

Der Geist weht, wo er will?

Von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität zwischen Bischof und Bischofskonferenz

Johanna Rahner

Ich möchte gleich zu Beginn auf eine bewusst gewählte Doppeldeutigkeit im Titel meines Vortrags aufmerksam machen: Von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität *zwischen* Bischof und Bischofskonferenz. Es kann und soll darum gehen, die kriteriologische Bedeutung von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität für eine Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz, zu der er in der Regel gehört, näher auszuleuchten. Aber es geht auch um die Einsicht, dass gerade im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils und insbesondere des Pontifikats Johannes Pauls II. – samt des Spiritus Rector Joseph Ratzinger im Hintergrund – sich in der konkreten Praxis (!) eine Grundkonstellation von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität für die Gesamtstruktur der katholischen Kirche eingepegelt hat, die eine rechtliche Austeriarung der Zuständigkeiten von Zentrale und Peripherie, von römisch-kurialer Zentralregierung und Eigenbestimmungsrecht der Ortskirchen durchaus strategisch in einem ‚Geviert‘ irgendwo ‚zwischen‘ Papstamt, Bischofskollegium, Bischofskonferenzen und Einzelbischof verortet hat. Diese strategische Konstellation lebt gerade davon, auch für die Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz rechtswirksame ‚Pflöcke‘ einzuschlagen, um das Ganze in das ekklesiologische Nirwana einer als ‚pastoral‘ etikettierten, damit rechtlich restriktiven und theologisch eher un- bzw. unterbestimmten Grauzone zu verschieben, bzw. – man denkt unwillkürlich an den macchiavellischen Satz des ‚Divide et impera‘ – diese Unbestimmtheit im Einzelfall auch zur Durchsetzung ganz eigener, kurial-zentralistischer Bemächtigungsstrategien einzusetzen. Eine Antwort auf die Frage, wie denn nun Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität *zwischen* Bischof und Bischofskonferenz angemessen zu beschreiben sei, kommt also nicht ohne Antwort auf die Frage aus, wie

denn Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität in der katholischen Kirche überhaupt theologisch, aber auch rechtlich wie praktisch zu konkretisieren wären.

1. Die unbewältigten Aporien der Ekklesiologie des Konzils in ihren Auswirkungen auf die Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz

„Aber die Frage, wie sich diese beiden Subjekte höchster Vollmacht in der Kirche genauer zueinander verhalten, bleibt im II. Vatikanum unbeantwortet und ist ein fordernder Anstoß für die künftige Theologie, obwohl man einerseits einsehen kann, daß diese Frage für das konkrete Leben der Kirche von großer Bedeutung ist, und andererseits anscheinend nicht behaupten kann, daß die Beantwortung dieser Frage für die Theologen, Kanonisten und Amtsträger in der Kirche als sehr beunruhigend und schwer gilt.“¹ An der theologischen Relevanz der von Karl Rahner ins Auge gefassten Problematik hat sich bis heute nichts geändert. So sehr das Konzil das sich gegenseitige Durchdringen von episkopaler und primatialer Vollmacht unter dem Leitgedanken einer *Communio*-Ekklesiologie zum Maßstab nachkonziliarer Ekklesiologie machen möchte, so offen bleibt die Frage der konkreten, auch rechtlich verbindlichen Umsetzung. Insofern ist Klaus Schatz zuzustimmen, der für die Leitideen des Konzils eine durch die Kirchengeschichte nicht gedeckte Harmonie unterstellt und diese als die eigentliche Schwachstelle der Konzilstexte offenlegt². Das Ganze entpuppt sich als das ungelöste Kernproblem der konziliaren Ekklesiologie, an der wir bis heute – so Otto Hermann Pesch – ‚herumkauen‘³. Kein Wunder also, dass der nachkonziliar mit Vehemenz ausgetragene Streit um das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche – die berühmte Ratzinger-Kasper-Debatte – sich letztlich als Prolongation der konziliaren Auseinandersetzungen um die primatiale und episkopale Vollmacht erweist. Das ‚Steckenbleiben‘ des Konzils in dieser Frage führt hier in eine in der Folge unauflösbar erscheinende Aporie, deren strukturell- wie systemkritische Virulenz bei der Frage

¹ RAHNER, Karl, Vergessene Anstöße dogmatischer Art des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., *Anstöße systematischer Theologie. Beiträge zur Fundamentaltheologie und Dogmatik* (KRSW 30), Freiburg/Basel/Wien 2009, 188–195, hier 191.

² SCHATZ, Klaus, Primat und Kollegialität. Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses, in: *IKaZ* 27 (1998), 289–309, hier 305 f.

³ Vgl. PESCH, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 190.

nach der Verhältnisbestimmung von (Einzel-)Bischof und Bischofskonferenz höchst akut wird.

Den ekklesiologischen Kern des Problems wird man mit Joseph Ratzinger u. a. im Gefolge des Konzils in zwei Deutungstypen der Kollegialität lokalisieren müssen⁴: einem eher spekulativen (u. a. von Karl Rahner vertretenen) Typus, der davon ausgeht, dass das Kollegium zusammen mit dem Papst in gewisser Weise die Verantwortung für die Gesamtkirche trägt, und einem zweiten, eher altkirchlich orientierten Typus, der als Hauptwirkungsfeld des Bischofs seine Ortskirche bestimmt und in der Wahrnehmung seiner Verantwortung dort seinen Beitrag zur Wahrnehmung der Verantwortung für die Gesamtkirche als geleistet ansieht. Beide Typen sind indes keine sich gegenseitig ausschließenden Modelle⁵. Das eher spekulative (neuzeitliche) Modell verweist nämlich auf ein Problem, das die Alte Kirche so noch nicht kannte und daher in ihrer Struktur auch nicht berücksichtigt: „Die alte Kirche kannte noch keine gesamtkirchliche Gesetzgebung und Administration. Bestimmungen, die die Gesamtkirche banden, wurden durch ein Konzil getroffen [...], das ein außerordentliches und seltenes Ereignis war. Die normale Regelung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens geschah innerhalb der Patriarchate durch den Patriarchen zusammen mit den Bischöfen oder deren Repräsentanten.“⁶

Eine immanente, spannungsvolle Dialektik beider Modelle aber wird nachkonziliar zum entscheidenden Problemhorizont, der auch eine adäquate Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz und die Näherbestimmung dabei leitender Grundkategorien – Synodalität, Kollegialität, Subsidiarität – an entscheidender Stelle erschwert. Denn stimmen die Analysen von Ratzinger und Pottmeyer, legt sich die Frage nahe, ob und wie es überhaupt möglich ist, die altkirchlichen Rahmenbedingungen zu Reichweite und Vollmachten des bischöflichen Amtes innerhalb des neuzeitlichen Strukturmodells der katholischen Kirche angemessen zu erfassen und welche konkrete Ausdrucksgestalt altkirchliche, insbesondere synodale Entscheidungsfindungs- und kollegiale Leitungsstrukturen heutzutage in der katholischen Kirche überhaupt finden können. Nicht zu Unrecht spricht Klaus Unterburger in diesem Zusammenhang von einer „beinahe völligen

⁴ Vgl. RATZINGER, Joseph, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung, in: Baraúna, Guilherme (Hg.), *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche“ des Zweiten Vatikanischen Konzils*, dt. Ausgabe besorgt von Semmelroth, Otto / Gerhartz, Johannes G. / Vorgrimler, Herbert, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1966, 44–70.

⁵ Vgl. POTTMEYER, Hermann J., *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i. Br. 1999, 105.

⁶ Ebd., 107.

Neukonzeption des Bischofsamtes und seiner Vollmacht⁷ durch die Umbrüche der Moderne und von einer „Neuerfindung des Bischofsamts im Ultramontanismus“⁸. Die bleibende Skepsis auch ökumenisch aufgeschlossener orthodoxer Theologinnen und Theologen (mit Ignatius und Cyprian im Rücken) gegenüber einer durch den Primat gekennzeichneten katholischen Ekklesiologie gibt einen deutlichen Hinweis darauf, wie sehr Realität der katholischen Kirche heute und altkirchliche Tradition in einer an der Tradition der Kirchenväter geschulten Perspektive in der Frage einer angemessenen Theologie und Praxis des Bischofsamtes doch auseinanderfallen.

Das Konzil hat sich zwar um eine theologische Erneuerung des Bischofsamtes im Rekurs auf die altkirchlichen Traditionen bemüht und dazu seine sakramentale und insbesondere seine kollegiale Grundstruktur in den Mittelpunkt gerückt: „Nicht der einzelne Bischof steht in einer – letztlich imaginären – historischen Sukzession zu einem der Erstapostel; vielmehr steht das Bischofskollegium als Ganzes in der Nachfolge des Apostelkollegiums [...]. Konkret sollen die Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom ‚im Bunde der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft‘ halten (LG 22). Dies kommt zum Ausdruck bei der Bischofsweihe, an der nach der Maßgabe des ersten ökumenischen Konzils von Nikaia (325) mindestens drei Bischöfe mitwirken sollen, durch die hierarchica communio, in der der einzelne Bischof stehen muß, und bei Konzilien. Auch andere Formen praktizierter Kollegialität werden genannt: Patriarchatskirchen, Bischofskonferenzen, gegenseitige Beziehungen und Hilfeleistungen zwischen Bischöfen und Ortskirchen (LG 23). Die Kollegialität geschieht also nicht nur ‚vertikal‘ via Rom, sondern auch ‚horizontal‘ zwischen den Bischöfen selbst“⁹ – so das zutreffende Resümee von Walter Kasper, das in der Folge aber bereits eine entscheidende Frage aufwirft. Es zeigt sich nämlich, dass die Grundidee der Konzilsväter – ‚Einhegung‘ der Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils durch die Aufwertung des Bischofskollegiums wie eine theologisch vertiefte Grundlegung des Bischofsamtes selbst – nicht dazu geeignet war, „dem kurialen

⁷ UNTERBURGER, Klaus, Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Demel, Sabine / Lüdicke, Klaus (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirten Gewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 65–89, hier 65.

⁸ Ebd., 82.

⁹ Vgl. KASPER, Walter, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen, in: Schreer, Werner / Steins, Georg (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Homeyer, München 1999, 32–48, hier 40.

Zentralismus ein wirksames Gegengewicht entgegenzusetzen“¹⁰. Auch das Bischofskollegium bleibt in der von LG 23 und dem CIC von 1983 vorgegebenen (rechtlichen) Gestalt eine Ausübungsform der primatialen Gewalt und wird nicht wirklich zu einer kollegialen und synodalen Einrichtung, also einem Organ echter Synodalität. Der Episkopalismus – also die vom Konzil intendierte und auch durchgeführte ‚theologische Aufwertung des Bischofsamtes‘ – ist eher vergangenheits- (Richtung I. Vatikanum und Trient) als zukunftsorientiert (als Organ einer am Prinzip der Subsidiarität ausgerichteten Synodalität); vom vollkommenen Ausfall der rechtlichen Umsetzungen von der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils gemäßen synodalen Prinzipien und Strukturen auf allen Ebenen im Sinne beteiligungsgerechter, d. h. ‚demokratischer‘ Mitspracherechte aller ganz zu schweigen! Das offensichtliche Fehlen einer auch nur ansatzweise angemessenen, rechtlichen Umsetzung der konziliaren Idee einer *Communio*-Ekklesiologie zeigt auch eine gewisse Ignoranz gegenüber den altkirchlichen Grundprinzipien der Ekklesiologie: „Die Alte Kirche versteht sich als *Communio*. Das betrifft zunächst die Ortskirche, deren Mitglieder im gesamten kirchlichen Leben und insbesondere in der Eucharistiefeyer eine Gemeinschaft mit Christus und untereinander bilden. Diese *Communio* umfasst aber auch die miteinander in Gemeinschaft stehenden Ortskirchen. Ihre Gläubigen sind in der jeweils anderen Gemeinde zur Eucharistie zugelassen, ihre Bischöfe informieren sich gegenseitig und bei der Einsetzung eines neuen Bischofs greifen die Wahl der Gemeindemitglieder und die Weihenvollmacht der Nachbarbischöfe ineinander.“¹¹ So legt sich der Verdacht nahe, dass mit der fehlenden Berücksichtigung dieser Grundprinzipien auch die konziliare ‚Wiederentdeckung‘ der theologischen Würde des Bischofsamtes nur die halbe Wahrheit darstellt.

¹⁰ UNTERBURGER, Vollmacht (wie Anm. 7), 88.

¹¹ HOFMANN, Johannes, Autorität und Wandel der Bestimmungen der ersten vier ökumenischen Synoden zum Vorrang der alten Hauptkirchen des Römischen Reiches und zum Aufstieg Konstantinopels und Jerusalems, in: Hornung, Christian / Merkt, Andreas / Weckwerth, Andreas (Hg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (QD 301), Freiburg/Basel/Wien 2019, 45–69, hier 45. Vgl. dazu auch CONGAR, Yves, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Westkirche, in: ders. (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 245–301: „Die Identität im Bekenntnis des Glaubens und in der Feier der Sakramente zwischen relativ selbstständigen Ortskirchen begründet [...] die Gemeinschaft. Diese drückt sich aus in Solidaritätsbezeugungen zwischen Christen, zwischen Kirchen und zwischen Bischöfen, die diese Kirchen vertreten oder verkörpern: die Gemeinschaft der Kirchen verwirklicht sich in der Gemeinschaft der Bischöfe“ (ebd., 250).

So wird man nun nicht übersehen können, dass es nach dem Konzil genau an dieser Stelle hapert, nämlich an einer adäquaten, auch rechtlichen Konkretisierung dieser beiden kollegialen Dimensionen des Bischofsamtes – der vertikalen wie der horizontalen. Die vertikale ist aufgrund der notwendigen Einhegung der Entscheidungen des I. Vatikanums vielleicht noch am ehesten, wenigstens ansatzweise ‚formal‘ durch die Aufwertung auch der rechtlichen Vollmachten des Bischofskollegiums eingelöst, wenngleich sie eine Kollegialität unter, nicht mit dem Papst darstellt. Die horizontale Kollegialität, gar verbunden mit den Ideen von Synodalität und Subsidiarität, harrt indes in mehrfacher Hinsicht bis heute noch einer angemessenen, differenzierten Verwirklichung. Stattdessen bleibt ein der ‚Häresie der Vergesslichkeit‘¹² entspringendes Beharrungsvermögen der traditionellen katholischen Denkform spürbar, das sich gerade nicht aus dem konziliaren ‚aggiornamento‘, sondern viel eher aus den Untiefen der eigenen Theologiegeschichte speist – vom Investiturstreit (Treueversprechen gegenüber dem Papst), über Konstanz (der Konziliarismus, *Haec sancta* und die Folgen), Trient (Verweigerung der Entscheidung über die seit der gregorianischen Reform offene Frage, ob die katholische Kirche nach einem Filiationsprinzip [die Ortskirchen als Verwaltungsdistrikte der Universalkirche] strukturiert sei, aber Zentralisierung der nachtridentinischen Reform) und das I. Vatikanum (Zirkulardepesche), bis zum Vorabend des II. Vatikanums in Gestalt von *Mystici corporis* (alle Jurisdiktionsgewalt geht vom Papst aus), aber auch das Rollback der *nota explicativa* zu *Lumen gentium* – und das Olivier Rousseau treffend kennzeichnet als ‚resorbierende Aufsaugung‘ der theologisch begründeten Würde des Bischofsamtes wie der Kollegialität „zugunsten des Papsttums, in das hinein im Laufe der Zeit eine Art absoluter Fülle – die Apostolizität schlechthin – eingeströmt“¹³ ist. Herausfordernd ist dabei, dass und wie sich dieses der Häresie zuneigende Beharrungsvermögen nun auch und gerade an den nachkonziliaren Regularien zur Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz festmachen lässt.

¹² Vgl. RAHNER, Karl, Die sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche, in: ders., Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre (KRSW 18), Freiburg/Basel/Wien 2003, 376–391, hier 376.

¹³ ROUSSEAU, Olivier, Die Lehre vom Bischofsamt und ihr Wandel in der Kirche des Abendlandes, in: Congar, Yves (Hg.), Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964, 303–334, hier 303.

2. Eine schwierige Geschichte

Das Verhältnis der Bischofskonferenz zu den einzelnen Bischöfen ist angesichts der konkreten, historischen Entwicklungsprozesse, die diese Institution hervorgebracht haben, keineswegs ‚neutral‘ zu bewerten. Auf ein entscheidendes Problem macht folgende Bewertung von Achim Buckenmaier aufmerksam: Der äußere Anlass „für die Entstehung der Bischofskonferenzen [ist] nicht im Wesen der Kirche, sondern in von außen an die Kirche herankommenden Entwicklungen zu suchen“¹⁴. Mit einer solchen Einschätzung scheint das Entscheidende zum *ekkesiologischen* Status der Bischofskonferenz und damit zu den theologischen Vorzeichen einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz bereits gesagt. Denn eine zentrale Konsequenz ist deutlich: Weil die Entwicklung der Bischofskonferenzen nicht als eine theologisch zu begründende Notwendigkeit gekennzeichnet, sondern als soziologisches, gesellschaftspolitisches, vielleicht sogar kirchenpolitisches Phänomen eingeordnet wird – also als ‚Anpassung an ...‘ – gründet die Legitimität der Bischofskonferenz darauf, wie die gesellschaftspolitischen Veränderungsprozesse, die sie hervorbringen, bewertet werden. Sie sind in jedem Fall aber pragmatisch-struktureller, nicht theologischer Natur, d. h. nicht dem Wesen der Kirche entspringend. Flankiert wird diese – übrigens in ihrer Gegenübersetzung von Theologie und Weltwirklichkeit oder den ‚Zeichen der Zeit‘, vor dem Hintergrund der konziliaren Hermeneutik epistemologisch durchaus fragliche – Einschätzung durch die Feststellung: „Deswegen hat die Kirche auf die Herausforderungen der Neuzeit zunächst *nicht mit theologischer oder juristischer Reflexion* geantwortet. Vielmehr haben sich *De-facto-Strukturen* gebildet, die diese Lücken füllen wollten; eines dieser Gefüge, die sich offensichtlich *praeter ius* entwickelten, ist die Bischofskonferenz im modernen Sinn.“¹⁵

In der Folge wird die Geschichte der Bischofskonferenzen als eine Geschichte gesellschaftspolitischer Umwälzungsprozesse, insbesondere des 19. Jahrhunderts, und der pragmatisch zu begründenden kirchlichen Reaktionen darauf beschrieben: der aufstrebende Nationalismus und das damit verbundene Werden der Nationalstaaten; der säkular-aufklärerische, anti-kirchliche Impetus der dabei agierenden gesellschaftlichen Kräfte und

¹⁴ BUCKENMAIER, Achim, *Lehramt der Bischofskonferenzen? Anregungen für eine Revision*, Regensburg 2016, 16.

¹⁵ Ebd., 16 f. (z. T. eigene Hervorhebung).

Strömungen, der zu einer politisch forcierten Trennung von Kirche und Staat, samt Kulturkampf und Laicité, führt und so eine damit zu verbindende, vielleicht sogar dadurch erzwungene Veränderung kirchlicher Organisationsstrukturen bedingt. Der ‚Zeitgeist‘ also ‚nötigt‘ zur Einrichtung der Bischofskonferenzen und wenn man sich das Verhältnis, besser Un-Verhältnis von katholischer Kirche zu diesem ‚Zeitgeist‘ des 19. Jahrhunderts in Erinnerung ruft (die Verwerfung des ‚Wahns‘ von Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit; die grundlegende Skepsis gegenüber bzw. die Verwerfung von liberalen gesellschaftlichen Ordnungsprinzipien wie auch der Demokratie etc.), wird klar: Die Entstehung der Bischofskonferenzen kann unter keinem guten theologischen Stern stehen. Sie steht für manche wohl eher unter der Maxime, dass der Rauch des Satans in die Mauern der Kirche eingedrungen ist bzw. einzudringen droht. Diesen mentalitätsgeschichtlichen Horizont der Entstehung der Bischofskonferenzen sollte man im Folgenden nicht aus dem Blick verlieren; erklärt er doch vielleicht so manch bleibenden ‚Vorbehalt‘.

Die Bischofskonferenzen werden in den offiziellen Texten dieser Jahrzehnte (seien es Papstbriefe, päpstliche Ansprachen, aber auch Schreiben der verschiedenen römischen Dikasterien) daher vorzugsweise durch ihren Aktions-, d. h. Versammlungs- und somit Ereignischarakter gekennzeichnet, kaum aber durch ihren institutionellen oder gar ekklesiologischen Gehalt. Eng damit verbunden ist die stets ausdrücklich betonte, thematische Begrenzung ihrer möglichen Tätigkeitsbereiche. Durch das, lange Zeit kirchenrechtlich dominierende, ja heute auf die eine oder andere Art im praktischen Vollzug wieder zunehmend in Anspruch genommene ‚Konzessionsrecht‘, beschränkt sich dieses Aktionsfeld in der Regel auf die Koordination pastoraler, caritativ-sozialfürsorglicher, katechetischer und missionarischer Initiativen der Bischöfe, also auf die ‚weichen Ziele‘/‚soft targets‘ kirchlichen Handelns. Das alles gibt auch den institutionellen Rahmen der ersten kodikarischen Erfassung im CIC von 1917 vor. Allenfalls mit der Einrichtung der CELAM 1955 deutet sich so etwas wie das Bewusstsein eines grundlegend kollegialen Verständnisses des Bischofsamtes und der Notwendigkeit der Einrichtung institutioneller Repräsentationsorgane dieser kollegialen Struktur an; also eine erste, vorsichtige, eher theologische Grundimprägung der Institution ‚Bischofskonferenz‘.

Man kann sich im Nachhinein sicher trefflich darüber streiten, ob und inwiefern die Gründung von nationalen Bischofskonferenzen nun auf Wohlwollen oder gar Förderung durch die römische Zentrale stieß. Sicher ist, dass zumindest die Einrichtung einer französischen Bischofskonferenz auf das ausdrückliche Misstrauen Roms traf. Die Angst vor einem Aufleben

des Gallikanismus war wohl noch allzu lebendig¹⁶; ebenso wie die Skepsis gegenüber allzu selbstständigen teilkirchlichen Verwaltungsorganen, also irgendeiner Art hierarchischer Zwischenstufen zwischen der primatialen Vollmacht und dem einzelnen Ortsordinarius. Gilt es doch lange Zeit als unhinterfragte ‚althergebrachte‘ katholische ‚Lehre‘, dass die Primatialgewalt die einzige Quelle jeglicher Jurisdiktionsgewalt in der Kirche sei – so noch die Enzyklika *Mystici corporis* Pius' XII. aus dem Jahr 1943: „Deshalb sind die kirchlichen Oberhirten nicht bloß als vorzüglichere Glieder der allgemeinen Kirche anzusehen, weil sie durch ein ganz eigenartiges Band mit dem göttlichen Haupte des ganzen Leibes verbunden und daher mit Recht ‚die wichtigsten Teile der Glieder des Herrn‘ (Greg. Magn., *Moral.*, XIV, 35, 43; *Migne*, P.L. LXXV, 1062) genannt werden, sondern jeder einzelne in seinem Sprengel weidet und leitet im Namen Christi als wahrer Hirte seine eigene ihm anvertraute Herde (Conc. Vat., *Const. de Eccl.*, Kap. 3). Bei dieser Tätigkeit sind sie freilich nicht völlig eigenen Rechtes, sondern der dem Römischen Papst gebührenden Gewalt unterstellt, wiewohl sie eine ordentliche Jurisdiktionsgewalt besitzen, die ihnen unmittelbar gleichfalls vom Papste erteilt wird.“¹⁷ Daher wird z. B. die erste Versammlung der CELAM von Pius XII. mit dem Brief *Ad Ecclesiam Christi* einberufen und findet unter dem Vorsitz des Präfekten der Konsistorialkongregation (später: Kongregation für die Bischöfe), Kardinal Adeodato Giovanni Piazza, statt¹⁸.

So sind selbst noch die Diskussionen um die Bischofskonferenzen auf dem II. Vatikanum von den heftigen Debatten um die Fragen der Kollegialität im Allgemeinen geprägt, stehen die Bischofskonferenzen doch für manchen Konzilsvater unter dem Verdacht, „dass hier das Tor für die Auffassung einer Kollegialverfassung der Kirche aufgetan werde, welche die Primatslehre des Ersten Vatikanischen Konzils preisgeben würde“¹⁹. So formuliert kein Geringerer als Marcel Lefebvre: „Die Kollegialität bot sich also als das erste ‚Trojanische Pferd‘ an, das dazu bestimmt war, die überlieferten Strukturen der Kirche zu zerstören.“²⁰ Die Hartnäckigkeit dieser

¹⁶ Vgl. ebd., 17.

¹⁷ Dass alle Jurisdiktionsvollmacht vom Papst ausgeht, war daher eine Sentenz, die noch zu Zeiten des II. Vatikanums der damalige Präfekt des Heiligen Offiziums, Kardinal Ottaviani, für eine *sententia certa* hielt.

¹⁸ BUCKENMAIER, Vollmacht (wie Anm. 14), 18.

¹⁹ Ebd., 18 f.

²⁰ LEFEBVRE, Marcel, Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen, 1963–1974, Wien 1976, 52.

Denkform ist nicht zu unterschätzen. Dagegen hilft es auch nicht, dass andere Konzilsteilnehmer „auf die positiven Erfahrungen“ verweisen, „die es in Ländern gab, in denen Bischofskonferenzen bereits seit dem 19. Jahrhundert bestanden“²¹. „Dazu kamen“, wie Achim Buckenmaier weiter ausführt, „die Erfahrungen während des Konzils, dass die Bildung von sprachlichen und nationalen Gruppen nicht zur Bildung von Nationalfraktionen in der Konzilsaula, sondern zu intensiveren Verständigungen zwischen den Bischöfen über Nationen, Sprachen und Kulturen hinweg führt.“²² Noch diese Bemerkung dürfte ein Indiz dafür sein, wie stark das Menetekel des Nationalkirchentums und eine hypertrophiert-antimodernistische und antidemokratische Grundeinstellung das Bild der Kirche als einer nach dem Vorbild einer absolutistischen Monarchie strukturierten *societas perfecta* bis weit in das 20. Jahrhundert hinein prägten und eine theologisch adäquate Bewertung der Bischofskonferenz bzw. eine entsprechende institutionell-ekkesiologische Passung in das strukturelle Gefüge der katholischen Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (und letztlich bis heute) verhindert.

Wie sehr die konziliaren Diskussionen zum Thema ‚Bischofskonferenz‘ von den Auseinandersetzungen zwischen Minorität und Majorität um die Frage einer angemessenen Neuinterpretation von Primat und Episkopat geprägt sind und daher zu keinem wirklichen Konsens in der Sache führen, zeigt sich daran, dass selbst die Theologische Kommission, die während des Konzils so manch unlösbar empfundenen, theologischen ‚Knoten‘ aufzulösen imstande war, angesichts der völlig disparaten Stimmungslage der Konzilsväter (wie wohl auch der Periti) kapituliert vor der Herausforderung einer theologischen Begründung der Bischofskonferenz, die ihren theologischen Status deutlicher etablieren und ihre Lehrkompetenz eindeutiger – d. h. rechtlich bindend und nicht nur ‚moralisch‘ – konturieren würde²³: *De rationibus autem theologicis aliae et aliae prolatae sunt sententiae*²⁴ – so lautet ihre Zusammenfassung, die letztlich keine Entscheidung treffen will. Die Konzilskommission beschränkte sich daher „auf eine historische und aus den Bedürfnissen der Zeit resultierende praktische

²¹ BUCKENMAIER, Vollmacht (wie Anm. 14), 19.

²² Ebd.

²³ Vgl. BAUSENHART, Guido, Das Bischofsamt. Intentionen, Impulse und Weichenstellungen des Konzils, in: Demel, Sabine / Lüdicke, Klaus (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 90–109, hier 106 f.

²⁴ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II. Volumen III: Periodus Tertia. Pars II: Congregationes Generales LXXXIII–LXXXIX, Vatikanstadt 1974, 53.

Begründung“²⁵. Und so betonen noch LG 23 und CD 37 f., also die beiden entscheidenden Referenzstellen zur Bischofskonferenz im Kontext der konziliaren Ekklesiologie, zunächst und primär die pastorale Nützlichkeit der Bischofskonferenzen und ermutigen von daher zur Einrichtung dort, wo dies noch nicht geschehen ist.

Gerade der Ausfall einer theologischen Begründung führt in der Folge aber dazu, dass die juridischen Fragen im Gefolge des Konzils nicht angemessen beantwortet werden können. Oder wie Buckenmaier einräumt: „Dennoch ist in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich zu erkennen, dass die Diskussion nicht zu Ende gekommen war. Dies ist der eigentliche Grund, warum über den theologischen Status der Bischofskonferenz bis heute so heftig und gegensätzlich gerungen wird. Schon 1964 bedauerte Joseph Ratzinger, dass das Konzil ‚dem für die Kirche so bedeutsamen synodalen Element nicht genügend Raum gegeben‘ habe. Auch Hermann J. Pottmeyer sieht den Grund der andauernden nachkonziliaren Diskussion im Versäumnis des Konzils, dem es nicht gelungen sei, eine Ekklesiologie zu entfalten, in der den Bischofskonferenzen ein eindeutig umschriebener ekklesiologischer Ort hätte zugewiesen werden können.“²⁶

1967 schreibt Paul VI. bekanntlich mit der Apostolischen Konstitution *Regiminis Ecclesiae universalis* die Einrichtung von Bischofskonferenzen vor; die Glaubenskongregation veröffentlicht im gleichen Jahr eine *Instructio* zur Durchführung derselben und der CIC 1983 setzt im Prinzip einfach CD 38 in die nachkonziliare Normengebung um. Freilich dürfte ein kleiner, aber feiner Unterschied schnell einsichtig werden: Hatte das Konzil in LG 23 die Bischofskonferenzen noch in unmittelbare Nähe zu den ‚durch göttliche Vorsehung eingerichteten‘ altkirchlichen Patriarchatsstrukturen gerückt – „Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. [...] Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren [...]. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche. *In ähnlicher Weise* können in unserer Zeit die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen“ – und in *Christus Dominus* durch die wohl als gleichberechtigte Beordnung zu

²⁵ BAUSENHART, Bischofsamt (wie Anm. 23), 107.

²⁶ Ebd.

interpretierende Überschrift „Die Synoden, Konzilien und besonders die Bischofskonferenzen“ (CD 36–38) den Status der Bischofskonferenzen wenigstens ansatzweise theologisch aufgewertet, so bleibt die weitere Klärung an diesem Punkt nachkonziliar ein Desiderat bzw. wird eigentlich von einem authentischen und damit theologisch wie rechtlich verbindlich zu begründenden ‚Organ‘ der Kollegialität auf die Pragmatik der praktischen Nützlichkeit zurückgestutzt.

Eine weitere Klärung des theologischen Status der Bischofskonferenz wird zwar durch die Bischofssynode 1985 angemahnt, aber erst 1998 nach langwierigen und mitunter heftigen Auseinandersetzungen und Diskussionen um das 1988 von der Bischofskongregation versandte Arbeitsdokument zur Sache mit dem Motuproprio *Apostolos suos* durch Johannes Paul II. geregelt, bzw. – wie viele, wohl zu Recht enttäuschte theologische Kommentatoren nachdrücklich festhalten – allenfalls ‚vorläufig‘ geregelt. Hier kann man dann schon die Frage aufwerfen, welches Ziel ein lehramtliches Dokument haben soll, bei dessen Veröffentlichung selbst der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, festhält: „Es wäre daher verfehlt, dem vorliegenden päpstlichen Dokument die Absicht zuzuschreiben, weitere theologische Klärungen auf der Linie der Treue und der lehrmäßigen Kontinuität mit den Aussagen des Lehramtes auszuschließen“²⁷; bei dem Dokument handle es sich also nur um ein ‚Zwischenergebnis‘ – und so nichts anderes tut, als das theologische Ungenügen des Textes öffentlich festzustellen. Der damalige Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, meint dazu diplomatisch: „Bei allem Respekt gegenüber diesem Text wird man sagen dürfen, dass die Fragen des theologischen und juristischen Status in diesem Dokument eine Zwischenantwort erhalten haben, die gewiss in der theologischen Diskussion weiter fortgesetzt werden muss“²⁸, und Walter Kasper, damals Sekretär des Einheitssekretariats, ergänzt: *Apostolos suos* sei also nur ein „Zwischenergebnis einer bei weitem noch nicht abgeschlossenen theologischen Diskussion“²⁹. So legt sich wohl nicht zu Unrecht der Eindruck nahe, *Apostolos suos* sei – wie so mancher Text aus dieser Epoche (z. B. die *Communio notio* von 1992, *Ad tuendam fidem* von 1998, aber auch *Dominus Iesus* von 2000) – eher der Ausdruck einer bestimmten Grundhaltung des damaligen Lehramtes, bestimmte Fragestellungen theologisch mitunter in provokativer Einseitigkeit festzuzurren,

²⁷ Zitiert nach WINTERKAMP, Klaus, Die Bischofskonferenz zwischen ‚affektiver‘ und ‚effektiver Kollegialität‘ (SSThE 43), Münster 2003, 3.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

aber bei näherem Hinsehen dann an der theologischen Unzulänglichkeit der eigenen Argumentation zu scheitern, d. h. eine überzeugende theologische Begründung entweder zu vernachlässigen oder sie in einer gewissen Unzulänglichkeit einfach stehen zu lassen, was indes nicht daran hindert, die darin vertretende Position im Anschluss an ihre Veröffentlichung mit der Macht der Institution dennoch durchsetzen zu wollen. Indes können Provokation und Macht theologische Argumentation nicht einfach ersetzen. Das zeigt sich auch mit Blick auf *Apostolos suos*.

3. Offene Fragen in, durch und nach *Apostolos suos*

Als Erstes sticht die innere Unausgeglichenheit der argumentativen Grundlegung von *Apostolos suos* ins Auge. Schon die einleitenden Bemerkungen zur Geschichte der Bischofskonferenz ‚schwanken‘ zwischen einer Identifikation der Bischofskonferenz als ‚Institution der synodalen und konziliaren Praxis der Kirche‘ und ihrer nur als pragmatisch-praktisch zu bewertenden Einrichtung im Gefolge bestimmter historisch-kultureller Entwicklungen: „Neben der Tradition der Partikularkonzilien und im Gleichklang mit ihr entstanden im vergangenen Jahrhundert aus geschichtlichen, kulturellen, soziologischen und besonderen pastoralen Gründen in mehreren Ländern die Bischofskonferenzen; sie sollten die verschiedenen kirchlichen Angelegenheiten von allgemeinem Interesse behandeln und entsprechende Lösungen finden“ (Nr. 4).

Man mag zwar die „in eine Reihe frommer Ermahnungen“ eingepackte, prinzipielle Anerkennung der Lehrautorität der Bischofskonferenzen festhalten, doch bleibt der Eindruck einer grundlegend zwiespältigen Haltung – so Peter Henrici³⁰. Denn das Dokument definiert die Bischofskonferenzen bevorzugt ‚nur‘ funktional, als von den Erfordernissen der Zeit („derzeit“) hervorgebrachte Instrumente des lebendigen Erfahrungs- und Meinungsaustausches, besonders auf dem pastoralen Feld, *nicht* aber als theologisch begründetes und daher unverzichtbares Organ einer effektiven Kollegialität. Könnte man daher die eingangs geltend gemachte Nähe zu traditionellen synodalen Institutionen noch als theologische Aufwertung deuten, wird diese nicht nur durch den Hinweis auf die kulturellen Kontexte ihrer Entstehung relativiert, sondern sofort mit Blick auf „Probleme theologischer und pastoraler Natur [...], besonders im Hinblick auf ihre

³⁰ HENRICI, Peter, Die Bischofskonferenzen. Ihr zukunftsträchtiger Beitrag zur Einheit der Kirche, in: IKaZ 43 (2014), 156–165, hier 160.

Beziehung zu den einzelnen Diözesanbischöfen“ (Nr. 6) prinzipiell kritisch, also unter einer ‚Hermeneutik des Verdachts‘ bewertet.

Man rückt in der Folge den Einzelbischof und seine Rechte und Pflichten in eine fast grundsätzlich anmutende Opposition zur Bischofskonferenz. Das erklärt z. B. die restriktiven Regularien zu Mehrheitsentscheidungen und die Begrenzung auch der inhaltlichen Zuständigkeiten der Bischofskonferenz, die stets mit dem Verweis auf die nicht einzuschränkenen Rechte des Bischofs begründet werden: So dürfen die Bischofskonferenzen die Amtsausübung des einzelnen Diözesanbischofs nicht dadurch behindern, „daß sie *unrechtmäßig* an seine Stelle treten [...] oder daß sie *als Filter oder Hindernis* gegenüber den unmittelbaren Beziehungen der einzelnen Bischöfe mit dem Apostolischen Stuhl dienen“ (Nr. 24). Deshalb werden auch die Grenzen der Lehrautorität von Bischofskonferenzen so nachdrücklich eingeschärft, ihr die Fähigkeit zu kollegialen Akten, d. h. der Kollegialität im eigentlichen oder strikten Sinn, abgesprochen und die unmittelbare Vollmacht des Ortsbischofs als eigentlicher Ort teilkirchlicher Kompetenz dagegen (!) in Anschlag gebracht: „*Eine solche kollegiale Handlung gibt es* auf der Ebene einzelner Teilkirchen und ihrer Zusammen-schlüsse seitens der Bischöfe *nicht*. Auf der Ebene der einzelnen Kirche weidet der Diözesanbischof im Namen des Herrn die ihm als dem eigentlichen, ordentlichen und unmittelbaren Hirten anvertraute Herde; sein Handeln *ist ganz persönlich, nicht kollegial*, auch wenn es vom Geist der Gemeinschaft angeregt wird“ (Nr. 10).

In *Apostolos suos* ist also ein strategisch eingesetzter Antagonismus von Bischof und Bischofskonferenz durchgehendes Grundmotiv: eine apodiktisch daher kommende Betonung der rechtlichen Autonomie des Bischofsamtes auf der einen und entsprechende Abwertung der Bischofskonferenz auf der anderen Seite. Da beides nicht zusammengehen kann, müssen, um der Wahrung der – mit Rekurs auf dessen *divina institutione* geltenden theologischen Würde zu begründenden – ‚theologischen Freiheit‘ des Bischofs willen, die Kompetenzen der Bischofskonferenz zurückgestutzt und ihr theologischer Status relativiert werden. Sie haben eben keine theologische Qualität, die einen eigenständigen Status auch gegenüber den Eigenrechten des Bischofs begründen würde, sondern ihre Einrichtung ist nur ‚abgeleiteter‘, praktisch-pragmatischer Natur. Das wird insbesondere am, für jede verbindliche Beschlussfassung notwendigen und nachdrücklich eingeforderten Prinzip der Einstimmigkeit deutlich: „Damit die Lehraussagen der Bischofskonferenz [...] ein authentisches Lehramt darstellen und im Namen der Konferenz veröffentlicht werden können, ist es notwendig, daß sie von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden,

oder daß sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidrittelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt wurden, die Anerkennung (Recognitio) des Apostolischen Stuhls erhalten“ (*Apostolos suos* IV,1). Ladislav Örsy interpretiert diesen Sachverhalt prägnant: „Die Bischöfe können ihre Stimmen in der Konferenz gemeinsam abgeben, aber die Konferenz als solche hat keine Stimme.“³¹

Angesichts einer solch wohl strategisch zu verstehenden Betonung der theologisch legitimierten Autonomie und der unveräußerlichen ‚Eigenverantwortung‘ des Bischofs soll hier wenigstens kurz anhand zweier Beispiele auf die spannungsvolle Dialektik dieser Festlegungen im Blick auf die altkirchlichen Vorgaben und Realitäten und ihre systematische Bedeutung hingewiesen werden, die die Themen ‚Synodalität, Kollegialität und Subsidiarität‘ in einer doppelten Perspektive in doch sehr unterschiedlicher Weise konstellieren.

3.1 Autonomie des Bischofs im Kollegium

Die Bischofskonferenz wird bewusst nicht in Kontinuität synodaler Institutionen der Alten Kirche gesehen, allenfalls ähnlich, im Prinzip aber grundlegend unterschiedlich. Denn die Konsequenzen wären eindeutig andere als sie in *Apostolos suos* gezogen werden. So hält Georg Schöllgen für die Frage nach der Autonomie des Einzelbischofs wohl zu Recht ab Mitte des 3. Jahrhunderts folgenden Sachverhalt fest: „Noch besteht die Autonomie des Einzelbischofs theoretisch fort, aber die Synode wird zunehmend zu einer Instanz, deren Entscheidungen die Autonomie Schritt für Schritt einschränkt und in einzelnen Bereichen auch erodieren lässt. Die weitere Entwicklung im 4. Jahrhundert zeigt, dass die Synode und zunehmend auch der Metropolit zu Instanzen werden, die nicht nur das Kirchenrecht fortschreiben, sondern auch befugt sind, das Leitungshandeln des Bischofs in seiner Gemeinde zu überprüfen und seine Regelverstöße mit Strafen bis hin zur Absetzung zu ahnden. [...] [Der einfache Bischof] entwickelt sich vom autonomen Monarchen zurück zu einem Gemeindeleiter, der zwar nach innen über weitestgehende Kompetenzen verfügt, dessen Amtsführung aber von außen zunehmend geregelt wird [...]. Es ist nicht mehr allein Gott und sein Gericht am jüngsten Tage, vor dem sich der Bischof zu verantworten hat. Schon auf Erden konnte er jetzt

³¹ ÖRSY, Ladislav, Die Bischofskonferenzen und die Macht des Geistes, in: StZ 218 (2000), 3–17, hier 5.

zur Rechenschaft gezogen werden. Der Bischof hat seine gottunmittelbare Souveränität verloren.³² Der in seiner Kirche allein bzw. allenfalls noch Gott gegenüber verantwortliche Diözesanbischof erweist sich also als ahistorisches Konstrukt, dessen strategischer Einsatz heutzutage indes durchaus nachdenklich machen muss. Gleiches gilt auch für das immer wieder strapazierte Ideal der *unanimitas*, der Einmütigkeit des Entscheiders der Bischöfe auf den Synoden und Konzilien, die gar als Erweis der Wirkung des Heiligen Geistes gedeutet wird und bis heute eine ‚theologische Skepsis‘ gegen demokratische Mehrheitsentscheidungen in der Kirche begründet. Auch das hält einer kritischen Überprüfung anhand der altkirchlichen Konzilsakten, die freilich die geglätteten (weil nicht am Disput, sondern am Ergebnis orientierten) Protokolle etwas ‚gegen den Strich‘ bzw. ‚zwischen den Zeilen‘ lesen muss, nicht stand.³³

Der Streit zwischen Mehrheit und Minderheit wurde mit Vehemenz ausgefochten, aber eben nicht protokolliert; die Konsensfindung fand vor der protokollierten Beschlussfassung statt³⁴, mitunter aber auch mittels zeitweiligem Ausschluss der Abweichler – „Man versucht, die Minderheit zu integrieren, vermutlich durch den ermahnenen Hinweis auf den Stellenwert der bischöflichen Einmütigkeit, wovon im Text aber nichts gesagt ist; fruchten diese Bemühungen nicht, wird eine Minderheit schlicht und ergreifend als *quantité négligeable* übergangen und sogar zeitlich begrenzt exkommuniziert“³⁵ – bis hin zur Drohung mit kaiserlichen Disziplinarmaßnahmen³⁶: „Die erhaltenen spätantiken Konzilsakten dokumentieren in der Mehrzahl der Fälle bereits den hergestellten Konsens, eher selten jedoch den steinigen Weg dorthin. [...] Das zentrale Theologoumenon der *unanimitas episcoporum*, [...] war offenkundig so dominant, dass man möglichst bemüht war, Uneinigkeit und Streitigkeiten zumindest nicht aktenkundig werden zu lassen.“³⁷

³² SCHÖLLGEN, Georg, Zur Entstehung des Bischofsamtes und der Entwicklung seiner Vollmacht, in: Demel, Sabine / Lüdicke, Klaus (Hg.), Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen, Freiburg i. Br. 2015, 42–64, hier 62–64.

³³ Vgl. dazu die aktuelle Veröffentlichung von WECKWERTH, Andreas, Mehrheitsentscheidungen auf altkirchlichen Synoden? Überlegungen zu den Mechanismen der Konsensfindung, in: Hornung, Christian / Merkt, Andreas / Weckwerth, Andreas (Hg.), Bischöfe zwischen Autarkie und Kollegialität. Variationen eines Spannungsverhältnisses (QD 301), Freiburg/Basel/Wien 2019, 70–91.

³⁴ Vgl. ebd., 84.

³⁵ Ebd., 74 mit Rekurs auf c. 11 des Konzils von Toledo aus dem Jahr 653.

³⁶ Vgl. ebd., 89.

³⁷ Ebd., 91.

3.2 Autonomie des Bischofs in seiner Ortskirche

Eine theologische Einordnung der Bischofskonferenz in die synodale Dynamik der Alten Kirche hätte darüber hinaus noch Einfluss auf eine andere, viel prinzipiellere Fragestellung: Inwieweit entsprechen die altkirchlichen Gepflogenheiten, die den Bischof als den entscheidenden Repräsentanten und als Garanten der Autonomie seiner Ortskirche theologisch legitimieren (der Bischof als *divina institutione* Nachfolger der Apostel) und damit seine Stellung im Gesamtgefüge der altkirchlichen *communio ecclesiarum* als *communio episcoporum* begründen, überhaupt den heutigen Konditionen der Ausübung des Amtes eines Ortsbischofs in der katholischen Kirche?

Hier ist zunächst von der Wahl und Auswahl der Bischöfe im Sinne eines geregelten, transparenten und kommunikativen Auswahlverfahrens³⁸ bzw. vom Fehlen desselben zu sprechen und dem letztlich gerade an diesem Punkt, aber auch an anderen Stellen auf ortskirchlicher Ebene offensichtlichen, ‚rechtlichen Totalausfall‘ des altkirchlichen Synodal- wie Subsidiaritätsprinzips, das als eigentlicher Legitimationsgrund der *successio apostolica* das Mitspracherecht der Ortskirche tatsächlich so ernst nehmen würde, wie es die Alte Kirche als amtstheologisch wie ekklesiologisch entscheidendes Prinzip voraussetzte und stets neu zur Geltung brachte. In dieser Perspektive gilt es also, das historische Bischofsamt in all seinen Dimensionen erst einmal wiederzuentdecken.

Hier muss dann auch von den historischen Auseinandersetzungen um die Ausgestaltung der Bistumsleitung auf dem Gebiet des Reiches im Gefolge der Säkularisation die Rede sein. Der mit der Säkularisierung verbundene Zusammenbruch der traditionellen Kirchenstrukturen stellt zu Beginn des 19. Jahrhunderts vor die Aufgabe, nach neuen Strukturprinzipien in der Leitung der Ortskirchen zu suchen. Die Idee einer gleichberechtigten Leitung durch Bischof und Diözesankapitel steht hier einem streng monarchischen Modell der Alleinzuständigkeit des Bischofs bzw. des ihn rechtlich vertretenden Generalvikars gegenüber³⁹. In der Gemengelage der unterschiedlichen kirchenpolitischen Driften, die den Katholizismus in dieser Zeit prägen und grundlegend umwälzen, verlieren die kollegial-synodalen und subsidiären Elemente aber gegen die zentralistischen

³⁸ Vgl. dazu MERKT, Andreas, Bischof, Pfarrgemeinderäte und Zölibat. Aktuelle Reformthemen in der alten Kirche, in: ders. / Wassilowsky, Günther / Wurst, Gregor (Hg.), Reformen in der Kirche. Historische Perspektiven (QD 260), Freiburg i. Br. 2014, 12–50, hier 35.

³⁹ Vgl. dazu UNTERBURGER, Vollmacht (wie Anm. 7), 83–86.

Dynamiken auch auf der Ebene des Einzelbistums. Alle weiteren Mitwirkungsrechte der Ortskirche, d. h. partizipatorische wie demokratische Strukturelemente wie synodale und subsidiäre Dynamiken werden sukzessive zurückgedrängt und ausgeschaltet bzw. die Durchgriffsrechte der römischen Zentrale in die einzelnen Diözesen ausgedehnt.⁴⁰ Der Ultramontanismus sorgt dann noch für die Durchsetzung des ‚Ideals‘ eines ‚romorientierten‘ Bischofs, samt einer bis heute andauernden Uniformisierung und Romanisierung des Episkopats (durch die möglichst lückenlose Durchsetzung des päpstlichen Bischofsernennungsrechts⁴¹) und einer damit verbundenen ‚Kadermentalität‘. Das II. Vatikanum ändert an dieser Dynamik wenig. Im Gegenteil! Durch die theologisch-sakramentale Aufwertung des Bischofsamts wird die eben skizzierte, kontingente Verschiebung des Selbstverständnisses des bischöflichen Amtes nach 1789 bzw. 1803 durch das Konstrukt einer ‚Wiederentdeckung‘ des altkirchlichen Bischofsamts im Rahmen der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils schlicht verdeckt bzw. verleugnet. Man kann fast von einer dadurch bedingten, theologischen Ideologisierung des Bischofsamtes bzw. ‚Essentialisierung‘ der ultramontanen Entwicklungen durch das Konzil sprechen⁴².

Als Drittes und Letztes gilt es an die bedauernswerte Tatsache zu erinnern, dass das II. Vatikanum die im dritten Kapitel von *Lumen gentium* entfaltete *communio hierarchica* unter vollkommener Ausblendung des im zweiten Kapitel noch dominierenden Leitgedankens einer Volk-Gottes-Ekklesiologie konzipiert hat, sei dies nun mit Blick auf die theologische Aufwertung des Bischofsamtes, die Vollmachten des Bischofskollegiums in ihrem Verhältnis zur Primatialgewalt oder die theologische Differenzierung der amtlichen Dienste in der Kirche. Die theologische Aufwertung des Bischofsamts durch das Konzil wirkt ekklesiologisch wie die sprichwörtliche ‚Dame ohne Unterleib‘. Eine ähnliche Beobachtung lässt sich für das Bischofsdekret des Konzils, *Christus Dominus*, festhalten: Auch hier wird eine „Hirtenaufgabe entwickelt ohne Rücksicht auf die Schafe“⁴³. *Christus Dominus* verbleibt ebenso wie die Kirchenkonstitution selbst in seinen Ausführungen zum Bischofsamt unter der Leitperspektive: Zentrale – Ortskirche, Papst – Einzelbischof. Eine Wiederentdeckung des Subsidiaritätsprinzips zur Stärkung der Eigenrechte der Ortskirche und die Einrichtung institutioneller Repräsentationsorgane mit Entscheidungsbefugnis zu ihrer

⁴⁰ Vgl. ebd.

⁴¹ Vgl. ebd., 87.

⁴² Vgl. ebd., 88.

⁴³ BAUSENHART, Bischofsamt (wie Anm. 23), 103.

synodalen Ausübung steht also nicht nur einfachhin aus, sie muss über die Ausführungen des Konzils selbst hinaus eingefordert und ausgestaltet werden, da sie dort allenfalls fragmentarisch angedacht worden sind.

Doch zurück zu *Apostolos suos*. Was in *Apostolos suos* und seinen Ausführungen zur ‚Verteidigung der theologischen Freiheit‘ des Bischofs mehr oder minder deutlich zum Ausdruck kommt, erscheint bei näherem Hinsehen also zunächst als eine Ideologisierung und Instrumentalisierung der Autonomie des Ortsbischofs wie des Prinzips der Einstimmigkeit, die nicht nur der altkirchlichen Praxis von Kollegialität und Synodalität und der Realität ihrer synodalen Entscheidungsfindungsprinzipien zuwiderlaufen. Sie lähmt darüber hinaus eine Weiterentwicklung oder Neukonstellation der Ausdrucksformen horizontaler Kollegialität und verfestigt so einen Weg, den der Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts hervorgebracht und durchgesetzt und selbst noch das II. Vatikanum auf seine Weise weiter forciert hat. Zu Recht hält Ladislav Örsy daher kritisch fest: „Die Einstimmigkeit einer Lehraussage in einer Bischofskonferenz ist nicht nur schwer zu erreichen und eigentlich unmöglich in größeren Gruppen, sie ist auch nicht wünschenswert. Eine Konferenz kann nur lebendig sein, wenn es einen intensiven Dialog zwischen den Mitgliedern gibt. Ein Dialog ist aber unmöglich ohne verschiedene Gesichtspunkte, die zu einem tieferen Verständnis des in Frage stehenden Problems führen. Die Entscheidung kann schwerlich immer einstimmig sein; meist ist es eine fruchtbare Konvergenz, ein Kompromiß der verschiedenen Positionen. Das war im allgemeinen auch die Praxis der Ökumenischen Konzilien.“⁴⁴ Dagegen spiegelt der vehemente Rekurs auf die fast schon solipsistisch enggeführte Autorität des Bischofs nicht nur eine bleibende Skepsis gegenüber einer institutionentheoretisch adäquaten Umsetzung des Prinzips von *Checks and Balances*, sondern auch den prinzipiellen Vorbehalt gegenüber jeglicher Form demokratisierender Dynamiken; insbesondere gegenüber dem Prinzip der Mehrheitsentscheidung.

Die häufig in diesem Kontext bemühte Formel ‚Kirche kann keine Demokratie sein, weil das Mehrheitsprinzip dem Wahrheitsprinzip entgegensteht und dem Wesen der Kirche widerspricht‘⁴⁵ verstellt aber den Blick

⁴⁴ ÖRSY, Bischofskonferenzen (wie Anm. 31), 8.

⁴⁵ Vgl. dazu z. B. RATZINGER, Joseph, Eine Gemeinschaft auf dem Weg, in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Zweiter Teilband, hg. von Gerhard Ludwig Müller (JRGS 8/2), Freiburg i. Br. 2010, 1216–1230: „Alles, was Menschen machen, können andere auch wieder aufheben. Alles, was aus menschlichem Gefallen kommt, kann anderen missfallen. Alles, was eine Mehrheit

auf das theologisch Relevante. Spiegelt sich hier ein elitäres Bewusstsein, das die Wahrheit eher bei den wenigen sucht, und dabei die egalisierende Dimension der Pneumatologie als Strukturprinzip von Kirche vernachlässigt? Hier ist die eindrückliche Mahnung Hans Maiers nicht zu vergessen: „Kann Rom auf die Dauer unterhalb des Differenzierungsniveaus seiner weltlichen Rechtspartner bleiben?“⁴⁶ Dazu wäre indes nicht nur eine innere Umkehr des Geistes, sondern eine grundlegende Veränderung des kirchlichen Rechts im Sinne der Grundprinzipien von Repräsentativität, differenzierter Entscheidungsbefugnis und geteilter Verantwortung dringend vonnöten – und das nicht nur für die Regularien der Bischofskonferenz! Aufs Engste damit verbunden ist die Gestaltung von Kommunikationsstrukturen, die dialogfähig sind. Dialog aber bedeutet: „Mut zu einem Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen“.⁴⁷ Davon sind die aktuellen Regelungen zum Verhältnis von Bischof und Bischofskonferenz indes weit entfernt.

Sollte vielleicht mit einer Überbetonung der Autonomie des Einzelbischofs gar das strategische Gegenteil erreicht werden – eine noch deutlichere Bindung des Einzelbischofs an die römische Zentrale durch eine implizite theologische Desavouierung jeder strukturellen Zwischenstufe einer effektiven Kollegialität? Wieso, so ist zu fragen, wird das Plädoyer für eine exklusive Autonomie des einzelnen Bischofs als theologisches Argument in der katholischen Kirche gerade zu einem Zeitpunkt relevant, an dem die über Jahrhunderte gepflegte Häresie der Vergesslichkeit gegenüber der theologischen Würde des Bischofsamtes wenigstens in einem ersten Schritt überwunden und erste synodale Zwischeninstanzen, die der Vereinzelung des Diözesanbischofs gegenüber den römischen Zentralinstanzen entgegentreten wollen, eingerichtet werden? Wieso geschieht das gerade angesichts der ‚Zeichen der Zeit‘, die doch einen positiven Erfahrungshorizont von demokratischen, d. h. beteiligungsgerechten Strukturen in Entscheidungsfindung und Lehre als von vielen in der

beschließt, kann durch eine andere Mehrheit zurückgenommen werden. Kirche, die auf Mehrheitsbeschlüssen beruht, wird zu einer bloßen Menschenkirche. Sie wird auf die Ebene des Machbaren und des Einleuchtenden, der Meinung zurückgenommen. Meinung ersetzt Glaube“ (ebd., 1219).

⁴⁶ MAIER, Hans, Vom Ghetto der Emanzipation – wieder gelesen, in: Ratzinger, Joseph / Maier, Hans, Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Kevelaer 2000, 93–99, hier 97.

⁴⁷ RAHNER, Karl, Löscht den Geist nicht aus!, in: ders., Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation. Erster Teilband (KRSW 21/1), Freiburg/Basel/Wien 2013, 23–33, hier 31.

katholischen Kirche geteilte, lebensweltlich gedeckte Grundüberzeugung fruchtbar machen könnte?

Angesichts dieser Fragen erscheint es nicht nur sprachlich entlarvend, wenn im Kontext eines eigentlich auf die Notwendigkeit konkreter und verbindlicher rechtlicher Regelungen und theologische Argumentation drängenden Sachverhalts in *Apostolos suos* auf eine emotional gefärbte Wortwahl zurückgegriffen wird. So spricht man von der gemeinsamen ‚Sorge‘, von kollegialem ‚Geist‘ oder der kollegialen ‚Gesinnung‘ (lat. *affectus*), von ‚Seele‘ der Einheit. Das ist aber nicht nur der übliche blumige Jargon lehramtlicher Texte. Denn die rechtlichen Konsequenzen dieser Metaphorik sind überaus konkret: „Die Bischofskonferenzen haben keinerlei Anteil an der kollegialen Vollmacht des Episkopats. Sie sollten jedoch von einem ‚kollegialen Geist‘ beseelt sein, was aber nicht mehr ist als die Bereitschaft, gemeinsam zu überlegen und zu handeln“ – so wiederum die prägnante Zusammenfassung von Ladislav Örsy⁴⁸.

Walter Kasper konstatiert hier am Ende wohl zu Recht ein grundlegendes und bleibendes theologisches Defizit erster Güte: „Als theologische Aussage ist demgegenüber nur übrig, dass in den Bischofskonferenzen die *collegialitas affectiva* zum Ausdruck kommt. Doch diese affektive Kollegialität gründet in der ontologischen und sakramentalen Wirklichkeit des Bischofsamtes und der Kollegialität. Deshalb ist es erstaunlich und zeugt von der inneren Unausgeglichenheit des Textes, dass er nachdrücklich feststellt, die Bischofskonferenzen seien keine Teilverwirklichung der Kollegialität des Episkopats. Es wird also eine *collegialitas affectiva* und *effectiva* behauptet und zugleich deren theologisches Fundament bestritten.“⁴⁹ Noch konkreter wird Guido Bausenhardt: Eine Hypertrophierung von Eigenstand und Eigenverantwortlichkeit des Ortsbischofs übersieht, dass das Bischofsamt „nicht erst nachträglich, sondern konstitutiv ein kollegiales ist“ und das Plädoyer für die *iure divino* begründeten Rechte des Bischofs „darf demnach nicht auf Kosten des kollegialen Charakters eben dieses ortsbischöflichen Amtes gehen“⁵⁰. Damit erschiene es aber als notwendig, den theologischen Rahmen der Ausführungen zum Verhältnis von Ortsbischof und Bischofskonferenz nochmals grundlegend neu zu bestimmen. Und dieses theologische Desiderat hat das Potential zur (nicht nur strukturellen) Entscheidungsfrage zu werden ...

⁴⁸ ÖRSY, Bischofskonferenzen (wie Anm. 31), 6.

⁴⁹ KASPER, Theologie und Praxis (wie Anm. 9), 45 f.

⁵⁰ BAUSENHART, Bischofsamt (wie Anm. 23), 108.

4. Effektive Synodalität – zwischen bleibendem Widerstand und dem Weg der Kirche ins dritte Jahrtausend

Schon Marcel Lefebvre hatte neben seiner grundlegenden und prinzipiellen Skepsis gegen jede Art der Aufwertung der Kollegialität – sie ist das ‚Trojanische Pferd‘, das die Abgründe der Französischen Revolution, in diesem Fall das Prinzip der *égalité* in die katholische Kirche eintrage und damit die Monarchie des Papstamtes zerstöre⁵¹ – den nationalen Bischofskonferenzen vorgeworfen, sie „würden das Lehramt dezentralisieren und den Papst zum Gefangenen kollegialer Mehrheitsbeschlüsse machen“⁵². Seine Vorbehalte sind imprägniert von einer auch biographisch zu verortenden, zutiefst antimodernen, antidemokratischen, ja reaktionären politischen Grundhaltung.⁵³ Seine Kritik ist nun aber, wie Jan-Heiner Tück ausdrücklich festhält, gerade „in der nachkonziliaren Diskussion indirekt auch von prominenten Theologen geäußert worden. So haben Henri de Lubac – und im Anschluss an ihn Joseph Ratzinger – die These vertreten, den Bischofskonferenzen fehle eine theologische Begründung, sie seien lediglich pastorale Beratungsorgane.“⁵⁴ Dabei sticht die grundlegende Argumentationsrichtung Ratzingers ins Auge: „Die entschiedene Neubetonung des Bischofs ist in Wirklichkeit verhallt, oder sie droht durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen mit ihren oft schwerfälligen bürokratischen Strukturen geradezu erstickt zu werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben, sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist: Sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion.“⁵⁵ Das Narrativ von der ‚Entmachtung‘ der einzelnen Bischöfe durch den ‚Apparat‘ durchgeistert seither einschlägige

⁵¹ Vgl. Tück, Jan-Heiner, Die Kollegialität der Bischöfe – ein „trojanisches Pferd“? Ekklesiologische Anmerkungen zur Kritik Marcel Lefebvres, in: *Theologie und Philosophie* 84 (2009), 547–575, hier 550 f. „Nach Lefebvre werden auch die anderen beiden Prinzipien – die *liberté* durch die Anerkennung der Religionsfreiheit, die *fraternité* durch die ökumenische Neuorientierung – vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen“ (ebd., 551, Anm. 21).

⁵² Ebd., 553.

⁵³ Vgl. ebd., 552–554.

⁵⁴ Ebd., 570.

⁵⁵ RATZINGER, Joseph, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg i. Br. 2007, 60. Jan-Heiner Tück betont dagegen: „Demgegenüber wurde von Walter Kasper und anderen Theologen geltend gemacht, dass die Bischofskonferenzen durchaus eine partielle Realisierung der bischöflichen Kollegialität darstellen (vgl. LG 23; CD 37 f.; CIC 1983, can. 447–449)“ (Tück, Kollegialität [wie Anm. 51], 570).

Veröffentlichungen ebenso, wie es in den letzten Jahren die Blogs und Websites bestimmter kirchlicher Kreise bereichert⁵⁶, die sich auch und gerade durch eine ideengeschichtliche Nähe zur politischen Grundeinstellung Marcel Lefebvres auszeichnen. Sie verweilt in der Matrix von Antimoderne, der Zurückweisung jeglicher, als Anbiederung an den ‚Zeitgeist‘ denunzierten oder mit dem Vorwurf der ‚Demokratisierung‘ oder gar ‚Protestantisierung‘ der katholischen Kirche versehenen Reformbestrebungen und der Selbst-Sakralisierung der Institution. Sie verleiht sich heute in einer expliziten Verweigerungshaltung gegenüber den demokratischen Lektionen der Moderne Ausdruck.

Klaus Winterkamp macht dagegen zu Recht auf den weiteren argumentativen Horizont der eben kurz skizzierten Positionierung Joseph Ratzingers und der in *Apostolos suos* dann noch einmal verstärkt in Wirkung gesetzten Denkform aufmerksam. Sie entspringt der in der *Communio* von 1992 behaupteten ontologischen und historischen Priorität der Universalkirche vor der Ortskirche. „Dieses Verständnis wird im Motu proprio auf das Verhältnis von Gesamtkollegium und regional-teilkirchlichen Zusammenschlüssen bischöflicher Kooperation übertragen.“⁵⁷ Die Ausführungen zur Verhältnisbestimmung von Bischof und Bischofskonferenz prolongiert und transformiert den Streit um das ontologische Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, dessen Aporien in der Ratzinger-Kasper-Debatte schon sichtbar wurden, auch und gerade mit Blick auf den theologischen Status der Bischofskonferenz. Auch hier ist der implizite „Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus“⁵⁸ spürbar. Denn als eine eigenständige Quelle authentischer Glaubenserfahrung und damit auch verbindlicher Lehre wird bei aller Betonung der Verantwortlichkeit des Bischofs die konkrete Ortskirche nicht wahrgenommen, sondern die Verhältnisbestimmung zur Universalkirche ist eine prinzipiell einseitige: „Da die Glaubenslehre ein gemeinsames Gut der ganzen Kirche und Band ihrer Gemeinschaft ist, sind die in der Bischofskonferenz versammelten Bischöfe *vor allem darauf besorgt, dem Lehramt der universalen Kirche zu folgen und es in angemessener Weise zu dem ihnen anvertrauten Volk gelangen zu lassen*“ (Nr. 21). Walter Kasper hält daher diplomatisch fest: „Die theologischen Aussagen in dem Motu

⁵⁶ Vgl. z. B. die Wortmeldung von Kardinal Brandmüller „Wenn ein Apparat den Episkopat entmachtet“ über Natur und Kompetenz der Bischofskonferenzen, in: Vatican-Magazin, August/September 2018, 40–47.

⁵⁷ WINTERKAMP, Bischofskonferenz (wie Anm. 27), 517.

⁵⁸ KASPER, Theologie und Praxis (wie Anm. 9), 44.

Proprio bleiben etwas dünn und auch unausgegoren. Sie zeigen, daß die Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche noch immer nicht recht geglückt ist.⁵⁹

Der unhinterfragte, ja sogar instrumentalisierte Antagonismus von Ortsbischof und Bischofskonferenz – samt der Hermeneutik des Verdachts und dem Vorwurf des ‚Durchorganisierten‘ bzw. der Bürokratisierung (ein Vorwurf, der übrigens auch im Brief der Bischofskongregation von 1999 im Anschluss an *Apostolos suos* so wörtlich noch einmal auftaucht) – hat also System: Er verhindert eine theologisch adäquate Wahrnehmung neuer synodal-effektiver Ausdrucksformen der Kollegialität und damit die Weiterentwicklung der *Communio*-Ekklesiologie des Konzils, der es doch gerade darum ging, „die zentrale Gesetzgebung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und [...] zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren“⁶⁰. Wenn man aber die Notwendigkeit der Weiterentwicklung in diese Richtung „für korrekt hält, müssen Strukturen und Normen geschaffen werden, die sich nicht nur auf die Rechte und Pflichten der einzelnen Bischöfe beziehen, sondern auch auf die Vollmacht ihrer *Communio*. Es müsste alles beseitigt werden, was darauf hindeutet, daß die Bischöfe in Konzilien, Synoden oder Bischofskonferenzen Delegierte des Heiligen Stuhls wären.“⁶¹ So steht eine theologisch angemessene Bestimmung der Bischofskonferenz für die „viel grundsätzlichere Frage nach möglichen regionalen oder auch kontinentalen Zwischeninstanzen zwischen der Ebene der Diözese und der universalkirchlichen Ebene des Petrusamtes. Die Frage kann auch so formuliert werden: Kann bzw. soll es neue Patriarchate bzw. Patriarchate neuer Art geben? Können bzw. sollen die Metropolitanverbände (Kirchenprovinzen) neu mit Leben erfüllt werden? Diese Frage stellt sich angesichts der zunehmenden Komplexität und Differenziertheit der einen Welt unausweichlich.“⁶²

Gegen die adäquate Wahrnehmung und das Ernstnehmen dieser Notwendigkeit steht aber die Grundtendenz der nachkonziliaren Normgebung insgesamt. Der Codex von 1983 geht hinsichtlich der Bischofskonferenz in keinem Punkt über die im Konzil bereits festgelegten Rahmenbedingungen hinaus. Dagegen wird mit ihm und insbesondere mit dem Codex für die Orientalischen Kirchen ekklesiologisch-strukturell eine Situation forciert, die aus je eigenen Gründen die altkirchlichen Organe der Plenar- oder

⁵⁹ Ebd., 45.

⁶⁰ POTTMEYER, Rolle des Papsttums (wie Anm. 5), 107.

⁶¹ ÖRSY, Bischofskonferenzen (wie Anm. 31), 11.

⁶² KASPER, Theologie und Praxis (wie Anm. 9), 45.

Partikular- bzw. Provinzialkonzilien und anderer Typen teilkirchlicher Synoden mit eigenständiger Entscheidungsvollmacht nicht nur eher restriktiv regelt, sondern aufgrund einer hochkomplexen und schwerfälligen Einberufungspraxis in der konkreten Wirklichkeit und in den alltäglichen Vollzügen letztlich zu einer irrelevanten Größe macht, so dass sich die rechtsgeschichtliche bzw. rechtshermeneutische Frage aufdrängt, wer denn eigentlich die Rechtsnachfolge und damit das theologische Erbe dieser altherwürdigen Einrichtungen angetreten hat. In Bezug auf kollegial-hierarchische Mittelinstanzen zwischen primatialer Vollmacht und den Rechten und Pflichten des Einzelbischofs befinden wir uns derzeit eher in einem ekklesiologischen Vakuum; in Bezug auf partizipatorische Strukturen und beteiligungsgerechte Prozeduren im theologischen Niemandsland. Wenn aber die römische Kirche „immer noch auf [...] institutionelle ‚Checks and Balances‘ zur Kompensation menschlicher Irrtumsanfälligkeit glaubt verzichten zu können, so kommt darin wohl ein sakrales Selbstbewußtsein zum Ausdruck, das heute immer weniger zu überzeugen vermag und in der Praxis von Fehleinschätzungen und Fehlentscheidungen sich selbst dementiert“ – so fasst Franz-Xaver Kaufmann die aktuellen Aporien pointiert zusammen⁶³. Das könnte nun aber ein Grund dafür sein, wieso unter Papst Franziskus diese Problematik eine neue Dynamik entwickelt.

Hatte Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben *Pastores gregis* von 2003 noch vorsichtig formuliert,⁶⁴ wird Papst Franziskus hier deutlicher: „In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen. Auch das Papsttum und die zentralen Strukturen der Universalkirche haben es nötig, dem Aufruf zu einer pastoralen Neuausrichtung zu folgen. Das Zweite Vatikanische Konzil sagte, dass in ähnlicher Weise wie die alten Patriarchatskirchen ‚die Bischofskonferenzen vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten [können], um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen‘. Aber dieser Wunsch hat sich nicht völlig erfüllt, denn es ist noch nicht deutlich genug eine Satzung der Bischofskonferenzen formuliert

⁶³ KAUFMANN, Franz-Xaver, Römischer Zentralismus, in: Orientierung 66 (2002) Teil I Heft 10, 112–116; Teil II Heft 11, 125–127; hier Teil II, 125.

⁶⁴ „In der Synodenaula wurde die Frage aufgeworfen, ob das Verhältnis, das zwischen dem Bischof und der höchsten kirchlichen Autorität besteht, nicht im Lichte des Subsidiaritätsprinzips zu behandeln sei, insbesondere hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bischof und Römischer Kurie. [...] Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Terminus ‚Subsidiarität‘ nie gebraucht. Es hat jedoch zu einer Aufteilung unter den Organen der Kirche ermutigt und dabei ein neues Nachdenken über die Theologie des Episkopats in Gang gesetzt, die bei der konkreten Anwendung des Kollegialitätsprinzips auf die kirchliche Gemeinschaft schon Früchte trägt“ (Nr. 56).

worden, die sie als Subjekte mit konkreten Kompetenzbereichen versteht, auch einschließlich einer gewissen authentischen Lehrautorität. Eine übertriebene Zentralisierung kompliziert das Leben der Kirche und ihre missionarische Dynamik, anstatt ihr zu helfen.⁶⁵

Papst Franziskus belässt es aber nicht bei dieser Absichtserklärung. Bedeutsam ist hier nicht nur die Einberufung des Rates der neun Kardinäle zu Beratung und Unterstützung der Kurienreform, in der das von Joseph Ratzinger einst als das Urbild kurialer Ängste während und nach dem Konzil skizzierte ‚Schreckgespenst des Conguberniums‘ in den Augen manch kurialer Kreise sicher geradezu erschreckend-reale Gestalt angenommen hat. Dazu gehört auch das nachdrückliche Einfordern einer offenen Diskussionskultur in der katholischen Kirche, die für Franziskus dort besonders vonnöten ist, wo es um Positionen geht, die von und in den unterschiedlichen Teilen der Weltkirche verschieden bewertet werden und die für die Verkündigung des Evangeliums und damit für die Glaubwürdigkeit der Kirche von besonderer Relevanz sind. Die Beantwortung der aufgeworfenen Fragen, wie eine weitere, strukturelle Konsolidierung des Instruments der Bischofssynoden, sind hier der erste Testfall dafür, ob sich der päpstliche Wunsch nach ‚echten Beratungen‘, die das Prinzip der Kollegialität in die Realität umsetzen werden, am Ende wird durchsetzen lassen.⁶⁶

Hier nimmt Papst Franziskus eine erkennbare Neuakzentuierung auch im Vergleich zu seinem Vorgänger Papst Benedikt XVI. vor, die der Vielfalt mehr Raum zu geben scheint und daher auch keine Angst vor einer Binnenpluralisierung des Katholischen an den Tag legt. Das alles sind Ideen, die sich auf dem Konzil bereits abzeichneten, aber bisher einer wirklichen Durchsetzung harren. So wird zwar ansatzweise die Idee einer Methodologie greifbar, die unterschiedliche Denkformen im Sinne der Komplementarität fruchtbar machen will. Sie rechnet dabei die situative, historische, sprachliche Differenz, aber auch die Mentalitätsdifferenz als Faktoren ein und pflegt die Neigung, nicht von den Gegensätzen, sondern von der gemeinsamen Basis her die Unterschiede zu bestimmen (vgl. GS 92). Natürlich hat das eine grundlegende Veränderung des Katholischen zur Folge. ‚Katholizität‘ bestimmt sich angesichts dieser Dynamik nicht mehr vom Gedanken der Einheitlichkeit her, sondern von der Idee einer Gemeinschaft

⁶⁵ Sekretariat der DBK (Hg.), Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* des Heiligen Vaters Papst Franziskus an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute vom 24. November 2013 (VApSt 194), Nr. 32.

⁶⁶ Vgl. SPADARO, ANTONIO, Das Interview mit dem Papst, Freiburg i. Br. 2013, 42.

von Verschiedenen. Das hatte indes schon das Konzil so wahrgenommen: „Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken“ (LG 13). Aber die veränderte Wahrnehmung der Pluralität des Eigenen und die Erarbeitung einer sich daraus abzuleitenden Hermeneutik der Pluralität verbleiben im Fragmentarischen. Das erweist sich als entscheidende Herausforderung für den weiteren Weg der katholischen Kirche (vgl. GS 44). „Auf diesem Weg müssen wir weitergehen. Die Welt, in der wir leben und die in all ihrer Widersprüchlichkeit zu lieben und ihr zu dienen wir berufen sind, verlangt von der Kirche eine Steigerung ihres Zusammenwirkens in allen Bereichen ihrer Sendung. Genau dieser Weg der *Synodalität* ist das, was Gott sich von der Kirche des dritten Jahrtausends erwartet. [...] Was der Herr von uns verlangt, ist in gewisser Weise schon im Wort ‚Synode‘ enthalten. Gemeinsam voranzugehen – Laien, Hirten und der Bischof von Rom –, ist ein Konzept, das sich leicht in Worte fassen lässt, aber nicht so leicht umzusetzen ist“⁶⁷ – so Papst Franziskus in seiner Ansprache zur 50-Jahr-Feier der Einrichtung der Bischofssynode.

Angesichts des hier zu *Apostolos suos* Ausgeführten müsste deutlich geworden sein, dass diese noch ausstehende, aber wünschenswerte Umsetzung nur über konkrete rechtliche Regelungen wirksam und glaubwürdig werden kann, die den theologischen Grundeinsichten ent- und nicht widersprechen, und sich daran messen lassen muss, ob und in welchem Umfang sie Realität werden. Hier wären also konkrete Veränderungen zu erwarten und: Sie sind an der Zeit! Denn angesichts der Herausforderung einer globalisierten *Catholica* in der späten Moderne dürfte bereits verstärkt deutlich geworden sein, was die katholische Kirche verliert, wenn sie dieses Potential der eigenen Ekklesiologie auf Dauer nicht fruchtbar macht. Es geht um nichts weniger als die Demokratie- und damit die Modernefähigkeit der katholischen Kirche.

⁶⁷ Ansprache von Papst Franziskus zur 50-Jahr-Feier der Einrichtung der Bischofssynode, URL: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html [eingesehen am 14. August 2019].