

Johanna Rahner

„... ein Gewalt und Befehlich Gottes das Evangelium zu predigen“ – Zur episkopalen Verfassung der Kirche

1 Zwei kurze, aber notwendige (hermeneutische) Vorbemerkungen

Ad 1: Die Ausführungen zum Bischofsamt CA 28 stehen im zweiten Teil der CA; also jenem Teil, in dem Melanchthon die *traditiones humanae seu ritus aut ceremoniae ab hominibus institutae* zusammenfasst, die zum einen als legitime Differenzen in Gestalt und Gestaltung von Kirche, zum anderen aber angesichts eines in der ‚Papstkirche‘ sichtbar gewordenen *abusus* als – aus der Perspektive der Reformatoren – notwendig zu verändernde strukturelle Desiderate bezeichnet werden:

So nun von den Artikeln des Glaubens in unseren Kirchen nicht gelehrt wird gegen die heilige Schrift oder allgemeine christliche Kirchen, sondern allein etliche Mißbräuche geändert sind, welche zum Teil mit der Zeit selbst eingerissen, zum Teil mit Gewalt aufgerichtet sind, erfordert es unsere Not, diese zu benennen und die Ursache anzuzeigen, warum hierin Änderungen geduldet sind, damit Kaiserliche Majestät erkennen mögen, daß wir hierin nicht unchristlich oder freventlich gehandelt haben, sondern daß wir durch Gottes Gebot, welches billig höher zu achten als alle Gewohnheit, gedungen sind, um solche Änderung zu gestatten¹.

Bewusst hatte sich Melanchthon im ersten Teil der CA jener Methodik der Religionsgespräche, Disputationen und verschiedenster, auch innerevangelischer Verhandlungsgespräche bedient, durch die er sehr wohl zwischen Formulierungen und eigentlichem Gehalt einer Sache zu unterscheiden verstand und zugleich der Tradition der anderen zunächst die Möglichkeit eines Wahrheitsgehaltes zusprach und nicht von vornherein jede andere theologische Bewertung strikt ablehnte. So dürfte sein berühmtes Diktum, dass man sich hinsichtlich des Verständnisses der Rechtfertigungslehre im letzten eigentlich einig sei, nicht als politischer Schachzug, sondern als eigene innere Überzeugung betrachtet werden können. Von diesen Dingen, in denen der *magnus consensus* (im Sinne des Nachweises der ‚Rechtlgäubigkeit‘, aber auch als Plädoyer für das Gemeinsame)

1 CA, Vorwort zum II. Teil.

wichtig und auch feststellbar ist, unterscheidet nun Melanchthon die Themen des II. Teils der CA. Dabei erweist sich dieser im *magnus consensus* formulierte gemeinsame Glaubensgehalt als für die kontroversen Themenfelder nun kritisch anzuwendende Größe. Freilich ist Melanchthon dabei bewusst, dass die ursprüngliche Mitte der theologischen Differenzen sich schon längst auf andere Streitfelder verlagert hat und erst mit diesen die eigentlichen Probleme anfangen. Wenngleich er noch in der Apologie zur CA schreibt: „Nu hab ich diesmal auch noch aufs gelindest geschrieben“ und ausdrücklich betont: „Wir haben wahrlich nicht Lust oder Freude an Uneinigkeit; auch sind wir nicht so stock- oder steinhart, dass wir unser Fahr [Gefahr] nicht bedenken“², so drängt sich nicht erst im Umfeld des Augsburger Reichtags die Notwendigkeit einer Grenzziehung um der Sache willen deutlich in den Vordergrund: „[...] Aber wir wissen die öffentlichen, göttlichen Wahrheit, ohne welche die Kirche Christi nicht kann sein oder bleiben, und das ewige heilige Wort des Evangelii nicht zu verleugnen oder zu verwerfen“³. In den unterschiedlichen Wortmeldungen nehmen die Topoi der schärferen Abgrenzung zu; die Liste der unverglichenen theologischen Themen wird länger; sie sind hier bereits auf dem Weg, zu Unterscheidungskriterien zu werden. Und eines der nun relevant werdenden Differenzkriterien ist – spätestens mit der verbindlichen Regelung der Wittenberger Ordinationen 1535 dann explizit – das Bischofsamt bzw. die bischöfliche Verfassung der Kirche.

Ad 2: An dieser Stelle sei nun sogleich eine zweite Vorbemerkung im Sinne eines ausdrücklichen *Caveat* formuliert: Aus heutiger Perspektive haben die kontroversen theologischen Streitpunkte, die die CA 28 bezüglich des Bischofsamtes ausdrücklich benennt, eigentlich nichts bzw. nur indirekt mit den heute im ökumenischen Diskurs relevanten Fragen nach der episkopalen Verfassung der Kirche zu tun. Denn an vielem, was in CA 28 – über die ausdrückliche, konsensuale Anerkennung des traditionellen Bischofsamts und der Erklärung, dass die episkopale Ordination wünschenswert, wenngleich die presbyterale Ordination im Ausnahmefall legitim sei, hinaus⁴ – ausdrücklich als Streitpunkte benannt wird, scheint die Zeit vorüber gegangen: Sei dies das Bischofsamt, das als ein rein geistliches Amt zu verstehen sei (eben: „[...] ein Gewalt und Befehlich Gottes das Evangelium zu predigen [...]“), und es daher nun gelte, sich von der unzulässigen Vermischung von geistlicher und weltlicher Macht zu verabschieden; sei es die letztlich *iure humano* begründete, aber auch akzeptierte jurisdiktionelle Voll-

² ApolCA, BSLK, 143, 49–57.

³ ApolCA, BSLK, 143, 49–57.

⁴ Vgl. dazu u.a. Gunter Wenz, Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Historische Reminiszenzen und systematische Perspektiven, in: *Catholica* 68 (2014), 126–150, 146. Näheres dazu s.u. 2.

macht, d. h. dass dort, wo Bischöfe rechtliche Vollmacht bezüglich bestimmter Ordnungen, Satzungen, Gebote, Zeremonien etc. beanspruchen, sie dies nach menschlichem Recht um der Ordnung und des Friedens willen tun und ihnen dafür in legitimer Weise Gehorsam gebührt.⁵ Dass Bischöfe als geistliche Amtsträger zugleich über weltliche (Voll-)Macht verfügen, wird man heute als vielleicht theologisch erstaunliche, indes aus den Konflikten des 11. und 12. Jh. und der

5 „Nun lehren die Unseren, daß die Gewalt der Schlüssel oder der Bischöfe gemäß dem Evangelium sei eine Gewalt und Befehl Gottes, das Evangelium zu predigen, die Sünde zu vergeben und zu behalten, und die Sacrament zu reichen und zu handeln. [...] Darum soll man die zwei Regimente, das geistliche und das weltliche, nicht ineinander mengen und werfen. Denn die geistliche Gewalt hat ihren Befehl, das Evangelium zu predigen und die Sakramente zu reichen, sie soll auch nicht in ein fremdes Amt fallen, soll nicht Könige einsetzen und absetzen, soll das weltliche Gesetz und den Gehorsam gegenüber der Oberkeit nicht aufheben und zerrütten, soll weltlicher Gewalt nicht Gesetze vorschreiben darüber, wie das öffentliche Leben zu regeln sei [...]. Dieser Gestalt unterscheiden die Unseren beide Regimente und Gewalt-Ämter, und heißen sie beide als die höchsten Gaben Gottes auf Erden in Ehren halten. Wo aber die Bischöfe weltliches Regiment und Schwert haben, so haben sie dieselben nicht als Bischöfe aus göttlichem Recht, sondern aus menschlichen kaiserlichen Rechten, geschenkt von römischen Kaisern und Königen zu weltlicher Verwaltung ihrer Güter, und geht das Amt des Evangeliums gar nichts an. Dieweil nun die Gewalt der Kirchen oder Bischöfe ewige Güter gibt und allein durch das Predigamt geübt und getrieben wird, so hindert sie die Polizei und das weltliche Regiment nicht. Denn das weltliche Regiment gehet mit ganz anderen Sachen um als das Evangelium, weltliche Gewalt schützt nicht die Seele, sondern Leib und Gut gegen äußerliche Gewalt mit dem Schwert und leiblichen Strafen [...]“. An der positiven Bestimmung des Amtes kann es keine Differenz geben: „Deshalb ist das bischöfliche Amt nach göttlichem Recht, das Evangelium zu predigen, Sünde zu vergeben, Lehre zu urteilen, und die Lehre, die dem Evangelium entgegen steht, zu verwerfen, und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenbar ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen, ohne menschliche Gewalt, sondern allein durch Gottes Wort. Und diesfalls sind es die Pfarrer und Kirchen schuldig, den Bischöfen gehorsam zu sein [...]. Daß aber die Bischöfe sonst Gewalt und Gerichtszwang haben in etlichen Sachen, als nämlich Ehesachen oder Zehnten, dieselben haben sie kraft menschlicher Rechte. Wo aber die Ordinarien nachlässig in solchem Amt sind, sind die Fürsten schuldig, sie mögen es auch gern oder ungern tun, hierin ihren Untertanen um Friedens willen Recht zu sprechen, zu Verhütung von Unfrieden und großer Unruhe in den Ländern [...]. Dazu geben die Unseren die Antwort, daß die Bischöfe oder Pfarrherren Ordnungen machen mögen, damit es in der Kirche ordentlich zugehe, nicht, um damit Gottes Gnade zu erlangen, auch nicht, um damit für die Sünde genugsutun oder die Gewissen damit zu binden, solches für einen notwendigen Gottesdienst zu halten und zu meinen, daß sie Sünde täten, wenn sie dieselben ohne Ärgernis brechen [...]. Sankt Peter verbietet den Bischöfen die Herrschaft, als hätten sie Gewalt, die Kirchen zu zwingen, wozu sie wollten. Jetzt geht man nicht damit um, wie man den Bischöfen ihre Gewalt nehme, sondern man bittet und begehrt, sie wollten die Gewissen nicht zu Sünden zwingen. Wenn sie aber solches nicht tun werden und diese Bitte verachten, so mögen sie bedenken, wie sie deshalb Gott werden Antwort geben müssen, dieweil sie mit solcher ihrer Hartnäckigkeit Ursache geben zu Spaltung und Schisma, das sie doch billig sollen verhüten helfen“ (CA 28).

daraus erwachsenden Sondersituation im Römischen Reich deutscher Nation („*Ottotonisches Reichskirchensystem*“⁶) erklärbare Ausnahme bezeichnen dürfen.⁷ Dass diese Problematik indes in der CA 28 so ausführlich und kritisch zu Wort kommt, ist – neben dem konkreten Erfahrungsbezug – einer durchaus interessensgeleiteten, und daher seit dem 15. Jh. verstärkt eingesetzten, „anti-bischöflichen Negativpropaganda“ geschuldet, „die den Episkopat am Modell und der Norm des Hirten und Seelsorgers maß und ihm dann Desinteresse und Negligenz vorwarf; die Bischöfe lebten danach verweltlicht und kümmerten sich nicht um die kanonische Lebensform ihres Klerus. Dieses eingängige Bild, aus einer machtbewussten Interessenspolitik erwachsen, ist ungemein einflussreich geworden“⁸. Indes ist klar: Diese Vorwürfe, die der zeitgenössischen Verwechselbarkeit von geistlicher und weltlicher Macht und der sich daraus ergebenden Folgen für die bischöfliche Amtsführung entspringen, sind heute ohne weitere theologische Bedeutung und vor allem, in Folge der Säkularisation, ohne strukturelle, ekklesiologische Relevanz, stellen also eigentlich eine Art historischer *Petitesse* dar. Und so kann man die Frage, ob ein Großteil der Ausführungen der CA zum Bischofsamt überhaupt noch zu den heute ökumenisch zu diskutierenden Problemfeldern gehört, zunächst mit einem schlichten ‚Nein!‘ beantworten.⁹ Die heutige Frage nach der bischöflichen Verfassung der Kirche hat mit den Diskussionen der Reformationszeit, wie sie sich in weiten Teilen der Ausführungen in CA 28 widerspiegeln, also recht wenig zu tun. Hier trifft die konziliante Äußerung Melanchthons durchaus den theologischen Kernbestand: „Und wenn es keine Bischöfe gäbe, müsste man sie dennoch erfinden!“¹⁰

6 Vgl. dazu Egon J. Greipl, Zur weltlichen Herrschaft der Fürstbischöfe in der Zeit vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation, in: RQ 83 (1988), 252–264.

7 Klaus Unterburger kennzeichnet die zentralen Elemente des ‚vormodernen Bischofsamtes‘ zutreffend: „adelige Herkunft, Verflechtung mit dem Reich und den lokalen Machthabern, Doppelfunktion eines innerkirchlichen Jurisdiktionsträgers und eines weltlichen Machthabers“, die „Juristen und Experten in der Regierungs- und Verwaltungspraxis, nicht aber Theologen“ verlangten (Vgl. Klaus Unterburger, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit, in: S. Demel/K. Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i.B. 2015, 65–89, 74).

8 Unterburger, Vollmacht, 78.

9 Die inhaltlich im zweiten Teil von CA 28 dominierenden Aussagen zu bischöflichen Vorschriften, Gehorsam und Gewissensbindung zielen im Kern auf das grundlegendere Thema vom Verhältnis von kirchlicher Autorität/Verbindlichkeit und individueller (Gewissens-)Freiheit, nicht aber auf das strukturelle Thema der bischöflichen Verfassung und werden daher im Weiteren nicht in den Blick genommen.

10 Philipp Melanchthon, *Consilium de moderandis controversiis religionis* (Corpus Reformatorum II, hg.v. K. G. Bretschneider, Halle 1835, 745f., 1535).

Die eigentliche ekklesiologische und damit ökumenische Brisanz des Themas setzt vielmehr an einer ganz anderen Stelle an. Sie macht sich formal an der in CA 28 vorausgesetzten, prinzipiellen theologischen Gleichsetzung von Pfarramt und Bischofsamt fest, die sich ihrerseits auf die auf Hieronymus zurückreichende theologische Tradition berufen kann und auch von der mittelalterlichen Kanonistik insoweit geteilt wurde, als das diese das Bischofsamt nur anhand seiner (zusätzlichen) juridischen Vollmachten vom Pfarramt unterscheidet. Bei näherem Hinsehen umfasst diese Gleichsetzung aber auch die historisch aus der veränderten theologischen Deutung heraus erwachsenden strukturellen wie organisatorischen Differenzen. Freilich kommt an dieser Stelle eine grundlegende Prinzipienverschiebung der katholischen Ekklesiologie selbst zum Zuge, die ihrerseits das Thema einer neuen (auch ökumenischen) Brisanz zuführt.

2 Wann ist eine Veränderung der Amtsstruktur legitim und was bedeutet eigentlich ‚episkopale Verfassung‘ der Kirche?

Einen ersten Hinweis auf die zentrale Problematik gibt das 2008 veröffentlichte Studiendokument *Die Apostolizität der Kirche* der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit. Dort ist in der Nr. 290 zu lesen:

In beinahe zweitausend Jahren der Geschichte der Kirche hat es – entsprechend den sehr unterschiedlichen Kontexten – vielfältige Wandlungen der Gestalt des Bischofs- und Priesteramtes gegeben; sie geben zu einer Unterscheidung zwischen einer Grundstruktur oder auch einer elementaren Aufgabe dieses Amtes und den Gestalten ihrer Ausübung Anlass. Auch sind die unterschiedlichen Auslegungen des Amtes in theologischer und kirchlicher Lehre diesem keineswegs äußerlich, sondern betreffen seine gelebte Wirklichkeit. Die katholische Theologie betont, dass sich in diesem Gestaltwandel die Grundstruktur des Amtes durchgehalten hat. Da aber der geschichtliche Gestaltwandel nicht als Widerspruch zur Grundstruktur des dreigegliederten Amtes beurteilt wird, legt sich die Frage nahe, ob es nicht die Möglichkeit gibt, wegen der beschriebenen substantiellen Gemeinsamkeiten die Gestalt des Amtes in den lutherischen Kirchen, die sich in unterschiedlichen Kontexten parallel zur katholischen Kirche auf eigene Weise entwickelt hat, als gültige Form des öffentlichen Dienstes an Wort und Sakrament anzuerkennen.¹¹

¹¹ Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt a.M. 2009, Nr. 290.

Das Bekenntnis zu einem legitimen geschichtlichen Wandel in der Gestaltung der kirchlichen Ämter stellt gerade die katholische Theologie vor eine grundlegende hermeneutische Herausforderung, auch wenn festgestellt wird, dass dieser Wandel mit der ‚Grundstruktur des Amtes‘ vereinbar sei. Denn die Differenz „zwischen einer Grundstruktur oder auch einer elementaren Aufgabe dieses Amtes und den Gestalten ihrer Ausübung“ ist, gerade weil sie diesem Amt „keineswegs äußerlich“ ist, sondern „seine gelebte Wirklichkeit“ betrifft (vgl. Nr. 290), von besonderer ekklesiologischer Relevanz. Die These von einem legitimen geschichtlichen Wandel berührt denn auch die traditionelle katholische Logik der theologischen Begründung des dreigliedrigen Amtes und damit der ‚bischöflichen Verfassung‘ der Kirche *divina institutione* an ihrer Wurzel.

Das genannte Studiendokument – Ähnliches kann man aber auch in *Vom Konflikt zur Gemeinschaft* nachlesen¹² – exerziert die damit verbundenen Herausforderungen und möglichen Konsequenzen an der Frage der theologischen Legitimität der von Martin Luther zur Behebung eines ‚kirchlichen Notstandes‘ durchgeführten presbyterialen Ordination durch¹³ und nimmt so die in CA 28 argumentativ vorausgesetzte Gleichsetzung von Bischofs- und Pfarramt in ihren konkreten Auswirkungen zunächst historisch differenzierend in den Blick. Dazu gilt es, die Pluralität mittelalterlicher amts theologischer Ansätze (presbyterale oder episkopale Sukzession als geschichtliche Variabilität;¹⁴ die rein rechtliche und eben nicht sakramententheologisch begründete Differenz von Bischof und Priester als kanonistische Mehrheitsmeinung,¹⁵ weshalb „die mittelalterliche Theologie den sakramentalen Charakter der Bischofsweihe ablehnte“¹⁶) wahrzunehmen. Darüber hinaus kommt die Möglichkeit in den Blick, eine selbstkritische Analyse möglicher Verfehlungen des apostolischen Selbstanspruches durch die römische Kirche zur Zeit Luthers selbst und insbesondere, was das zeitgenössische Erscheinungsbild und Verhalten der Reichsfürstbischöfe angeht,

¹² Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig/Paderborn 2013. Vgl. insbesondere im III. Kapitel Nr. 66 ff.

¹³ Vgl. z. B. Volker Leppin, Zwischen Notfall und theologischem Prinzip. Apostolizität und Amtsfrage in der Wittenberger Reformation, in: T. Schneider/G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1: Grundlagen und Grundfragen, Freiburg i.B./Göttingen 2004, 376–400.

¹⁴ Vgl. dazu Peter Walter, Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert, in: D. Sattler/G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in Apostolischer Nachfolge*, Bd. 2: Ursprünge und Wandlungen, Freiburg i.B./Göttingen 2006, 39–96.

¹⁵ Vgl. Klaus Unterburger, Protestanten sind Kirche, in: *HerKorr* 3 (2019), 22–25, 24.

¹⁶ Karl Lehmann, Der Bischof in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: R. Potz (Hg.), *Der Bischof und seine Eparchie*, Wien 1985, 11–22, 17.

voranzutreiben und auch kriteriologisch in Anschlag zu bringen. Der in CA 28 kritisierte ‚weltliche‘ Status der Fürstbischöfe und die berechnete Klage über die Verweigerung der Ordination von Anhängern der Reformation durch die um ihre weltliche Macht fürchtenden Fürstbischöfe führt zu einer Erfahrung, die für die Beurteilung des Bischofsamts selbst relevant wird, da hier nun offen zu Tage tritt, dass die formale Autorisierung nicht notwendig eine evangeliumsgemäße Amtsführung nach sich zieht und so die Orientierung am Evangelium und Loyalität gegenüber den Bischöfen in eine unaufhebbare Spannung zueinander treten. Berücksichtigt man beides – offene theologische Bewertung und konkrete Erfahrung –, legt sich ein differenziertes Urteil zur Problematik des ‚Bruchs‘ mit der ‚bischöflichen Verfassung‘ durch die Reformatoren nahe. So hält z. B. Otto Hermann Pesch zu Recht fest, dass die „auch für Luther vorgegebene theologische Auffassung, wonach [...] der Vorrang des Bischofs vor dem einfachen Priester nur auf dem Gebiet der Jurisdiktion liege“, notwendig zur Folge hat, dass – nach Luthers Auffassung – die durch ihn vorgenommenen Ordinationen in Wittenberg zwar „ein kirchenrechtlicher Übergriff, aber kein theologischer Unfug waren – Notlösungen, um der Reformation einen Weg in die Zukunft offen zu halten“¹⁷. In kanonistischer Diktion würde man vielleicht formulieren: Diese Weihen waren zwar verboten, aber angesichts der konkreten Notstandssituation und der nicht bestreitbaren theologisch-legitimen Begründung ist damit über eine mögliche Gültigkeit noch nicht entschieden! Aus der Tatsache der presbyterialen Ordinationen kann also weder ein expliziter Wille zur Abschaffung des Bischofsamtes noch ein Abbruch der apostolischen Sukzession abgeleitet werden. Pesch benennt daher ausdrücklich die theologische Brisanz dieses historischen Sachverhalts: „Die ökumenische Öffnung, die sich damit in der Frage nach dem Amt ergeben hat, scheint noch nicht hinreichend wahrgenommen zu werden.“¹⁸

So ist ein valides Urteil über Gültigkeit oder Nichtgültigkeit und damit über Bruch oder Kontinuität ist nur über eine weiterführende, differenzierte und theologisch qualifizierte Analyse möglich, die Zeitumstände, Selbstverständnis und theologische Selbstdeutung der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen mitberücksichtigt.¹⁹ Zugleich ist aber eine (zu) enge Vorstellung von apostolischer (Amts-)Sukzession auf ein tieferes und umfassenderes Verständnis

17 Otto Hermann Pesch, *Hermeneutik des Ämterwandels? Kleine Ausarbeitung einer Frage*, in: Sattler/Wenz, *Das kirchliche Amt*, Bd. 2, 304–327, 325.

18 Pesch, *Hermeneutik*, 325.

19 Vgl. dazu auch das Votum des Studiendokuments *Die Apostolizität der Kirche* bezüglich eines differenzierten Konsenses in Nr. 292 und 293.

des apostolischen Charakters der ganzen Kirche hin aufzubrechen:²⁰ Die apostolische Sukzession umfasst eben mehr als nur eine bestimmte Form der Amtsübergabe.

Unter der Vorgabe der Möglichkeit historisch unterschiedlicher, aber theologisch legitimer Verwirklichungsgestalten und mit dem Bekenntnis zu einem legitimen geschichtlichen Wandel verschiebt sich nun aber die Berufung auf Apostolizität methodologisch von der Funktion als legitimatorisches Formalprinzip hin zu einem kriteriologisch abgesicherten theologischen Normbegriff. Eine inhaltlich-theologische Konkretion von Apostolizität ist nicht nur nach außen, sondern eben auch nach innen als Maßstab der je eigenen Kirchlichkeit in Anschlag zu bringen. Wenn daher, so schlussfolgert Pesch zu Recht, „der legitime geschichtliche Wandel in der Gestaltung der kirchlichen Ämter immer wieder am Grundsinn des Amtes zu überprüfen ist, ist seine Ausgestaltung, wenn sie diese Prüfung besteht, auch ekklesiologisch anzuerkennen“²¹. Das legt nun aber eine veränderte Beurteilung der Themenfelder ‚apostolische Sukzession‘ und ‚bischöfliche Verfassung‘ nahe. Denn dann hat eine „Kirche, die auf solche Weise ein gemeindebezogenes Predigtamt hat (was die Sakramentsverwaltung einschließt) und darüber hinaus ein über gemeindliches kirchenleitendes Amt, das aber das Gemeindeamt im beschriebenen Sinne einschließt, [...] das, was man in der katholischen Theologie ‚bischöfliche Struktur‘ nennt“²². So legt sich auch das Urteil nahe:

Wenn in der – einer – Kirche ein übergemeindliches Amt, gegebenenfalls sogar kollektiv ausgeübt, besteht, das alles und jedes zu tun hat wie das gemeindliche Amt und darüber hinaus zur Demonstration der Katholizität der Kirche Lehrüberwachung (Visitation, Luther: „Besuchsdienst“) und Ordination vornimmt, [...] dann kann die römisch-katholische Kirche ohne theologische Bedenken ein solches Amt auch in einer nicht-katholischen Kirche, also

20 Vgl. dazu gleichfalls den thematischen Aufbau des Studiendokuments, das ausgehend von der Apostolizität des Evangeliums und Gesamtkirche erst in einem dritten Teil (vgl. Nr. 165 ff.) über die apostolische Amtssukzession handelt.

21 Otto Hermann Pesch, Thesen zu einem ökumenischen Verständnis vom kirchlichen Amt, in: Sattler/Wenz, Das kirchliche Amt, Bd. 2, 328–333, 332. Vgl. auch Wenz, Historische Reminiscenzen, 145: Es wäre so ein Ansatzpunkt gegeben, „die durch eine Notsituation veranlasste reformatorische Übung presbyteraler Ordination katholischerseits nichts zwangsläufig als illegitim betrachten zu müssen, auch wenn sie von der kanonistischen Regel abweicht. Für die katholische Beurteilung der Gültigkeit evangelischer Ordination und damit für das Problem des sogenannten *defectus ordinis* samt seinen Folgeproblemen wäre dies von kaum zu überschätzender Bedeutung“.

22 Pesch, Thesen, 332.

in einer Kirche der Reformation anerkennen und damit diese Kirche als „Kirche im eigentlichen Sinne“²³.

Damit erweist sich aber das Themenfeld ‚apostolische Sukzession‘ und ‚bischöfliche Verfassung der Kirche‘ in dieser Hinsicht als ökumenisch weitestgehend konsensfähig, wie dies das eingangs zitierte Studiendokument auch ausdrücklich als Resümee festhält.²⁴

In enger Verbindung dazu steht nun auch eine veränderte Wahrnehmung der *episkopé* als übergemeindlicher Leitungsfunktion und als besonderer Dienst an Katholizität und Einheit der Kirche. Hier findet sich gerade in den im Lutherischen Weltbund zusammengeschlossenen Kirchen eine deutliche Kontinuität zu den in CA 28 formulierten Grund-Sätzen, indem in ihnen das Bischofsamt ausdrücklich beibehalten wird, wenngleich mitunter der Titel ‚Bischof‘ – aus historischen und nicht aus theologischen Gründen – nicht weitergeführt wurde. Dabei sind der personale wie der kollegiale Charakter dieses ‚Amtes der Aufsicht‘ von wesensbestimmender Bedeutung. D.h. es ist wichtig, dass nach lutherischem Verständnis sowohl *episkopé* als auch die Repräsentation der Kirche jeweils eine Aufgabe der gesamten Kirche sind und so in der gemeinsamen Verantwortung aller stehen und nicht nur auf die Träger*innen des bischöflichen Amtes reduziert werden können. Das scheint indes immer noch in einer unaufgebbaren Spannung zu einer katholischen Konzeption einer bischöflichen Verfassung der Kirche zu stehen. Doch bei näherem Hinsehen erweist sich diese Gewissheit als trügerisch.

Muss und soll, so wäre zunächst zu fragen, nicht auch die Ämterstruktur der Katholischen Kirche gerade in ihrer Geschichtlichkeit, und damit auch in ihrer geschichtlichen Variabilität und Veränderlichkeit wahrgenommen werden? Damit wäre auch die Möglichkeit wie die Notwendigkeit eines selbstkritischen Rückblicks auf die je eigene katholische Geschichte der Ämterstruktur zu verbinden. Dazu gehört die Frage einer legitimen Varianz von verschiedensten Entwicklungen in historischer Hinsicht ebenso wie die Ehrlichkeit, historische Fehlformen (d.h. auch eine potentielle ‚strukturelle Sündigkeit‘ der eigenen Ausgestaltungsweisen) als solche zu identifizieren und ggf. zu bearbeiten bzw. die eigene Struktur auch weiterzuentwickeln. Eine katholische Theologie, die sich mit Blick auf die eigene Amtsstruktur stets auf das *ius divinum* oder zumindest die ‚göttlichen Einsetzung‘ als Legitimationspunkt bezogen hat und von dort her die unmittelbare Verbindlichkeit ihrer Ämterstruktur in Anspruch nimmt bzw. verteidigt, tut sich naturgemäß schwer, Veränderung und Veränderbarkeit, geschichtliche

²³ Pesch, Thesen, 323.

²⁴ Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 292f.

Entwicklung, gar Fehl-Entwicklungen als Teile der eigenen Identität ekklesiologisch wahr- und ernst zu nehmen; das gilt auch und gerade für die bischöfliche Verfassung der Kirche, die zunehmend zum ökumenisch entscheidenden Differenzkriterium stilisiert wird. Warum das so ist und welche Konsequenzen das für die Frage nach einer adäquaten Ausgestaltung der ‚bischöflichen Verfassung‘ der Kirche hat, klärt wiederum ein Blick in die Theologiegeschichte und auf das II. Vatikanische Konzil und seine noch offene Rezeptionsgeschichte.

3 Die bischöfliche Verfassung der Kirche als ultramontaner Identitätsmarker

Es ist letztlich die theologische Hermeneutik des 19. Jh., die das *semper idem* zum entscheidenden katholischen Identitätsmarker stilisiert. Jene Selbstinszenierung des Katholischen, das sich durch eine als programmatisch behauptete Innovationsintoleranz bzw. Innovationsverweigerung auszeichnet und einen ausgeprägten, aufklärungsfeindlichen, ahistorischen ‚Anti-Modernismus‘ zum selbstgewählten Markenzeichen der Katholischen Kirche macht. Dazu erfindet die Katholische Kirche des 19. Jh. in Abwehr einer „als modernistisch empfundenen Theorie von einer Dogmengeschichte“²⁵ auf verschiedensten Feldern eine ‚feste‘, immer gleichbleibende und eindeutige ‚Tradition‘ als Konstruktions- und Selektionsprozess, die letztlich nur dazu dient, sich gegen die Kontingenzerfahrungen der eigenen Lehre und Struktur abzuschotten und so deren Störungspotential wie auch das Mehrdeutigkeitspotential eines Plurals gar unterschiedlicher ‚Traditionen‘ zu eliminieren. Die Kirche steht unter einem Vereindeutigungszwang und entwickelt eine ausgeprägte Ambiguitäts-Intoleranz. Gerade die bischöfliche Verfassung der Kirche wird nun zu einem dieser strikten Identitätsmarker, freilich mit einer deutlich konfessionalistischen Schlagseite!

Hier ist eine grundlegende theologische Akzentverschiebung zu den Diskussionen der Reformationszeit erkennbar.

Hatte die Frage der bischöflichen Sukzession in den Argumenten der anti-reformatorischen Kontroverstheologen keine große Rolle gespielt, das Trienter Konzil gar die Frage nach der theologischen Qualität des Bischofsamtes bewusst offen gelassen, verändern sich jetzt die ekklesiologischen Vorzeichen der Dis-

²⁵ Vgl. Georg Essen, Die Geschichte, die aus der Wahrheit kommt. Reflexionen zu einer innerkirchlichen Kultur der Innovationstoleranz, in: Wilhelm Damberg/Matthias Sellmann (Hg.), Die Theologie und ‚das Neue‘. Perspektiven zum kreativen Zusammenhang von Innovation und Tradition, Freiburg i.B. 2015, 169–196, 176 Anm. 11.

kussion an entscheidender Stelle.²⁶ Gerade in einer Zeit, in der die – trotz der Reformversuche des Trienter Konzils auch nachtridentinisch anhaltende – Verquickung von geistlicher und weltlicher Herrschaft durch Säkularisation und Reichdeputationshauptschluss 1803 nun endlich an ein Ende gekommen sind und so durch Wegfall der weltlichen Herrschaft jetzt erst die Ideale des Bischofsamtes im Sinne Trients in die Tat umzusetzen wären,²⁷ gerät das Bischofsamt in den Strudel ganz anders orientierter Dynamiken. Erst „im Laufe des 17. Jahrhunderts“ hatte – wie Klaus Unterburger treffend beobachtet – „die fehlende *successio apostolica* als Argument für die Ungültigkeit von Weihe und Eucharistie eine wichtigere Rolle zu spielen“ begonnen.²⁸ Hatte schon Trient in seinen Reformdekreten das Ideal des Bischofs als „seeleneifriger Hirte seiner Herde [...], der selber predigte und die Sakramente spendete, seinen Klerus visitierte und überwachte, regelmäßig Synoden abhielt und durch die Gründung eines Klerikerseminars die Ausbildung des Seelsorgsklerus verbesserte“²⁹ ins Zentrum gestellt, ist es erst der Aufklärungskatholizismus des 18. Jh. im Gefolge von Trient, der das aufgrund unterschiedlicher Faktoren nach Trient kläglich gescheiterte³⁰ tridentinische Ideal des Bischofs als Hirt und Seelsorger neu zur Geltung und zu seiner eigentlichen Blüte bringt.³¹ Doch sind es dann die ekklesiologischen Spezifika des 19. Jh., die jetzt die exklusiven katholischen Identitätsmarker amtstheologisch engführen. Hier haben wir es mit einem anschaulichen Beispiel für das zu tun, was Yves Congar treffend als ‚Tridentinismus‘ bezeichnet.³² Die Dekrete Trients – z. B. die in der Konzilsaula höchst umstrittenen und im Messopfer-Dekret äußerst zurückhaltend formulierten Ausführungen zum Opfercharakter der Messe, die nun dazu führen, dass die „ultramontane Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts [...] die explizite Intention [verlangt], zu einem

²⁶ Vgl. Unterburger, Protestanten, 24.

²⁷ Vgl. Erwin Gatz, Der Diözesanbischof und sein Klerus im deutschsprachigen Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum II. Vatikanischen Konzil, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, 95 (2000), 250 – 261, 250.

²⁸ Unterburger, Protestanten, 24.

²⁹ Unterburger, Vollmacht, 79 f.

³⁰ Unterburger nennt den auf dem Konzil von Trient beschlossenen Kompromiss um die Residenzpflicht der Bischöfe, die auf dem Konzil nicht geklärte Verhältnisbestimmung von Bischofs- und Papstamt und die Herrschaftsstreitigkeiten gegenüber weltlichen Territorialherren sowie exemten Organisationsstrukturen wie Orden, Kapiteln etc., die eine wirksame Stärkung der bischöflichen Jurisdiktion verhinderten (vgl. Unterburger, Vollmacht, 80 f.).

³¹ Vgl. Unterburger, Vollmacht, 81 f.

³² Vgl. dazu auch Giuseppe Alberigo, From the Council of Trent to ‚Tridentinism‘, in: R. F. Bulman/F. J. Parrella (Hg.), From Trent to Vatican II. Historical and theological Investigation, New York 2006, 19 – 38.

propriatorischen Opferpriestertum zu weihen“³³, was im Kontext der Diskussion um die Gültigkeit der anglikanischen Weihen dann auch zum entsprechenden ‚negativen‘ Urteil Leos XIII. führt³⁴ – werden nun, mitunter gegen die eigentliche Intention des Tridentinums, zum Spezifikum der katholischen Lehre schlechthin stilisiert, in Folge dessen die Neuscholastik unter fast jeden Satz von Trient die dogmatische Qualifikation *de fide*, also eines dogmatisch verbindlichen Glaubenssatzes, setzt.³⁵ Das ‚zweite Zeitalter des Konfessionalismus‘ dämmt mit Macht empor. Das „Tridentinum wird zum Gehäuse, in das man sich zurückzog“ (Hubert Jedin). Es wird – von der ‚römischen Zentrale‘ forciert und den römischen Zentralismus forcierend – jetzt zum Label einer ganzen Epoche und zum identitätsstiftenden Gründungs-Mythos der Catholica des 19. Jh. Im Strom dieser Geschichtspolitik steht nun auch die ‚bischöfliche Verfassung‘ der Kirche.

Nicht zu Unrecht spricht Klaus Unterburger in diesem Zusammenhang von einer „beinahe völligen Neukonzeption des Bischofsamtes und seiner Vollmacht“³⁶ durch die Umbrüche der Moderne und von einer „Neuerfindung des Bischofsamtes im Ultramontanismus“³⁷. Im Rahmen der Neuorganisation der Katholischen Kirche nach der Säkularisation von 1803 hatte die „vatikanische Konkordatspolitik [...] zu dieser Zeit das größte Interesse, keine starken Zusammenschlüsse von Diözesen und Bischöfen entstehen zu lassen, die gegenüber dem Papsttum ein machtpolitisches Gegengewicht hätten sein können“³⁸. Hier muss dann auch von den historischen Auseinandersetzungen um die Ausgestaltung der Bistumsleitung auf dem Gebiet des Reiches im Gefolge der Säkularisation die Rede sein. Der flächendeckende Zusammenbruch der traditionellen Kirchenstrukturen stellt zu Beginn des 19. Jh. vor die Aufgabe, nach neuen Strukturprinzipien in der Leitung der Ortskirchen zu suchen. Die Idee einer gleichberechtigten Leitung durch Bischof und Diözesankapitel steht hier einem streng monarchischen Modell der Alleinzuständigkeit des Bischofs bzw. des ihn rechtlich vertretenden Generalvikars gegenüber.³⁹ In der Gemengelage der unterschiedlichen kirchenpolitischen Driften, die den Katholizismus in dieser Zeit prägen und grundlegend umwälzen, verlieren die kollegial-synodalen und sub-

33 Unterburger, Protestanten, 24.

34 Vgl. Unterburger, Protestanten, 23f.

35 Vgl. dazu Otto Hermann Pesch, Trient und das ökumenische Gespräch heute – eine katholische Perspektive, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996, 71–118, hier 75.

36 Unterburger, Vollmacht, 65.

37 Unterburger, Vollmacht, 82.

38 Unterburger, Vollmacht, 83.

39 Vgl. Unterburger, Vollmacht, 83–86.

sidiären Elemente aber gegen die zentralistischen Dynamiken auch auf der Ebene des Einzelbistums. Alle weiteren Mitwirkungsrechte der Ortskirche, d. h. partizipatorische wie demokratische Strukturelemente sowie synodale und subsidiäre Dynamiken werden sukzessive zurückgedrängt, entsprechende Kräfte in Laienschaft und Klerus als ‚Revolutionäre‘ und ‚Frondeure‘ denunziert⁴⁰ und ausgeschaltet, der Klerus systematisch dem Bischof untergeordnet.⁴¹ Klaus Unterburger resümiert: „Binnen 100 Jahren wurden die Strukturen und die Stellung der Bischöfe in ihren Diözesen auf diese Weise auf eine radikale Weise umgestaltet; der Diözesanbischof mit seinem Generalvikar erreichte eine innerdiözesane Machtposition, die seit der Christianisierung der mitteleuropäischen Gebiete undenkbar war“⁴².

Im 19. Jh. verstärkt sich zugleich die zentralistische Drift und die Durchgriffsrechte der römischen Zentrale werden in die einzelnen Diözesen ausgedehnt.⁴³ Der Ultramontanismus sorgt dann noch für die Durchsetzung des ‚Ideals‘ eines ‚romorientierten‘ Bischofs samt einer bis heute andauernden Uniformisierung und Romanisierung des Episkopats (u. a. durch die möglichst lückenlose Durchsetzung des päpstlichen Bischofsernennungsrechts)⁴⁴ und einer damit verbundenen ‚Kadermentalität‘. Darüber hinaus machen moderne „Technik und Medien [...] den Papst im Glaubensleben der Katholiken präsent wie noch nie“⁴⁵. Diese päpstliche Dominanz wird ihrerseits durch die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils zum Jurisdiktionsprimat verfestigt, die u. a. bewirkten, dass noch bis in die Enzyklika *Mystici Corporis* von Pius XII. aus dem Jahr 1943 hinein⁴⁶ die These, dass die bischöfliche Jurisdiktion sich von der päpstlichen ableite, als *certain sententia* galt⁴⁷ und nicht nur bei Reichkanzler Bismarck den Eindruck nahelegten, die Bischöfe seien nur noch ‚Werkzeuge‘ des Papstes, dessen ‚Beamte ohne eigene Zuständigkeit‘.⁴⁸ Das II. Vatikanum ändert an dieser Dynamik wenig. Im Gegenteil! Durch die theologisch-sakramentale Aufwertung des Bischofsamts wird die eben skizzierte kontingente Verschiebung des Selbstverständnisses des bischöflichen Amtes nach 1789 bzw. 1803 durch das historische Konstrukt einer

⁴⁰ Vgl. Gatz, Diözesanbischof, 258.

⁴¹ Vgl. Gatz, Diözesanbischof, 260.

⁴² Unterburger, Vollmacht, 86.

⁴³ Vgl. Unterburger, Vollmacht, 83–86.

⁴⁴ Vgl. Unterburger, Vollmacht, 87.

⁴⁵ Unterburger, Vollmacht, 86.

⁴⁶ Vgl. DH, 3804.

⁴⁷ Vgl. auch Unterburger, Vollmacht, 86 f.

⁴⁸ So die berühmte ‚Circular-Depesche‘ vom 14. Mai 1872 als Reaktion auf die Beschlüsse des I. Vatikanums.

theologischen ‚Wiederentdeckung‘ des altkirchlichen Bischofsamts im Rahmen der *communio*-Ekklesiologie des Konzils schlicht verdeckt bzw. verleugnet. Man kann fast von einer dadurch bedingten theologischen Ideologisierung des Bischofsamtes bzw. ‚Essentialisierung‘ der ultramontanen Entwicklungen durch dieses Konzil sprechen,⁴⁹ die zu einer ‚Sakralisierung‘ und ‚Immunisierung‘ „der innerdiözesanen Monarchie der ultramontanen Epoche“ führt.⁵⁰ Das nötigt nun aber zu einem kritischen Blick auf die weitere Entwicklung, die mit dem II. Vatikanischen Konzil eingesetzt hat.

4 „... die Fülle des Weihesakraments...“: Die theologische ‚Wiederentdeckung‘ des II. Vatikanischen Konzils mit Schlagseite

„Die Heilige Synode lehrt, dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakraments übertragen wird“⁵¹ und: „Die Bischofsweihe überträgt mit dem Amt der Heiligung auch die Ämter des Lehrens und des Leitens“⁵². Mit diesen beiden Grundsätzen setzt das II. Vatikanische Konzil letztlich eine grundlegende Neukonstellation der bischöflichen Struktur der Katholischen Kirche in Gang, deren Konsequenzen bis heute noch nicht wirklich vollständig abzusehen oder gar ‚bewältigt‘ sind.

Das II. Vatikanum verlässt das Schema *ordo – iurisdictio* und ersetzt es durch das calvinistische Tradition entstammende der *tria munera* bzw. des *triplex munus* [...]. Damit wird [...] auch die seit Trient offene Frage nach dem Ursprung der Jurisdiktionsvollmacht der Bischöfe [...] prinzipiell entschieden [...]. Klar und unmissverständlich wird [in CD 8; JR] den Bischöfen alle ordentliche, ursprüngliche und unmittelbare Vollmacht (*potestas ordinaria, propria et immediata*) zugesprochen, die zur Ausübung des Hirtenamtes (*ad exercitium eorum muneris pastoralis*) in ihren Diözesen gehört, und zwar per se, d. h. aufgrund ihres Titels als Nachfolger der Apostel, *ex divina institutione* (LG 20,3), nicht aus der Vollmacht des Papstes als des Nachfolgers des Petrus.⁵³

⁴⁹ Vgl. Unterburger, Vollmacht, 88.

⁵⁰ Unterburger, Vollmacht, 88.

⁵¹ LG 21,2.

⁵² LG 21,2.

⁵³ Guido Bausenhardt, Das Bischofsamt. Intentionen, Impulse und Weichenstellungen des Konzils, in: Sabine Demel/Klaus Lüdicke (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirten Gewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i.B. 2015, 90 – 109, 95 f.

Den Grund für diesen grundlegenden Perspektivwechsel resümiert Hubert Wolf zu Recht wie folgt: Das Ziel der Konzilsväter des II. Vatikanums

war es, [...] das Bischofsamt gegenüber dem päpstlichen Primat aufzuwerten: Ihre Jurisdiktionsgewalt hatten sie jetzt als Nachfolger der Apostel durch die Bischofsweihe, sie waren nicht länger davon abhängig, ob der Papst ihnen die Rechte gewährte oder verweigerte, die zur Leitung der Diözesen notwendig waren [...]. Zu diesem Zweck wurde noch einmal betont, dass die Bischofsweihe die höchste Stufe des Weihe-Sakraments darstellt [...].⁵⁴

Freilich, so Wolf weiter, „vollzog das Zweite Vatikanische Konzil [damit] auch sakramententheologisch einen Bruch mit der kirchlichen Tradition“⁵⁵. Und das mit fatalen Folgen, denn: Die „vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestrebte Aufwertung des Bischofsamtes gegenüber dem Primat des Papstes führte – absichtlich oder unabsichtlich – zu einer Abwertung aller anderen Glieder der Kirche“⁵⁶.

Das Konzil hat sich zwar um eine theologische Erneuerung des Bischofsamtes im Rekurs auf die altkirchlichen Traditionen bemüht und dazu seine sakramentale und insbesondere seine kollegiale Grundstruktur in den Mittelpunkt gerückt: „Nicht der einzelne Bischof steht in einer – letztlich imaginären – historischen Sukzession zu einem der Erstapostel; vielmehr steht das Bischofskollegium als Ganzes in der Nachfolge des Apostelkollegiums; [...] [d]ie Kollegialität geschieht also nicht nur ‚vertikal‘ via Rom, sondern auch ‚horizontal‘ zwischen den Bischöfen selbst“ – so das zutreffende Resümee von Walter Kasper.⁵⁷ Das führt in der Folge aber zu neuen Fragen und Problemfeldern. Es zeigt sich nämlich, dass die Grundidee der Konzilsväter – eine ekklesiologische ‚Einhegung‘ der Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils durch die Aufwertung des Bischofskollegiums wie eine theologisch vertiefte Grundlegung des Bischofsamtes selbst – im Weiteren nicht wirklich nicht dazu geeignet war, „dem kurialen Zentralismus ein

⁵⁴ Hubert Wolf, *Krypta: Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015, 57 f.

⁵⁵ Wolf, *Krypta*, 58. Interessanterweise mit Ausnahme der *Nota explicativa* Nr. 2, die doch noch den Unterschied beider *potestates* festhält – vgl. dazu Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, in: Werner Schreer/Georg Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Homeyer*, München 1999, 32–48, 30: „Die Unterscheidung der beiden *potestates* taucht freilich in der *Nota explicativa* praevia 2 zu ‚*Lumen gentium*‘ in etwa wieder auf. Dort wird festgestellt, daß die durch die Bischofsweihe verliehene *sacra potestas* einer kanonischen d.h. juridischen *determinatio*, einer Zuweisung bestimmter Aufgaben durch die hierarchische Obrigkeit bedarf“. Zur historischen Entwicklung der Gesamtfrage sowie den Vorgaben des Konzils differenziert und materialreich: Pier Virginio Aimone-Braida, *Die Teilnahme der Laien an der sacra potestas. Eine kurze kirchenrechtliche und rechtsgeschichtliche Untersuchung*, in: *Fides – Theologia – Ecclesia* (2012), 165–186.

⁵⁶ Wolf, *Krypta*, 58.

⁵⁷ Vgl. Kasper, *Theologie und Praxis*, 40.

wirksames Gegengewicht entgegenzusetzen“⁵⁸. Auch das Bischofskollegium bleibt in der von LG 23 und dem CIC von 1983 vorgegebenen (rechtlichen) Gestalt eine Ausübungsform der primatialen Gewalt und wird nicht wirklich zu einer kollektionalen und synodalen Einrichtung, also zu einem Organ echter Synodalität. Der Episkopalismus – also die vom Konzil intendierte und auch durchgeführte ‚theologische Aufwertung des Bischofsamtes‘ – ist damit eher vergangenheits- (Richtung I. Vatikanum und Trient) als zukunftsorientiert (als Teil des Zukunftsprojekts einer am Prinzip der Subsidiarität ausgerichteten, umfassenden Synodalität).⁵⁹

58 Unterburger, Vollmacht, 88. Diese Tendenz bestätigt Georg Bier für das geltende kirchliche Recht: „Auch aus rechtlicher Perspektive kann daher von einer ‚Aufwertung‘ der Bischöfe nicht die Rede sein. Der Begriff weckt Erwartungen, die der CIC nicht einlöst. Die Eckdaten des Verhältnisses zwischen Papst und Diözesanbischof haben sich nicht geändert“ (ders., Aufwertung der Bischöfe nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 26 (2007), 71–92, 90).

59 Zu dieser strukturellen ‚Zukunftsoption‘ und der damit verbundenen Notwendigkeit zu Aufbau und Erweiterung synodaler Strukturen in der Katholischen Kirche vgl. besonders: Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Einrichtung der Bischofssynode am 17. Oktober 2015; zitiert nach: https://www.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html (17.06.2021).: „[...] Vom Anfang meines Dienstes als Bischof von Rom an hatte ich vor, die Synode aufzuwerten, die eines der kostbarsten Vermächnisse der letzten Konzilssitzung ist. Nach Absicht des seligen Pauls VI. sollte die Bischofssynode das Bild des ökumenischen Konzils aufgreifen und dessen Geist und Methode widerspiegeln. Der Papst selbst stellte in Aussicht, der Organismus der Synode werde ‚im Verlauf der Zeit eine immer noch vollkommener Form erlangen können‘. Dem stimmte der heilige Johannes Paul II. zwanzig Jahre später zu, als er sagte: ‚Vielleicht kann dieses Instrument noch verbessert werden. Vielleicht könnte sich die kollegiale pastorale Verantwortung in der Synode noch voller ausdrücken.‘ [...] Auf diesem Weg müssen wir weitergehen. Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet [...]. Eine synodale Kirche ist eine Kirche des Zuhörens, in dem Bewusstsein, dass das Zuhören ‚mehr ist als Hören‘. Es ist ein wechselseitiges Anhören, bei dem jeder etwas zu lernen hat: das gläubige Volk, das Bischofskollegium, der Bischof von Rom – jeder im Hinhören auf die anderen und alle im Hinhören auf den Heiligen Geist, den ‚Geist der Wahrheit‘ (Joh 14,17), um zu erkennen, was er ‚den Kirchen sagt‘ (vgl. *Offb* 2,7) [...]. Der synodale Weg beginnt im Hinhören auf das Volk, das ‚auch teilnimmt am prophetischen Amt Christi‘, gemäß einem Prinzip, das der Kirche des ersten Jahrtausends wichtig war: ‚*Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet* – Was alle angeht, muss von allen besprochen werden‘. Der Weg der Synode setzt sich fort im Hinhören auf die Hirten. Durch die Synodenväter handeln die Bischöfe als authentische Hüter, Ausleger und Zeugen des Glaubens der ganzen Kirche, wobei sie verstehen müssen, diesen von den oft wechselhaften Strömungen der öffentlichen Meinung zu unterscheiden [...]. Und schließlich gipfelt der synodale Weg im Hören auf den Bischof von Rom, der berufen ist, als ‚Hirte und Lehrer aller Christen‘ zu sprechen: nicht von seinen persönlichen Überzeugungen ausgehend, sondern als oberster Zeuge der *fides totius Ecclesiae* [des Glaubens der gesamten Kirche],

Die bleibende Skepsis auch ökumenisch aufgeschlossener, orthodoxer Theolog*innen (mit Ignatius und Cyprian im Rücken) gibt einen deutlichen Hinweis darauf, wie sehr Realität der Katholischen Kirche heute und altkirchliche Tradition in einer an der Tradition der Kirchenväter geschulten Perspektive in der Frage einer angemessenen Theologie und Praxis des Bischofsamtes doch auseinanderfallen. So legt sich die Frage nahe, inwieweit die altkirchlichen Gepflogenheiten, die den Bischof als den entscheidenden Repräsentanten und als Garanten der Autonomie seiner Ortskirche theologisch legitimieren (der Bischof als *divina institutione* Nachfolger der Apostel) und damit seine Stellung im Gesamtgefüge der altkirchlichen *communio ecclesiarum* als *communio episcoporum* begründen – als da wären: synodale Mitwirkungsrechte der Gemeinden bei der Bischofswahl, synodale Grundvollzüge in Lehre und Ordnung⁶⁰ –, überhaupt für die heutigen Konditionen der Ausübung des Amtes eines Ortsbischofs in der Katholischen Kirche zutreffen. Hier muss das Fehlen einer Strukturierung von Wahl und Auswahl der Bischöfe im Sinne eines geregelten, transparenten und kommunikativen Auswahlverfahrens⁶¹ ebenso angesprochen werden wie der offensichtliche ‚rechtlichen Totalausfall‘ des altkirchlichen Synodal- wie Subsidiaritätsprinzips, das als eigentlicher Legitimationsgrund der *successio apostolica* das Mitspracherecht der Ortskirche tatsächlich so ernstnehmen würde, wie es die Alte Kirche als amts theologisch wie ekklesiologisch entscheidendes Prinzip voraussetzte und stets neu zur Geltung brachte. In dieser Perspektive gälte es eigentlich auch in der Katholischen Kirche heute, das historische Bischofsamt in all seinen Dimensionen und damit die ‚bischöfliche Verfassung‘ von Kirche erst einmal wiederzuentdecken!

Mit der strategisch zwar erklärbaren, dennoch nicht folgenlosen ‚Hypertrophierung‘ des theologischen Gehaltes des Bischofsamtes und der theologischen Strapazierung des Bischofskollegiums riskiert man letztlich sogar eine ekklesiologische Aporie. Denn im unmittelbaren Zusammenhang damit gilt es, an die bedauernswerte Tatsache zu erinnern, dass das II. Vatikanum die im III. Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* entfaltete *communio hierarchica* unter vollkommener Ausblendung des im II. Kapitel noch dominierenden Leitgedankens

als ‚Garant des Gehorsams und der Übereinstimmung der Kirche mit dem Willen Gottes, mit dem Evangelium Christi und mit der Überlieferung der Kirche‘ [...]. Das Engagement, eine synodale Kirche aufzubauen – eine Aufgabe, zu der wir alle berufen sind, jeder in der Rolle, die der Herr ihm anvertraut –, ist reich an Auswirkungen auf die Ökumene [...].“

⁶⁰ Vgl. dazu Wilhelm Geerlings, Dialogische Strukturen in der Alten Kirche, in: G. Fürst (Hg.), Dialog als Selbstvollzug der Kirche?, Freiburg i.B. 1997 (QD 166), 71–92.

⁶¹ Vgl. dazu Andreas Merkt, Bischof, Pfarrgemeinderäte und Zölibat. Aktuelle Reformthemen in der alten Kirche, in: ders. u.a. (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven, Freiburg i.B. 2014, 12–50, 35.

einer Volk-Gottes-Ekklesiologie konzipiert hat, sei dies nun mit Blick auf die theologische Aufwertung des Bischofsamtes, die Vollmachten des Bischofskollegiums in ihrem Verhältnis zur Primatialgewalt oder die theologische Differenzierung der amtlichen Dienste in der Kirche. Diese theologische Aufwertung des Bischofsamts durch das Konzil wirkt ekklesiologisch wie die sprichwörtliche ‚Dame ohne Unterleib‘. Eine ähnliche Beobachtung lässt sich für das Bischofsdekret des Konzils, *Christus Dominus*, festhalten: Auch hier wird eine „Hirtenaufgabe entwickelt ohne Rücksicht auf die Schafe“⁶². *Christus Dominus* verbleibt ebenso wie die Kirchenkonstitution selbst in seinen Ausführungen zum Bischofsamt unter der Leitperspektive: Zentrale – Ortskirche, Papst – Einzelbischof.⁶³

Hier steht also nicht nur eine Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips zur Stärkung der Eigenrechte der Ortskirche und die Einrichtung institutioneller Repräsentationsorgane mit Entscheidungsbefugnis zu ihrer synodalen Ausübung einfachhin ‚aus‘; es steht eine Revision von theologischen Begründungsformen wie dogmatischer Bewertung der bischöflichen Verfassung samt der darin wirksamen Vollmachten aus, die über die Ausführungen des Konzils selbst hinaus eingefordert und ausgestaltet werden müssen, da sie dort allenfalls fragmentarisch angedacht worden sind bzw. die Regularien des Konzils selbst im Identitätsstrom des 19. Jh. verbleiben bzw. sich von dieser Denkform eben gerade nicht verabschiedet haben. Dabei ist durchaus eine andere Rezeptionsgeschichte denkbar als die, die wir bisher erlebt haben und die auch im aktuell geltenden kirchlichen Recht zu finden ist.

Dazu sei kurz und ganz spekulativ der Ansatz von Eugenio Corecco zur synodalen Gestalt der einen *sacra potestas* des Bischofsamtes an einem Punkt weitergedacht:⁶⁴ Warum sollte, was ‚nach oben‘, also vom Einzelbischof hinein in der Gemeinschaft des Bischofskollegiums, gilt, nicht auch ‚nach unten‘, in die Diözese, gelten? Denn das, was z. B. Peter Krämer zum Ansatz Coreccos ausführt – „Die ‚communio Ecclesiarum‘ macht also eine synodale Ausübung der bischöflichen Vollmacht erforderlich, um die Einheit der vielen Teilkirchen untereinander und ihr Verbleiben in der Gesamtkirche zu gewährleisten. Diesem Ziel dienen unterschiedliche verfassungsrechtliche Institutionen, die die bischöfliche Synodalität in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck bringen und den jeweiligen Zeiterforder-

⁶² Bausenhardt, Bischofsamt, 103.

⁶³ Vgl. dazu auch Johanna Rahner, Der Geist weht, wo er will? Von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität zwischen Bischof und Bischofskonferenz, in: T. Schüller/M. Seewald (Hg.), Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz. Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven, Regensburg 2020, 115 – 142.

⁶⁴ Vgl. u. a. Eugenio Corecco, Die ‚sacra potestas‘ und die Laien, in: FZPhTh 27 (1980), 120 – 154; ders., Das Wesen der Synodalität, in: ders. (Hg.), *Ordinatio Fidei*. Schriften zum Kanonischen Recht, Paderborn 1994, 380 – 401.

nissen stets neu angepaßt werden müssen: Ökumenisches Konzil und Bischofssynoden, Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen⁶⁵ – das kann und muss zugleich für die Etablierung einer beteiligungsgerechten und entscheidungsbefugten synodale Praxis ‚nach unten‘, in die Einzeldiözese hinein, umsetzbar sein und dort auch zum Ausdruck kommen. Eine monarchisch-monistische Struktur der Teilkirche ist ja aus ekklesiologischen Gründen abzulehnen.⁶⁶ Theologisch plausibel und begründbar ist daher die These: Der synodale Charakter der Ausübung der Vollmacht des Bischofsamtes *innerhalb* einer Teilkirche gehört ebenso zum theologischen Wesensausdruck dieser Vollmacht hinzu wie ihre Eingliederung in die *Communio* der Bischöfe, kurz Kollegialität und Synodalität sind die beiden unaufgebbaren Grundprinzipien der bischöflichen Verfassung der Kirche. Ob diese theologische Notwendigkeit indes im geltenden katholischen Kirchenrecht angemessen umgesetzt ist oder ob der Ausbau im Sinne der Grundprinzipien von Repräsentativität, differenzierter Entscheidungsbefugnis gestalteter synodaler Strukturen nachkonziliar bis heute an einem zunehmend problematisch empfundenen Realisierungsdefizit leidet, scheint mir kaum mehr eine ernstzunehmende Frage.⁶⁷ Aufs Engste damit verbunden wäre die Notwendigkeit einer Ausgestaltung von Kommunikationsstrukturen, die dialogfähig sind.⁶⁸ Denn Dialogbereitschaft bedeutet hier nicht nur Lernbereitschaft, sondern auch den „Mut“ zu einem auch strukturell wirksam werdenden „Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen“⁶⁹. ‚Checks and Balances‘ heißt das magische soziologische Zauberwort, damit auch als Grundprinzip der bischöflichen Verfassung von Kirche zu gelten hat: „Das Normale und Ordentliche in der Kirche muss die kollektive und dialogische Wahrheitsfindung sein.“⁷⁰

65 Peter Krämer, Worin gründet kirchliche Vollmacht? Das Zusammenspiel von Weihe und Sendung nach Eugenio Corecco, in: AfKKR 163 (1994), 74–84, 80.

66 Vgl. Krämer, Vollmacht, 80.

67 Vgl. dazu auch die Forderung von Papst Franziskus, dass die Strukturen der Katholischen Kirche synodaler werden sollen, denn „dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet“ (Papst Franziskus, Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Einrichtung der Bischofssynode).

68 Hermann Josef Pottmeyer spricht eindrücklich von der fehlenden Dialogkultur (vgl. ders., Die Mitsprache der Gläubigen in Glaubenssachen. Eine alte Praxis und ihre Wiederentdeckung, in: IKaZ 25 (1996), 134–147, 146).

69 Karl Rahner, ‚Löscht den Geist nicht aus!‘, in: ders., SW 21/1, Freiburg i.B. 2013, 23–35, 32.

70 Walter Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg i.B./Basel/Wien 1962, 65.

5 Epilog

In den ökumenischen Diskussionen um die episkopale Verfassung der Kirche treten daher bei näherem Hinsehen nichts weniger als die innerkatholisch im Gefolge des Konzils nur mangelhaft geklärten Strukturfragen offen zutage. Die nachkonziliar mühsam verdeckten ‚Baustellen‘ katholischer Ekklesiologie sind angesichts der hier aufgeworfenen prinzipiellen Fragen kaum mehr zu verschleiern. Wie verhält sich Kirche zu den ‚demokratischen Lektionen‘ der Moderne: allgemeine Teilhabe an der Macht, Machtkontrolle und prinzipielle Begrenzung von Macht? Und sie hat eine Antwort auf die Frage nach Partizipation und Kommunikation und der Schaffung dazu notwendiger Strukturen einzufordern? Das alles gehört hinein in die Frage einer Umsetzung der bischöflichen Verfassung der Kirche im 21. Jahrhundert. Behält man diese Zusammenhänge im Gedächtnis, kann es kaum verwundern, dass sich manche katholische Kreise in Sachen Ekklesiologie zur Beantwortung der Frage nach dem Wesen der Kirche, also dem ‚eigentlichen Kirchesein‘, letztlich nur auf einen Punkt zu kaprizieren scheinen: die formale Sukzession des Bischofsamtes und so die Bewertung der Angemessenheit eines ekklesiologischen Entwurfes anhand dieses Formalkriteriums vollziehen zu können meinen, ohne aber die notwendige Öffnung dieser Frage auf einen systemisch-strukturellen Problemhorizont überhaupt in den Blick zu nehmen. Unter einer veränderten, nämlich umfassenderen Perspektive, die all die genannten Dinge mitberücksichtigte, wäre die Frage nach dem ‚eigentlich Kirche-Sein‘ indes auch mit Blick auf die Katholische Kirche nicht mehr so einfach zu beantworten. „Wären“, so hat Eva-Maria Faber vor einigen Jahren provokant gefragt, „nicht gerade diese Strukturfragen einer jener Bereiche, wo die römisch-katholische Kirche demütig genug sein sollte, um einzugestehen, dass sie umzukehren – und dabei auch von anderen Kirchen zu lernen hätte?“⁷¹ Die Frage nach der bischöflichen Verfassung der Kirche ist alles andere als ‚als erledigt‘ zu betrachten; ja sie gewinnt an neuer (nicht nur ökumenischer) Brisanz. Denn immer noch ausstehende Lösung dieser Frage stilisiert sich langsam aber sicher zur entscheidenden Identitätsfrage der Katholischen Kirche in der späten Moderne.

71 Eva-Maria Faber, Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges, in: SdZ 230 (2012), 723–734, 728.