Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 55 (1965)

Heft: 3

Artikel: Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche [Fortsetzung]

Autor: Küppers, Werner

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404446

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche

(Fortsetzung)

III. Die theologischen Aussagen der Constitutio dogmatica

c) Kapitel III: Die Frage der Ergänzung des I. Vatikanums durch die Lehre vom collegium episcoporum

Das ekklesiologisch entscheidende dritte Kapitel hat seinen wichtigsten Inhalt und seine im wesentlichen nicht mehr veränderte Gestalt in der Vorlage der Theologischen Kommission für die zweite Session auf Grund der Generaldebatte über die erste Vorlage in der letzten Woche der ersten Session erhalten. Die bedeutsamen Aussprachen während der zweiten und auch noch die harten Kämpfe um einzelne Formulierungen während der dritten Session haben nur noch Abgrenzungen und Verdeutlichungen bewirkt. Die entscheidende Frage war dabei: Wie verhalten sich Episkopat und Primat im Lichte der neu erfassten «Kollegialität»[54] unter Voraussetzung der

---

[54] Der Begriff ist für die katholische Theologie neu. Noch die neueste, zweite Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche, Herder 1957 ff., behandelt das Thema nicht, Bd. VI, 372, kennt nur den naturrechtlichen Begriff eines «collegium aequale» als Versuch wissenschaftlicher Begründung der lutherischen Kirchenverfassung im 19. Jahrhundert.

Das 1. Schema de ecclesia des I. Vatikanums, Coll. Lac. VII, 567–641, erklärt: «si quis dixerit, Ecclesiam non esse societatem perfectam sed collegium ... anathema sit», ibid. ann. 5 bezeichnet als «novatores, qui affirmant: ecclesiam esse instar collegii, quod libera hominum coitione et sociis jure aequalibus constat et cuius constitutio a libera confoederatione proficiscitur». Der Grund für die Ablehnung liegt hier in der Verbindung des Begriffes mit einer naturrechtlichen Begründung der Ordnung der Kirche. Den gleichen Grund nennt schon die retractatio Nikolaus von Hontheims (Febronius) vom 1. November 1778: «Man muss deshalb deutlich den aus protestantischer Quelle geschöpften Irrtum zurückweisen, der die Kirche als Collegium ... betrachtet.»

Ein positiver Gebrauch des Wortes findet sich mit Bezug auf das Apostelkollegium schon in dem von Kleugten auf Grund der schriftlichen Bemerkungen der Konzilsväter zu den ersten 10 Kapiteln der ersten Vorlage erstellten, im Konzil jedoch nicht verhandelten zweiten Schema de ecclesia (Mansi 53, 317–332): «Illud enim ligandi et solvendi pontificium, quod Petri solo datum est, collegio quoque apostolorum suo tamen capiti coniuncto tributum esse constat.» Y. Congar, Sainte Eglise, Paris 1963, 339, 688–696, weist auf die fundamentale Bedeutung des kollegialen Prinzips für das Leben der Kirche und besonders für die Konzilien hin: «Les conciles ne sont pas la seule expression de la collégialité de l'Eglise, mais ils sont une des principales et des plus classiques.» In L'Episcopat et l'Eglise universelle, Paris 1962, deutsch «Das Bischofsamt und die Weltkirche», Frankfurt 1964, herg. v. Y. Congar, tritt die

in der Constitutio prima de ecclesia «Pastor æternus» vom 18. Juli 1870 für die Lehre vom Primat getroffenen Entscheidung. Der Aufbau der zwölf Abschnitte des dritten Kapitels ist sehr klar: Er führt nach kurzer Einleitung vom Apostelkollegium zum Bischofskollegium, beschreibt sowohl den Charakter dieses Kollegiums wie des bischöflichen Amtes und schliesst mit einem ausführlicheren Abschnitt über die Priester und mit einem knapper gehaltenen über die Diakone. Ausdrücklich stellt die Einleitung fest: «Diese Heilige Synode tritt in die Spuren des Ersten Vatikanischen Konzils und legt dessen Lehre über die Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor»[55]. Dazu heisst es jedoch sogleich, es solle das im I. Vatikanum Begonnene «fortgeführt» werden, um nun «die Lehre von den Bischöfen ... vor aller Welt zu bekennen und zu erklären»[56].

Man könnte erwarten, dass daraufhin das neue Thema zu einer selbständigen und in sich geschlossenen Entfaltung gebracht würde. Tatsächlich liesse sich auch aus dem Gesamttext eine derartige, in sich zusammenhängende Ausführung über das apostolische Bischofsamt und das diesem unterstellte Priestertum herausheben. Dabei würde besonders deutlich in Erscheinung treten können, in welch hohem Masse die Kritik der Generaldebatte[57] zum ersten Schema de

---

wachsende positive Inanspruchnahme des Begriffes bei verschiedenen beteiligten Autoren in bezug auf die Kirche im allgemeinen und besonders in bezug auf das bischöfliche Amt in seinem Verhältnis zum Primat deutlich hervor. Das gleiche gilt für Quaestiones disputatae II, K. Rahner—J. Ratzinger: Episkopat und Primat, Freiburg/Br. 1961, besonders im 3. Teil, 60–101 Über das Jus divinum des Episkopates mit den Unterabschnitten «Über das theologische Wesen des Apostelkollegiums» und «Das Bischofskollegium als Nachfolger des Apostelkollegiums». Mit diesen Gedanken ist die Schwelle des Konzils erreicht.

[55] Konst. III/18 (60) «Haec Sacrosancta Synodus, Concilii Vaticani primi vestigia premens, cum eo docet et declarat Jesum Christum Pastorem aeternum sanctam aedificasse Ecclesiam, missis Apostolis sicut ipse missus erat a Patre; quorum successores, videlicet Episcopos, in Ecclesia sua usque ad consummationem saeculi pastores esse voluit. Ut vero Episcopatus unus et indivisus esset, beatum Petrum ceteris Apostolis praeposuit in ipsoque instituit perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum. Quam doctrinam de institutione, perpetuitate, vi ac ratione Primatus Romani Pontificis deque eius infallibili Magisterio, Sacra Synodus cunctis fidelibus firmiter credendam rursus proponit...»

[56] Ibid. III/18 (60) «in eodem incepto pergens, doctrinam de episcopis successoribus Apostolorum, qui cum successore Petri, Christi Vicario ac totius Ecclesiae visibile capite, domum Dei viventis regunt, coram omnibus profiteri et declarae constituit.»

[57] Herder Korrespondenz *17* (1962/63), 392–394.

ecclesia während der ersten Session eine positive Auswirkung im zweiten Schema gefunden hat: Das Dienstamt ist eindeutig auf Christus bezogen und als Instrument seiner Gegenwart verstanden; Triumphalismus, Klerikalismus und Juridismus sind weitgehend zurückgedrängt; statt der Rechte werden die Pflichten betont; als Quellen dienen vorzugsweise Zeugnisse aus der älteren patristischen Zeit und der Heiligen Schrift; Zeugnisse aus päpstlichen Erklärungen der letzten 150 Jahre treten zurück; die Idee der Kollegialität, genauer des «Kollegiums» ist fest im ganzen Text verankert und zugleich weithin die Enge einer «geschlossenen», soziologisch-institutionellen Ekklesiologie durch ein neues Erfassen der missionarischen, sozialen und eschatologischen Dimension der Kirche überwunden. Selbstverständlich wären auch in solcher Zusammenfassung der Aussagen über das Amt der Bischöfe, Priester und Diakonen diese als «unbeschadet der Rechte des Römischen Stuhles und seines Primates» erfolgt zu verstehen. Im vorliegenden Text muss es nun aber auffallen, mit welchem Nachdruck und in welchem Umfang, ja mit wie vielen Wiederholungen in sämtlichen 12 Abschnitten des Kapitels, mit alleiniger Ausnahme des 26. über das Heiligungsamt der Bischöfe, Aussagen über das päpstliche Recht anzutreffen sind. Dies entspricht allerdings durchaus dem bekannten Verlauf der Generalkongregationen mit ihren mehr oder weniger durchschaubaren Hintergründen und Begleiterscheinungen bis zu den fast sensationellen Vorgängen um die jetzt dem Text als «aus den Akten des Konzils» nachgestellte und mitveröffentlichte «nota explicativa praevia»[58]. Das III. Kapitel hat dadurch einen von sämtlichen anderen Kapiteln spürbar sich abhebenden Charakter erhalten. Manche

---

[58] Lat. u. dtsch. Text s. Konstitution, a.a.O., 164–169. Aus den noch nicht völlig geklärten Vorgängen um die nota praevia, die jetzt dem Text der Konstitution mit der Bezeichnung «Aus den Akten des Konzils» zusammen mit einer weiteren Mitteilung des Generalsekretärs folgt, ist so viel klar, dass die Nota selbst kein Konzilstext im vollen Sinne ist, wohl aber bei der Interpretation der Konzilslehre nicht übersehen werden soll. In der Schlussansprache der dritten Session am 21. November 1964 erklärte Papst Paul VI. (Herd. Korr. *19* [1964/65], 179–182) «... das Wir – nachdem Wir uns überzeugt haben von den beigefügten Erklärungen zur Interpretation der verwendeten Begriffe wie auch vom theologischen Sinn, der der vom Konzil vorgelegten Lehre zukommt – nicht im geringsten zweifeln..., mit Gottes Hilfe diese Konstitution über die Kirche in Kraft zu setzen.» Die nota ändert den Inhalt der Konzilskonstitution nicht, sie fasst ihn jedoch primär und einseitig unter dem Gesichtspunkt der Rechtsverhältnisse und nicht unter dem des pneumatischen Wesens der Kirche, aus dem alle rechtlichen Beziehungen erwachsen.

Sätze lesen sich, vor allem im strengeren Latein, wie Vorübungen zu Paragraphen eines neuen Codex Juris Canonici. Gewiss konnten die rechtlichen Konsequenzen gerade in dieser Materie nicht ausser acht gelassen werden; es ist jedoch Ausdruck eines ganz wesentlich und prinzipiell vom Institutions- und Rechtsdenken her bestimmten Kirchenverständnisses, wenn schon die Entfaltung der Grundgedanken so stark von Diktion und Begrifflichkeit aus der juridischen Sphäre durchdrungen wird. Deutlich trägt diesen Ansatz beim Rechtlich-Institutionellen schon die Einleitung an der Stirn: Die von Christus eingesetzten Dienstämter sind auf das Wohl des ganzen Leibes ausgerichtet[59]. Der logisch und rechtlich bestimmbare Begriff des bonum commune macht den unbestimmteren Begriff des «Dienstes» inhaltlich fassbar und rechtlich bestimmbar. Die ebenfalls rechtlich fassbare «Einsetzung» gewährt den Amtsträgern ihre bleibende «Vollmacht». Und zur vollen Funktionsfähigkeit dieses Dienstes an der sichtbar sich ausprägenden und daran erfassbaren Einheit des ganzen Leibes, «damit der bischöfliche Dienst selbst einer und ungeteilt sei», hat er (Christus) «den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubens- und Kommunioneinheit gesetzt»[60]. Mit logischer Folgerichtigkeit werden hier die in einer universalen und institutionellen Ekklesiologie entscheidenden Begriffe «Prinzip» und «Fundament» als feste Grössen historisch und rechtlich bestimmt und vorausgesetzt und daraus durchaus folgerichtig der Schluss gezogen: Der Jurisdiktionsprimat des Petrus und seiner Nachfolger gehört ursprünglich und wesentlich zur von Christus gewollten und tatsächlich auf Petrus als den Fels begründeten Kirche. Als übernatürlich bestimmte Gemeinschaft, die jedoch in und mit irdisch-menschlichen Gegebenheiten und Elementen leben muss, kann die Kirche ohne ihr übernatürlich eingestiftetes und sichtbar in Erscheinung tretendes Prinzip und Fundament weder sein noch bestehen. Gewiss ist und bleibt der Inhalt der göttlichen Heilswahrheit an und für sich genommen von diesem Prinzip und Fundament unberührt in Christus gegeben und wird im übernatürlichen Heilsglauben aufgenommen. In der geschichtlichen Wirklichkeit der Kirche genügt dies jedoch nicht. Ohne die Autorität des Petrus und seiner Nachfolger

---

[59] Konst. III/18 (60) «In Ecclesia sua varia ministeria instituit quae ad bonum totius corporis tendunt.» S. dazu Y. Congar, Bischofsamt, a.a.O., 111–143: «Einige überlieferte Ausdrücke des christlichen Dienstes.»

[60] Konst. III/18 (61).

als des bleibenden Felsens und ohne die ständige Ausübung dieses «Felsen- oder Petrusamtes» fehlten der Darbietung des Heiles in der Geschichte Legitimität, Autorität, Einheit und Vollständigkeit. Die Wahrheit wäre fast wie das Sonnenlicht ohne Wärmestrahlung und damit würde ihr die lebenschaffende und lebenerhaltende Wirkkraft fehlen.

Andererseits ist nun aber nicht zu verkennen, wie schon in der Einleitung des III. Kapitels dieser soziologisch-institutionellen Ekklesiologie eine andere, heilsgeschichtlich-sakramentale Ekklesiologie gegenübersteht. In ihr werden die grossen Linien und Anliegen der beiden ersten Kapitel festgehalten und im Bereich der hierarchischen Struktur der Kirche mit allerdings wechselndem Erfolg zur Geltung gebracht: «Um Gottes Volk zu weiden ... hat Christus ... verschiedene Dienstämter eingesetzt ... die Amtsträger ... stehen im Dienste ihrer Brüder, damit alle ... in freier und geordneter Weise auf das nämliche Ziel sich ausstrecken und so zum Heile gelangen»[61]. Deutlich offenbaren sich hier zwei verschiedene ekklesiologische Grundverständnisse: Ein mehr dynamisches des unter der Einwirkung seines himmlischen Herrn auf das übernatürliche Ziel hin sich bewegenden Gottesvolkes und das mehr statische des «Hauses Gottes» auf seinem «Fundament», mit seiner «Einrichtung» und bevollmächtigten «Verwaltung» durch die sichtbaren Hoheitsträger. Der Frage der relativen Werte und Rechte beider Grundverständnisse kann hier nicht nachgegangen werden, noch weniger Notwendigkeit und Möglichkeit einer Synthese ihrer legitimen Anliegen und Inhalte untersucht werden. Es darf jedoch als heute unbestritten angenommen werden, dass ein «dynamisches» Grundverständnis die älteren Zeugnisse für sich hat und dass es deshalb nicht von den Zeugnissen für ein «statisches» Grundverständnis verdrängt oder umgeformt und umgedeutet werden darf. Das Besondere und Positive der Constitutio de ecclesia des II. Vatikanums liegt nun aber gerade darin, dass hier versucht wird, beiden Ekklesiologien gerecht zu werden und sie zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Das ist der Sinn des Gedankens der «Ergänzung» des I. durch das II. Vatikanum.

Es war eine Schwäche der Minorität im I. Vatikanum, dass sie, ohne sich darüber selbst klar zu sein, sich mit der Majorität weithin auf dem gleichen ekklesiologischen Boden bewegte. Um es am Beispiel der Verfassungssysteme klarzumachen, könnte man sagen, sie

---

[61] Ibid. (60) «Ut omnes, qui de populo Dei sunt, ideoque vera dignitate christiana gaudent ac eundem finem libere et ordinatim conspirantes ad salutem perveniant.»

wollte die absolute Monarchie des papalen Systems vom Episkopalismus her durch die Ordnung einer konstitutionellen Monarchie ersetzen. Damit setzte sich die Minorität gegen die volle Konsequenz eines Systems zur Wehr, auf dessen Boden sie immer noch selbst stand. Dadurch konnten die tieferen Auffassungen, Einsichten und Überzeugungen, die in der Minorität wenn auch in unterschiedlicher Klarheit und Stärke aus dem Bereich einer anderen Ekklesiologie lebendig waren, nicht zur wirklich eindrucksvollen Entfaltung kommen. Umgekehrt bekämpfte die Majorität in dem ihr unlogisch und unkirchlich erscheinenden Widerstand der Minorität vor allem das, was ihr unter dem Stichwort des «Gallikanismus» als vom Wesen der Kirche her unerlaubte Abhängigkeit von weltlichem Geist und staatlichen Mächten vor Augen stand. Auch die nachfolgende literarische Opposition der Theologen und Publizisten im Altkatholizismus drang noch nicht mit genügender Klarheit in die Tiefe des entscheidenden ekklesiologischen Gegensatzes. Er konnte deshalb, soweit er überhaupt beachtet wurde, nicht durchdringen, obgleich seine historischen Feststellungen heute noch in wesentlichen Punkten ihr Recht behalten haben. Die Vorwürfe der «Neuerung» und der Hinweis auf die historischen «Fälschungen» verfing nicht gegenüber dem mit einem institutionellen Juridismus verbundenen Organismus- und Entwicklungsdenken, wie es unter Inanspruchnahme Möhlerscher und Newmanscher Gedanken von der siegreichen neuscholastischen Richtung als allein «kirchlich» sich durchsetzte. Erst das neu oder wieder aufkommende ekklesiologische Denken von heilsgeschichtlichen, sakramentalen und eschatologischen Gesichtspunkten her begann nach und nach eine Änderung vorzubereiten, die unter dem Einfluss der Berührung mit der Ostkirche und der Ökumenischen Bewegung bis an die Schwelle des II. Vatikanums führte. In dieser neuen Sicht können und müssen aber auch die lange verkannten tieferen Beweggründe der konziliaren Minderheit von 1869/70 und die legitimen Anliegen altkatholischer Theologie in ihrem positiven Sinn und bleibenden Gewicht erkannt werden. Nur so kann auch der «hilflose Notbehelf» gegenseitiger Missachtung überwunden werden. Döllingers scharf herausgestossenes Wort, «man hat eine neue Kirche gemacht», am Ende des Empfanges der Münchener Theologischen Fakultät durch Erzbischof Georg Scherr unmittelbar nach dessen Rückkehr vom Konzil am 21. Juli 1870[62], berührt durchaus den neur-

[62] J. Friedrich, Tagebuch während des Vatikanischen Konzils geführt, Nördlingen 1871, 389–392.

algischen Punkt, gibt dem Gedanken aber in der Erregung eine polemisch verzerrende Fassung. Nicht eine neue «Kirche» war entstanden, sondern bestimmte Elemente einer neuen «Ekklesiologie» hatten im Konzil sich durchgesetzt. Die altkatholische Begegnung aber hat mit der glücklicherweise nun doch wieder nicht konsequenten Aufnahme dieses einseitigen Ansatzes etwas wie einen Geburtsfehler mit sich getragen, von dessen Auswirkungen sie sich nur nach und nach durch das tiefere Eindringen in das göttliche Geheimnis der Kirche zu lösen vermochte, bzw. weiter zu lösen die Aufgabe hat. Mit der fehlenden ekklesiologischen Klärung und Vertiefung auf beiden Seiten hängt es auch zusammen, wenn bis heute im römisch-katholischen Urteil immer noch altkatholische Stimmen, Handlungen oder Fakten teils übersehen, teils in fast allergischer Reaktion abgewertet oder missdeutet werden, während auf altkatholischer Seite etwas wie eine «Ghetto-Mentalität» nicht immer fehlte und von der inneren Entwicklung auf römisch-katholischer Seite zu wenig Kenntnis genommen wurde[63]. Über Ansätze und Aussichten einer neuen Lage wird am Schluss dieses Berichtes noch zu sprechen sein.

Bevor wir uns nun aber dem Text des III. Kapitels selbst zuwenden, ist ein Punkt vorauszunehmen: die Frage der «Missverstände», denen Vatikanum I bei seinen Opponenten und so besonders auf altkatholischer Seite verfallen sei. Es soll nicht bestritten werden, kann aber hier nicht im einzelnen untersucht und dargelegt werden, dass es solches Missverstehen gegeben hat. Es knüpfte sich vor allem an vier Punkte: die Vorstellung einer «persönlichen» Unfehlbarkeit des Papstes, seiner «absoluten» Lehrvollmacht, der Herabwürdigung der Bischöfe zu «blossen Angestellten des Papstes» und der «Einmischung» des Papstes in die staatlichen und öffentlichen Angelegenheiten.

---

[63] Dies war in der tragischen Situation einer «Isolierung um der Katholizität willen» in gewissem Sinne unvermeidlich. Mit Recht fordert aber V. Conzemius am Schluss seiner sehr beachtenswerten Studie, Tüb. Quartalsschrift *145* (1965), 188–234: «Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel, Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht» im Blick auf die eingetretene Entfremdung «Katholiken und Altkatholiken sollten sich die Hand reichen, um die Aufgabe in Angriff zu nehmen, die Ignaz v. Döllinger 1863 dem von ihm erschauten und erhofften ökumenischen Zeitalter angewiesen hat: Alles Wahre und Gute, das die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt und erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischten Irrtum auszuscheiden und dann frei und offen zu akzeptieren, ja als das rechtmässige Eigentum der einen wahren Kirche, die dies alles einmal, im Keime wenigstens und in der Anlage, besessen hat, in Anspruch zu nehmen.»

Demgegenüber stellt die tatsächliche seitherige Geschichte eine klärende Auslegung dar[64]. Dazu kommen ältere und neuere Publikationen von Akten und die darauf fussende wissenschaftliche Geschichtsschreibung über das I. Vatikanum[65] und die Theologie- und Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts[66]. So sind heute ernsthafte Missverständnisse über den Verlauf und die Lehre des Konzils nicht mehr möglich. Aufs Ganze gesehen ist heute deutlich, dass die von Rom aus um die Jahrhundertmitte und speziell durch die Professoren des Collegium Romanum aufkommende Neuscholastik[66],[a] mit dem immer breiter werdenden Kreis ihrer überzeugten Anhängerschaft in der

---

[64] In Betracht kommen dabei vor allem die Eingrenzung der Inanspruchnahme des infalliblen Lehramtes im unbezweifelbaren Sinn auf den einen Akt der Definition vom 1. November 1950 durch die Constitutio Apostolica Munificentissimus Deus, Denzinger ed. XXXIII, 3900–3904, in deutlicher Unterscheidung von der breiten Ausübung eines allgemeinen theologischen Lehramtes in Encykliken, Breven, Ansprachen und Erklärungen, ferner der Verlauf des Kulturkampfes in Deutschland und anderen Ländern, die Geschichte der Konkordate, die Stellung der Nuntien und die Tätigkeit katholischer politischer Parteien und schliesslich die Anbahnung des neuen und weithin positiven Verhältnisses zum kulturellen und sozialen Leben der Gegenwart, wodurch die seinerzeit im Syllabus Pius IX. von 1864 gipfelnde Negation und Antithese sich zur Problamation eines aggiornamento wandelte.

[65] Im wesentlichen beherrschten zunächst die zwei grossen Werke von J. Friedrich, Geschichte des Vatikanischen Konzils, Bde. I, II, III, 1/2, Bonn 1877–1887, und Th. Granderath, S. J., herg. v. K. Kirch, S. J., 3 Bde., Freiburg/Br. 1903–1906, in polemischer Antithese das Feld. Granderath sind weiter zu verdanken die Constitutiones dogmaticae S. Oec. Conc. Vat. ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae, Freiburg/Br. 1892, und Bd. VII der Collectio Lacensis conc. recensiorium, Freiburg/Br. 1890, der wegen einer Reihe sekundärer Dokumente seine Bedeutung auch gegenüber den fünf Bänden 49–53 der Mansi-Collection, die im Laufe der zwanziger Jahre erschien, bewahrt hat. Neue Ansätze zur noch immer ausstehenden umfassenden, kritischen Darstellung bieten: Dom E. Cuthbert Butler O. S. B. The Vatican Council. The story told from inside in Bishop Ullathorne's letters, 2 vol. London 1930; dtsch. übers. u. erw. von H. Lang ²1933, 465 S.; G. MacGregor, The Vatican Revolution, London 1958; R. Aubert, Vatican II, Paris 1961; Dict. de. Theol. Cath. tom. 15, col. 2536–2585: J. Brugerette et E. Amann, Concile du Vatican; Unam sanctam *37*, Paris 1961: Jean-Pierre Torrel O. P. La Théologie de l'Episcopat au premier Concil du Vatican; Unam Sanctam *34*, Paris 1960, L'ecclésiologie au XIXᵉ siècle, I, 11–55: R. Aubert, La géographie ecclésiologique au XIXᵉ siècle; VII, 233–245: A. Chavasse, L'ecclésiologie au concil du Vatican.

[66] Bes. Edgar Hocedez, S. J. Histoire de la théologie au XIXᵉ siècle, 3 vol. Paris I, 1948; II, 1952; III, 1947, mit reichen Literaturangaben.

[66],[a] Der Begriff ist hier nur in einem allgemeineren Sinne verstanden; für das besondere Verhältnis der römischen Theologen zur gemeinen Scholastik s. W. Kasper: Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule. Freiburg i. Br. 1962, 447 S.

Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimates in seiner konsequenten Form und eines dem Nachfolger Petri eigenen, von jeder zwingenden Bindung an bestimmte Instanzen freien, infalliblen Lehramtes den Angelpunkt aller gesunden Lehre über die Kirche als Hort gegenüber allen auflösenden, schleichenden und revolutionären Bewegungen der Neuzeit sahen. Insofern ist das I. Vatikanum die Antwort auf die Französische Revolution. Dieser z. T. mit fanatisiertem Ingrimm auftretenden, aber auch unter ruhigen und vermittelnden Geistern weitverbreiteten heiligen Überzeugung, vermochten die Gegner nicht ein ähnlich zündendes Ethos entgegenzusetzen, weil sie sich tatsächlich der tieferen Quellen ihrer Überzeugungen und Traditionen nicht genügend bewusst waren. So wurden sie im Konzil und in den aktiv kirchlichen Kreisen der Gemeinden von einer in gutgemeintem Eifer einseitig und unerleuchtet handelnden Konzilsmehrheit und deren publizistischen Helfern erdrückt, was um so eher geschehen konnte, als offensichtlich hinter dieser Mehrheit die durch Alter ehrwürdige und in vielen Beziehungen eindrucksvolle Persönlichkeit des Papstes selbst stand. Auch für den heutigen Betrachter bleibt der Konzilsverlauf vom Beginn der öffentlichen Beschäftigung mit der Frage der Kirche am 21. Januar bis zum abrupten Schluss am 18. Juli 1870 ein erregendes Drama. Schon die Fairness gebietet es, über den Triumph der Sieger nicht Leid und Recht der Unterlegenen zu übersehen. Allerdings werden wir heute auch über die «Unterwerfung» der Minoritätsbischöfe nicht mehr allein mit den Kategorien der «Schwäche» und der «Unwahrhaftigkeit» urteilen. Letzten Endes konnten sie von den auch von ihnen mit der Majorität festgehaltenen ekklesiologischen Grundlagen aus nicht anders handeln, ohne sich gegen ihre Überzeugung staatlichen und zeitbedingt-weltlichen Strömungen in die Arme zu werfen. Der wahrhaft katholische Widerstand musste erst in einer Notgemeinschaft seinen Boden finden und durch Nöte hindurch sich läutern und bewähren. Ein entsprechender Weg der Läuterung blieb und bleibt der römisch-katholischen Kirche selbst nicht erspart. Es sind nicht ihre äusseren «Erfolge», ihre «Macht» und ihr «Einfluss», auch nicht ein Festhalten am «Syllabus» und ängstlichem Antimodernismus, aber auch nicht der vom I. Vatikanum faktisch ausgegangene und sich wieder und wieder darauf berufene römische Zentralismus, Juridismus, Uniformismus und Integralismus, und auch nicht die hundert Jahre hindurch ansteigende marianische Bewegung, die dem II. Vatikanum seinen eigentlichen lebendigen Inhalt und sein innerkatholisches und ökumenisches Ge-

wicht verliehen haben. Es ist vielmehr das Aufbrechen der tieferen Quellen eines Kirchenverständnisses aus jenen Bereichen und Schichten, denen auch das Beste eines katholischen Widerstandes gegen Vatikanum I als sakrosanktes ökumenisches Konzil entstammte und heute noch verpflichtet ist.

Was aber wäre nun nach Abweisung störender Missverständnisse und Missdeutungen der positive Ausgangspunkt der ekklesiologischen Arbeit im II. Vatikanum in der Frage der hierarchischen Struktur der Kirche ?

Es bleibt jedenfalls, auch wenn die einseitige Interpretation der Adjektiva «personalis», «separata» und «absoluta» für beide Seiten in ihre Schranken verwiesen wäre, das Substantiv «Infallibilitas» selbst[67]. In seiner Beziehung auf dem römischen Primat stellt es den positiven Kernbegriff dar, den es zu erläutern gilt, bevor über die Frage der Ergänzung des I. durch das II. Vatikanum Bestimmteres gesagt werden kann.

Der Begriff selbst ist spät[68]. Bei patristisch-altkirchlichen Wurzeln in der Exegese besonders von Matth. 28, 20 wird er doch erst im späteren Mittelalter und zwar in bezug auf die Kirche als ganze gebraucht.

In der Auseinandersetzung der Kanonisten mit dem Konziliarismus wird er mehr und mehr von den Papalisten des späten Mittelalters auf den Papst bezogen und damit zum Stichwort des Kampfes um die Entscheidungsvollmacht auf dem Boden einer universalen, soziologisch-institutionell verstandenen Ekklesiologie[69]. In Trient

---

[67] L'Infaillibilité de l'Eglise. Journées œcuméniques de Chevetogne, 1963, 266 S. IV. 99–146: Dom Paul de Vooght «Esquisse d'une enquête sur le mot infaillibilité durant la période scolastique»; V, 147–182, Gustave Thils «L'Infaillibilité de l'Eglise dans la constitution Pastor Aeternus du I. Concile du Vatican». Besonders bemerkenswert für die Frage der biblischen Begründung ist Joh. Ringger (prot.) «Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Math. 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte» in Roesle-Cullmann, Begegnung der Christen (Festschrift für Otto Karrer), Frankfurt 1958, 271–346.

[68] L'Infaillibilité, a.a.O., 237, Charles Mœller: «Le terme infaillibilité est d'introduction récente dans la théologie.» Ibid. Paul de Vooght, 100: «L'Infaillibilité, vox et res, est inconnue aux canonistes des XIIe, XIIIe et XIVe siècles.» Erst im Zusammenhang mit der Krise des spätmittelalterlichen Konziliarismus vermag es sich durchzusetzen, nachdem es zuerst für die Kirche als Bewahrerin der Wahrheit in Gebrauch gekommen war.

[69] Ibid. 145/113, Paul de Vooght: Guy Terrena († 1342), Verfasser des tractatus de magisterio infallibili Romani Pontificis, «réalise un progrès incontestable. S'il n'a (lui, ni aucun autre) aucune idée d'un pape dont les décrets seraient infaillibles ex sese, il a, par contre, trouvé le mot-clé (infaillibilité) ... le pape, entouré de ses cardinaux et en union avec les évêques, est en tant que

noch durch den Widerstand der mit den staatlichen Mächten verbundenen Bischöfe aufgehalten[70], gewinnt die Lehre im durch die Französische Revolution entstandenen Vakuum neue Entfaltungsmöglichkeiten und findet ihren Wurzelboden in der geheimen Angst und dem Autoritätsbedürfnis einer von innerer Auflösung bedrohten Welt. Dabei hat Vatikanum I den ihm angebotenen extremen Papalismus nicht sanktioniert, für den alle Autorität prinzipiell vom Papst abgeleitet und für den deshalb Infallibilität praktisch auch unbedingten Gehorsam in einem zentralistisch-monolythischen System der Autorität und Ordnung bedeutet. Vatikanum I will jedoch jede Instanz aufheben, die den Papst rechtlich zu irgendwelchen Akten verpflichten oder gar zwingen könnte[71]. So inauguriert es nicht die absolute Monarchie im klassischen Sinne eines über den Gesetzen-Stehens des Monarchen, aber auch nicht die durch ganz bestimmte Institutionen in ihrer Handlungsfreiheit beschränkte konstitutionelle Monarchie. Das von ihr sanktionierte System wäre am ehesten vergleichbar der sogenannten «aufgeklärten Monarchie», in der der Monarch zwar unbeschränkte Handlungsfreiheit besitzt, aber insofern nicht über den Gesetzen steht, als er durch die Vernunft an diese gebunden ist und als Diener der Vernunft auch dem Gemeinwohl aller zu dienen hat. Im Verhältnis zu den Bischöfen, sei es in ihrer Verstreuung auf den Sitzen in aller Welt oder in ihrer Versammlung im Konzil, bedeutet dies überlegene Vollmacht und unbedingte Handlungsfreiheit für den Papst zugleich mit dem Bestehen- und Geltenlassen einer dem bischöflichen Charakter entsprechenden Vollmacht und Handlungsfähigkeit, was sich jedoch faktisch zunächst doch als «Abwertung» des Bischofsamtes und als Stärkung des kurialen Zentralismus aus-

---

chef suprême de l'Eglise, le souverain gardien de la foi. Il en a trouvé la meilleure mise au point chez les canonistes. Le gardien sans défaillance de la foi sans erreur, Terrena le qualifie, sans doute pour la première fois dans l'histoire de la théologie, du mot promis à un grand avenir: le pape est infaillible».

[70] Hub. Jedin: Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils. Würzburg 1941, bes. 81–97, wo deutlich wird, wie die eng mit ihren Fürsten verbundenen spanischen und französischen Bischöfe es durchsetzen, dass bezüglich der Verteilung der kirchlichen Gewalten zwischen Primat und Episkopat die «für die Definition durch das Generalkonzil noch nicht reife dogmatische Entscheidung der weiteren theologischen Diskussion überlassen» blieb.

[71] Y. Congar, a. a. O. Sainte Eglise, 351–358: «De consensu Ecclesiarum. Une réponse de Mgr. Dechamps à Mgr. Ketteler.» Dans ce sens (sc. de Bellarmin) consensio ou consensus est un fait. Dans le sens gallican consensus, le consentement nécessairement requis, est un acte, ce qui diffère du tout au tout... Notre désaccord, Monsieur, vient de la confusion du fait de l'accord des églises et des évêques et de l'acte du consentement des évêques».

gewirkt hat. Im Verhältnis zum Lehramt bedeutet Vatikanum I ein fast völliges Zurücktreten des Konzilsgedankens und verstärktes Hervortreten des lehrenden Papstes sive ex cathedra sive non ex cathedra loquentis in Glaubens- und Sittenfragen. Weil aber die faktische Entwicklung nicht nur diesem Sinn und diesen Möglichkeiten des I. Vatikanums entsprach, deshalb konnten auch die verschiedenen Entwicklungen nach und nach Raum gewinnen, die in die grosse geistige Bewegung des II. Vatikanums einmündeten. Dabei wurde es sogar möglich, im II. Vatikanum unter Berufung auf den authentischen Sinn des I. der faktischen Abwertung des Bischofsamtes und den Bewegungen des Zentralismus, Juridismus und Uniformismus die ekklesiale Dimension der Kollegialität und die vielfältigen Möglichkeiten des aggiornamento und eines kirchlichen Föderalismus entgegenzusetzen. Die Möglichkeit und Fruchtbarkeit eines unter der unbedingten Autorität des Papstes abgehaltenen Konzils schienen der beste Beweis für die positive Bedeutung der dogmatisch im I. Vatikanum festgehaltenen tiefen Verbindung des Papstes mit der Kirche zu sein[71,a].

Von hier aus ist nun der Konzilstext selbst zu hören und darauf hin zu befragen, in wie weit hier Unvollendetgebliebenes ergänzt, Einseitighingestelltes ausgeglichen, Schiefes geradegerückt oder gar Unrichtiggesagtes korrigiert werden konnte.

Zunächst wird im auf die Einleitung folgenden 19. Abschnitt des III. Kapitels der Kreis der zwölf Apostel, wie er in den Evangelien als von Jesus selbst in besonderer Weise berufen erscheint und in den ersten Kapiteln der Apostelgeschichte vor allem kirchebegründend auftritt, als «nach Art eines Kollegiums oder einer festen Gemeinschaft»[72] eingesetzt erklärt, «an deren Spitze er den aus ihrer Mitte erwählten Petrus stellte». Wichtig ist daran vor allem, dass der Begriff des Kollegiums nicht vom allgemeinen Vorstellungsgehalt der «Kollegialität von Gleichgestellten» her sondern umgekehrt die besondere Art der Kollegialität unter den Aposteln von einer besonderen, übernatürlich begründeten ersten Form her erklärt wird. Deshalb ist auch hier und sonst noch öfter nicht schlechthin das eine Wort Kollegium gebraucht. Es ist vielmehr synonym hier mit

---

[71,a] s. dazu kritisch Harding. Meyer; Das Wort Pius IX: Die Tradition bin ich; Theologische Existenz heute 122, München 1965, T. 35

[72] Konst. III/19 (60) «Dominus Jesus ... apostolos ad modum collegii seu coetus stabilis instituit, cui ex iisdem electum Petrum praefixit.»

«einer festen Gemeinschaft, die auch Kollegium heissen kann», weil die in ihm unter ihrem Haupt Verbundenen untereinander wie Kollegen gleichgestellt sind. An anderen Stellen finden sich andere Synonyma. Insofern bringt tatsächlich die nota explicativa praevia, die sich besonders um eine genauere Festlegung des Begriffes Kollegium bemüht, nichts wirklich Neues zum immer festgehaltenen Begriff im Text der Konstitution hinzu. Sie fasst diesen gegebenen Sinn nur noch strenger in juridische Formulierungen.

Indem nun aber den Aposteln eine besondere Sendung gegeben wurde, die bis ans Ende der Welt und somit in zeitlich unabsehbarer Weise über den Tod der ersten Apostel hinaus dauern sollte, konnte und musste diese gleiche Sendung auch an Nachfolger der Apostel weitergegeben werden. In diesem Weitergegebenen ist notwendigerweise auch das Kollegium mit seiner Spitze enthalten: «Wie aber das Amt fortdauern sollte, das vom Herrn dem Petrus ... in einzigartiger Weise zugewiesen wurde und auf seine Nachfolger übergehen sollte, so dauert auch das Amt der Apostel ... fort ... Aus diesem Grunde lehrt die Heilige Synode, dass die Bischöfe auf Grund der göttlichen Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind»[73]. Deshalb kann gesagt werden, in den Bischöfen und den diese umgebenden Priester weile der Hohepriester Jesus Christus selbst in der Mitte der Gläubigen[74]. Wahrgemacht wird dies durch die Gabe des Heiligen Geistes, die von den Aposteln her unter Handauflegung in der Weihe weitergegeben wird. An dieser Stelle setzt die vielbeachtete Erklärung der Sakramentalität der Bischofsweihe als der «Fülle des Weihesakramentes» ein. Vorbereitet durch die Entscheidung über die Testfragen der Moderatorem vom 30. Oktober 1963 wurde hier mit der Autorität des Konzils eine Kontroversfrage der römisch-katholischen Theologie geklärt, die nur im Rahmen der besonderen abendländischen Entwicklung und speziell die Praxis und Theorie der päpstlichen Prärogative akut werden konnte: Die Frage, ob die Bischofsweihe überhaupt ein Sakrament und nicht vielleicht ihrem sakramentalen Gehalt nach mit der Priesterweihe identisch

---

[73] Ibid. III/20 (64) «Sicut autem permanet munus a Domino singulariter Petro, primo Apostolorum, concessum et successoribus eius transmittendum, ita permanet munus Apostolorum pascendi Ecclesiam ... Proinde docet Sacra Synodus Episcopos ex divina institutione in locum Apostolorum successisse, tamquam ecclesiae pastores, quos qui audit, Christum audit, qui vero spernit, Christum spernit et eum qui Christum misit.»

[74] Ibid. III/21 (64) «In episcopis igitur, quibus presbyteri assistunt, adest in medio credentium Dominus Jesus Christus, Pontifex Summus.»

sei[75]. Im altkatholischen Verständnis ist diese Frage ebensowenig aufgetaucht, wie sie von orthodoxer Seite gestellt werden konnte. Hier ist man stets vom apostolischen Amt des Bischofs derart ausgegangen, dass Presbyterat und Diakonat als davon ausgehende Abstufungen des einen Amtes verstanden wurden[76]. Für die römisch-katholische Theologie scheinen trotz der konziliaren Lehre die theologischen und historischen Probleme, die zu der genannten Fragestellung Anlass gaben, mit dem Spruch des Konzils noch nicht erledigt und können es der Sachlage nach in der römischen Kirche auch nicht sein. Man wird erwarten dürfen, dass die Fragen der Weihevollmachten des Presbyterates und der Sakramentalität des Papstamtes in der theologischen Erörterung nicht ganz zur Ruhe kommen werden.

Der eigentlich praktischen Entfaltung der Kollegialität werden in der Konstitution nur wenige Sätze gewidmet, gewiss weniger als den Vätern und Freunden dieser Lehre erwünscht gewesen wäre. Das Vorbild des apostolischen Kollegiums wird allerdings mit Recht nur vorsichtig erwähnt; denn hier sind die historischen und exegetischen Fragen durchaus noch im Fluss. Dazu kam das Bedenken, eine zu grosse Gleichheit zwischen Apostelkollegium und Bischofskollegium zu behaupten, da ja nach Christi eigenen Worten in der Geistesgabe an die Apostel kein Unterschied zur dem Petrus verliehenen Ausrüstung bestehen sollte. Bischof Gasser hatte zwar in seiner Relatio den Vätern des I. Vatikanums mit gut scholastischem «distinguo» erklärt, die Gabe der Infallibilität an Petrus sei eine ordentliche und damit ihm und den Nachfolgern im Amt in Parmanenz gegeben, während die übrigen Apostel diese nur als ausserordentliche und darum mit ihrem Tode erlöschende erhalten hätten[77]. Das II. Vatikanum begnügte sich jedoch mit einer vorsichtigen Abschwächung

---

[75] Y. Congar, Sainte Eglise, a.a.O., 275–302: «Faits, problèmes et réflexions à propos de l'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat.» Vgl. Literatur zur Kontroverse: U. Valeske, Votum ecclesiae, a.a.O., II, 136–139.

[76] IKZ *55* (1965), 46–63: Bericht über die IX. Intern. Altkath. Theologenwoche, u.a. W. Küppers: «Mit der Ostkirche blickt das altkatholische Verständnis der apostolischen Nachfolge auf die Verbindung des bischöflichen Amtes mit der Kirche in ihrer Gesamtheit und zugleich der 'lokalen' Gebundenheit und Verwurzelung der einzelnen Bischöfe.»

[77] Relatio von Bischof V. Gasser am 11. Juli 1870 über das IV. Kapitel, Mansi *52*, 1204–1230 (Coll. Lac. VII, 388–422). Der Kernpunkt ist für Gasser die funktionsfähige Einheit, die für jede menschliche Gemeinschaft, sei es im Staat, sei es in der Kirche, gleich wesentlich ist: (col. 1206) «at respondeo, centrum unitatis sicut in corporibus caelestibus ita etiam in ecclesia Christi sub coelo debet agere continuo et permanenter auctoritate irrefragibili».

der Gleichung Apostelkollegium–Bischofskollegium die in der nota explicativa noch eigens unterstrichen wurde. Auch an die Liebes- und Friedensgemeinschaft in der Alten Kirche wird nur kurz erinnert, ebenso an deren konziliares Leben und an die schon in der Alten Kirche erkennbare Mitwirkung der Mitbischöfe «bei Erhebung eines Neuerwählten zum höchsten priesterlichen Dienst». Einigermassen abrupt folgt darauf in fast legislatorischer Form die Erklärung[78]. «Glied der Bischofsgemeinschaft wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Kommunion mit Haupt und Gliedern des Kollegiums». Konsequenterweise stände damit jeder Bischof, der diese besondere Verbindung mit dem Papst nicht hat, ausserhalb des Bereiches der apostolischen Vollmacht und Sendung[79]. Für die nicht mit Rom unierten Ostkirchen und die Bischöfe der altkatholischen Kirchen würde diese Konsequenz, falls sie in aller Härte gezogen würde, eine wesentliche Vertiefung des bestehenden Grabens bedeuten. Entsprechend hat konsequenterweise auch das Kollegium nur dann apostolische Vollmacht, wenn es mit dem Haupt verbunden handelt, während das Haupt des Kollegiums kraft seiner durch die Kollegialität nicht behinderten Freiheit auch ohne Verbindung mit dem Kollegium uneingeschränkt die Initiative ergreifen oder bestimmte Akte setzen kann. Damit ist der eigentliche Brennpunkt der «Ergänzung» des I. Vatikanums erreicht: An und für sich hat, so heisst es in der Konstitution des II. Vatikanums, auch die bischöfliche Vollmacht Anteil an der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Sie kann jedoch – sei es individuell, sei es im Konzil, sei es in bestimmten Gruppierungen in der Zerstreuung – nur ausgeübt werden mit vorheriger Zustimmung, begleitender Mitwirkung oder nachträglicher Anerkennung von seiten des römischen Bischofs: «Im Rahmen dieses Kollegiums wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vorranges ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren

---

[78] Konst. III/22 (68) «Membrum corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris.»

[79] Die nota explicativa weist auf diese Schwierigkeit, die so bisher nicht bestand, ausdrücklich hin: a.a.O., 168/169 N.b.: «Commissio autem censuit non intrandum esse in quaestiones de liceitate et validitate, quae relinqueantur disceptationi theologorum, in specie quod attinet ad potestatem quae de facto apud Orientales seiunctos (u. gewiss auch den Altkatholiken) exercetur, et de cuius explicatione variae exstant sententiae.»

organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt»[80].

Von daher erst kann auch von den gegenseitigen Beziehungen der Bischöfe untereinander im Kollegium und in der gesamten Kirche gesprochen werden. Und hier vor allem öffnet sich der Raum, in dem sich die neue Erfassung des Bischofsamtes, die nur ungenügend und wenig schön als «Aufwertung des Bischofsamtes» bezeichnet wird, zu entfalten vermag. Zwar wird zunächst auch hier nochmals in einer exegetisch und dogmengeschichtlich durchaus nicht völlig gesicherten Berufung auf die ekklesiologischen Prinzipien Cyprians von Carthago[81] die feste Verklammerung jeder wirksam werdenden bischöflichen Kollegialität mit dem römischen Bischof eingeschärft, der «das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielfalt» ist. Zugleich wird vorsorglich auf die Begrenzung der Jurisdiktion des einzelnen Bischofs auf seine Diözese hingewiesen. Dann aber öffnet sich schliesslich doch das Tor für die neuen Gesichtspunkte: Die Einzelbischöfe sind «als Glieder des Bischofskollegiums und als rechtmässige Nachfolger der Apostel auf Grund von Christi Stiftung und Vorschrift», d.h. also im vollen Sinne jure divino, «zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten». Im Einzelnen wird dabei hingewiesen auf die Bewahrung und Förderung der Einheit im Glauben und in der Liebe, ganz besonders aber auf die gemeinsame Verantwortung für Mission und Diakonie in der Gesamtkirche und durch die Gesamtkirche[82].

In vorsichtiger Weise wird auf mögliche Formen bischöflichen Zusammenwirkens in bezug auf diese Aufgaben und Bereiche ausser-

---

[80] Konst. III/22 (70/71).

[81] Ibid. III/22, Anm. 67 u. 68, vgl. dazu v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1953, bes. II, 293–322: Kap. XI «Cyprian und das Bischofsamt». «Dass Cyprian kein 'Papalist' gewesen ist, ist bekannt; die ihm entgegenstehenden römischen Ansprüche, die sich leider nicht näher erkennen lassen, bleiben in diesem Jahrhundert ohnedies völlig isoliert und ohne erkennbare Nachwirkung; aber Cyprian ist auch kein 'Konziliarist' im spätmittelalterlichen, verfassungsrechtlichen Sinne des Wortes» (307). «Es fehlt gerade das für den Gedanken des Papsttumes Entscheidende: Die Begründung der Erleuchtungen (und der daraus resultierenden Vollmacht) auf das Amt; sie sind nicht ex cathedra» (ibid., Anm. 3).

[82] Konst. III/23 (72) «Sed qua membra Collegii Episcopalis et legitimi Apostolorum successores singuli ea sollocitudine pro universa Ecclesia ex Christi institutione et praecepto tenentur, quae, etiamsi per actum iurisdictionis non exerceatur, summopere tamen confert ad Ecclesiae universalis emolumentum».

halb der eigenen Diözese hingedeutet. Zunächst wird das Beispiel der «alten Patriarchatskirchen» genannt. Dabei wird sogar in schöner Weise über die bisher so streng bewahrten Grenzen einer Kollegialität bloss der Amtsträger hinausgegangen und von Kirchen gesprochen, «die von ihrer apostolischen Gründung und Einrichtung her zu organisch verbundenen Gemeinschaften» mit ehrwürdigem liturgischem, theologischem, spirituellen und disziplinärem Eigenleben zusammengewachsen sind[83]. Jedoch bleibt dieser Hinweis deutlich auf die alten Ostkirchen bezogen und verliert dadurch an praktischer Bedeutung. Eine sinngemässe und breite Anwendung dieses Gedankens auf die ganze Kirche könnte jedoch für die Wiedervereinigungsfrage von grosser, ja entscheidender Bedeutung werden! Die dem Westen zugewandte Aussage ist sehr viel enger. Sie begnügt sich mit einer Empfehlung der Bischofskonferenzen[84], die tatsächlich als eigentlich kanonische Einrichtungen bis zum II. Vatikanum in der Römischen Kirche nicht bestanden, wenn sie auch, wo sie entstanden waren, durchaus geduldet und de facto anerkannt, ja z. T. auf Antrag hin von Rom auch in ihrer Ordnung bestätigt wurden. Die Konstitution erklärt nur recht vorsichtig: «Sie können in ähnlicher Weise in unserer Zeit vielfältige und sichtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen»[85].

Kennzeichnend für den Zwiespalt, der in der ganzen Konstitution vom Hintergrund unterschiedlicher Ekklesiologien her zu Tage tritt, ist in besonderem Masse der 24. Abschnitt des III. Kapitels: Sein erster Absatz liesse sich ohne weiteres denken als Bestandteil eines Textes des Ökumenischen Rates der Kirchen oder auch einer panorthodoxen Verlautbarung. Seine zwölf Zeilen stützen sich auf elf in ihm angeführte Bibelstellen und gipfeln in dem Gedanken einer vom Wirken des Heiligen Geistes getragenen «Diakonia» des Amtes. Dagegen sind die fünf Zeilen des zweiten Absatzes streng rechtlicher Natur. Sie betreffen die faktische Ausübung des bischöflichen Amtes, gipfeln in dem Satz, dass ein Bischof ohne die apostolische Gemein-

---

[83] Ibid. III/23 (74/75).

[84] Die am 24. September 1889 begründete Altkatholische Internationale Bischofskonferenz hat sich seither als wichtigstes Band kirchlicher Einheit im Altkatholizismus erwiesen. Seine Möglichkeiten als «Kollegium» scheinen jedoch noch nicht ausgeschöpft.

[85] Konst. III/23 (74) «Quae Ecclesiarum localium in unum conspirans varietas indivisae Ecclesiae varietatem luculentius demonstrat. Simili ratione Coetus Episcopales hodie multiplicem atque fecundam opem conferre possunt, ut collegialis affectus ad concretam applicationem perducatur».

schaft «in die Amtsausübung nicht aufgenommen werden kann» und stützen sich dafür auf nicht weniger als 150 Paragraphen des Codex für das Recht der Ostkirchen[86].

In drei gesonderten Abschnitten folgt eine Beschreibung des dreifachen Amtes der Bischöfe – des ministerium docendi, sanctificandi et gubernandi – in Analogie zum in neuerer Zeit auch auf katholischer Seite immer breiter aufgenommenen Schema eines dreifachen prophetischen, priesterlichen und königlichen Amtes Christi. Die Überschriften im deutschen Text sprechen vom Lehramt, Heiligungsamt und Leitungsamt. Beim ersten, dem Lehramt also, kommt vor allem die Frage von dessen Autorität im bischöflichen Bereich und von der Teilnahme des bischöflichen Lehramtes an der «Unfehlbarkeit» zur Sprache. Dabei wird der 25. Abschnitt geradezu zum konziliaren Kommentar des im I. Vatikanum bis zur letzten Stunde so hart und bitter umkämpften IV. Kapitels der Constitutio «Pastor aeternus» vom 18. Juli 1870. Zur vollen Klarstellung dieses Verhältnisses wäre eine ins Einzelne gehende Untersuchung komplizierter Gedankengänge erforderlich, bei der vor allem auch auf die Klarstellungen der Relatio Bischof V. Gassers zum IV. Kapitel von Pastor aeternus am 13. Juli 1870[87] sorgfältig einzugehen wäre, da aller Wahrscheinlichkeit nach gerade diese Relatio für die Kommissionsarbeit im II. Vatikanum nicht ohne Bedeutung gewesen ist[88]. Bedingt durch diese Rückbeziehung handelt nun allerdings der 25. Abschnitt zum überwiegenden Teil nicht eigentlich vom Lehramt der Bischöfe, sondern von dem des römischen Bischofs, während für die Bischöfe nur wenige Sätze abfallen: Für den einzelnen, in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehrenden Bischof gilt von seiten der Gläubigen, diese «müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittenfragen übereinkommen und ihn mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen». Auch gemeinsam verkünden sie, sei es über den Erdkreis verstreut, sei es noch offenkundiger im Konzil versammelt «auf unfehlbare Weise die Lehre Christi, sofern sie dabei das Gemeinschaftsband untereinander und mit dem Nachfolger Petri bewahren». Wenn sie so «authentisch lehren und eine bestimmte Sentenz übereinstimmend

---

[86] Ibid. III/24, Anm. 74.

[87] S. oben Anm. 77 u. 71,a.

[88] S. die bis ins Sprachliche gehende Übereinstimmung zwischen der Relatio vom 11. Juli 1870, Mansi *52*, 1213, und der Konstitutio vom 21. November 1964, de eccl. III/25 (80), z. B. im Begriff der «apta media» für die Erhebung des Depositum Fidei durch das infallible Lehramt.

als definitiv verpflichtend vortragen ..., ist ihrer Definition mit Glaubensgehorsam anzuhangen»[89].

Inhaltliches Objekt dieser Unfehlbarkeit ist die gleiche Unfehlbarkeit, die Christus seiner Kirche «als das heilig zu bewahrende und getreulich auszuübende Gut der göttlichen Offenbarung anvertraut hat». Handelndes Subjekt der Lehrunfehlbarkeit ist einmal und in vorzüglicher Weise der Papst selbst «als oberster Hirte und Lehrer aller Gläubigen», da ihm in diesem Amt «das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt». Nicht weniger kann aber auch in gleicher Unfehlbarkeit handelndes Subjekt das Kollegium der Bischöfe sein, «wenn es das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt»[90]. Insofern kann man hier kaum von zwei Subjekten der Unfehlbarkeit und streng genommen noch nicht einmal von einem doppelten Subjekt sondern allenfalls von einem Subjekt sprechen, das in zwiefacher Gestalt aufzutreten vermag: Der Papst als Haupt des Kollegiums ohne spezielle und aktive Mitwirkung des Kollegiums und der Papst als Haupt des Kollegiums unter von ihm gewollter und geleiteter Mitwirkung des Kollegiums. So bleibt jedenfalls an diesem Punkte von einer «Aufwertung» des Bischofamtes offensichtlich nicht viel übrig, zum mindesten wenn man sich an den Wortlaut des Textes hält, während man natürlich sagen kann, die Praxis eines Konzils zeige doch auch andere Aspekte[91]. Für eine theologische Lehre vom Konzil aber erhebt sich die Frage, wie eine derartig enge Auffassung mit dem Selbstverständnis des bischöflichen Glaubenszeugnisses zur Zeit der altkirchlichen ökumenischen Synoden und von daher in der Sicht der heutigen Ostkirche in Übereinstimmung gebracht werden kann. Im Blick darauf erscheint es mehr als Postulat denn als gesicherte Erkenntnis, wenn es anschliessend heisst: «Diesen Definitionen kann aber die Zustimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, kraft deren die gesamte Herde in der Einheit des Glau-

---

[89] Konst. III/25 (78/79).

[90] Ibid. III/25 (78) «Infallibilitas Ecclesiae promissa in corpore Episcoporum quoque inest, quando supremum magisterium cum Petri successore exercet».

[91] Das befreiende Eingreifen Papst Johannes XXIII. in der ersten Session und die bedrückenden Einwirkungen «einer höheren Autorität» und schliesslich die autonomen Handlungen des Papstes Paul VI. während der dritten Session zeigen die Spannweite dieser Möglichkeiten und die Begrenzung des Raumes für die Ausübung bischöflicher Lehrvollmacht.

bens bewahrt wird und voranschreitet»[92]. Die gleiche Lehre, besonders auch mit dem Hinweis auf den Heiligen Geist, hatte im I. Vatikanum, besonders Erbischof Deschamps von Mecheln nachdrücklich vorgetragen[93]. Verstanden im Zusammenhang und in der Konsequenz einer bellarminisch institutionellen, juridisch perfektionierten Ekklesiologie bedeutet diese Lehre die Umkehrung dessen, was noch heute die Ostkirche als Typus der ursprünglichen sakramentalen und «rezeptiven» Ekklesiologie bewahrt[94]. Auch in dieser wird gesagt, dass der Heilige Geist die Gläubigen in ihrer Gesamtheit im rechten Glauben bewahre. Doch erwachsen in ihrer Sicht die alle bindenden Glaubensentscheidungen gerade umgekehrt aus der gegenseitigen Anerkennung der Wahrheit, wie sie jede örtliche Kirche mit ihren Bischöfen lebendig bewahren muss. In diesem ihrem Sinn könnte dann interessanterweise vielleicht sogar die Ostkirche den gleichen Satz auch von sich aus bekennen: «Diesen (sc. den alle bindenden) Definitionen kann aber die Zustimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, kraft dessen Wirksamkeit die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet». Deutlich zeigt sich an einem derartigen Beispiel die Bedeutung der ekklesiologischen Klammer oder der ekklesiologischen Vorzeichens einzelner theologischer Formeln und Aussagen.

Der letzte Absatz des 25. Abschnittes führt in wohltuender Weise auf einen Boden zurück, auf dem den beiden Ekklesiologien gemeinsame Elemente sich mit Ansätzen reformatorischen ekklesiologischen Denkens zu berühren und die Aussicht auf eine gemeinsame

---

[92] Konst. III/25 (78) «Istis autem definitionibus assensus Ecclesiae numquam deesse potest propter actionem eiusdem Spiritus Sancti, qua universus Christi grex in unitate fidei servatur et proficit».

[93] S. Anm. 71; a.a.O., 354, Dechamps: «Certes, le Pape ne peut définir, comme le dit saint Augustin, que ce qui est dans le dépôt de la révélation, dans l'Ecriture Sainte et dans la tradition, 'quam apaostolica Sedes et Romana cum ceteris tenet perseveranter Ecclesia'. Voilà le fait que le Pape constate avant de définir, comme il l'a toujours fait par les divers moyens rappelés dans le chapitre IV, et comme l'assistance divine, qui lui est promise, nous garanti qu'il le fera toujours.»

[94] S. Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche, Zürich 1961, bes. N. Afanassieff: «Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen», 7–66, und A. Schmemann: «Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie», 119–151. S. auch Unam Sanctam *49*, Paris 1964: Francis Dvornik, Byzance et la Primauté Romaine; L'Infaillibilité, a.a.O., 183–202: N. Afanassieff «L'infaillibilité de l'Eglise du point de vue d'un théologien orthodoxe».

Entfaltung zu eröffnen vermögen: Jede Glaubensdefinition ist nur vorzulegen «gemäss der Offenbarung, zu der zu stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind»[95]. Schrift und Tradition, so heisst es weiter, bewahren das Glaubensgut und nur deren rechte Durchforschung und die angemessene Darstellung des ein für alle Male abschliessend in der Offenbarung Gegebenen unter Anwendung geeigneter Mittel vermag dem Gewicht dieser Sache gerecht zu werden[96].

Im III. Kapitel ist der 26. Abschnitt der einzige, in dem jede Bezugnahme auf die Rechte und die Stellung des Hauptes des Kollegiums fehlt. Dies ist allerdings schon daraus verständlich, dass dem Papstamt nach aller traditionellen und auch der neuen konziliaren Lehre kein sakramentaler Weihecharakter zukommt oder zugrundeliegt. So stand von daher der Entfaltung des Heiligungsamtes der Bischöfe nichts im Wege. Der 26. Abschnitt ist einer der schönsten und gehaltvollsten der ganzen Konstitution. Er zeigt keinerlei Spuren einer institutionell-juridischen Ekklesiologie und könnte, so wie er dasteht, von der altkatholischen internationalen Bischofskonferenz verfasst sein oder angenommen werden. Bezeichnenderweise beruft der Text sich ausschliesslich auf biblische und altkirchliche oder doch in ihren Grundlagen sehr alte Zeugnisse. Der Abschnitt gipfelt in dem schönen Satz: «In jedweder Altargemeinschaft wird unter dem heiligen Dienst des Bischofs ein Symbol jener Liebe und jener 'Einheit des mystischen Leibes, ohne den es kein Heil geben kann' (Thomas von Aquino Summa theol. III q. 73, a. 3.) hingestellt. In diesen Gemeinschaften, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Zerstreuung leben, ist Christus anwesend, durch dessen Kraft die eine heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengehalten wird»[97].

Dieser geistliche Ton klingt auch im 27. Abschnitt über das Leitungsamt noch weiter. Doch taucht hier unvermeidbar das belastete Thema des Verhältnisses der bischöflichen, ordentlichen und un-

---

[95] Konst. III/25 (78) «Cum autem sive Romanus Pontifex sive Corpus Episcoporum cum eo sententiam definitunt, eam performent secundum ipsam Revelationem, cui omnes stare et conformari tenentur».

[96] Ibid. III/25 (80) «... quae scripta vel tradita per ligitimam Episcoporum successionem et imprimis ipsius Romani Pontificis cura integre transmittitur atque praelucente Spiritu Veritatis in Ecclesia sancte servatur et fideliter exponitur. Ad quam rite indigandam et apte enuntiandam Romanus Pontifex et Episcopi pro officio suo et rei gravitate per media apta sedulo operam navant; novam vero revelationem publicam tamquam ad divinum fidei depositum pertinentem non accipiunt».

[97] Ibid. III/26 (80/81).

mittelbaren Leitungsvollmacht zu der im I. Vatikanum mit den gleichen Worten beschriebenen, universalbischöflichen Vollmacht des Papstes auf. Es kommt jedoch nicht zu breiterer Erörterung dieser zum mindesten theoretisch und logisch paradoxalen Verhältnisbestimmung[98]. Unter den überaus weitläufigen Verhältnissen der heutigen Weltkirche ist die theologisch wichtige Frage gewiss hinsichtlich der Beziehungen des einzelnen Bischofs zur ihm über- und zugleich auch gleichgeordneten Person des Papstes praktisch kaum aktuell. Anders liegt dies jedoch im Blick auf die aus dem päpstlichen Recht ableitbaren Kompetenzen der im Namen des Papstes handelnden Kurienbehörden. In kluger Voraussicht hatte Papst Paul VI. allerdings durch die Herausnahme der Kurienreform, die für das Konzilsklima sehr ungünstige Wirkungen hätten haben können, aus der Konzilsthematik, an diesem Punkte den Gegenstand möglicher Erörterungen weggerückt. Dennoch ist, solange Vatikanum I die dogmatische Voraussetzung bildet, mit der blossen Versicherung, den Bischöfen sei das Hirtenamt «im vollen Umfang» anvertraut, die bestehende rechtliche Unklarheit, ja Widersprüchlichkeit nicht behoben. Vor allem aber bleibt jedoch die Schwächung der Stellung des Bischofs gegenüber seinen Vollmachten in der Alten Kirche und in den heutigen nichtrömischen, bischöflichen Kirchen ohne Zweifel bestehen[99]. Auch die seit ihrer Neuveröffentlichung in Irenikon und daraufhin wie an anderen Orten, so auch in den Notae zum Konzilstext hervorgehobene Bestätigung, die Papst Pius IX. am 12. März 1875 einer Erklärung der deutschen Bischöfe gegeben hat, ändert darin nicht viel. Die Bischöfe hatten gegenüber dem Kanzler dem Vorwurf widersprochen, das Konzil habe sie ihrer eigentlichen bischöflichen Stellung entkleidet[100]. Die Tatsachen der Kirchengeschichte sind

---

[98] H. Küng, Strukturen der Kirche, Freiburg/Br. 1962, 337: «Es muss in aller Schärfe gesehen werden, dass nach dem, was auf dem I. Vatikanum gesagt wurde, keine Möglichkeit zu bestehen scheint, einen Papst an willkürlichen (vielleicht wahren, aber unter Umständen doch für die Kirche höchst schädlichen) Definitionen wirksam zu hindern.»

[99] Bischofsamt und Weltkirche, a. a. O., 35–74, Othmar Perler: «Der Bischof als Vertreter Christi nach den Dokumenten der ersten Jahrhunderte», ibid. 75–110, Y. Congar: «Die Hierarchie als Dienst nach dem Neuen Testament und den Dokumenten der Überlieferung; ibid. 303–334, O. Rousseau, O. S. B.: «Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes.» Jean Colson, L'Evêque dans les communautés primitives, Paris 1951.

[100] O. Rousseau O. S. B. «Der wahre Wert des Bischofsamtes in der Kirche nach wichtigen Dokumenten von 1875», Irenikon *29* (1956), 121–150, dasselbe auch in Bischofsamt und Weltkirche, a. a. O., 739–764; Neuner-Roos,

durch Erläuterungen nicht aufzuheben; denn so gewiss auch die Alte Kirche den Primat kannte und anerkannte[101], so verstand sie ihn doch nicht in der Weise und Zuspitzung des I. Vatikanums, und es bleibt vom Neuen Testament und den altkirchlichen Gegebenheiten her nun eben doch die ernste Frage, ob man im Blick auf die eingetretene Entwicklung und ihre durch das I. Vatikanum erfolgte dogmatische Sanktionierung einfach mit der Konstitution sagen darf, «dabei bewahrt der Heilige Geist die von Christus dem Herrn in seiner Kirche gesetzte Form der Leitung ohne Minderung»[102].

Die beiden letzten Abschnitte 28 und 29, die von den Priestern und Diakonen handeln, treten gegenüber dem Hauptinhalt des III. Kapitels zurück. Um ausreichend von beiden Amtsstufen und zumal der priesterlichen zu handeln, bedürfte es gewiss mehr als nur zweier dem Hauptteil des Kapitels angefügter Abschnitte.

Im Konzil und im Anschluss daran wurde mehr als nur gelegentlich Unbehagen darüber spürbar, welch geringe Beachtung in dessen Arbeit derjenige Teil der Kirche gefunden habe, der überall die grösste Last in ihr zu tragen habe: der einfache Priesterstand. Darüber hinaus wurde die Befürchtung laut, der «Aufwertung» der Bischöfe könnte eine verstärkte Abhängigkeit der Priester entsprechen. Der Versuch während der zweiten Session, durch einen gutgemeinten Brief der Konzilsväter an die Priester in aller Welt diesem Eindruck entgegenzuwirken, blieb im ersten Entwurf stecken. Auch was der 28. Abschnitt von de ecclesia über die Priester zu sagen vermag, wird Unbehagen und Befürchtung nicht völlig aufheben. Ohne Frage kann aus der Liturgie der Priesterweihe ein legitimer Hinweis auf den «gehorsamen Diener»[103] im Verhältnis des Priesters zu seinem Bischof entnommen werden, ebensowenig kann von der Überlieferung her bestritten werden, dass die Priester «in der Ausübung ihres Amtes von den

---

Der Glaube der Kirche, 1958, 338, a, und Denzinger, ed. 1965, 3112–3117 (auszugsweise).

Konst. III/27 (84) «Ipsis (sc. episcopis) munus pastorale seu habitualis et cotidiana cura ovium suarum plene committitur neque vicarii Romanorum Pontificium putandi sunt, quia potestatem gerunt sibi propriam verissimeque populorum, quos regunt, Antistites dicentur». S. auch ibid., Anm. 95.

[101] Vgl. N. Afanassieff, N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemann in «Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche», a. a. O., und J. Langen, «Das Vatikanische Dogma in seinem Verhältnis zum Neuen Testament und zur exegetischen Überlieferung», Bonn 1871/1876.

[102] Konst. III/27 (84/85).

[103] Ibid. III/28, Anm. 107 (88) ibid. «Propter hanc in sacerdotio et missione participationem Presbyteri Episcopum vere ut patrem suum agnoscant eique reverenter oboediant».

Bischöfen abhängen»[104]. Auch gibt die auf einer stattlichen Reihe von Bibelstellen aufruhende Beschreibung des Priestertums und seines kirchlichen Dienstes gewiss weder in römisch-katholischer noch in altkatholischer Sicht Anlass zu wesentlicher Kritik. Zu bedauern bleibt jedoch, dass der Text so theoretisch bleibt und über die praktischen Fragen des Pfarrerstandes in der Kirche der Gegenwart hinwegsieht. Zwar wird zum Abschluss versucht, den Gedanken der Kollegialität nun auch systematisch auf die Priestergemeinschaft, angefangen vom Verhältnis zum Bischof bis zur Gemeinde anzuwenden; dies geschieht jedoch wenig präzis und nicht wirklich durchdacht[105]. Es ergibt sich mehr eine «pastorale» Mahnung zum guten Zusammenleben nach allen Seiten als ein konkreter theologischer Lehrtext, mit neuen Gedanken und Ansätzen zu neuen Formen.

In dieser Hinsicht ist der sehr viel kürzere letzte Abschnitt des Kapitels über die Diakone ergiebiger: Bekanntlich enthält er eine der besonderen Konzilsüberraschungen, die Ermöglichung der Einführung eines selbständigen, als Lebensberuf erwählten Diakonates, der im Falle älterer Diakone unter Umständen sogar von der Zölibatsverpflichtung befreit sein kann. Auf die Aufzählung der traditionellen Vollmachten und Pflichten des Diakonates folgt lapidar die Erklärung: «Weil diese für die Kirche im höchsten Masse lebensnotwendigen Aufgaben bei der gegenwärtigen Ordnung der lateinischen Kirche in zahlreichen Gebieten nur schwer erfüllt werden können, kann in Zukunft der Diakonat als eigene und selbständige Stufe wiederhergestellt werden»[106]. Während dabei für jüngere Diakone und natürlich für solche, die darüber hinaus das Priestertum erreichen wollen, die Zölibatsverpflichtung in Kraft bleibt, kann nach Entscheidung der regionalen Bischofskonferenzen und vom Papst gewährter Zustimmung in den entsprechenden Gebieten für Diakone im vorgerückteren Alter das Eingehen einer Ehe in Betracht kommen. Diese grundsätzliche und für die lateinische Tradition hinsichtlich des Zölibats wirklich revolutionäre Bestimmung des Konzils kann über ihren unmittelbaren Gegenstand hinaus grosse Tragweite ge-

---

[104] Ibid. III/28 (86) «Presbytri, quamvis pontificatus apicem non habeant et in exercenda sua potestate ab Episcopis pendeant, cum eis tamen sacerdotali honori coniuncti sunt...».

[105] Ibid. III/28 (88/87). Hier wird nicht klar, in welchem Sinne die Analogie mit der Struktur des Apostel- und Bischofskollegiums mit seinem Haupt im Verhältnis des Bischofs zu seinem Klerus und des Pfarrers zu seiner Gemeinde in Anwendung kommen soll.

[106] Ibid. III/29 (90/91).

winnen. In der altkatholischen Kirche hat der allgemeine Gedanke eines selbständigen Diakonates, der zusammenzufassen sucht, was Wichern auf evangelischer Seite im sozialen Bereich schaffen wollte und was auf ostkirchlicher Seite besonders im liturgischen Bereich sich vom altkirchlichen Diakonat erhalten konnte, wiederholt Befürwortung gefunden. ohne dass es bisher zu praktischer Gestaltung gekommen ist[107]. Es ist noch offen, wie in der Römisch-Katholischen Kirche die neue Möglichkeit praktische Gestalt gewinnen wird und vor allem, ob von ihr her auch eine Änderung oder Lockerung der kanonischen Bestimmungen über den Priesterzölibat sich anbahnen wird. Das Konzil wurde bisher nur aus der Ferne, besonders durch französische Stimmen, auf die Frage angesprochen, und auch diese Stimmen schwiegen schnell, sobald klar wurde, dass die Frage ins Konzil nicht eindringen werde. Immerhin schafft aber die längere Zeit auch im Konzil umkämpfte Entscheidung für die Möglichkeit verheirateter Diakone in der ganzen Frage ein verändertes Klima und damit eine nicht unwichtige Voraussetzung für eine Neubesinnung, die vor allem auch prinzipielle Fragen der Aszetik und Spiritualität in der Priesterausbildung umfassen müsste.

Auf das Ganze des III. Kapitels und die darin gestellte Frage der «Ergänzung» des I. Vatikanums gesehen, wird man, um noch einmal auf das Bild des «Festungsbaues in den Weingärten» zurückzugreifen, sagen dürfen: Die alten Mauern der dogmatischen Festung sind bewahrt, ja teilweise sogar verstärkt worden, die Festung selbst jedoch wird dabei mehr als «Schutzfeste» und nicht als «Zwingburg» verstanden. Durch sich langsam öffnende Tore erfolgt eine offenere Kommunikation mit der Aussenwelt, während weitgeöffnete Fenster frische Luft in lange ängstlich verschlossene Räume einströmen lassen. Ob für diesen komplexen und teilweise widerspruchsvollen Vorgang der Begriff der «Ergänzung» ausreichend ist, kann allerdings gefragt werden. Alle lautstarke Versicherung, Vatikanum II baue klar und folgerichtig auf dem vorangegangenen Konzil auf, können den Eindruck nicht aufheben, in tieferen Schichten des grossen kon-

---

[107] Das neue «Kirchliche Personenrecht» in der Altkatholischen Kirche in Deutschland sieht eine kirchliche Dienstleistung nach besonderer Anweisung des Bischofs für die Diakone vor, während die neu eingeschärfte Einhaltung der Interstizien zwischen dem Empfang des Diakonates und des Presbyterates Raum schafft für den Dienst des Diakons in Liturgie, Predigt, Katechese und bestimmten Funktionen der Seelsorge. Bei der Ausbildung im Bonner Bischöflichen Seminar wird darauf besonderer Wert gelegt.

ziliaren Prozesses bereite sich dennoch etwas vor, was letzten Endes sich nur als «Korrektur» einer dem Geheimnis der Kirche nicht gerechtwerdenden einseitig-voreiligen Festlegung vollenden könnte[108].

III. d) Kapitel IV–VI:

Die kirchlichen Stände der Laien und Ordensleute und die gemeinsame Berufung zur Heiligkeit

Schon im Zusammenhang der Entstehung der Konstitution wurde[109] auf die bewegte, ja fast verwirrende Vorgeschichte der Kapitel IV–VI in ihr hingewiesen. Ursprünglich, das ist im ersten Schema, hatten die Laien im Aufriss der kirchlichen Strukturen den letzten Platz eingenommen, von der Erlangung evangelischer Vollkommenheit war nur im vorangehenden Kapitel mit Bezug auf den Ordensstand die Rede gewesen und beiden war die Hierarchie vor- und übergeordnet. Durch den konziliaren Protest gegen diese «klassischen», im Mittelalter entwickelten Vorstellungen kam es zum neuen ganzheitlichen, biblisch-heilsgeschichtlich begründeten Ansatz beim Mysterium des Leibes Christi und beim Volke Gottes. Leider aber konnte dieser Ansatz nicht konsequent festgehalten werden: De laicis wurde vom Kapitel über das Gottesvolk abgetrennt und auch für die Ordensleute ein eigenes Kapitel geschaffen. Gewiss gab es dafür beachtliche Gründe, doch gehört die jetzt vorliegende Form einer kirchlichen Ständelehre in der Konstitution gewiss nicht zu deren starken Seiten. Vom grossen neuen Ansatz her wäre es möglich und gewiss überzeugender gewesen, von der allgemeinen Berufung zur Heiligkeit in unmittelbarem Anschluss an die beiden ersten Kapitel zu sprechen, daran die Ausführungen über die Laien und die Ordensleute anzuschliessen und daraufhin erst Auftrag und Dienst der Hierarchie in ihrer Besonderheit hervortreten zu lassen. In der gegenwärtigen Form schwanken die drei Kapitel IV bis VI ohne starke

---

[108] S. Herd. Korr. *19* (1964/65), 535: Unter Hinweis auf einen Vortrag von Prof. E. Schlink, Juli 1965, in Heidelberg, wird die Hoffnung erwähnt, die dieser im Blick auf namentlich nicht genannte Theologen und Laien in der römischen Kirche geäussert habe, «die Änderungen im dogmatischen Verständnis und der zentralistischen Ordnung für möglich halten, die faktisch nicht mehr nur Neuinterpretationen, sondern Korrekturen der bestehenden Dogmen wären».

[109] S. oben S. 73.

Aussagekraft und, ohne neue Gedanken oder praktische Änderungen zu bringen, zwischen homiletischer Anrede und kirchenrechtlicher Belehrung. Ihnen fehlen ganz offensichtlich die Spannung und die Straffung, wie sie nur aus dem Ringen mit dem Stoff in systematischer Denkarbeit oder in erregender Kontroverse erwachsen können. Tatsächlich entspricht hier einer im Vergleich zu anderen Fragebereichen spannungslosen Behandlung in der Konzilsaula ein entsprechend spannungsloser Text. Das ist deshalb bedauerlich, weil unter den Fragenkomplex das an sich höchst spannungsgeladene Laienproblem[110] fällt und weil die Fragen der Heiligung und Askese im Blick auf die moderne Gesellschaft und das Weiterbestehen der monastischen Lebensform hohe Aktualität besitzen. In der Tat finden sich bei sorgfältiger Durchsicht in den Gedankenmassen des unbefriedigenden Aufbaus der drei Kapitel «goldene Worte» und gute Einsichten in beachtlicher Anzahl. So heisst es: « Grund aller menschlichen Heiligkeit ist die Hingabe des Sohnes Gottes für die Kirche, um sie zu heiligen. In ihm ist die Kirche unverlierbar heilig. Daher sind in der Kirche alle zur Heiligkeit berufen. Diese Heiligkeit der Kirche ... drückt sich vielgestaltig in den einzelnen aus, die in ihrer Lebensordnung zur vollkommenen Liebe streben und die anderen erbauen[111]». In solcher Sicht sind dann die evangelischen Räte sozusagen nur eine eigene, besonders hervorgehobene Erscheinungsform, ein ausserordentliches Zeugnis und Beispiel der höchsten und für alle Christgläubigen jeden Standes und jeden Ranges gültigen Berufung zur Fülle des christlichen Lebens und zur vollkommenen Liebe, wodurch «auch in der menschlichen Gesellschaft eine menschliche Weise zu leben gefördert wird»[112]. Auch wird in schöner Weise die Verbunden-

[110] Y. Congar, Jalons pour une théologie du laicat, Paris (1952) [2]1954, dtsch. Stuttgart (1957) [3]1964, 794 S.; ders. Etudes conjointes à la théologie du laicat, Paris 1954.

[111] Konst. V/39 (110) «Christus enim, Dei Filius, qui cum Patre et Spiritu 'solus sanctus' celebratur, Ecclesiam tamquam sponsam suam dilexit, Seipsum tradens pro ea, ut illam sanctificaret (cf. Eph. 5, 25/26), eamque sibi ut corpus suum coniunxit atque Spiritus Sancti dono cumulavit, ad gloriam Dei. Ideo in Ecclesia omnes, sive ad Hierarchiam pertinent sive ab ea pascuntur, ad sanctitatem vocantur, iuxta illud Apostoli: 'Haec est enim voluntas Dei, sanctificatio vestra'. Haec autem Ecclesiae sanctitas in gratiae fructibus quos Spiritus in fidelibus producit, incessanter manifestatur et manifestari debet; multiformiter exprimitur apud singulos, qui in suo vitae ordine ad perfectionem caritatis, aedificandos alios, tendunt».

[112] Ibid. V/40 (112) «Cunctis proinde perspicuum est, omnes christifideles cuiuscumque status vel ordinis ad vitae christianae plenitudinem et caritatis perfectionem vocari, qua sanctitate, in societate quoque terrena, humanior vivendi modus promovetur».

heit ausgemalt, in welcher der besondere, durch kirchliche Autorität anerkannte und geordnete, an sich jedoch auf freiem und eigenem Geistesantrieb beruhende Ordensstand mit dem Gesamtleben der Kirche sich befindet: «Ein derartiger Stand ist ... kein Zwischenstand zwischen dem der Kleriker und dem der Laien. Vielmehr werden aus beiden Gruppen Christgläubige von Gott berufen, um im Leben der Kirche sich einer besonderen Gabe zu erfreuen und, jeder in seiner Weise, ihrer Heilsmission zu nützen»[113]. Als für alle Glieder der Kirche aufgerichtetes Zeichen «macht der Ordensstand, der seine Glieder von den irdischen Sorgen mehr befreit, mehr die himmlischen Güter, die schon in dieser Zeit gegenwärtig sind, auch allen Gläubigen kund, bezeugt das neue und ewige, in der Erlösung Christi erworbene Leben und kündigt die zukünftige Auferstehung und die Herrlichkeit des Himmelreiches an» ... Er macht «die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche in besonderer Weise offenkundig» und beweist «allen Menschen die überragende Grösse der Herrscherkraft Christi und die wunderbare, unbegrenzte Wirkkraft des Heiligen Geistes in der Kirche». Und so gehört der besondere, «durch das Gelöbnis der evangelischen Räte begründete Stand unerschütterlich zum Leben und zur Heiligkeit der Kirche»[114]. An solchen «goldenen Worten» fehlt es auch in dem durch sein Thema bedeutsamsten der drei Kapitel, dem IV., de laicis, keineswegs, trotzdem gerade dieses in mancher Beziehung ein schwaches Kapitel ist. H. Asmussen sagt mit Recht[115], es sei hier mit Händen zu greifen, «wie sehr man in den verschiedenen Kirchen vor gleichen oder ähnlichen Aufgaben» stehe, und ebenso erinnert er richtig an Gemeinsamkeiten in den Gedanken des Kapitels einerseits mit der reformatorischen Sicht der Laienaufgabe, «ihren irdischen Beruf vom Geiste des Evangeliums geleitet zu erfüllen», und andererseits mit dem vom lutherischen Pietismus und dem Reformiertentum herkommenden, im heutigen Freikirchentum noch lebendigen Gedanken der Teilnahme der Laien am prophetischen und königlichen Amt Christi in der Welt. In der Konstitution heisst es: «Sache der Laien ist es, kraft ihrer eigentümlichen Berufung in der Verwaltung

---

[113] Ibid. V/43 (122/123).

[114] Ibid. V/44 (123–127).

[115] Una Sancta *20* (1965), 69–82, «Die Konstitution über die Kirche», 78: «Im 4. Kapitel (die Laien) kann man wieder mit Händen greifen, wie sehr die Katholiken und die Evangelischen vor gleichen oder ähnlichen Aufgaben stehen und durch ihr Dasein und ihre Arbeit erklären, warum die Kirchen zusammenstreben.»

und gottgewollten Ordnung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen ... Dort sind sie von Gott berufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben ... und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den anderen kund zu machen»[116]. Unter Berufung auf 1. Kor. 12, 11 wird dabei der Hauptgedanke von Kapitel II deutlich festgehalten: «Der Unterschied, den der Herr zwischen den geweihten Amtsträgern und dem übrigen Gottesvolk gesetzt hat, schliesst eine Verbundenheit ein; ... denn gerade die Vielheit der Gnadengaben, Dienstleistungen und Tätigkeiten vereint die Kinder Gottes, weil 'dies alles der eine und gleiche Geist wirkt'». Vor allem haben die Laien vollen Anteil an der «erhabenen Last» der Missionsaufgabe, wobei sich der kühne Satz findet: «Es soll daher auch ihnen in jeder Hinsicht der Weg offenstehen, nach ihren Kräften und entsprechend den Zeitbedürfnissen am Heilswirken der Kirche voll Eifer teilzunehmen»[117]. Durchaus im Sinne der Gedanken Y. Congars[118] haben die Laien Anteil am dreifachen Amt Christi im allgemeinen Priestertum, im Zeugenamt und im königlichen Dienst: «Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern» und «aus diesem vertrauten Umgang ... kann man viel Gutes für die Kirche erwarten. Jeder Laie muss vor der Welt Zeuge der Auferstehung und des Lebens Jesu unseres Herrn und ein Zeichen des lebendigen Gottes sein»[119]. Und «so mag die ganze Kirche, durch alle ihre Glieder gestärkt, ihre Sendung für das Leben der Welt wirksamer erfüllen»[120].

---

[116] Konst. IV/31 (96/97).

[117] Ibid. IV/33 (100).

[118] A. a. O., 185–533, 2. Teil «Die Laien im Leben der Kirche», Kap. IV bis VI. Gegenüber einer revolutionären Bewegtheit bei Congar, die gewiss mit Bedacht und Geschick Grenzen und Gleichgewicht wahrt, inhaltlich jedoch die Grenzen erweitert und die Akzente verlagert, überwiegt in der Konstitution das ruhige Klima ordnender Festlegung des aufgenommenen Neuen innerhalb der überlieferten Grenzen.

[119] Konst. IV/37 und 38 (108) «Sacri vero Pastores laicorum dignitatem et responsibilitatem in Ecclesia agnoscant et promoveant; libenter eorum prudenti consilio utantur, cum confidentia eis in servitium Ecclesiae officia committant et eis agendi libertatem et spatium relinquant, immo animum eis addant ut etiam sponte sua opera aggrediantur ... Ex hoc familiari commercio inter laicos et Pastores permulta bona Ecclesia exspectanda sunt ... Unusquisque laicus debet esse coram saeculo testis resurrectionis et vitae Domini Jesu et signum Dei vivi».

[120] Ibid. IV/37 (108) «ut tota Ecclesia, ab omnibus membris suis roborata, suam pro mundi vita missionem efficacius compleat».

So fehlt es also nicht an klaren Einsichten und beherzigenswerten Worten. Und doch wird man auf das Ganze gesehen den Eindruck nicht verleugnen können, dass alles Schöne und Positive durch ganz bestimmte Formulierungen bei genauerem Zusehen und Erwägen ganz erheblich abgeschwächt und eingeschränkt erscheinen muss. H. Asmussen meint zwar, es sei nach den Erfahrungen, die von der Evangelischen Kirche in Jahrhunderten gemacht wurden, berechtigt, «dass die katholische Kirche Willens ist, alle Vorsicht walten zu lassen, um jedem wilden Prophetentum zu wehren»[121]. Das hat sein Gewicht, ist aber nicht neu und jedenfalls kein weiterführender Gedanke im Blick auf die Ansprüche des Laientums in der modernen Welt. Ausserdem war geschichtlich gesehen für die Nichtergriffenen noch immer jedes Prophetentum, auch das biblische, ein «wildes», dem man um der Ordnung der Gemeinde willen zu wehren hatte! Eine nach Eph. 2, 20 auf Apostel und Propheten begründete Kirche kann sich des stets neuen Ringens um die Beurteilung und Scheidung der Geister nicht mit vereinfachenden Formeln oder alles regelnden Gesetzen entschlagen. «Katholisch» ist an sich noch kein Gegensatz zu «wildem Prophetentum», wobei klar ist, dass Asmussen mit dem «wilden» nicht einfach das Phänomenale sondern nur die ungeistliche Zuchtlosigkeit darin bezeichnen will.

Prüft man die Aussagen der Konstitution auf ihre ekklesiologische und kirchenrechtliche Tragweite, so zeigen sich in den Aussagen sehr bestimmte Grenzlinien. Schon in der Einleitung ist es bedeutsam, dass es dort heisst: «Nachdem die Heilige Synode die hierarchischen Ämter erklärt hat, wendet sie sich nun 'bereitwillig' dem Laienstande zu». Gewiss soll man den vom Konzil gewählten Ausdruck «libenter»[122] nicht als «herablassendes Wohlwollen» missdeuten. Die Tatsache bleibt jedoch bestehen, dass hier eine im Grunde mittelalterliche Ständelehre festgehalten wird, die ein derartiges Fortschreiten der Überlegungen von einer zur anderen Gruppe in der Gemeinschaft ermöglicht. Hier werden in sich geschlossene Personengruppen einander gegenübergestellt. Die wechselseitigen Beziehungen und Rechte werden zwischen diesen Gruppen auf dem Hintergrund einer vom Neuplatonismus bestimmten Ordnungs- und Wertskala geregelt. Abgesehen von aller Problematik der mittel-

---

[121] A. a. O. 78.

[122] Konst. IV/30 (94) «Sancta Synodus, muneribus Hierarchiae declaratis, libenter animum advertit statui illorum christifidelium, qui laici nuncupantur».

alterlichen Ständelehre an sich, lässt sich aber das kirchliche und theologische Laienproblem auf diesem Boden überhaupt nicht lösen. Im wirklichen Kirchesein der Kirche geht es gerade nicht um «Stände» als aus diesen oder jenen Gründen privilegierte oder nichtprivilegierte Personengruppen sondern um die Glieder und Mitglieder des einen Leibes und die damit verbundenen Dienstleistungen und Gaben. Die wesensgerechte hierarchische Struktur der Kirche besteht nicht in der Überstellung der Personengruppe der Kleriker über die Personengruppe der Laien. Vielmehr sind alle Personen als der «laos tou theou», als das Volk Gottes, immer «Laien» und bleiben es auch, wenn sie zu den besonderen Dienstleistungen im geistlichen Auftrag berufen werden. Die Berufe und Funktionen heben diese grosse umgreifende Einheit nicht auf. Die einzelnen Linien der Unterscheidung verlaufen gerade nicht äusserlich zwischen Personen und Personengruppen, sondern vielmehr je nach den vorübergehenden oder dauernden Berufungen, Dienstleistungen und Begabungen mitten durch die einzelnen Personen hindurch. Das Festhalten der Konstitution am überlieferten Prinzip der «Ständelehre», wenn auch ohne weitere Ausführung im einzelnen, musste sich aber folgenschwer auswirken: Es hat zum «Festungs- und Burgcharakter» des III. Kapitels ebenso beigetragen wie zu dessen auffallendem Abstand von den beiden ersten Kapiteln. Nicht weniger entwertet diese zur soziologisch-institutionellen, «bellarminischen» Ekklesiologie gehörende Ständelehre aber auch die besten Intentionen der Kapitel IV bis VI. Auch gute Einsichten, wie sie immer wieder darin zum Ausdruck kommen, vermögen die Auswirkung des festgehaltenen Prinzips nicht auszuschalten, zumal die Grundfrage nicht mit voller theologischer Klarheit gestellt wird. So durchzieht bei aller eindrucksvollen, in bester Absicht erfolgenden Hervorhebung der Würde des Laien ein gewisser Paternalismus, der im Grunde immer noch ein ins Irenisch-Positive gewandter Klerikalismus ist, die Darlegungen: «Die geweihten Hirten wissen sehr gut, wie viel die Laien zum Wohl der ganzen Kirche beitragen»[123]. «Die Hirten der Kirche sollen nach dem Beispiel

---

[123] Ibid. IV/30 (94) «Pastores enim sacri probe norunt quantum laici ad bonum totius Ecclesiae conferant. Sciunt enim pastores se a Christo non esse institutos, ut totam missionem salvificam Ecclesiae versus mundum in se solos suscipiant, sed praeclarum munus esse ita pascere fideles eorumque ministrationes et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad comune opus unanimiter cooperentur». Vgl. zur klassischen Ständelehre des Mittelalters: O. v. Gierke, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters, Berlin 1881; W. Schwer, Stand und Ständeordnung im Weltbild des

des Herrn einander und den übrigen Gläubigen dienen, diese aber sollen voll Eifer mit den Hirten und Lehrern eng zusammenarbeiten»[124]. Gewiss kann man einen derartigen Satz auch in gutem Sinne verstehen, zumal wenn er wie in der Konstitution in Verbindung mit so wesentlichen Schriftworten gelesen werden will wie Röm. 12, 4–5; Eph. 4, 5; Gal. 3, 28 und Kol. 3, 11, bei denen überall die Einheit des ganzen Leibes im Mittelpunkt steht. Fragt man jedoch nach der ekklesiologischen und kirchenrechtlich-praktischen Tragweite, so wird die Hemmung durch bestimmte ekklesiologische Vorverständnisse im bellarminischen Sinne evident. Gewiss heisst es etwa im Anschluss an Eph. 4, 7 «So ist jeder Laie kraft der ihm geschenkten Gabe zugleich Zeuge und lebendiges Werkzeug der Sendung der Kirche selbst 'nach dem Mass der Gabe Christi'». Doch unmittelbar daran anschliessend heisst es weiter: «Ausser diesem Apostolat, das schlechthin alle Christgläubigen angeht, können Laien darüber hinaus in verschiedener Weise zu mehr unmittelbarer Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie berufen werden ... ausserdem haben sie die Befähigung, von der Hierarchie zu gewissen kirchlichen Ämtern herangezogen zu werden, die geistlichen Zwecken dienen»[125]. Hier ist nun doch in recht konservativer Weise der zunächst so offen erscheinende Raum des Laien in der Kirche zur von der Hierarchie gewährten und gelenkten Mitwirkung verengt. In diesem Raum aber liegen die tatsächlichen heutigen Laienprobleme. Deshalb hat sich auch nach der Promulgation der Konstitution gezeigt, dass durch ihre Lehre Konflikte und Spannungen etwa im Bereich der Katholischen Aktion oder der Jugendorganisationen nicht behoben sind. Die Probleme liegen nicht beim allgemeinen Apostolat der Laien an den Arbeitsplätzen und im individuell-privaten Lebensbereich. Dieser kann ja nur «frei» sein, weil er sich von selbst jeder Reglementierung durch die Hierarchie entzieht. Auch kann in diesen Bereichen jeder Hier-

---

Mittelalters, Paderborn 1934; W. Dyckmanns, Das mittelalterliche Gemeinschaftsdenken unter dem Gesichtspunkt der Totalität, Paderborn 1937.

[124] Konst. IV/32 (98) «Ecclesiae pastores, exemplum Domini secuti, sibi invicem aliisque fidelibus ministrent, hi autem alacriter Pastoribus et doctoribus sociam operam praestent».

[125] Ibid. IV/33 (98–100) «Praeter hunc apostolatum, qui ad omnes omnio christifideles spectat, laici insuper diversis modis ad cooperationem magis immediatam cum apostolatu hierarchiae vocari possunt, ad modum eorum virorum ac mulierum, qui Paulum apostolum in Evangelio adiuvabant, multum in Domino laborantes (cf. Phil. 4, 3; Rom. 16, 3 ss.). Praeterea aptitudine gaudent, ut ad quaedam munera ecclesiastica, ad finem spiritualem exercenda, ab Hierarchia adsumantur».

archie, sei sie nun konservativ oder progressiv gesonnen, das christliche Bekenntnis und die gläubige Haltung des Laien zumal bei den modernen Lebensverhältnissen nur erwünscht sein, auch fehlt ihr heute mehr als je hier die Möglichkeit des Erlaubens, Leitens oder Untersagens. Anders liegen die Dinge jedoch im organisierbaren und organisierten Bereich des öffentlichen und sozialen Lebens, in dem jene «mehr unmittelbare Mitarbeit mit dem Apostolat der Hierarchie» in Frage kommt.

Auch in den Bereichen der Teilnahme der Laien am dreifachen Amt Christi lässt sich gegenüber freieren Ansätzen die gleiche konservativ begrenzende Hand erkennen. Selbst zunächst durchaus offen, ja kühn erscheinende Sätze werden durch behutsame Eingrenzung in der praktischen Auswirkung auf die gewohnten, weithin heute als überholt empfundenen Bahnen verwiesen. Am wenigsten kommt dies für den ersten der drei Bereiche, das allgemeine Priestertum der Laien in Frage. Hier bleibt die schöne Beschreibung «aller ihrer Werke, Gebete und apostolischen Unternehmungen, ihrer Ehe und ihres Familienlebens, der täglichen Arbeit, der geistigen und körperlichen Erholung, wenn sie im Geiste getan werden, als 'geistige Opfer, wohlgefällig Gott durch Jesus Christus'»[126], höchst anerkennenswert. Dennoch ist damit noch nicht das volle und eigentliche neutestamentliche Anliegen des priesterlichen Gottesvolkes aufgenommen und zur Geltung gebracht, das ja primär auf die Veränderung in der Gottesbeziehung und nicht auf ein geändertes Menschsein gerichtet ist. Das im Text der Konstitution zum Ausdruck gebrachte Verständnis des allgemeinen Priestertums der Laien bleibt deshalb noch zu sehr im Bannkreis dessen, was mit dem gängig gewordenen aber fragwürdigen Begriff «Teilnahme am Gottesdienst» oder «Gottesdienstbesuch» zum Ausdruck kommt. So sind auch die tiefsten Anliegen der Liturgischen Bewegung hier noch nicht so eingedrungen, dass sie zu einer neuen Theologie des Laien hätten führen können.

Stärker noch tritt jedoch die konservative Einengung im Blick auf das Propheten- und Zeugnisamt Christi hervor: Zwar heisst es durchaus, dass Christus dieses Amt «nicht nur durch die Hierarchie, die in seinem Namen und in seiner Vollmacht lehrt, sondern auch durch die Laien»[127] erfüllt. Diese «Erfüllung» erscheint dann aber

---

[126] Ibid. IV/34 (101).

[127] Ibid. IV/35 (100) «Christus, Propheta magnus, qui et testimonio vitae et verbi virtute regnum proclamavit Patris, usque ad plenam manifestationem gloriae suum munus propheticum adimplet, non solum per Hierarchiam, quae

schnell eingeengt und vom unmittelbar kirchlichen Bereich abgelenkt und umgelenkt auf eine Auswirkung in den Bereichen des «alltäglichen Familien- und Gesellschaftslebens», also all dessen, was zum allgemeinen Apostolat zu rechnen ist. Es ist «eine Aufgabe, die eine eigene Note und besondere Wirksamkeit von daher bekommt, dass sie in den gewöhnlichen Verhältnissen der Welt erfüllt wird»[128]. Das ganze, von Congar bei aller Vorsicht breit und mit umsichtiger Sorgfalt abgesteckte und ventilierte Fragengebiet wird in der Sicht des Konzils zu sehr ins Private und abstrakt Moralische gerückt. Dabei wird auch das von Congar eindringlich behandelte Thema des Sobornost, die Geistbegabung des ganzen christlichen Volkes und die darauf sich begründende aktive Teilnahme an der Glaubensbewahrung und dem Vorgang der Lehrausformung in der Kirche, nicht aufgenommen[129].

Besonders prägt sich die konservative Grenzziehung naturgemäss im Bereich des «königlichen Dienstes» aus. Hier ist in gewiss

---

nomine et potestate Eius docet, sed etiam per laicos, quos ideo et testes constituit et sensu fidei et gratia verbi instruit (cf. Act. 2, 17–18; Apoc. 19, 10), ut virtus Evangelii in vita quotidiana, familiari et sociali eluceat».

[128] Ibid. IV/35 (102) «Haec evangelizatio, nuntium Christi scilicet et testimonio vitae et verbo prolatum, notam quamdam specificam et peculiarem efficacitatem acquirit ex hoc, quod in communibus conditionibus saeculi completur».

[129] A. a. O. 745 (Die Frage des Verhältnisses der von Congar entwickelten Gedanken zum formelhaft Festgelegten in der Konstitution bedürfte genauerer Untersuchungen und breiterer Darlegungen. Nur im Sinne eines Beispiels kann hier auf einen Abschnitt aus der «Zusammenfassung» in Congars Werk hingewiesen werden): «Die Verbindung des Laientums mit der Hierarchie geht bis zu einer gewissen Mitarbeit mit ihr sogar in der Ordnung der rechtlichen Sendung – die an und für sich der Hierarchie allein zukommt –, wenigstens wo es sich um Ausführungsaufgaben handelt. Man mag hier an das denken, was wir in der Liturgie, in der Belehrung, im Apostolat, ja sogar in der Leitung des Hauses Gottes vorgefunden haben. Es gab da hierarchische Vollmacht und hierarchische Tätigkeit, die von oben ausgehen, und es gab Lebensbetätigungen, die von unten her vom ganzen Leib ausgeübt werden, aber ebenso eine Aufnahme des einen durch das andere, die z. B. in der Mitte zwischen den im eigentlichen Sinne sakramentalen Handlungen und dem persönlichen Gebet schliesslich einen liturgischen Kult der Kirche als solcher hervorbrachte; oder zwischen das Apostolat auf Grund rein persönlicher Inspiration und das hierarchische Apostolat eine bestimmte 'Teilhabe' an diesem im amtlichen Apostolat der Katholischen Aktion. Ebenso gab es eine, wenn auch nur schwache, Teilhabe am Lehramt und an der Leitungsgewalt. So setzt sich das Prinzip der Verbindung fort bis in die Institutionen hinein und auf eine kirchenrechtlich begründete Weise... In diesem Punkt besteht ein bemerkenswerter Unterschied zwischen dem Westen und dem Osten... Von diesen zwei Prinzipien, dem hierarchischen und dem Gemeindeprinzip, hat der Westen mehr das erste empfunden und verwirklicht, der Osten mehr das zweite.»

gehaltvollen und guten Worten nur die Rede von einem höchst domestizierten Leitungsamt der Laien. «Sie sollen also durch ihre Zuständigkeit in den profanen Disziplinen und durch ihre innerlich von der Gnade Christi erhöhte Tätigkeit einen Beitrag leisten ... zum allgemeinen Fortschritt in der menschlichen und christlichen Freiheit. Ausserdem sollen die Laien, auch in Zusammenarbeit, die Einrichtungen und Verhältnisse der Welt ... so zu heilen suchen, dass ... alles nach der Norm der Gerechtigkeit umgestaltet wird»[130].

Der paternalistische Zug dieser Ständelehre musste sich naturgemäss im Abschnitt 37 über die Beziehungen der Laien zur Hierarchie besonders bemerkbar machen: «Die Laien haben ... das Recht, ... aus den geistlichen Gütern der Kirche (die dabei als in der Hand des geistlichen Standes befindlich zu denken wäre), vor allem die Hilfe des Wortes Gottes und der Sakramente, von den geistlichen Hirten reichlich zu empfangen. Ihnen sollen sie ihre Bedürfnisse und Wünsche ... eröffnen» Sie haben «die Möglichkeit, bisweilen auch die Pflicht, ihre Meinung in dem, was das Wohl der Kirche angeht, zu erklären ... entsprechend dem Wissen, der Zuständigkeit und hervorragenden Stellung». Und zwar soll dies «durch die dazu von der Kirche (also praktisch der Hierarchie) festgesetzten Einrichtungen geschehen», wobei es weiter positiv heisst, «dies solle geschehen, immer in Wahrhaftigkeit und Klugheit, mit Ehrfurcht und Liebe gegenüber denen, die auf Grund ihres geweihten Amtes die Stelle Christi vertreten»[131]. Aus all diesem ergibt sich das Berechtigte einer Kritik, wie sie an der konziliaren Ekklesiologie unter Berufung auf die orthodoxe Tradition von Dr. N. A. Nissiotis geübt worden ist[132]. Nissiotis vermisst das Ziehen der nötigen Folgerungen aus der Einsicht, das die

---

[130] Konst. IV/36 (105).

[131] Ibid. IV/37 (107 und 109).

[132] Niko Nissiotis, «The Journal of Ecumenical studies, orthodox Catholic, Protestant» (Zusammenfassung Ök. Mat. Dienst FO/65: 21, April 1965): «The Main Ecclesiastical Problem of the second Vatican Council» 9: «The profound reasons for the Orthodox criticism of this type of ecclesiology arise from the fact that this schema betrays a weak theology of the Holy Spirit. The lack of pneumatological basis throughout the schema causes its exaggerated preoccupation with the hierarchical structure of the Church, the successor of Peter, the collegiality of the bishops and episcopacy as a separate sacrament [?]. There is not sufficient reference to the totality, the whole, the *Pleroma* of the Church. Without a pneumatological basis, church-life and its ecclesiology loses its openness and flexibility and the unity of the Church is seen only as a matter of discipline and obedience of the less important „categories of the People of God" to the superior ones. There is no longer any possibility of understanding unity in practice as the mutual obedience of all the people of God as

Autorität in der Kirche nicht in hervorgehobenen Instanzen gegeben ist, sondern als eigentlich geistliche Vollmacht aus dem Bewusstwerden des Pleromas, der Fülle Christi, durch das Wirken des Heiligen Geistes erwächst. Demgegenüber sei die römisch-katholische Ekklesiologie beherrscht von der Furcht vor dem Aufbrechen der Anarchie, und deshalb werde in ihr das pneumatische, sakramentale, prophetische und charismatische Wesen, die ihr eigentümliche geistliche Koinonia, zugunsten einer göttlich begründeten monarchischen Autorität zurückgedrängt, wenn nicht überhaupt ausgeschaltet. So kommt es bei bester Absicht zu Sätzen, die zwar in ihrem Kontext durchaus auch in einem positiven Sinn verstanden werden können, die aber, wenn man sie so nimmt, wie sie für sich selbst dastehen, und vor allem, wenn man sie als konziliare Richtlinien für die Praxis versteht, den Paternalismus an der Stirn tragen. Es ist zu vermuten, dass eine unmittelbarere und breitere Laienmitwirkung im Konzil sie kaum so sich hätte ausformen lassen: «Die Laien sollen ... das, was die geweihten Hirten ... festsetzen, in christlichem Gehorsam bereitwillig aufnehmen ... Sie sollen auch nicht unterlassen, ihre Vorgesetzten Gott zu empfehlen ... Die geweihten Hirten aber sollen die Würde und Verantwortung der Laien in der Kirche anerkennen und fördern. Sie sollen gerne deren klugen Rat benutzen, ihnen vertrauensvoll Aufgaben im Dienste der Kirche übertragen und ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ihnen auch Mut machen, aus eigener Initiative Werke in Angriff zu nehmen. Mit väterlicher Liebe sollen sie Unternehmungen, Wünsche und Verlangen, die die Laien vorlegen, aufmerksam in Christus in Erwägung ziehen»[133]. Klingt dies nun nicht doch so, als sei der Klerus prinzipiell der mündige Teil und als sei demgegenüber die Laienschaft «unmündig»? Auch wenn, wie es notwendig ist, zwischen dem Mündigsein des Christen in Christus durch den Heiligen Geist und dem Anspruch des heutigen Menschen und zur Freiheit durchringender Völker unterschieden wird, bleibt die Frage, ob die Kirche sich noch lange auf einem derartig konservativen Boden wird bewegen können. Vielleicht wird ein III. Vatikanum, auf dem die jetzt nur schwach erklingende Laienstimme voller zu Gehör käme, einmal mit ähnlichem Ergänzungs-

---

members of the same Body under the one Head of the visible and invisible Church without separation, which is Jesus Christ Himself, present by the Spirit.'

[133] Konst. IV/37 (109) «Paterno cum amore coepta, vota et desideria a laicis proposita attente in Christo considerent».

willen und Erneuerungsbedürfnis zum II. zurückblicken, wie das jetzige Konzil in der Frage des Episkopates zum I. Jedenfalls aber dürfen sich die altkatholischen Kirchen mit den in ihrem Bereich durchgeführten Reformen des Laienrechtes als durch Vatikanum II noch nicht erreicht, geschweige denn überholt betrachten[134]. Dabei spielt es keine Rolle, ob in den kleinen, über eine unverhältnismässig weite Diaspora sich erstreckenden, altkatholischen Gemeinschaften diese Reformen sich schon in ihrer vollen ekklesiologischen Bedeutung haben auswirken können. Gewiss kann bei der zunehmenden Aushöhlung christlicher Substanz in breiten Schichten volkskirchlicher Massen heute weniger als je leichtfertiges Reformieren in Frage kommen. Auch in den altkatholischen Bistümern sind verschiedene Formen für das gleiche Anliegen gefunden worden[135]. Entscheidend bleibt jedoch, ob die Kirche ein legitimes Mündigsein anerkennt und ob sie sich über den eigentlich religiösen Bereich hinaus Rechenschaft darüber gibt, in welchem Masse in der heutigen politischen und sozialen Welt ein elementares Drängen nach dem rein menschlichen Mündigwerden vorhanden ist, dem gegenüber auch der bestbegründete und wohlmeinendste Paternalismus keine Zukunft haben kann[134,a]. Zu fragen bleibt schliesslich dem Kapitel de laicis gegenüber noch, worauf auch H. Asmussen aufmerksam macht, mit welcher theologischen Begründung und auf Grund welcher göttlichen Verheissung hier der Gedanke einer «Heiligung der Welt» als besondere Laienaufgabe proklamiert wird. Gewiss ist darin auch der Gedanke enthalten, dass Christus sein Leben für das Leben der Welt einsetzte. Ist es nun aber erlaubt, von daher eine «pro vita mundi-Theologie» zu entfalten, als könne nun menschliches Tun in dieser Welt die Gottesherrschaft verwirklichen? Einige Formulierungen im Text der Konstitution klingen, als seien sie vom Gedanken einer

---

[134] Vgl. IKZ *47* (1957), 229–262, «Auftrag und Dienst der Laien», als Thema des XVII. Intern. Altkatholiken-Kongresses vom 19.–23. September in Rheinfelden (Schweiz).

Die in den altkatholischen Bistümern durchgeführten Reformen sind trotz gewisser Einwirkungen sekularer Gedanken von dem theologischen und kirchlichen Ziel her zu verstehen, die altkirchliche Laienmitwirkung in der Kirche zu erneuern.

[135] Eine kritische Darlegung des Standes der Dinge in bezug auf Verfassungen und Praxis in den einzelnen Bistümern der Utrechter Union wäre sehr zu wünschen.

[134,a] Die Rede Papst Pauls VI. vor der Uno-Vollversammlung am 4. 10. 1965 in New York hat hier eine neue Möglichkeit kirchlichen Verhaltens deutlich werden lassen.

Identifizierung des sozialen und kulturellen Fortschritts mit dem Kommen des Reiches Gottes bestimmt. Erklärungen des Ökumenischen Rates haben im vielbesprochenen Widerstreit angelsächsischer und kontinentaler Theologie immer wieder mit dieser Frage zu ringen gehabt. Es ist deshalb interessant, diese nun auch am Rande eines Konzilstextes auftauchen zu sehen. So einfach jedenfalls, wie es im IV. Kapitel von de ecclesia erscheint, kann eine Antwort hier nicht gefunden werden[136]. Dagegen ist den Schlusssätzen des Kapitels voll zuzustimmen, wenn es dort heisst: «Alle zusammen und jeder an seinem Teil müssen die Welt mit den Früchten des Geistes nähren, der jene Armen, Sanften und Friedfertigen beseelt, die der Herr im Evangelium seligpries. Mit einem Wort: Was die Seele im Leibe ist, das sollen in der Welt die Christen sein»[137].

---

[136] Konst. IV/37 (108) «ut tota Ecclesia, ab omnibus membris suis roborata, suam pro mundi vita missionem efficacius compleat» ibid. 36 (106): «Ita agendo culturam operaque humana valore morali imbuent»; ibid. 35 (104): «ut mundus spiritus Christi imbuatur atque in iustitia, caritate et pace finem suum efficacius attingat. In quo officio universaliter adimplendo laici praecipuum locum obtinent... Ita Christus per Ecclesiae membra totam societatem humanam suo salutari lumine magis magisque illuminabit.»

Für sich genommen und ohne lebendige Verbindung mit dem eschatologischen Zeugnis des Neuen Testamentes über die Herrschaft Gottes und das Gericht über die Welt könnten derartige Ansätze zu ähnlichen christlich verbrämten Kulturprogrammen Anlass geben, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen Gegenstand der Auseinandersetzung zwischen der sogenannten «angelsächsischen» und «kontinentalen» Theologie gewesen sind.

[137] Konst. IV/38 (109).