Bischöfe unfehlbar im Lehren mit dem Papst in der Weise, daß sie unfehlbar sind auch durch den Papst« – also in Abhängigkeit (dependent) von ihm –, oder sie sind unfehlbar *concomitanter*, d. h. »mit dem Papst, ohne alle Abhängigkeit von einer päpstlichen Norm.« Im ersten Falle wäre der Papst der einzige Träger der Unfehlbarkeit, im zweiten Fall wäre auf zwei adäquat verschiedene unabhängige Träger zu erkennen. Eine Zwischenlösung läßt Straub nicht zu, denn eine inadäquate Unterscheidung ist »ein Widerspruch in sich selbst« (S. 257), wie ein viereckiger Kreis. Da aber eine adäquate Unterscheidung nicht zulässig ist, kann logischerweise nur der Papst allein als Träger der Unfehlbarkeit angesehen werden.

Die Begründung für diese Ansicht findet Straub bei Mt 16, 18, denn hier sei »nur Petrus der Fels« (S. 258). Bestätigt findet er seine Sentenz vor allem im Konzil von Lyon (D 466, vgl. D 1834), und die *ratio theologica* läßt ihm eine Verbindung von Weihe- und Lehrgewalt als unzulässig erscheinen. Die Lehrgewalt

³⁴) ders., *Gibt es zwei unabhängige Träger der kirchlichen Unfehlbarkeit?* in: ZkTh 42 (1918) 254–300.

gehört allein zur Jurisdiktionsgewalt, sie unterscheidet sich von ihr wie die species vom genus (Vgl. CL VII, 275). »Unfehlbar ist nur der höchste kirchliche Lehrakt, wodurch die oberste kirchliche Lehrgewalt in voller Machtentfaltung die ganze Kirche bindet – mithin sind die Bischöfe ohne wirksame Einflußnahme des Papstes nicht unfehlbar« (S. 268). Auch auf dem Konzil haben die Bischöfe nach Straub »vom Papst die außerordentliche Macht erhalten«, an der Glaubensgesetzgebung mitzuwirken (S. 271). Weder einzeln noch in ihrer Gesamtheit können sie erlaubter- oder rechtsgültigerweise ein endgültiges Votum abgeben. Straub meint, es helfe nichts, »das Konzil als ein moralisches Ganzes, als einheitlichen Organismus«, zu betrachten, dessen Faktoren voneinander nicht zu trennen seien. »Wie der organische Körper, so hat auch der kirchliche Lehrkörper ein Haupt« (S. 285). Demzufolge ist der päpstliche Lehrakt »allein schlechthin der höchste, und darum aus sich unfehlbar« (S. 286), die Bischöfe sind nur unfehlbar im Anschluß an die vom Papst gezogene Richtlinie. Die Konsequenz lautet: »Die Konzilien sind der Kirche überhaupt nicht schlechthin notwendig, geschweige denn wesentlich« (S. 290). Die konziliare Bestätigung eines päpstlichen Lehrentscheidendes, so meint Straub, erhöhe nur dessen Feierlichkeit (S. 294). Die Lehrautorität des Episkopates ist zur unfehlbaren Feststellung der Wahrheit also »weder erfordert noch hinreichend«, die Unfehlbarkeit des Episkopates besteht nur »in Kenntnis und Befolgung der Lehre des Papstes« (S. 296). Das gilt sogar in zeitlicher Hinsicht: »Eine endgültige Entscheidung des Papstes . . . hat der endgültigen und unfehlbaren Stellungnahme des übrigen Gesamtepiskopates stets voranzugehen« (S. 297). Hier hat die Kirche selbst der Straubschen Sentenz widersprochen. Bei der Feststellung der Glaubenswahrheit, daß die Gottesmutter in den Himmel aufgenommen wurde, hat sich der Papst auf das Glaubenszeugnis der Bischöfe berufen. Auf das Mariendogma von 1854 kommt Straub nicht zu sprechen. Straub schließt mit der Behauptung, den Bischöfen sei die Unfehlbarkeit »nicht zu dem Zweck verliehen, daß sie dem Papst koordiniert, mit dem Papst eine sich erhebende Glaubensfrage entscheiden« (S. 298). Ihre Unfehlbarkeit besteht lediglich in dem Beistand des Hl. Geistes, der sie in Befolgung der päpstlichen Norm im Gesamt vor einem Irrtum bewahrt. Interessant ist, daß Straub – ebenso wie sein Diskussionspartner Spáčil – sich auf Franzelin beruft.

An der Kontroverse Spáčil – Straub wird deutlich, daß das Verhältnis von Papst und Episkopat nicht geklärt werden kann, wenn man von der Disjunktion zwischen zwei inadäquat unterschiedenen Trägern der kirchlichen Lehrgewalt ausgeht. Diese Disjunktion ist nämlich rein formal. Sie vermag bischöfliche und päpstliche Gewalt nicht auch material voneinander abzugrenzen. Es erhebt sich allerdings die ernste Frage, ob das überhaupt geschehen kann oder geschehen darf, und diese Frage wird wohl verneint werden müssen.

So stehen wir vor dem Problem: welches ist denn die von der Offenbarung vorgezeichnete Ordnungseinheit, in der die beiden Träger der höchsten kirchlichen Gewalt ihren von Gott gewollten Platz haben? Diese Ordnungseinheit kann nur von einem übergreifenden ekklesiologischen Standort aus gesichtet werden. Sobald aber einmal ein solcher Standort bezogen worden ist, verliert die Erörterung des Verhältnisses von Papst und Bischof jenen Hauch der Studierstube, der eine Fragestellung umhüllen und nahezu unwirksam machen kann. Mit anderen Worten: Sobald Primat und Episkopat in ihrer ekklesiologischen, und eben dadurch in ihrer wahrheitsvermittelnden Funktion gesehen werden, wird die Frage nach dem Papst- und Bischofsamt zum Angelpunkt des ökumenischen Gespräches. Wir fügen hinzu: ein Angelpunkt, der leider allzu oft übersehen wird.

4. *Ekklesiologische Gesichtspunkte: Gesamtkirche und Ortskirche, direkte und indirekte apostolische Sukzession.*

Zwei Diskussionsbeiträge sind hier vor allem zu erwähnen. K. Rahner³⁵⁾ sieht »die geschichtliche und theologische Antwort« auf unsere Frage darin, »daß die einzelne Kirche nicht nur ein Verwaltungsbezirk der ganzen Kirche ist«. Die Ortskirche steht zur Gesamtkirche in einem einmaligen und besonderen Verhältnis, in dem der Geheimnischarakter der Kirche überhaupt deutlich wird (S. 327). Wie im Teil das Ganze ist, so »ereignet« sich die Gesamtkirche in der Ortskirche. »In dem Sinn und dem Maß, in welchem die ganze Kirche in einer Ortskirche ganz da ist, in demselben Maß ist auch die Jurisdiktions- und Weihewalt der Kirche im Ortsbischof da. Die päpstliche Gewalt ist nicht in dieser Hinsicht umfassender, sondern insofern der Papst allein die Einheit der ganzen Kirche als Totalität der Ortskirche darstellt« (S. 332). Päpstliche und bischöfliche Gewalt sind letztlich unverrechenbar und müssen es sein. Man kann nicht bestimmte Gewalten der Bischöfe abgrenzen, auf die der Papst keinen Einfluß nehmen könnte. Denn der Bischof hat seine Gewalt dadurch, daß in ihm und in der Ortskirche die Gesamtkirche in ihrem Vollzug in Erscheinung tritt. Deshalb können päpstliche und bischöfliche Gewalt nicht voneinander abgegrenzt werden. Denn einmal hat der Papst die Vollgewalt, andererseits kann man keine einzelne bischöfliche Gewalt als einzelne angeben (S. 335). Da das Vatikanum nur die päpstliche Primatialgewalt definiert hat, ist »der Geist Gottes auch der letzte Garant dafür, daß dem Episkopat wirklich jener Spielraum bleibt, den er *iure divino* haben muß«. Auf diesen Beistand wird man »rechtlich ungesichert« vertrauen (S. 336). Es fällt auf, daß Rahner in seinem Diskussionsbeitrag auf den Vorrang der römischen Kirche vor den Teilkirchen des Erdkreises nicht zu sprechen kommt.

Ratzinger³⁶⁾ plädiert ebenfalls für den Verzicht auf eine »den Verstand befriedigende Einheitsformel« (S. 264). Er hält den ekklesiologischen Ansatz Rahners für »möglich und berechtigt« (S. 265, Anm. 16), wirft selber aber ein neues Argument in die Debatte. Dabei beruft er sich auf die Studie von Hertling: »*Communio und Primat*«. ³⁷⁾ Im Anschluß an Hertling argumentiert Ratzinger: Im Altertum sind zwei Formen apostolischer Sukzession feststellbar, denn man kann unterscheiden zwischen Bischöfen, die eine *sedes apostolica* – einen von Aposteln gegründeten Bischofsstuhl – innehaben, und Bischöfen, die diesen Vorzug nicht genießen. Die letzteren »besitzen die apostolische Nachfolge immer nur auf dem Umweg über einen apostolischen Stuhl« (S. 272), für alle Bischöfe aber ist die *sedes Romana* »das letzte eigentliche und in sich genügende Kriterium der Katholizität« (S. 273). Eine nur indirekte apostolische Sukzession ist jenen Bischöfen zuzuerkennen, die keine *sedes apostolica* innehaben; den Bischöfen auf einer *sedes apostolica* kommt die direkte Sukzession zu. Daraus ergibt sich für den auf einem Konzil anwesenden Episkopat: »Die Mehrheit der Bischöfe bestimmt sich . . . von je her nicht einfach nach der äußerlich großen Zahl, sondern nach dem Gewicht der Sitze – eine noch so große Zahl kann das entscheidende Gewicht der *sedes sancti Petri* niemals aufwiegen . . . insofern ist das Konzil niemals ein selbständiger Unfehlbarkeitsträger neben oder gar gegen den Papst . . . Der Papst be-

³⁵⁾ K. Rahner, *Primat und Episkopat*, in: Stimmen der Zeit 161 (1957/58) 321–336.

³⁶⁾ J. Ratzinger, *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, in: *Catholica* 13 (1959) 260–277.

³⁷⁾ L. Hertling, *Communio und Primat*, in: *Miscellanea historiae Pontificia VII* (Rom 1943) 3–48.

darf des Zeugnisses der Ökumene«. Deshalb hat ein Konzil seinen »notwendigen und unanfechtbaren Sinn« (S. 276).

Indem wir unseren Überblick über die Schwerpunkte der theologischen Diskussion in den vergangenen Jahrzehnten abschließen, müssen wir noch zwei Schriften erwähnen, die zu Fragen des Konzils und der Wiedervereinigung mit der evangelischen Christenheit Stellung nehmen, und das von uns dargelegte Problem verharmlosen. Die Schrift von Küng leistet trotz ihres verheißungsvollen Titels »Konzil und Wiedervereinigung³⁸⁾« keinen sachlichen Beitrag zu unserem Thema. Sie begnügt sich mit einem Abdruck der Kollektivklärung des deutschen Episkopates vom Jahre 1875³⁹⁾, die dem Leser bekannt sein wird. Für Küng »geht es im wesentlichen darum, daß das Verhältnis Bischöfe – Papst dem biblischen Verhältnis Apostel – Petrus entspricht« (S. 206). Daß es darum allein eben nicht geht, ist wohl zur Genüge deutlich geworden. Die Apostel erfreuten sich auch als Einzelne einer vom Hl. Geist garantierten Unfehlbarkeit. Gerade dies gilt von den einzelnen Bischöfen nicht. Folglich wird das Verhältnis Petri zu den Aposteln anders zu werten sein als das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen⁴⁰⁾. Da das Buch von Küng einen weiten, theologisch nicht informierten Leserkreis ansprechen will, wird man seinen unverbindlichen Formulierungen gegenüber besonders ernste Bedenken anmelden müssen. Ähnliches gilt für das Buch von Schütte: »Um die Wiedervereinigung im Glauben⁴¹⁾«. Auch die dritte Auflage dieser Schrift geht über unser Problem völlig hinweg und dürfte damit der ökumenischen Diskussion einen schlechten Dienst erwiesen haben.

Das kommende zweite Vatikanische Konzil wird jene Themen aufgreifen müssen, die das erste Konzil vom Vatikan nicht mehr hat diskutieren können. Deshalb ist es notwendig, in die Akten des Vatikanums Einblick zu nehmen und die fachtheologische Diskussion um den Sinngehalt der Konzilserklärungen weiterzuführen. Die in den Abschnitten 1 und 4 unseres Überblickes skizzierten Fragestellungen lassen für eine solche Arbeit besonders ergiebige Ansatzpunkte deutlich werden. Dabei könnte der Satz Granderaths richtungweisend sein: »Episcopatus . . . est non ad imponendum limitem, sed ad cooperandum supremæ ac plenæ potestati Petri in aedificationem Ecclesiæ⁴²⁾«. Im Hinblick auf das Wachstum des mystischen Leibes Christi haben sowohl die Träger der episkopalen Gewalt als auch der Träger der Primatialgewalt eine spezifisch dienende Funktion, die in erster Linie in der lehramtlichen Vorlage des Glaubensgutes Gestalt gewinnt.

³⁸⁾ H. Küng, *Konzil und Wiedervereinigung*, Freiburg 1960.

³⁹⁾ Vgl. Neuner – Roos⁸ (1958), n. 388 a.

⁴⁰⁾ Vgl. Palmieri, *De Romano Pontifice*, S. 383.

⁴¹⁾ H. Schütte, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, 3. Aufl., Essen 1960.

⁴²⁾ Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticæ sacrosancti oecumenici concilii Vaticani*, Freiburg 1892, S. 133.