

Die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums

Versuch einer historischen Einordnung

Von Ulrich Horst

Die nachkonziliare Situation mit ihren stärker werdenden Zweifeln und Bedenken läßt einen Rückblick anhand einiger Leitgedanken der Konstitution *Lumen gentium* geraten erscheinen. Viele mochten sich im ersten Enthusiasmus eine reibungslose Nachgeschichte versprochen haben, in der die während der Konzilssessionen aller Welt sichtbar gewordene theologische und pastorale Unrast zur Ruhe käme. Dieser Wunsch hat sich nicht erfüllt. Und wer näher zugesehen hatte, wußte, daß er so kaum zu realisieren war. Der seit langem angehäuften Konfliktstoff ließ eine bruchlose Entwicklung nicht erwarten. Hoffnungen und Befürchtungen wären wohl nüchterner ausgefallen, hätte man beizeiten einige Lektionen aus der Konziliengeschichte gelernt, die, sieht man sie unter solchen Aspekten, zahlreiche Überraschungen bereithält. Obschon sich nichts einfach wiederholt, warnt sie doch gleichermaßen vor Überschwang wie vor Pessimismus oder Furchtsamkeit.

Einige historische Vorüberlegungen

Geht man von der Glaubensüberzeugung aus, daß sich in den Dekreten eines Konzils der Hl. Geist artikuliert, so sollte man meinen, daß ihnen eine Kraft innewohnt, die sich ihre kontinuierlichen und nachhaltigen Ausdrucksformen selbst schafft. Das ist nun freilich nicht immer der Fall. Einer zuweilen stürmisch und mit höchster Intensität verlaufenden Nachgeschichte steht eine seltsame und manchmal nicht leicht zu erklärende Wirkungslosigkeit gegenüber, die dem Vergessen und Nichtbeachten ähnlicher sieht als dem Übernehmen und Sichaneignen. Unabhängig von einer Antwort auf die Fragen nach Legitimität und Gültigkeit der Beschlüsse von Konstanz und Basel hat die auf diesen Generalsynoden verteidigte oder bekämpfte Ekklesiologie gleichermaßen Konziliaristen und Papalisten so in Bann geschlagen, daß man das Urteil wagen darf, daß die Kontroversen von damals erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ihren vorläufigen Höhepunkt gefunden haben, als es einer Reihe von einflußreichen Theologen (Cano, Suárez, Bellarmin) gelang, eine überzeugende Synthese im strikt römischen Geist zu entwickeln, deren Konsequenzen schließlich auf dem I. Vaticanum voll in Erscheinung traten¹. Das schrittweise Nie-

¹ Wie der Untertitel anzeigen soll, werden hier nur einige Aspekte der Kirchenkonstitution gewürdigt, die so meist nicht die nötige Beachtung finden. — Zu den ekklesiologischen Problemen von Konstanz und Basel s. G. Alberigo, *Chiesa conciliare. Identità e significato del conciliarismo*, Brescia 1981. R. Bäumer (Hrsg.), *Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee* (Wege

derringen der vielgestaltigen konziliaristischen Kirchenkonzeption gehört zu den dramatischsten und komplexesten Ereignissen der neueren Kirchengeschichte mit bemerkenswerten dogmatischen Implikationen, die erst in jüngster Zeit sichtbar wurden. Was jene beiden Konzilien tatsächlich bedeutet haben, so darf man pointiert, aber nicht unrichtig sagen, läßt sich allein von 1870 her bestimmen.

Mit dieser außerordentlichen Fruchtbarkeit der spätmittelalterlichen Ekklesiologie, die Generationen von Theologen in Atem gehalten hat, kontrastiert das mit so vielen Hoffnungen erwartete V. Laterankonzil (1512—1517), auf das sich die Erneuerungssehnsucht der Vorreformationszeit konzentriert hatte. Trotz guter Vorsätze und trotz der die Väter tief beeindruckenden Reden der beiden Ordensgeneräle Ägidius von Viterbo und Cajetan fand die Kirchenversammlung ein eher dürftiges Echo². Den Protest Luthers konnte es nicht verhindern, und auf die entstehende Reformation mit der Kirchenspaltung im Gefolge hatte es keinen nennenswerten Einfluß. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, als habe es an der Zeit vorbeigeredet. Mangelnde Teilnahme und ausbleibende Resonanz unter Bischöfen und Theologen verurteilten das V. Lateranense zur Wirkungslosigkeit. Daß ein Konzil praktisch nicht rezipiert wurde, ist also ebenfalls eine Möglichkeit, die man nicht vergessen sollte.

Von den vielen Lehren, die Werden und Verlauf des Trienter Konzils auch oder gerade dem systematischen Theologen erteilen, sei hier eine herausgegriffen, weil sie einen höchst bedeutsamen Nachhall auf dem II. Vaticanum gefunden hat. Das am 8. April 1546 verabschiedete Dekret über Schrift und Tradition wollte auf eine Kernfrage der Reformation eine Antwort geben³. Die spätere Kontroverstheologie und die von ihr abhängigen Katechismen haben den Text so interpretiert, daß Wort Gottes und mündliche Überlieferung zwei getrennte Formen der Weitergabe bildeten, gleichsam zwei »Behälter«, die je für sich existierten⁴. Die Tradition habe demnach eine die Schrift in einigen Fällen ergänzende Funktion. Unter Anspielung auf eine Lösung des synoptischen Problems sprach man von einer »Zweiquellentheorie«. Die Entdeckung, daß der ursprüngliche Entwurf mit einem trennenden »teils-teils« (*par-*

der Forschung, Bd. CCLXXIX), Darmstadt 1976; *ders.*, Nachwirkungen des konziliaren Gedankens in der Theologie und Kanonistik des frühen 16. Jahrhunderts (RGST 100), Münster 1971. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. I, Freiburg 1949, 1—110; *ders.*, Bischöfliches Konzil oder Kirchenparlament? Ein Beitrag zur Ekklesiologie der Konzilien von Konstanz und Basel, Basel-Stuttgart 1963. *A. Black*, Council and Commune. The conciliar movement and the fifteenth-century heritage, London 1979. *U. Horst*, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit. Die Ekklesiologie der Summenkommentare von Cajetan bis Billuart (WSAMA T. 10), Mainz 1978.

² *N. H. Minnich*, Concepts of Reform proposed at the Fifth Lateran Council, in: AHP 7 (1969) 163—251; *ders.*, Incipiat Iudicium a Domo Domini: The Fifth Lateran Council and the Reform of Rome, in: Reform and Authority in the Medieval and Reformation Church, ed. by *Guy Fitch Lytle*, Washington 1981, 127—142. *R. J. Schoeck*, The Fifth Lateran Council: its partial successes and its larger failures, ebda. 99—126. *C. O'Reilly*, »Without Councils we cannot be saved ...« Giles of Viterbo addresses the Fifth Lateran Council, in: Aug(L) 27 (1979) 166—204. *U. Horst*, Zwischen Konziliarismus und Reformation. Studien zur Ekklesiologie im Dominikanerorden, Rom 1985, 116—126.

³ DS 1501. Zu den Debatten vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. II, Freiburg 1957, 42—82.

⁴ Vgl. *H. Schauf*, Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen, Essen 1963.

tim — partim) durch ein verbindendes »und« (*et*) ersetzt wurde, die das zwischen beiden obwaltende Verhältnis in der Schwebeließe führte nun zur Revision der früher allgemein akzeptierten Auffassung⁵. Das allein wäre erstaunlich genug, allein der Umstand, daß sich die Väter des II. Vaticanums unter dem Eindruck der historischen und systematischen Argumente nach krisenhaft bewegten Diskussionen entschlossen, in die Offenbarungskonstitution einen Text aufzunehmen, der für die neue Deutung offen bleibt und unseren Problemen eher gerecht wird, zeigt exemplarisch, welche Dynamik zuweilen scheinbar definitive Dokumente aus sich entlassen können und welche Brisanz mitunter in der Perspektive einer Lehraussage der Vergangenheit liegt.

Und noch etwas lernen wir. Die langwierige, von mühseliger Kleinarbeit gezeichnete Rezeption der Trienter Beschlüsse mag veranschaulichen, mit welchen Zeiträumen der Konzilshistoriker zu rechnen sich gezwungen sieht⁶. Das Resultat war der festgeschlossene und unanfechtbar scheinende tridentinische Katholizismus. In ihm kam auch das zur Vollendung, was wir das neuzeitliche »Sicherheitsdenken« nennen möchten, das seltsamerweise nicht die nötige Aufmerksamkeit der Historiker und Dogmatiker gefunden hat, obwohl es in vielen Ausprägungen die katholische Theologie bis weit in unser Jahrhundert tiefer charakterisiert, als es diese oder jene Lehraussage, für wie typisch katholisch man sie im übrigen halten mag, getan hat. Wir verstehen darunter die historisch-systematischen Versuche, alle Risiken zu eliminieren und der Kritik auch nicht den geringsten Ansatz zu liefern. Es läßt sich gut — zumal in der Ekklesiologie — zeigen, wie man anläßlich der antikonziliaristischen Kontroversen in allen belangvollen Fragen ein »Sicherheitssystem« entwickelt, das auf sämtliche denkbaren Einwände eine Antwort bereithält⁷. Bedingungen, Vorbehalte und Klauseln, wie sehr sie auch durch eine lange und meist orthodoxe Tradition gedeckt sein mochten, werden nunmehr ausgeschieden, weil sie bei einer etwaigen Krise konziliaristischen Ideen die Hintertür hätten öffnen können. Das alte Notwehr- und Notstandsrecht, mit dem selbst streng papale Autoren wie Johannes Torquemada unbefangen rechneten, weil sie mit den Wechselfällen der Geschichte aus eigener Anschauung vertraut waren, wurde durch ein lückenlos konzipiertes System ersetzt, in dem für Konfliktfälle kein Platz mehr war. Es wird nun — im Gegensatz zum Spätmittelalter — zunehmend unmöglich, freimütig über historische Fakten mit ekklesiologischen oder dogmatischen Implikationen zu sprechen. Die Systematik gerät mehr und mehr in Opposition zu wirklichen oder vermeintlichen

⁵ Vgl. *J. R. Geiselman*, *Die Heilige Schrift und die Tradition*, Freiburg 1962. Den Kompromißtext des II. Vaticanums: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, Kap. 2, art. 9. Dazu den Kommentar von *J. Ratzinger*: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Teil II, Freiburg 1967, 523—526. *R. Daunis*, *Schrift und Tradition in Trient und in der modernen römisch-katholischen Theologie*, in: *KuD* 13 (1967) 132—158, 184—200.

⁶ Auf Literaturangaben zur Rezeption des Tridentinums sei hier verzichtet. Erwähnt werden soll hier nur dies: Über die pastorale Kleinarbeit in einem eng umrissenen Territorium liefern uns die spanischen Inquisitionsprotokolle ein unvergleichliches Anschauungsmaterial. Dazu s. neuerdings *J. Contreras*, *El Santo Oficio de la Inquisición en Galicia 1560—1700. Poder, sociedad y cultura*, Madrid 1982. Die methodisch bahnbrechende Arbeit verdient große Beachtung.

⁷ Zahlreiche Beispiele bei *U. Horst*, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit*, bes. 77—111.

Resultaten der allmählich selbständig werdenden Geschichtswissenschaft und der interessanterweise recht unbekümmerten mittelalterlichen Tradition, wie sie sich etwa in der Kanonistik zeigt. Die späteren Spannungen zwischen kritischer Theologie und Lehramt haben hier ihre frühneuzeitlichen Wurzeln.

Die dogmatischen Argumentationen geraten jetzt in eine folgenschwere Defensive, die mitunter Züge der Angst und der Sorge annimmt, das ganze Gebäude könne einstürzen, wenn man nur einem kritischen Detail Einlaß gewährt. Welche Wirkungen daraus für die ferne Zukunft resultierten, läßt sich nirgendwo besser studieren als in der großen, um strenge Sachlichkeit bemühten Relation, die Bischof Gasser auf dem I. Vaticanum zum Abschluß der Infallibilitätsdebatte namens der Glaubensdeputation abgab⁸. Ohne Kenntnis dieses Hintergrundes kann sie nicht angemessen verstanden werden.

Waren einst die Versuche, die päpstliche Vollgewalt mit den Problemen und Ausnahmen, wie man sie aus Vergangenheit und Gegenwart kannte, in Einklang zu bringen, durch Schwierigkeiten gekennzeichnet, die in der Sache selbst lagen, so zeigt sich nun — etwa seit dem ersten Drittel des 16. Jahrhunderts — eine Tendenz, die papalen Autoren eine willkommene Lösung traditioneller Einwände zu bieten verspricht. Es lohnt sich, auf einige Details einzugehen, zumal sich in ihnen eine die kirchliche Neuzeit charakterisierende Geisteshaltung kundtut. Um die mit einer etwaigen päpstlichen Häresie verbundenen Begrenzungen der höchsten Rechtsbefugnis radikal auszuschalten, leugnet Albert Pigge 1538 Tatsächlichkeit und Möglichkeit einer Irrlehre des Oberhauptes⁹. Dem Gegner durfte nicht der geringste Anlaß geboten werden, die Autorität des apostolischen Stuhls anzuzweifeln. Trotz ihrer Neuheit fand Piggés These ein lebhaftes Echo, das verrät, wie stark inzwischen das Bedürfnis nach einer allseits abgesicherten Position des Papstes geworden war. Man darf geradezu sagen, daß Zustimmung oder Ablehnung, die Pigge fand, zwei ekklesiologische Optionen markieren. In der damals modernen Theorie spricht sich eine Mentalität aus, die bald typisch für eine höchst einflußreiche Schulrichtung wird. Hier meint man etwa, der Papst sei vom Augenblick seines Amtsantritts an so im Glauben befestigt, daß eine Häresie undenkbar werde. Noch weiter reicht die auch den Rest eines Risikos ausschließende Behauptung, daß selbst ein in seinem Inneren häretischer Papst (wenn man dies schon annehmen wolle) stets die Wahrheit definieren werde. Ja, man wird — in einer extremen Richtung freilich — sogar lehren, daß sich das Oberhaupt selbst als Privatperson der absoluten Irrtumslosigkeit erfreue, da schon die Frage, in welcher Eigenschaft er gesprochen habe, Unsicherheit hervorrufe und Einmütigkeit verhindere¹⁰.

⁸ Den Text der *Relatio* s. bei Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. 52, 1204—1230. Zur Analyse unter dem hier interessierenden Aspekt s. *U. Horst*, *Unfehlbarkeit und Geschichte* (WSAMA T. 12), Mainz 1982, 201—213.

⁹ Vgl. *R. Bäumer*, *Das Kirchenverständnis Albert Piggés*. Ein Beitrag zur Ekklesiologie der vortridentischen Kontroverstheologie, in: *Volk Gottes* (Festgabe J. Höfer), Freiburg 1967, 306—322.

¹⁰ Dazu s. die Beispiele bei *U. Horst*, *Papst-Konzil-Unfehlbarkeit* 243—251. — In diesem Zusammenhang sei auch die spätere Interpretation des Trienter Schriftdekrets erwähnt, die in Spanien eine schwere Krise der Theologie heraufbeschwor. Ist die Vulgata als *infallibilis* zu qualifizieren, so daß es keine Mög-

Eine Bindung des Lehramts an normale Voraussetzungen — Studium und Konsultation — sowie an eine innere Grenze: das Urteilen in amtlicher Funktion — wird nicht mehr akzeptiert, um den eventuellen Einwand, die Bedingungen seien nicht eingehalten worden, gar nicht erst aufkommen zu lassen. Es heißt jetzt bezeichnenderweise, falls Papst oder Konzil definierten, irrten sie niemals, gleichgültig ob es eine der Sache gemäße Vorbereitung gegeben habe oder nicht. Definition und anzuwendende Sorgfalt stünden in keinem notwendigen Zusammenhang. Die seit langem zu beobachtende und aufgrund der komplizierten historischen Wechselfälle bis zu einem gewissen Grad verständliche Neigung, möglichst kein Risiko einzugehen, hat hier ihren Höhepunkt erreicht. Die Absicht, die letzten Anklänge an konziliaristische Ideen für immer zu beseitigen, schien nunmehr verwirklicht zu sein. (Daß man sich über den für diese Sekurität zu zahlenden Preis getäuscht hatte, steht freilich auf einem anderen Blatt.)

Die Linien, die von hier bis in die Debatten des I. Vaticanums reichen, liegen heute offen zu Tage. Die Frage der absoluten Sicherheit spielte bei der Majorität eine dominierende Rolle, ja man darf sagen, daß der Wunsch, sämtliche Risikofaktoren ein für allemal auszuschließen, die Debatten schwer belastete und den möglichen Kompromiß zwischen beiden Lagern schließlich verhinderte. Die Verwerfung aller Bedingungen innerhalb der Infallibilitätsdefinition und die Tendenz, sie als Überbleibsel des Gallikanismus zu disqualifizieren, ließen alle Vermittlungsversuche scheitern¹¹. Die Zeit für eine ausgewogene Lösung war noch nicht reif.

Die nachkonziliare Situation mit ihren schweren Auseinandersetzungen auf anderen Gebieten — man denke an Italien oder an den deutschen Kulturkampf — war einer theologischen Vertiefung des den vatikanischen Beschlüssen zugrundeliegenden Kirchenbegriffs mit seinen Implikationen nicht eben günstig. Trotz verheißungsvoller Ansätze — hervorgehoben sei die Kollektiverklärung des deutschen Episkopats, um den Vorwurf Bismarcks zu entkräften, das Konzil habe die Kirchenverfassung in ihrem Wesen verändert — blieb die ekklesiologische Diskussion bis weit in unser Jahrhundert hinein merkwürdig steril¹². Nicht zuletzt wegen der Modernismuskrise wurden Methoden und Resultate der historisch-kritischen Wissenschaften sowie die Voraussetzungen geschichtlichen Denkens von der katholischen Theologie nur sehr zögernd übernommen. Sie fanden, wenn überhaupt, nur auf Umwegen Eingang in das Bewußtsein der Kirche¹³.

Gewiß sind die Tendenzen, die wir vorhin skizziert haben, nur ein Ausschnitt aus viel komplexeren Vorgängen; sie beschränken sich zudem auf Aspekte der histori-

lichkeit einer philologischen Kritik an ihr gibt? Vgl. *U. Horst*, *Der Streit um die Autorität der Vulgata. Zur Rezeption des Trienter Schriftdekrets in Spanien*, Coimbra 1983.

¹¹ Die Rede Guidis und das Echo, das sie auf dem Konzil fand, sind dafür höchst aufschlußreich. Dazu s. *U. Horst*, *Unfehlbarkeit und Geschichte* 164—201; *ders.*, Kardinalerzbischof Filippo Maria Guidi O. P. und das I. Vatikanische Konzil, in: *AFP* 49 (1979) 429—511.

¹² Vgl. *O. Rousseau*, *La vraie valeur de l'épiscopat dans l'Eglise d'après d'importants documents de 1875*, in: *Irénikon* 29 (1956) 121—150. — *DS* 3112—3116.

¹³ Dazu s. den Überblick von *R. Aubert*, in: *Die Kirche in der Gegenwart. Zweiter Halbband (Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. v. H. Jedin, Bd. VI)*, Freiburg 1973, 435—500.

schen Konzilsproblematik, die heute ein solches Urteil zulassen, aber sie dürfen dennoch — mit den gebotenen Vorbehalten, die aus unserer speziellen Optik folgen — wichtige Voraussetzungen treffen, denen sich das II. Vaticanum gegenüber sah. Wie immer man sie im einzelnen beurteilen mag, so wird nicht zu bestreiten sein, daß die Konzilien seit dem Spätmittelalter Fragen aufgeworfen haben, die sich so mit modernen Problemen verbanden, daß eine Antwort in der Gegenwart nötig wurde. Sie mögen aber auch zeigen, daß eine so lange und komplexe Vorgeschichte, die eine Fülle von Schwierigkeiten vor sich herschob, eine konfliktlose Nachgeschichte nicht erwarten ließ. Ja, man muß — gegen eine in manchen Kreisen verbreitete Meinung — sagen, daß nicht so sehr das II. Vaticanum jene Probleme geschaffen hat, unter denen alle leiden, die sich um die Kontinuität der Lehre und Praxis sorgen, als vielmehr die Epoche, die ihm voranging. Aus diesem Grund schien es uns geraten, folgenschwere Tendenzen, die noch heute virulent sind, bis in die frühe Neuzeit zurückzuverlegen. Nur wenn man sie in einer so weiten Perspektive sieht, wird man davor bewahrt, die Symptome einer Krise für deren Ursache zu halten.

Kirche und Volk Gottes

Der Umstand, daß die beiden grundlegenden Dokumente des Konzils, die Offenbarungs- und Kirchenkonstitution, auf intensive exegetische und historische Studien zurückgehen, ist ein entscheidendes Indiz dafür, daß die Väter den tragischen Zwiespalt zwischen Geschichte und Dogma überwinden wollten. Als man die Kirche als Volk Gottes beschrieb, tat man einen Schritt, der mutiger war, als viele damals geahnt haben werden. Die Übernahme dieser biblischen Vorstellung gewährte dem geschichtlichen Denken Einlaß in die Ekklesiologie, aus der sie einst die Angst, der Glaube müsse dadurch der Unsicherheit ausgeliefert werden, zu verbannen gesucht hatte. Bezeichnenderweise hatte man sich verhältnismäßig spät — die wichtigsten Arbeiten hierzu erschienen in den Jahren 1937—1942 — wieder an die Bedeutung des Volk-Gottes-Begriffes erinnert¹⁴. Er weist eine Reihe von Vorzügen auf, die dem Leib-Christi-Gedanken abgehen. Die Berufung zum Heil verwirklicht sich in einem Volk, das zur Heilsgemeinde gemacht wird. Dies geschah in einem ersten vorbildhaften Schritt in der Erwählung Israels, dessen Geschichte zum Medium wird, in dem Offenbarung geschieht und sprachlichen Ausdruck findet. Es geht demnach nicht einfach um »Mitteilung von Wahrheiten«, die man »weiß und die man hat«. An Hand historischer Ereignisse erkannte das jüdische Volk die Treue und Huld seines Gottes. Was ihm auf seinem langen Weg in einer wechselvollen Geschichte widerfuhr, deutete es als Eingreifen Jahwes. Gottes Wirken in der Vergangenheit ist, so war man überzeugt, Garantie für Gegenwart und Zukunft. Auf den großen Heilstaten (etwa der Herausführung aus Ägypten) beruht die religiöse Exi-

¹⁴ S. den Überblick bei Y. Congar, Die Kirche als Volk Gottes, in: Concilium 1 (1965) 5—16. Ferner: M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940. M. Schmaus, Die Lehre von der Kirche (Katholische Dogmatik, Bd. III/1), München 1958, 204—239.

stanz Israels. Gott sprach demnach nicht zuerst durch Worte nach Art einer Mitteilung, sondern mittels Tatsachen, die im Licht des Glaubens interpretiert wurden. Ein solcher kontinuierlicher Deutungsvorgang verläuft in Raum und Zeit und schließt daher wahre Geschichtlichkeit ein¹⁵.

Die nachösterliche Kirche hat auf solche Grundeinsichten nicht zu verzichten brauchen. Ganz im Gegenteil! Sie wußte sich vielmehr als das neue Gottesvolk in der Kontinuität von Erwählung und Berufung. Als die in Christus konstituierte Heilsgemeinde der Endzeit sah sie sich in eine Dynamik gestellt, die treffend unter dem Bild des »wandernden Gottesvolkes« beschrieben wird¹⁶. Man darf es — nicht zuletzt im Blick auf die eingangs geschilderte Problematik — auch so sagen: Kirche lebt in einer »Zwischenexistenz«. Sie kommt aus einer Vergangenheit und bewegt sich auf eine Zukunft hin, es gibt schon die Wahrheit, aber es ist noch nicht die absolute Wahrheit gegenwärtig, Wesentliches steht noch als Verheißung aus. Es ist offenkundig, daß eine solche Sicht der Offenbarung beträchtliche Konsequenzen für die Kirche hat. Solange sich diese auf Pilgerschaft in Raum und Zeit befindet, wird es eine Realisierung aller im Volk Gottes liegenden Möglichkeiten nicht geben, auch wenn feststeht, daß Abfall und Untreue nie Oberhand gewinnen können. Kirche wäre sonst nicht Zeichen des Heils.

Die Ekklesiologie braucht deshalb nicht, um auf Gesagtes zurückzukommen, ihre Zuflucht in rundum geschlossenen »Sicherheitssystemen« zu suchen, wie man sie einst entwickelt hat, um die Kirche irdischen Verformungen und Defekten zu entheben, die mit Geschichtlichkeit stets einhergehen, und gegen die sich letztlich das Sekuritätsdenken als wirkungslos erwies, weil es mehr Probleme aufwarf, als es lösen konnte. Das Dogma hat es nicht nötig, »die Geschichte zu besiegen«, wie Kardinal Manning auf dem I. Vaticanum gemeint hatte¹⁷. Die Geschichte ist vielmehr, wie beide Testamente eindrücklich belegen, nicht der Feind des Glaubens, sondern gerade das Medium, in dem er lebt und sich den Umständen entsprechend artikuliert. Das Konzil hat dies mit einem schlichten, kaum ganz auszulotenden Satz so gesagt: »Wie aber schon das Israel dem Fleisch nach auf seiner Wüstenwanderung Kirche Gottes genannt wird, so wird auch das neue Israel, das auf der Suche nach der kommenden und bleibenden Stadt (vgl. Hebr 13, 14) in der gegenwärtigen Weltzeit einherzieht, Kirche Christi genannt«¹⁸.

Offenbarung als Dialog Gottes mit den Menschen hat eine Gemeinschaft zum Adressaten. Außerhalb eines Volkes, das sie verstehbar macht, indem es die Geschichte im Lichte der großen Heilstaten deutet, gibt es sie nicht. Wer sich der Kirche anschließt, fügt sich stets einem Überlieferungsprozeß ein, an dem das ganze Gottesvolk beteiligt ist. Auch an diese biblische Sicht und an die klassische Lehre

¹⁵ Zum alttestamentlichen Offenbarungsverständnis s. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde., München 1958 u. 1960.

¹⁶ So der Titel der berühmten Untersuchung E. Käsemanns, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen 1938.

¹⁷ Zitiert nach P. Stockmeier, *Die causa Honorii und Karl Joseph von Hefele*, in: ThQ 148 (1968) 406, Anm. 2.

¹⁸ Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. 2, art. 9.

von der *ecclesia universalis* als Erstgegebenheit knüpft die Konstitution an, wenn sie schreibt: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren«¹⁹. Daß die Offenbarung dem Gottesvolk zugesprochen worden ist und nun weder zurückgenommen noch verloren werden kann, legt ihm die Verpflichtung auf, sie im Leben und im Glauben zu bezeugen. Es ist als Ganzes an ihrer Weitergabe beteiligt, bei der es keinen Irrtum gibt, der das in die Kirche hinein verlängerte prophetische Amt Christi verfälschen oder in sein Gegenteil verkehren würde. Die »Gesamtheit der Gläubigen«, in die die kirchliche Unfehlbarkeit eingebettet ist, manifestiert diese »besondere Eigenschaft« (*peculiaris proprietas*) durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes, wenn sie ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ (Augustinus) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert«²⁰. Die Formulierung mit dem eingeschobenen Augustinuszitat, welches andeutet, daß die Hierarchie in ein größeres Ganzes einbezogen ist, beschreibt auf glückliche Weise einen höchst komplexen Vorgang²¹. Der Umstand, daß die Infallibilität einseitig auf das Amt fixiert war, hatte dazu geführt, daß der Anteil der Gläubigen an dieser »besonderen Eigenschaft« fast völlig in den Hintergrund trat. Es mußte der Eindruck entstehen, als verhielten sie sich bloß passiv und rein rezeptiv²². Wie indes die klassischen Argumente aus der Debatte um die 1854 und 1950 definierten mariologischen Dogmen zeigen, hat das eher zögernd und zurückhaltend operierende Magisterium ursprünglich eine solche Sicht der Dinge nur bedingt geteilt. Es hat vielmehr die Gebets- und Frömmigkeitspraxis des Volkes als einen gewichtigen *locus theologicus* anerkannt und sich beständig auf ihn berufen. Der allgemeine Konsens der Gläubigen und Theologen im Verein mit den Bischöfen wurde in den Rang eines Kriteriums der Wahrheit erhoben, das eine sich über Jahrhunderte hinziehende Kontroverse zum Abschluß brachte²³. Die Geschichte bestätigt durchaus den Satz: »Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt, den einmal den Heiligen übergebenen Glauben unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an«²⁴. Der Text macht deutlich, daß sich das Gottesvolk aktiv verhält

¹⁹ AaO, art. 12. Dazu s. den Kommentar von A. Grillmeier, in: Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, Teil I, Freiburg 1966, 189—191.

²⁰ AaO.

²¹ Die historischen Ursprünge des Begriffs des *sensus fidei* bedürfen der letzten Aufhellung, doch ist heute nicht mehr zweifelhaft, daß er seinen Ort in den Kontroversen um die Unbefleckte Empfängnis Mariens im 16. Jahrhundert hat. Er wurde entwickelt, um den Thomisten, die sich für die Ablehnung der *no-va et pia opinio* auf Schrift und Väterlehre beriefen, ein schlagkräftiges Argument entgegenhalten zu können.

²² Vgl. Y. Congar, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*, Stuttgart 1956, bes. 479—533.

²³ Dafür ist sehr bezeichnend der erste Entwurf Perrones für die Definitionsbulle der Immacolata Conceptio, in: *La solenne definizione del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria Santissima. Atti e documenti*, ed. V. Sardi, vol. II, Rom 1905, 22—38.

²⁴ A.a.O.

und den Glauben tätig — interpretierend weitergibt. Auch wenn die Repräsentanten des Lehramtes in diesem Vorgang eine eigenständige Funktion ausüben, kommt es in unserem Zusammenhang dem Konzil mehr darauf an, das Magisterium in die *ecclesia universalis* einzubinden, als es von ihr abzuheben²⁵.

Es versteht sich, daß in einer solchen Sicht der Dinge, in der das Gemeinsame dem Spezifischen vorausgeht, die ehemals scharfe Trennung von lehrender und hörender Kirche so nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Ein auf Verstehen zielender Glaube ist immer mehr als ein bloßer Akt des Gehorsams, der allein die juristische Verpflichtung sieht. Die aktive Rolle des ganzen Gottesvolkes verdient auch unter einem anderen Aspekt Beachtung. Wie wir eingangs an Hand einiger markanter Beispiele aus der Konzilsgeschichte aufzeigen wollten, lassen sich die Beschlüsse einer Synode nicht von der Akzeptation lösen, die sie in einem oftmals langwierigen und komplizierten Prozeß gefunden haben. Daß das Magisterium früher dem Gedanken der Rezeption mit schroffer Ablehnung oder doch mit Mißtrauen gegenüberstand, erklärt sich durch den Umstand, daß man darunter beinahe allein die gallikanische Version dieses Begriffes verstand, wonach ein Entscheid Roms nur dann Verbindlichkeit erlange, wenn er mittels einer nachträglichen »Ratifizierung« seitens der *ecclesia dispersa* akzeptiert würde. In Wirklichkeit hat der Rezeptionsgedanke — abgesehen von seinen patristischen Ursprüngen — auch in der papalen Ekklesiologie eine bedeutsame Funktion gehabt, die freilich in Vergessenheit geriet bzw. verdrängt wurde, als das »Sicherheitsdenken« überhand nahm²⁶. Woher, so fragte man sich etwa, wissen wir unbezweifelbar, ob ein Papst rechtmäßig sein Amt innehat? Wer kann sich letztlich dafür verbürgen, daß er getauft ist? Darauf gibt man folgende bezeichnende Antwort: Der sich aposteriori zeigende *communis consensus ecclesiae* liefert die Bestätigung, so daß Bedenken unangebracht sind. Das aber heißt: Die Garantien für Personen und Ämter liegen nicht unbedingt in ihnen selbst, sondern in einer Akzeptation seitens der Kirche, da nur sie als alles umgreifende Realität jeglicher Anfechtbarkeit entzogen ist. Auch liest der heutige Leser mit Überraschung, daß ein etwaiger Irrtum einer Definition, mit der man also in Extremfällen rechnet, von der Gesamtkirche aufgedeckt werde, ehe er auf sie übergreife²⁷. Oder allgemeiner: Das sicherste Wahrheitskriterium ist allein die Rezeption, sie verbürgt in letzter Instanz die Unfehlbarkeit amtlicher Entscheide.

Den in solchen Zusammenhängen angeführten Beispielen, wie zeitgebunden sie uns auch erscheinen mögen, liegt der richtige Gedanke zugrunde, daß Personen und Ämter einem Ganzen integriert sind, das eventuelle Mängel korrigiert oder ausgleicht, bevor sie universalen Charakter annehmen. Urteilsvermögen und aktive Rezeption seitens der Kirche werden demnach vorausgesetzt. Eine bloß passive Übernahme ist daher dem Wesen des Gottesvolkes unangemessen. Die formale Autorität

²⁵ »Der eigentliche Ort und Hort der Offenbarungs- und Heilswirklichkeit ist in der Schau des II. Vaticanums das Christenvolk als ganzes, dieses freilich in gestufter, aktiver Berufung«. A. Grillmeier, a.a.O. 189.

²⁶ Dazu s. H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979.

²⁷ Zahlreiche Beispiele bei U. Horst, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit.

eines Aktes oder einer Aussage, die juristische Verbindlichkeit also, ist folglich nur die eine Seite — allerdings eine sehr wichtige, die sich in schweren Kämpfen im Anschluß an Konzilsbeschlüsse bewährt hat —, die andere ist die ihnen innewohnende Geltung, die sich allein dem gläubigen Verstehen erschließt²⁸.

Die kollegiale Kirchenverfassung

Aus historisch begreiflichen Gründen gelang es den Konzilien seit dem Spätmittelalter nicht, die Spannungen zwischen den beiden Polen der Kirchenverfassung — Papst und Bischöfen — zu überwinden, ja man setzte sich dies nicht einmal als Ziel. Unter den Nachwehen des Konziliarismus mußte Trient, um Schlimmeres zu verhüten, die Behandlung des Problems auf unbestimmte Zeit vertagen. Das I. Vaticanum hat, um das historische Erbe des Gallikanismus mit seinen reichskirchlichen Varianten ein für allemal zu beseitigen, einen Ausgleich ebenfalls nicht finden können. Gleichwohl wäre es einseitig, jenes Konzil nur papalistisch zu deuten. Es wurden Aussagen über das Bischofsamt gemacht, die die Grenzen des Primats aufzeigen sollten, und wertvolle Ansätze enthielten²⁹. Auch die bischöfliche Ordnung gehört zur Kirche, an ihr finden die päpstlichen Rechte ihre innere Grenze. Die episkopale Gewalt wird — wie die des Oberhauptes — als ordentlich und unmittelbar beschrieben. Beide, das oberste und allgemeine und das untere und besondere Hirtenamt, schließen sich gegenseitig ein. Man darf sogar — gegen den ersten Augenschein — sagen, daß das I. Vaticanum im Grunde einen mittleren Weg beschreiten wollte, der freilich sein Ziel nicht erreichte. Als in unserem Jahrhundert die Kenntnis der Umstände wuchs, die zur starken Betonung des Primats geführt hatten, und der Gallikanismus seinen Charakter als Schreckgespenst verlor, begannen erste Umorientierungen. Man sah deutlicher, daß gerade die Einheit der Kirche die Vielfalt der eigenständigen Ortskirchen fordert.

Jesus hat, so beginnt die Kirchenkonstitution ihre Aussagen über das kirchliche Amt, eine Kirche gebaut, in der die Apostelnachfolger, die Bischöfe, »bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten«³⁰. Grundgestalt des Amtes sind die vom Herrn berufenen »Zwölf«. Sie sind nach »Art eines Kollegiums oder festen Kreises« eingesetzt, »an dessen Spitze er den aus ihrer Mitte erwählten Petrus stellte«³¹.

Das Amt ist kollegial verfaßt, aber einer, Petrus, ist deutlich herausgehoben, er steht den anderen vor, gehört jedoch weiterhin dem Kollegium an. Das geistliche Amt hat somit eine gemeinschaftliche Grundform, die den Sonderauftrag an den

²⁸ Vgl. A. Grillmeier, Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion, in: ThPh 45 (1970) 321—352. Y. Congar, La »réception« comme réalité ecclésiologique, in: RSPTh 56 (1972) 369—403.

²⁹ Vgl. etwa J. P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican, Paris 1961. W. Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I, in: ThQ 142 (1962) 47—83.

³⁰ Kap. 3, art. 18.

³¹ A.a.O., art. 19.

Erstapostel einschließt. Die Stellung der Bischöfe in diesem Kollegium wird so umschrieben: »Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter der Lehre und der Leitung, die jedoch ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden können«³². Die frühere Ansicht, die Bischofsweihe habe keinen eigenen sakramentalen Charakter, so daß der Episkopat durch die Verleihung der Jurisdiktion konstituiert werde, ist jetzt der Lehre gewichen, daß Sakrament und Recht zusammengehören. Daraus folgt: Das Verhältnis Papst — Bischof darf nicht auf einer juristischen Ebene gesehen werden, es findet vielmehr seinen Grund in einem Sakrament, aus dem das Recht fließt, eine Teilkirche zu leiten. Die Weihe fügt den Geweihten in das Bischofskollegium ein. Der Bischof gehört also einem größeren Ganzen an und wird für einen gemeinsamen Auftrag bestellt. Sein Amt ist folglich nicht an die Grenzen seiner Ortskirche gebunden, sondern überschreitet sie, es gliedert den Inhaber in den gemeinsamen Dienst für die ganze Kirche ein. Das heißt: Ein recht geweihter Bischof wird man nur, wenn man mit Haupt und Gliedern des Kollegiums in Gemeinschaft steht. Die Verbundenheit der Bischöfe untereinander ist nicht etwa eine »Zutat«, eine Äußerlichkeit, die zur vollen Entfaltung des Weihesakraments hinzukommt, sondern das gemeinsame Teilhaben konstituiert wesentlich den Episkopat. Das Zentrum, in dem dieser seinen Grund hat, ist nun nicht mehr der Papst allein, es ist vielmehr das Kollegium der Bischöfe. Oder anders: Jemand ist erst dann Bischof, wenn er es durch den Papst *und* den Episkopat wird. Das Verhältnis zum Haupt hat sich somit verändert. Da die Bischöfe untereinander in Gemeinschaft stehen müssen, um Bischöfe sein zu können, hat das Kollegium seinen Beziehungspunkt nicht nur im Oberhaupt, sondern auch auf einer horizontalen Ebene, in den Bischöfen. Die Kirche besteht also aus vielen Querverbindungen und nicht nur in Hinsicht auf die Spitze der Hierarchie.

Das Bischofskollegium ist seinem Wesen nach keine päpstliche Institution, wie die spätmittelalterliche Lehre von der Papstmonarchie meinte, es entspringt einer sakramentalen Wirklichkeit, die als Teil der kirchlichen Struktur unaufgebbbar ist und nicht etwa bloß praktischen Zwecken dient, um die Zentralgewalt überall gegenwärtig zu setzen. Mit Absicht verwenden die Konzilstexte über die Kollegialität den Begriff der *communio*³³. Es ist die altkirchliche Bezeichnung für die Eucharistie und deren Beziehung zur Kirche. Der Bischof dient der Gemeinschaft der Glaubenden, und, indem er das tut, dient er der Eucharistie. Ihm obliegt die Aufgabe, die kirchliche Einheit herzustellen und zu sichern, insofern die einzelnen Ortskirchen untereinander und mit der Kirche von Rom in Verbindung stehen sollen. Der Episkopat muß folglich kollegial sein, da er nur so die Kirchengemeinschaften in die gemeinsame »Kommunion« führen kann. Sakrament und Amt haben demnach eine innere Einheit, so daß das Amt mehr ist als bloßes Mittel zur Organisation der Gläubigen.

³² A.a.O., art. 21.

³³ Vgl. *W. Aymans*, Die Kirche — Das Recht im Mysterium, in: Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. v. *J. Listl*, *H. Müller*, *H. Schmitz*, Regensburg 1983, 3—11; *ders.*, Die *Communio Ecclesiarum* als Gestaltungsgesetz der einen Kirche, in: *AfkKR* 139 (1970) 69—90.

In der Konzeption des II. Vaticanums stehen sich Papst und Bischöfe nicht als Konkurrenten gegenüber — das war gleichermaßen der Fehler des Konziliarismus und des Papalismus —, sie bewahren vielmehr untereinander das »Band der Einheit, der Liebe und des Friedens«. Konzilien sind nun nicht mehr Widerpart des römischen Stuhls, sondern der sichtbarste Ausdruck einer kollegialen Verfassung. Der Papst ist Bischof zusammen mit den übrigen Bischöfen, und als *Bischof* von Rom ist er Papst. Sein Vorrang ist nie ohne Gemeinschaft mit denen zu denken, die wie er zur Nachfolge im kirchlichen Amt berufen sind. Er ist also auf dieselbe Weise Bischof mit den Bischöfen, und gerade in seiner Funktion als stadtrömischer Bischof ist er Oberhaupt. Der zwischen Primat und Episkopat existierende Unterschied hat seine Ursache nicht etwa in einer anderen Hinordnung zum Apostelamt, sondern darin, daß sich beide Ämter auf einen anderen Bereich beziehen. Der Papst folgt Petrus auf eine nur ihm eigene Weise nach, insofern ihm die Sorge für die Gesamtkirche obliegt. Der Bischof hingegen ist nicht Nachfolger eines bestimmten Apostels, denn nur in Hinordnung auf die Gesamtheit der Bischöfe ist er Teilhaber am geistlichen Amt. Er hat deshalb keine unmittelbare Gewalt über die Kirche, sondern nur innerhalb des Kollegiums und nach Weisung des Hauptes.

Der positiven Beschreibung der Zuordnung beider Ämter entspricht eine Eingrenzung, die das Unterscheidende deutlicher markieren soll. »Das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn das Kollegium verstanden wird in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom . . . und unbeschadet dessen primatialer Gewalt über alle Hirten und Gläubigen. 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. Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiter besteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Diese Gewalt kann nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden«³⁴. Die Bischöfe haben niemals aus sich Gewalt, sondern nur in Einheit mit ihrem Haupt. Der Text wäre jedoch mißverstanden, läse man ihn als schroffe Eingrenzung episkopaler Rechte. In Wirklichkeit möchte er das alte historische Dilemma einer Gegenüberstellung beider Gewalten überwinden, so als gäbe es in der Kirche konkurrierende Autoritäten. Der Konziliarismus und seine Spielarten, die alleamt eine gewisse Überordnung des Konzils über den Papst vertreten, entsprechen nicht der kirchlichen Verfassung. Darum heißt es in einer Art »Gegenprobe«: Die Versammlung der Bischöfe ist nur dann ein Kollegium, wenn sie in Einheit mit dem Haupt steht, aber das Umgekehrte trifft nicht zu. Der Papst kann immer und überall als Hirt der Gesamtkirche tätig werden, ohne die Zustimmung des Kollegiums zu benötigen. Die Abhängigkeit des Kollegiums wird folgerichtig hervorgehoben und zur Voraussetzung seiner Funktionsfähigkeit gemacht, während andererseits das

³⁴ A.a.O., art. 22.

Oberhaupt allein handeln kann. Die Kirche ist demnach weder monarchisch verfaßt — das war die Idee der päpstlichen Universalmonarchie — noch demokratisch —, so sah es der Konziliarismus in seiner strikten Version —, sondern kollegial. Das heißt: Gemeinsame Aktivitäten oder Mehrheitsbeschlüsse sind nur möglich, wenn der Papst ihnen beiträgt. Gesetze und Handlungen des Hauptes hingegen bedürfen keiner vorausgehenden oder nachfolgenden Approbation nach Art einer »Ratifizierung«. Das schließt jedoch nicht aus, daß der Papst den »Sinn der Kirche« zu berücksichtigen hat, der tiefer liegt, als es rechtliche Normen oder Klauseln je zum Ausdruck bringen könnten. Der Papst muß, wie selbst die papale Ekklesiologie des 16. Jahrhunderts zu betonen nicht müde wurde, die Stimme der Kirche hören. Gott selbst werde diese absolute Verpflichtung garantieren, auch wenn das Oberhaupt keiner Instanz Rechenschaft schulde³⁵. Das II. Vaticanum geht offenbar davon aus, daß beide — Primat und Episkopat — ihre Ämter als Dienst verstehen, der jenseits einklagbarer Gesetze liegt.

Eines sollte man freilich — im Blick auf die Geschichte — weder übersehen noch verharmlosen. Grenzsituationen zwischen Recht und Moral hat es gegeben, und nirgendwo steht geschrieben, daß sie sich nicht wiederholen werden. Die spätmittelalterliche Ekklesiologie war aus leidvoller Erfahrung mehr als die der verhältnismäßig konfliktlosen Neuzeit an der Vorsorge für Extremsituationen interessiert. Ob es gut war, auf die Theorien der Vergangenheit zu verzichten, wird erst die Zukunft erweisen, zumal in ihnen Elemente enthalten sind, die bedenkenswert bleiben.

Andererseits — und das ist ein weiterer über das I. Vaticanum hinausführender Beitrag der Konstitution — sind die Bischöfe, wenn sie mit dem Papst vereinigt sind, »gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche«³⁶. Diese Gewalt wurde dem Kollegium nicht von der Spitze verliehen, sie eignet ihm wesentlich. Aus der Eigenart des Kollegiums folgt, daß der Papst an dessen Beschlüssen beteiligt ist, so daß seine Zustimmung ihm nicht äußerlich beiträgt, sondern ein inneres Moment an einem kollegialen Entscheid darstellt. Eine exakte juristische Kompetenzfestlegung würde den zwei Polen der Kirchenverfassung nicht gerecht werden, denn beide stehen in einer größeren und umfassenderen Ordnung, in dem einen Gottesvolk.

Die Konstitution kennt, obschon noch andere Formen denkbar sind, zwei Weisen, in denen sich das Kollegialitätsprinzip zu realisieren vermag. Gemeint sind das ökumenische Konzil und nicht näher bestimmte Initiativen des Kollegiums. »Die höchste Gewalt über die ganze Kirche, die dieses Kollegium besitzt, wird in feierlicher Weise im ökumenischen Konzil ausgeübt. Ein ökumenisches Konzil gibt es nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt *oder wenigstens angenommen*

³⁵ Sylvester Prierias hat den Gedanken, der Papst müsse eine Lehrentscheidung angemessen vorbereiten, mit der Formel des *facere quod est in se* beschrieben. Dazu s. U. Horst, Zwischen Konziliarismus und Reformation 127—162. Franz von Vitoria übernimmt diese Bedingung, fügt ihr jedoch, um eine Anfechtung von vornherein auszuschließen, die Aussage hinzu, Gott selbst verbürge sich dafür, daß sie stets eingehalten werde. Dazu s. U. Horst, Papst-Konzil-Unfehlbarkeit 26—35.

³⁶ A.a.O.

wird«³⁷. In Hinsicht auf das von uns vorhin behandelte Rezeptionsproblem ist der letzte Teil des Satzes von erheblicher Bedeutung. Soweit wir sehen, hat es eine solche Aussage mit ihren historischen und sachlichen Implikationen bisher noch nie in einem amtlichen Dokument gegeben. Die üblicherweise am Ende eines Konzils stehende Approbation seitens des Papstes kann unter Umständen durch eine bloße Annahme (*receptio*) ersetzt werden. Es ist möglich, daß sie stillschweigend geschieht, also eines formellen Aktes entbehrt³⁸. Das aber schließt einen weiteren wichtigen Gedanken ein: Eine so verstandene Annahme von Beschlüssen erstreckt sich gegebenenfalls über einen längeren Zeitraum. Sie ist eher ein Vorgang als ein einmaliger Schlußpunkt. Die Konstitution eröffnet noch eine andere Möglichkeit. »Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der räumlich getrennten Bischöfe *billigt oder frei annimmt*, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustandekommt«³⁹. Die Gewalt des bischöflichen Kollegiums ist demnach nicht notwendig an ein Konzil gebunden, der Episkopat vermag auch, aus sich aktiv zu werden und Beschlüsse zu fassen, die dann durch den Papst approbiert oder frei akzeptiert werden. Wiederum ist denkbar, daß sich dies in einem längerwährenden Prozeß des Sichaneignens vollzieht, der Stufungen und Modifizierungen zuläßt. Eine stillschweigende Anerkennung ist ebenfalls nicht ausgeschlossen. Denkbar wäre etwa: Wenn der Papst nicht in der Lage ist, sein Amt auszuüben — infolge eines politischen oder sonstigen Notstandes, wozu das Mittelalter auch eine unheilbare Krankheit zählte —, bleibt das Bischofskollegium handlungsfähig. Eine später erfolgende Zustimmung des römischen Bischofs — sei sie ausdrücklicher oder bloß einschlußweiser Natur — wäre dann ein Akt, der einen Vorgang legitimiert, der eine gewisse, anfangshafte Gültigkeit bereits in sich trägt und nur noch einer Sanktionierung bedarf, damit er für alle strikte Verbindlichkeit erlangt.

Vielleicht darf man die Texte noch in einem anderen, nicht minder wichtigen Sinn interpretieren. Die formale Autorität einer Lehraussage, der rechtliche Aspekt, tritt in den Hintergrund, während die ihr innewohnende Geltung hervorgehoben wird. Eine solche Sicht der Dinge darf sich unmittelbar auf das altkirchliche Synodenverständnis berufen⁴⁰. Ihm entspricht ferner: Eine »freie Annahme« seitens des Papstes setzt in der Regel eine längere Entwicklung voraus. Wahrheit braucht Zeit, um sich durchzusetzen und um verstanden zu werden⁴¹.

³⁷ A.a.O.

³⁸ Dazu s. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Register: Römischer Stuhl 526 und: Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847—1378), Paderborn 1984, Register: Bestätigung des Konzils 472.

³⁹ A.a.O.

⁴⁰ Vgl. *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche.

⁴¹ Als besonders eindrückliches Beispiel mag die Interpretationsgeschichte des Satzes »Außer der Kirche kein Heil« dienen, wie sie zwischen der rigorosen Formulierung des Konzils von Florenz (*Decretum pro Iacobitis*, DS 1531) und dem II. Vaticanum liegt. Vgl. Kirchenkonstitution, Kap. 2, art. 13—16 und den Kommentar von *A. Grillmeier* dazu, a.a.O. 194—207.

Die Unfehlbarkeit des Papstes

Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit war in den letzten Jahren Gegenstand scharfer Kontroversen. Auch wenn man den Ertrag der polemischen Werke geringer veranschlagen muß, als viele meinten, die sich von den radikalen Thesen beeindruckt ließen, hatten sie ein Gutes: Die Diskussion hat sich des I. Vaticanums mit einer Intensität angenommen, wie sie es seit 1870 nicht mehr gegeben hatte⁴². Wir sehen heute deutlicher denn je, daß die Entwicklung des Infallibilitätsgedankens im 19. Jahrhundert einseitig unter scharf antigallikanischen Vorzeichen stand. Rom wollte ein für allemal das leidvolle Erbe der Vergangenheit, das bis in den spätmittelalterlichen Konziliarismus zurückreicht, aus der Welt schaffen. Die endlosen Diskussionen um Gültigkeit und Verbindlichkeit päpstlicher Entscheide sollten sich nicht mehr wiederholen. Um dies zu erreichen, mußten alle Bedingungen und Klauseln eliminiert werden, auch wenn manche von ihnen, was man damals meist nicht wußte, durchaus orthodoxe Wurzeln hatten⁴³. Schon der Anschein einer Begrenzung beschwor das Schreckgespenst einer rechtlichen Anfechtung herauf. Die seit dem 16. Jahrhundert zu beobachtende Tendenz, möglichst kein Risiko einzugehen, erreichte jetzt ihren Kulminationspunkt. Wir sehen heute bis ins Detail, daß die Probleme der dogmatischen Sicherheit auf dem Konzil eine Schlüsselrolle einnehmen, die erst die unnachgiebige Haltung der Majorität voll verständlich macht⁴⁴. Das Sicherheitsdenken hat letzten Endes den in Sichtweite gerückten Kompromiß mit den gemäßigten Repräsentanten der Minorität verhindert. Solche Tendenzen mündeten schließlich in der Formel, daß die Definitionen des Papstes »aus sich selbst, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche« irreformabel sind. Es gelang zwar, ein schmerzliches Kapitel der Kirchengeschichte zu beenden, aber der Vorteil wurde teuer erkauft, weil nun weithin der (falsche) Eindruck entstand, als sei das Oberhaupt nicht mehr auf den Konsens der Kirche angewiesen⁴⁵.

⁴² Genannt seien hier nur: *R. Aubert*, *Vaticanum I*, Mainz 1965. *Kl. Schatz*, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vaticanum*, Rom 1975. *A. Housten*, *Onfeilbaarheid en hermeneutiek. De betekenis van het infallibiliteitsconcept of Vaticanum I*, Brügge 1973. *H. J. Pottmeyer*, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975. — Zur Reaktion auf *A. B. Hasler*, *Pius IX. (1846—1878). Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung einer Ideologie*, 2 Bde., Stuttgart 1977 s. insbesondere *Kl. Schatz*, *Totalrevision des I. Vatikanums? Zur Auseinandersetzung mit den Thesen August B. Haslers*, in: *ThPh* 53 (1978) 248—276. *J. Hoffmann*, *La définition de l'infallibilité pontificale à Vatican. A propos de l'ouvrage de A. B. Hasler*, in: *RSPHTh* 62 (1978) 543—557; 63 (1979) 61—81. *J. P. Torrell*, *Tradition, histoire et idéologie à Vatican I. A propos d'un livre récent*, in: *RThom* 79 (1979) 51—72. — Zu den Problemen s. den vorzüglichen Überblick bei *Y. Congar*, *De onfeilbaarheid van het pauselijk magisterium volgens het Eerste Vaticaans Concilie*, in: *Collationes (Gent)* 14 (1984) 420—440.

⁴³ Als Beispiel diene die bereits erwähnte Rede Kardinal Guidis (Anm. 11).

⁴⁴ Den Nachweis habe ich in meinen beiden Untersuchungen »Papst-Konzil-Unfehlbarkeit« und »Unfehlbarkeit und Geschichte« zu führen versucht.

⁴⁵ Zur Interpretation der Definition s. neuerdings *H. Fries*, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 482—488.

Das II. Vaticanum hat die entscheidenden Sätze der Unfehlbarkeitslehre von 1870 übernommen. »Daher heißen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar . . . Sie bedürfen daher keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung an ein anderes Urteil«⁴⁶. Allerdings — und das ist ein unbestreitbarer Vorzug — ist der Zusammenhang des Papstes mit der Kirche deutlich herausgestellt. Ihm ist »in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche . . . als einzelner das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben«⁴⁷. Oder anders: Eine wesentliche Eigenschaft der Kirche konkretisiert sich in der Person des Papstes, wenn er als oberster Lehrer in Glaubens- und Sittendingen letztverbindlich urteilt. Da so die päpstliche Infallibilität in das umfassende Ganze des Gottesvolkes einbezogen ist, kann nun nicht mehr der Eindruck entstehen, als vermöchte das Oberhaupt ohne Bezug auf den Konsens der Kirche zu definieren. Wenn — wie 1870 — die »Zustimmung der Kirche« abgelehnt wird, so heißt das: Verworfen wird lediglich eine nachträgliche Approbation seitens der Kirche im Sinne einer »parlamentarischen Ratifizierung«. Oder positiv: Ehe der Papst spricht, hat er sich des kirchlichen Glaubenssinnes versichert. Einer erneuten Bestätigung bedarf sein Urteil somit nicht mehr, da es eine über dem Haupt stehende Instanz nicht gibt. Obschon das päpstliche Vorrecht einzigartig und personengebunden ist, ist es doch nicht einfach singulär, denn: »Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit ist auch in der Körperschaft der Bischöfe«⁴⁸.

Der Substanz nach ist die Unfehlbarkeitsdefinition des I. Vaticanums in die Kirchenkonstitution übernommen worden, aber deren Verständnis hat sich in einem neuen Kontext gewandelt. Gewiß wäre es wünschenswert und wohl auch möglich gewesen, daß die Kenntnis der Motive, die einst zur Ausbildung des von uns beschriebenen »Sicherheitsdenkens« geführt haben, eine umfassendere Diskussion der Bedingungen und Klauseln, denen letztverbindliche Urteile unterliegen, in Gang gebracht hätte, aber der Weg dazu ist geebnet worden.

Ein Konzil kann für Gegenwart und Zukunft nur reden, wenn es sich auch den Problemen der Vergangenheit stellt, die die Theologie tiefer geprägt und belastet haben, als viele wahrhaben möchten. Das II. Vaticanum ist der Versuchung nicht erlegen, das Erbe der Geschichte zu verleugnen.

⁴⁶ A.a.O., art. 25.

⁴⁷ A.a.O.

⁴⁸ A.a.O.