

Primat der Seelsorge und Dezentralisierung der Kirche. Historische Zusammenhänge zweier Aspekte des Bischofsamtes

Abstract (Deutsch) – Primat der Seelsorge und Dezentralisierung der Kirche. Historische Zusammenhänge zweier Aspekte des Bischofsamtes. „Die Bischöfe, die kraft göttlicher Einsetzung durch den Heiligen Geist, der ihnen geschenkt ist, an die Stelle der Apostel treten, werden in der Kirche zu Hirten bestellt, um auch selbst Lehrer des Glaubens, Priester des heiligen Gottesdienstes und Diener in der Leitung zu sein“ (CIC 1983 c. 375 § 1). Bischöfe als Hirten, die das dreifache Amt Christi ausüben: was im kirchlichen Gesetzbuch als ewig gültiges göttliches Recht statuiert wird, war historisch einem erheblichen Wandel unterworfen und Gegenstand einer nicht geradlinig verlaufenen Entwicklung. In die gegenwärtige, kirchlich-normative Vorstellung vom Bischofsamt sind Entwicklungsstränge eingegangen, die zueinander in einer gewissen Spannung stehen: Seit dem Spätmittelalter wurden einerseits zunehmend seelsorglich-pastorale Ansprüche an das vorher jurisdiktionell gedeutete Bischofsamt gestellt, andererseits lief hierzu parallel die zunehmende Zentralisierung der Kirchenverfassung. Beide Elemente verliefen parallel und stehen doch zueinander im Gegensatz. Pastorale Verantwortlichkeit versus zentralistische Uniformität: ein Knoten- und Konfliktpunkt heutiger Reformdebatten soll in einer historischen Perspektive beleuchtet werden.

Schlagworte: Bischof, Pastoral, Jurisdiktion, tridentinische Reform, Zentralisierung

Abstract (English) – Primate of Pastoral Care and Decentralization of the Church. Historical Connections of Two Aspects of the Office of Bishops. “Bishops, who by divine institution succeed to the place of the Apostles through the Holy Spirit who has been given to them, are constituted pastors in the Church, so that they are teachers of doctrine, priests of sacred worship and ministers of governance” (CIC 1983 c.375 § 1). Bishops as pastors, who exercise the threefold office of Christ: what is stated in canon law as an eternally valid divine law was historically subjected to considerable change and subject of a not unwavering development. At the present time, there are strands of development in the representation of the office of bishop that have become normative in the church and that stand in a certain tension with each other. On the one hand, since the middle ages, there has stood a growing pastoral claim for the office of bishop that had previously been

interpreted juridically; while on the other hand, running parallel, was the growing centralization of the church. Both elements run parallel and stand in opposition to each other. Pastoral responsibility versus centralized uniformity: a point of connection and conflict in today's debates about reform will be explored in a historical perspective.

Abstract (Français) – Le primat de la pastorale et de la décentralisation de l'Église. Liens historiques entre les deux pôles de la mission des évêques. « Les évêques qui d'institution divine, succèdent aux apôtres par l'Esprit Saint qui leur est donné, sont constitués pasteurs dans l'Église pour être eux-mêmes maîtres de doctrine, prêtres du culte sacré et ministres de gouvernement » (CIC 1983 c. 375 §1). Comme pasteurs, les évêques remplissent la triple mission du Christ : ce qui est affirmé dans la loi canonique comme une loi divine éternellement valide s'est trouvé soumis, dans l'histoire, à des changements considérables, et a été l'objet d'un développement qui n'a pas été sans fluctuations. Actuellement, certaines composantes de ce développement de la fonction épiscopale sont devenues normatives dans l'Église et se trouvent dans une certaine tension mutuelle. D'un côté, depuis le Moyen Âge, il s'est élevé une exigence croissante pour la mission pastorale de l'évêque, jusque-là interprétée au plan juridique. D'un autre côté, parallèlement, la centralisation de l'Église grandissait. Ces deux dimensions sont à la fois parallèles et en opposition : responsabilité pastorale versus l'uniformité centralisée. On explorera, dans une perspective historique, un point de rencontre et de conflit dans les débats d'aujourd'hui à propos de réforme.

1. Der Bischof im Mittelalter

Die episkopale Verfassung der Antike war ein Phänomen der Städte. Die Krise des römischen Reichs mit seinen *civitates* seit dem 5. Jahrhundert berührte auch die städtischen Bischofskirchen. Zivilisationsrückgang und Entstädterung tangierten die Bischofsverfassung in zweifacher Hinsicht:

(a) Frömmigkeitsgeschichtlich veränderte sich das Verständnis des kirchlichen Amtes: Seit dem dritten Jahrhundert wurden Bischofs- und Presbyteramt immer sazerdotaler aufgefasst. Die Umbruchszeit zum Frühmittelalter bedeutete eine Forcierung dieses Prozesses. Religionsgeschichtlich war es die archaische Logik von weltlicher Gabe und geistlicher Gegengabe, von Stiftung und Messopfer bzw. stellvertretendem Gebet, die nun die Frömmigkeit dominierte. Als entscheidendes Element aller kirchlichen Ämter galt deren Anteil am Mysterium des Altars. (Angenendt 1997, v.a. 444-446) So war das Priestertum der finale Gipfel aller kirchlichen Vollmacht, der auch vom Bischofsamt nicht noch einmal überboten wurde. Das Spezifische des Bischofs gegenüber einem Priester lag in etwas anderem. (Ott 1969, 46-48)

(b) Das Proprium des Bischofsamts war die Rechtsgewalt, die Jurisdiktion. Auch dieses Neuverständnis hatte seine Wurzeln in der Antike. In die Lücken, die die zusammenbrechende städtische Verwaltung in Bezug auf Fürsorge und Schutz der Bevölkerung hinterließ, konnten teilweise die Bischofskirchen dank ihrer inzwischen erreichten wirtschaftlichen Möglichkeiten und ihres Ansehens stoßen. (Stroheker 1948; Prinz 1974) In der Spätantike waren die Bischöfe zunehmend in Funktionen hoher Reichsbeamter hineingewachsen; der Episkopat war nicht selten der Abschluss einer Laufbahn in hohen staatlichen Ämtern, wobei vornehme Herkunft, Beziehungen, Vermögen, Bildung und Verwaltungserfahrung jene Eigenschaften waren, durch die man die Möglichkeiten des Amtes zum Wohl des Gemeinwesens voll ausschöpfen konnte. (Schieffer 1986, 21 f.) So war der Bischof vor allem Träger von Rechtsgewalt. Verwaltung, Gerichtsbarkeit, Aufsicht und Vertretung nach außen waren Aufgaben, die Bischöfe aus einer „dünnen, aber einflußreichen und traditionsbewußten Spitzenschicht des gallischen Römertums“ (Schieffer 1986, 22) mit Verwaltungserfahrung als beste Besetzung für die Kirchen erscheinen ließen.¹ Die Besetzung der Bischofssitze als lokaler Machtfaktoren lag im Interesse der regionalen Machtelite, des Adels, aber auch des Königtums, das Macht in der Fläche nur in Konsens mit den lokalen Machthabern ausüben konnte. Das Ausgreifen auf Gebiete ohne Städtenez hatte zur Folge, dass die wenigen Bischöfe flächenmäßig vergleichsweise riesige Diözesen regierten.

Für den Bischof gab nach Ausweis der Bischofsviten im Frühmittelalter der Mönch das spirituelle Leitbild ab. (Engels 1986, 42-47) So ist eine charakteristische Divergenz auszumachen: Die innere Lebensführung eines Bischofs wurde daran gemessen, wie weit er gar nicht als Bischof, sondern als Mönch gelebt hatte, auch wenn er äußerlich seine Herrschafts- und Schutzfunktionen ausüben musste. Früh hatte Sulpicius Severus (ca. 363-420/425) über den Bischof Martin von Tours (ca. 316/17-397) eine einflussreiche Vita verfasst: er galt ihm als Vorbild im „unblutigen Martyrium“, als Bischof, der Mönch geblieben war und asketisch nach Vollkommenheit strebte. Als Mönch hatte er die Kraft, Wunder zu tun, und bezeichnenderweise weiß Sulpicius Severus zu berichten, Martin habe den Eindruck gehabt, seitdem er Bischof sei, sei seine Wunderkraft schwächer geworden (Sulpicius Severus, Dialogus 2, 4). Die Bischofsviten des 10. und 11. Jahrhunderts betonen Demut, heimliche Bußfertigkeit, Askese, Schlafentzug für Gebet und Studium. (Engels 1986, 44-58) Von Ulrich von Augsburg (890-973) weiß der Biograph sogar zu berichten, dass er heimlich der Mönchsregel gefolgt sei

¹ „Dabei darf nicht übersehen werden, daß diese adelsstolzen Bischöfe mit ihrer spezifischen Autorität Entscheidendes geleistet haben für das Überleben des Christentums in Gallien, für das allmähliche Hineinwachsen der romanischen Bevölkerung in den fränkischen Staat und für die Machtbalance zwischen Königen und Großen im Merowingerreich.“ (Schieffer 1986, 22).

(Gerhard, *Vita sancti Oudalrici*, cap. 3). Nur vorübergehend hatten die Viten der angelsächsischen Missionare Wandern, Predigen und Taufen als Form der *vita apostolica* in den Mittelpunkt gestellt; Anachorese und *stabilitas loci* verdrängten bald wieder die Ideale der Wandermission. (Engels 1986, 44-47)

Der mittelalterliche Bischof war jedoch zunächst einmal der Inhaber geistlicher und weltlicher Rechte, die er effektiv auszuüben und zu vermehren hatte. Juridisches Wissen war von ihm gefordert. Die Aufgabe der Erteilung von Weihen kam dann hinzu. Was von ihm spirituell verlangt wurde, war die kultische Reinheit, welche die Gültigkeit der Sakramentspendung garantieren sollte, eine Sorge, die sich die Reformbewegung zu eigen machte (Laudage 1984): Vom Klerus wurde seit dem 11. Jahrhundert verstärkt die Befreiung von der Welt, von Laieneinfluss, gefordert, ebenso die sexuelle Enthaltsamkeit. Eine Folge dieser Prozesse war, dass intensiver differenziert wurde zwischen geistlichen und weltlichen Rechten der Bischöfe. Auch verlangte man Frömmigkeit und Askese als private Tugenden. Der Kern des Bischofsamts, der dieses über die priesterliche Vollmacht hinaushob, war die Jurisdiktion. Dabei wäre es aber ein anachronistisches Missverständnis zu glauben, Bischöfe hätten im Mittelalter eine unumschränkte Gewalt über ihr Bistum ausüben können. (Unterburger 2015, 69-72) Hierzu fehlten nicht nur die administrativen Möglichkeiten; das mittelalterliche Stiftungswesen gewährte Stiftern erheblichen Einfluss auf die von ihnen errichteten Kirchen und Benefizien. Kirchliche Pfründen und Institutionen entstanden meist dezentral, so dass die Bischöfe erst im Nachhinein um Mitspracherechte rangen. Zudem war mittelalterliche Herrschaft auf Konsens und Herkommen gegründet, so dass die Bischöfe ihr Amt in Abstimmung mit ihrem Klerus ausüben mussten; Sonderrechte durchlöcherten deren Jurisdiktion. Die Domkapitel als Wahlkörper und Repräsentanten der Bischofskirchen gegenüber dem Bischof beanspruchten Rechte der Beratung und des Mitregierens. An eine effektive Leitung und Kontrolle der Seelsorgstätigkeit durch einzelne Bischöfe war im Mittelalter kaum zu denken, selten auch an selbst lehrende und predigende Bischöfe. Der Bischof hatte Rechte auszuüben und zu mehren; er sollte selbst – in spiritueller Hinsicht – mönchsgleich dem Gebet leben. Erst dieses Amtsverständnis macht die Zentralisierung der Kirchenverfassung im Mittelalter verstehbar.

2. Neukatholisches Kirchenrecht und gesamtkirchlicher Primat im Mittelalter

Der päpstliche Primatsanspruch ist eng mit der Rezeption der antiken Rom- bzw. Kaiseridee, also der päpstlichen *imitatio imperii*, verbunden. So wie die *urbs* das Haupt des *orbis* ist, so die römische Kirche die Mutter der Kirchen des Erdkreises. (Congar 1971, 11-15) Dies war ein jurisdiktionaler Anspruch, der

in den von Rom unabhängigen Kirchen nicht nur der östlichen Reichshälfte nicht anerkannt worden ist. Was die Sakramentenspendung und die Verkündigung des Evangeliums anging, war Rom ein Ort privilegierter Tradition, aber doch Teil des altkirchlichen Konsenses, dass der Glaube und das Leben der Gnade in allen apostolischen Kirchen gegenwärtig sind. Stand der Glaube in Frage, hatte deshalb der auf Synoden aktualisierte Konsens aller den Ausschlag zu geben, nicht eine Rechtsentscheidung. (Fiedrowicz 2007, 291-322)

Die Faktoren, die zur Etablierung des römischen Jurisdiktionsprimats über die westliche Kirche geführt haben, sind bekannt. (Ullmann 1960; Schatz 1990). Während kirchliche Territorien mit eigenständigen apostolischen Traditionen durch Schismen von der lateinischen Kirche getrennt wurden oder durch Eroberungen und Fremdherrschaft an Einfluss verloren, führte das Bedürfnis nach ritueller Korrektheit in den neumissionierten Gebieten des Frühmittelalters zu einer engen Romorientierung und intensiven Petrusverehrung. Hier war der Boden bereitet, dem römischen juristischen Primatsanspruch auch in nicht in unmittelbarer Abhängigkeit von Rom stehenden Gebieten Anerkennung zu verschaffen. Bei juristischen Streitigkeiten zwischen Bischöfen waren bislang die Provinzialsynoden mit dem Metropoliten an der Spitze Entscheidungsinstanz. Die altkirchlich-rechtlichen Grundlagen wurden den neuen Bedürfnissen im Laufe des 9. Jahrhunderts vor allem durch die Fälschungen der sog. pseudoisidorischen Dekretalen angepasst, die seit dem 11. Jahrhundert in massiver Weise in die römisch-päpstlichen Rechtsansprüche eingingen: Über Bischöfe zu richten sei das exklusive Recht des Papstes; überdies könne Synoden nur er einberufen. (Ullmann 1960, 261-277) Seit dem späten 11. Jahrhundert propagierte man immer konsequenter den päpstlichen Anspruch, die *plenitudo potestatis* zu besitzen. (Ladner 1954; Benson 1967). Zwar habe jeder Bischof Jurisdiktionsgewalt: diese ist aber Ausfluss und Teil der päpstlichen Jurisdiktion, in rechtlicher Hinsicht ist das Bischofsamt also Ausfluss der päpstlichen Gewalt.

Wurde das Spezifische des Bischofs- gegenüber dem Priesteramt in der jurisdiktionalen Vollmacht gesehen und wurde diese nun selbst als Ausfluss aus dem päpstlichen Primat gedeutet, so hatte dies Konsequenzen für die Struktur des kirchlichen Rechts, das in Bologna und anderen Zentren juristischer Gelehrsamkeit intensiv studiert und weiterentwickelt wurde. Rudolf Sohm (1841-1917) hat den Umbruchprozess als Übergang von einem alt- zu einem neukatholischen Kirchenrecht gedeutet. (Sohm 1918) Seine Konzeption, nach der das *Decretum Gratiani* noch letzter Exponent des altkatholischen Rechts gewesen sein soll, wurde zu Recht vielfach kritisiert und es wurden ihm im Detail zahlreiche Fehleinschätzungen nachgewiesen. Dennoch ist Congar (1904-1995) Recht zu geben mit dessen These, dass die Grundintuition Sohms noch immer eine wichtige Forschungsfrage ist (Congar 1973): Das Recht des ersten Jahrtausends

zielte weitgehend darauf, die Bedingungen der Gnadenmitteilung Gottes in den Sakramenten zu regeln und war so an der sakramentalen Weihestruktur der Kirche orientiert. Nunmehr aber wurde die jurisdiktionelle Ordnung immer mehr von der sakramentalen getrennt; sie war monarchisch konzipiert mit dem Papst als Quelle und Zentrum, nicht polyzentrisch um die vielen Ortsbischöfe als Spender des Weihesakraments. So wurden am kirchlichen Amt nun beide Aspekte unterschieden: Die *potestas ordinis* kam aus der Weihe, die *potestas jurisdictionis* wurde davon unabhängig verliehen und leitete sich letztlich aus der päpstlichen Gewalt ab. Nunmehr entstanden neue Ämter: Weihbischöfe hatten die Weihegewalt, aber gerade keine Jurisdiktion; Generalvikare bzw. Offiziale übten die bischöfliche Jurisdiktion aus, ohne die Weihe empfangen zu haben. Das Bischofsamt bestand also aus zwei prinzipiell voneinander abtrennbaren Bestandteilen: einer Weihegewalt und einer jurisdiktionellen Vollmacht. Ob auf der Ebene der Weihegewalt ein Unterschied zur priesterlichen Vollmacht besteht, war umstritten. Natürlich war auch im Mittelalter der Bischof und nicht der Priester der ordentliche Spender der Weihen und der Firmung; dennoch war es eine verbreitete Theorie, dass prinzipiell jeder Priester hierzu die Vollmacht habe, die freilich ohne jurisdiktionell-bischöflichen Auftrag ligiert sei, also in reiner Potenzialität verbleibe. Dem entsprach, dass Äbten Vollmachten zur Spendung der Firmung und der Weihen erteilt wurden, ohne dass diese die Bischofsweihe empfangen hätten. (Ott 1969, 103-108)

Entscheidend ist das Wechselverhältnis. Die Ordnung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats ist eine jurisdiktionelle Ordnung. Sie korrespondierte so mit dem jurisdiktionellen Verständnis des mittelalterlichen Bischofsamtes. Attraktiv war das Leitungs- und Verwaltungsamt für die Bischöfe, also geistliche und weltliche Rechte auszuüben. Durch den vergleichsweise schwach ausgebildeten Grad der Herrschaftsdurchdringungen und –exekution wird die Abhängigkeit von der päpstlichen Jurisdiktion meist nicht allzu drückend empfunden worden sein. Dabei ist zu berücksichtigen, dass Bischöfe in ihren Diözesen nur sehr eingeschränkte Rechte besaßen, da die Benefizien in der Regel von ihren Fundatoren besetzt wurden und zahlreiche Institutionen gegenüber der bischöflichen Gewalt exemt waren. Diese Unabhängigkeit von Ordensgemeinschaften und Domkapiteln aber wurde vielfach vom päpstlichen Rom durch Privilegien untermauert. (Scheuermann 1982; Ballweg 2001, 58-92) Auch weltlichen Herrschern wurden jurisdiktionelle Rechte von den Päpsten verliehen, etwa zur Reform von Klöstern im Spätmittelalter, und auch dies stand in Konkurrenz zu jurisdiktionellen Ansprüchen der Bischöfe. Der mittelalterliche Bischof sah das Wesentliche seiner spezifischen Amtsgewalt in der Jurisdiktion, die er aber in der eigenen Diözese nur fragmentiert besaß. Dies ist zu berücksichtigen, wenn die Bischöfe mitunter an Erwartungen gemessen werden, die den Spielraum, der ihnen zur Ausgestaltung ihres Amtes zukam, bei weitem übersteigen.

3. Das Bischofsideal der katholischen Reform und des Trienter Konzils

Die Bischöfe als Träger der kirchlichen Jurisdiktion sollten persönlich priesterlich und asketisch leben. Das mönchische Ideal wurde im Laufe des Mittelalters zumindest teilweise durch das realistischere, nur partiell monastische Klerikerideal ersetzt, das die Kanonikerspiritualität prägte. Die Feier der Liturgie, aber auch Seelsorge und Befähigung zu Verwaltungsaufgaben, machten danach einen guten Bischof aus. (Weinfurter 1977) Die Kanonikerspiritualität, die vor allem den Wert des Messopfers in den Mittelpunkt rückte und mit den gregorianischen Idealen des Zölibats und des Zurückdrängens von Laieneinfluss verband, beeinflusste auch die Normvorstellungen für das Bischofsamt. Der Bischof als Prediger, Kirchen- und Klostergründer, als kluger Verwalter, der den Besitz seiner Kirche vermehrte, aber auch als jemand, der die Last der Herrschaft trug und Treue gegenüber König und Papst zeigte, gewann an Gewicht. (Engels 1986, 47-53, 57-66) Bischofsstab und Ring wuchs eine seelsorgliche Bedeutung als Jurisdiktionssymbol bzw. als Symbol des Bandes mit der Bischofskirche zu, so dass sie im Investiturstreit zum Konfliktfeld wurden. Insgesamt nahmen Seelsorgs- und Verwaltungsaufgaben zu, beide forderten die Bischöfe und prägten ein Ideal, an dem sie sich messen lassen mussten. (Engels 1986, 56 f.)

Seit dem 15. Jahrhundert – so Hubert Jedin (1900-1980) – ist es zu intensiven Reformdebatten und in Reformkreisen zur Neuakzentuierung eines alternativen Bischofsideals gekommen: Der Bischof wurde immer mehr als tatsächlicher Hirte und Seelsorger seiner Diözese gesehen und immer exklusiver an diesem Ideal gemessen. (Jedin 1966) In diesem Reformdiskurs griff man auf die Quellen aus dem christlichen Altertum und damit auf das antike Bischofsideal zurück, die ja im kirchlichen Recht überliefert wurden. Zugleich korrespondierte dieses Ideal aber mit den gesteigerten Bedürfnissen nach Predigt, Katechese und individueller Vertiefung des Glaubens; diese charakterisierten nicht nur monastische Kreise, sondern zunehmend auch die Frömmigkeit im städtischen Bürgertum. In den italienischen Reformkreisen wurde Gasparo Contarini (1483-1542) einflussreich, der sein Bischofsideal in *De officio episcopi* umrissen hatte (Contarini 1589, 401-431): Neben den traditionellen Forderungen, die Messe zu hören und asketisch, bescheiden und mildtätig zu sein, finden sich neue Aspekte: Die Bischöfe sollten selber predigen und Seelsorger sein, insbesondere sich um den eigenen Klerus kümmern, ihn erziehen durch Wort und Beispiel. Das Predigtamt dürfe nicht allein den Mendikanten überlassen werden. (Contarini 1589, 424) Deshalb müsse der Bischof in seiner Diözese persönlich residieren und sich nicht wegen Aufgaben an der Kurie durch einen Generalvikar vertreten lassen. Hier gewann das Bischofsbild der Reformkreise also eine – gegenüber den kirchlichen Strukturen und der Praxis der römischen Kurie –

kritische Komponente. Ein wichtiges Beispiel hierfür gab der päpstliche Datar Giovanni Maria Giberti (1495-1543) ab, der nach seiner Ernennung zum Bischof von Verona anstatt der kurialen Karriere die persönliche Residenz in der Bischofsstadt wählte, was Aufsehen erregte. Nach Hubert Jedin ist er „der erste große Seelsorgsbischof der neuen Zeit, sein Wirken das Modell der Trienter Reform“ (Jedin 1966, 87); dies konnte er auch dadurch werden, dass sein Beispiel von Pietro Francesco Zini (1520-1574) in der Schrift *Boni pastoris exemplum* verbreitet wurde. (Zini 1556) Persönlichen Tugenden sollten nun ganz der Seelsorge dienen; aus den Juristenbischöfen sollten Seelsorger und Lehrer werden: Ausbildung und Weiterbildung des Klerus, Modernisierung der Seelsorge durch die Einrichtung von Kirchenbüchern, Intensivierung der Seelenführung durch Beichte, Kommunion und Visitationen, also persönliche Präsenz und Aufsicht des Bischofs, waren die Forderungen. Unter den Bischofsspiegeln ist der *Stimulus pastorum* des Erzbischofs von Braga, Bartholomäus a Martyribus OP (1514-1590), am einflussreichsten geworden. „Für ihn ist der Bischof Seelsorger, und *nur* Seelsorger; in seinem seelsorglichen Wirken und durch dieses findet er das Heil der Seele.“ (Jedin 1966, 102) Der Bischof müsse selber predigen, dies könne nicht delegiert werden, so wie eine Amme auch niemals die Mutter ersetzen könne. Der Bischof soll als guter Hirte Beispiel geben. Er ist allein am Wohl seiner Herde orientiert. Dies war eine Neuausrichtung des Blicks: Nicht von den Amtsträgern und deren Besoldung war auszugehen, sondern von den Gläubigen, von deren Nöten und Bedürfnissen; die kirchlichen Ämter und Strukturen waren auf diese abzustimmen, nicht umgekehrt. (Schlosser 1998)

Diese neue Sicht des Bischofsamts bestimmte die Debatten auf dem Trienter Konzil. Dieses konzipierte die Reform der Kirche vom Bischof aus als deren Motor. Gerade die spanischen Bischöfe zielten in der dritten Sitzungsperiode auf eine derartige bischofszentrierte Reform. (Jedin 1966, 104-109; Jedin 1975, 116-118, 213 f., 230-233) Die Konzeption des Bischofs war aber nicht nur ein Knotenpunkt für den Inhalt und die erhoffte Exekution der Reformdekrete, sondern auch ein theoretisches Problem, sah man doch Bischofs- und Priesteramt von den Reformatoren angegriffen, was eine theologische Klärung erforderte; andererseits war mit dem Bischofsamt auch die Frage nach dem Verhältnis zum Papstamt und damit zu Reformfragen gegeben, die drängend waren, von der Kurie, den Konzilspräsidenten und der kurialen Partei aus nicht angeschnitten werden durften. (Ganzer 1989) Sollten nämlich die Dekrete den Seelsorgerbischof, der sich persönlich seines Klerus und seiner Gläubigen annimmt, in den Mittelpunkt stellen, so stand dies im Widerspruch zu strukturellen Tatsachen, die nicht so einfach reformierbar waren, ohne zu massiven finanziellen Verwerfungen zu führen; zudem im Widerspruch zu einem theologischen Konzept des Bischofsamtes, das mit den strukturellen Hindernissen engstens zusammen hing,

nach dem das Bischofsamt im wesentlichen eine vom Papst sekundär verliehene jurisdiktionelle Vollmacht war.

Die Konzilsdiskussionen machten sich am Problem der Hindernisse der bischöflichen Jurisdiktionsausübung fest. Zahlreiche kirchliche Institutionen beriefen sich auf eine Exemption: Grundlage waren oft traditionelle Rechte, doch vielfach waren es auch päpstliche Privilegien, durch die sich Ordensleute und andere dem bischöflichen Einfluss entziehen konnten. (Jedin 1949, 352 f.; ders., 1966a) Dann waren es auch die weltlichen Landesherrn, die selbst die Kirche und ihre Amtsträger kontrollieren wollten und eine effektive bischöfliche Amtsausübung verhinderten. Hier stand das Konzil vor dem Dilemma, dass dies zwar dem Wortlaut des kanonischen Rechts zuwiderlief, man aber die Unterstützung der Fürsten und Könige brauchte, damit das Konzil seinen Fortgang nehmen und dann umgesetzt werden konnte. (Alberigo 1977) Es gab aber auch päpstliche Interessen als Ursache dafür, dass Bischöfe nicht Seelsorger in ihren Diözesen waren. Eine effektive Ausübung des päpstlichen Primats musste zahlreiche kuriale Mitarbeiter finanzieren, wozu man Bischofskirchen in weiten Landstrichen Italiens heranzog; dies hatte zur Folge, dass viele Erzbischöfe oder Bischöfe entweder faktisch ein kuriales Amt in Rom ausübten und sich in der Diözese durch einen – schlechter bezahlten – Vikar vertreten ließen, oder aber, dass viele Einnahmen von Bischofssitzen mit enormen Pensionsansprüchen belegt waren, die der eigentliche Inhaber an kuriale Mitarbeiter abgeben musste. (Reinhard 2009; Reinhard, W. 2004; Emich 2001, v.a. 13-43; Weber 1996) Eine Reform hätte somit faktisch die Ausübung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats erst einmal unmöglich gemacht. Hier ergab sich die fundamentale Streitfrage, die beinahe ein Auseinanderbrechen des Konzils zur Folge gehabt hätte: Sollte man die persönliche Residenzpflicht des Bischofs in seiner Diözese *iure divino* erklären, so dass auch der Papst davon nicht mehr dispensieren hätte können; damit wäre eine päpstliche Praxis als illegitim verworfen worden. Eine schwächere Formulierung hingegen – und eine solche wurde dann ja tatsächlich gewählt – eröffnete wieder neue päpstliche Möglichkeiten, im höheren gesamt-kirchlichen Interesse von dieser Norm zu dispensieren. (Jedin 1966b) Dahinter stand auch ein theologisches Problem. (Freitag 1991) In mittelalterlicher Tradition sahen die meisten Konzilsväter im Priesteramt den Höhepunkt des Weihe-sakraments, da die Priesterweihe die höchste Vollmacht über die Eucharistie verlieh. War das bischöfliche Proprium aber ein Mehr an Jurisdiktion, das zumindest letztlich der Papst verlieh, so war es nicht einzusehen, warum diese Jurisdiktionsvollmacht nicht unterschiedlich ausgeübt werden konnte, etwa im Dienst für den Papst an der römischen Kurie und durch Vikare vor Ort, die die persönliche Präsenz des Bischofs ersetzen. Was genau sollte es aber theologisch sein, dass die persönliche Präsenz und Seelsorgsarbeit des Bischofs notwendig machte? Immerhin hatten die spanischen Theologen unter dem Einfluss des

Francisco de Vitoria (ca. 1483-1546) die sakramentale Eigenständigkeit des Bischofs- gegenüber dem Priesteramt betont und eine episkopal zentrierte Reform gefordert. (Fahrnberger 1970, 44-51)

Das Ergebnis der Konzilsarbeit war ein Kompromiss, da auf römische Weisung hin alle Fragen, die den päpstlichen Primat betrafen, ausgeklammert wurden: Auf der einen Seite sollte der Bischof Hirte sein für Klerus und Volk, predigen, Synoden abhalten und visitieren, sich um die Priesterausbildung kümmern; andererseits wurde die tatsächliche Konsequenz, mit der Residenzhindernisse abgestellt würden, in den nachkonziliaren päpstlichen Ermessensspielraum gestellt. (Jedin 1966b) Auf keinem Fall durfte das Konzil Anlass geben, sich gegen eine päpstliche Praxis aufzulehnen; deshalb sollten die Konzilsakten auch nicht gedruckt werden. Als alleinige legitime Instanz, die die Konzilsdekrete interpretieren durfte, wurde die päpstliche Konzilienkongregation eingerichtet. (Wiesner 2016) Zwar sollte der Bischof Seelsorger sein und reformieren, die bischöfliche Vollmacht wurde aber weiter als Ausfluss der päpstlichen Jurisdiktion gesehen; mancher selbstbewusst agierende Reformbischof geriet unter Häresieverdacht und wurde durch die römische Inquisition diszipliniert. (Bonora 2007)

Der Kern der Spannungen war, dass das bischöfliche Amt in den Reformdiskursen nicht als abstrakte Rechtsvollmacht, sondern pastoral verstanden wurde. Pastoral, Seelsorge geht aber vom Heil der anvertrauten, konkreten Menschen aus und ist deshalb etwas anderes als die Applikation abstrakter Normen, damit aber auch keine vom Papst delegierte Teiljurisdiktion. Rechte können delegiert Seelsorge aber nur persönlich ausgeübt werden. Predigt und Glaubensverkündigung, Sorge um das Seelenheil durch die Ausübung des Hirtenamtes ist so nicht denkbar ohne persönliche Präsenz und eigenständige, nicht delegierbare Vollmacht. Ein pastorales Neuverständnis des Bischofsamtes hätte eine theoretische Neukonzeption, zentriert auf ein pastorales Lehr- und ein pastorales Hirtenamt, notwendig gemacht; die Rezeption altkirchlicher Ideale ließ dieses Verständnis in die Trienter Reformdekrete zumindest mit einfließen. Obwohl diese theoretischen Klärungen auf dem Konzil nicht durchgedrungen sind, gab es nach dem Konzil exemplarische Versuche, diese zu verwirklichen. Die ungeklärten Spannungen kamen dabei wieder zum Vorschein.

4. Pastorale Reformbischöfe und kirchlicher Zentralismus

Wie kein anderer gilt Carlo Borromeo (1538-1584) von Mailand als der tridentinische Musterbischof. (Headley 1988; Jedin 1966, 109-113) Enorme Verbreitung hatten die *Acta ecclesiae mediolanensis*, also die 1582 erstmals gedruckten, gesammelten Reformbeschlüsse der Mailänder Provinzialsynoden

und die Dokumentation des Reformwirkens des Erzbischofs, die vielfach kopiert und adaptiert wurden und so dasjenige prägten, was als tridentinische Reformgesetzgebung verkündigt wurde. Hinzu kam die Lebensbeschreibung durch seinen Sekretär Carlo Bascapé (1550-1615), die frühzeitige Heiligsprechung im Jahr 1610 wie überhaupt die mailändische und die römische Erinnerungspflege. Streng und asketisch gegen sich selbst und unermüdlich um eine Hebung der Seelsorge durch die Umsetzung der Trienter Beschlüsse, diese beiden Grundsätze bestimmten seinen Episkopat. Sein Ideal war der Bischof als Seelsorger, das die Reformliteratur des 16. Jahrhunderts entwickelt hatte. (Alberigo 1986) Zwei Akte waren es zudem, die sich besonders in das Gedächtnis einprägten: Der Entschluss des römischen Kardinalnepoten 1565 Rom zu verlassen und persönlich in seiner Mailänder Erzdiözese als Seelsorger zu residieren, dann das heroische Ausharren in der Stadt während der Pestepidemie 1576.

Die Pastoral Borromeos war mehr als die Promulgation der Trienter Dekrete. Seit der Übersiedlung nach Mailand predigte er beinahe ununterbrochen in seiner Bischofsstadt wie auf zahlreichen Visitationsreisen, immer mit dem Ziel, die Zuhörer zu berühren und zu verändern. Das Beispiel seines eigenen Lebens hatte der Predigt zu dienen. Mit Giuseppe Alberigo (1926-2007) kann man konstatieren, dass er nicht im Allgemeinen bleiben wollte, sondern an den konkreten Hörern sein Maß nahm, um sie zu überzeugen und zu bekehren. (Alberigo 1995, 41 f.) Die Anstrengungen zur Hebung der Priesterausbildung dienten dazu, aus Kultpriestern Verkünder des Evangeliums zu machen. Kennzeichnend ist die große Bedeutung, die den Synoden für die Reformen beigemessen wurden, war es doch wichtig, den Klerus selbst zu bewegen, also in seine ihn leitenden Impulse einzubeziehen, sich aber auch mit den Klerikern auszutauschen. Über Briefe stand er mit vielen Persönlichkeiten, gerade mit befreundeten, geistverwandten Bischöfen, in stetem Austausch. Auch wurden Visitationen wichtig; sie hatten auch das Ziel, die Gläubigen kennenzulernen und in das Reformwerk einzubeziehen. So war die Reformtätigkeit eine bischofszentrierte, die von dessen persönlichen Präsenz als Seelsorger abhing, der auf eine Veränderung von Klerus und Bevölkerung, auf deren Heil, zielte.

Man kann nicht sagen, dass sich die Aktivität des Carlo Borromeo gegen Rom richtete; dennoch war er ein bewusster Vertreter der episkopalen, eigenständigen und unersetzbaren Initiative und knüpfte an die Mailänder Bischofstraditionen an. (Borromeo 1986) Als Kardinalnepot hatte er Gelegenheit gehabt, die Funktionsweise des kurialen Systems kennen zu lernen und er hielt in der Folge Distanz. Selbst die Jesuiten, die er an sich schätzte und in der Schweiz durchaus förderte, wollte er in der eigenen Diözese lieber durch einen eigenen, bischöflich-mailändisch geprägten Orden, die „Oblaten des hl. Ambrosius“ ersetzt sehen. Er war gegenüber der Gesellschaft Jesu immer kritischer

geworden und stellte sie, deren papale Orientierung und deren päpstliche Exemption, die seine Vorstellung von einer bischöflichen Reform zu konterkarieren drohten, grundsätzlich in Frage. (Oberholzer 2010, 153-161; Rurale 2004) So sehr Borromeo dann vom Papsttum des 17. Jahrhunderts als asketischer heiliger Kardinal der Gegenreformation gepriesen und propagiert wurde, seine Tätigkeit als Bischof wurde durch die römische Ritenkongregation weitgehend verschwiegen, bildlich hatte er als Kardinal der römischen Kirche dargestellt zu werden, nicht als Bischof. (Alberigo 1967, 1050; Turchini 1984, 9-39) Was das Wesen von Borromeos Amtsverständnis ausmachte, wurde einer *damnatio memoriae* unterzogen, ein deutliches Indiz für massive, wenn auch implizite theologische Differenzen.

Indem der strenge Asket aber in Mailand selbst Seelsorge und Hirtenamt ausübte, musste es zum Konflikt mit der weltlichen Gewalt, dem spanischen Statthalter kommen. Für Borromeo war die autonome und volle bischöfliche Jurisdiktion die wichtigste Bedingung für sein Wirken. (Prodi 1957, 195) Zwar hatte er primär die Zustände der Mailänder Kirche im Auge, wollte aber den Fall doch auch exemplarisch für die Gesamtkirche einer Lösung zuführen. (Prodi 1957, 201) Die Auseinandersetzungen entzündeten sich an der Missachtung der Eigenständigkeit der geistlichen Gerichtsbarkeit, an staatlichen Placet-Forderungen, aber auch an dem Schutz, den geistliche Institutionen gegen bischöfliche Reformmaßnahmen von staatlichen Organen wegen verwandtschaftlicher Beziehungen erfuhren. (Beretta 1977; Prodi 1964; Zardin 2010) In den erbittert geführten Auseinandersetzungen war man in Rom nicht von vorneherein auf der Seite des Erzbischofs, hatte das Papsttum gegenüber der spanischen Krone doch seine eigenen mikropolitischen Interessen, so dass die Stärkung der bischöflichen Jurisdiktion nicht immer oberstes Ziel päpstlicher Politik war und Borromeo eigenständig verhandelte. (Prodi 1957)

Noch massiver musste ein anderer Trienter Reformbischof und Vertrauter Borromeos erfahren, dass in der damaligen päpstlichen Politik dem Anliegen einer eigenständigen, starken Stellung des Bischofs und einer effektiven bischöflichen Pastoral nur wenig Gewicht beigemessen wurde, Gabriele Paleotti (1522-1597). Er stand in intensivem brieflichen Austausch mit Borromeo und teilte – obwohl etwas gemäßiger als dieser (Prodi 1967, 597 Anm. 112) – dessen Ziele, war 1565 zum Kardinal und schließlich 1582 zum Erzbischof von Bologna ernannt worden. Doch auch hier kam es zu massiven Konflikten mit den Vertretern der weltlichen Gewalt, also des Papstes als Landesherrn, die das bischöfliche Wirken restringierten. Die Situation im Kirchenstaat erwies sich für Bischöfe als noch ungünstiger, als es diejenige in den frühmodernen katholischen Staaten war. So klagte er etwa 1581 gegenüber Borromeo, er sei ein Bischof mit Mitra, doch ohne Hirtenstab. (Prodi 1967, 380) Konsequenterweise wandte der ganz vom Trienter Bischofsideal erfüllte Paleotti sich an die Konzilskongregation mit

sieben Anfragen um Hilfe. (Ebd., 336f) Doch stand man von päpstlicher und kurialer Seite von Anfang an stets eher auf der Seite der Legaten, jedenfalls fand man sich nicht zu einer aktiven Unterstützung des Bischofs bereit (Ebd., 337 f.). So fühlten sich die reformunwilligen Gegner Paleottis bestärkt und der Erzbischof hielt seine Autorität ihnen gegenüber in höchstem Grade für gefährdet. (Ebd., 339 f.) 1568 klagte er deshalb, die Dinge stünden noch so, als hätte es niemals ein Konzil gegeben. (Ebd., 340)

Eine Generation später wirkte als tridentinisch-pastoraler Musterbischof in Savoyen und der Westschweiz François de Sales (1567-1622). Ähnlich schwere Rechtskonflikte führte er nicht; dennoch kann an seinem Beispiel gerade noch einmal das Spezifische eines bischöflichen Amtsverständnisses verdeutlicht werden, das ganz auf Pastoral und Seelenführung konzentriert war, nachdem er 1602 nahe Annecy zum Bischof von Genf geweiht wurde. (Laieunie 1980, 275-393) Predigt, Katechese, Religionsgespräche und Beichte waren auch bei ihm Hauptinstrumente für sein Ziel, die Zuhörer anzusprechen und umzugestalten; Seelsorge war das Anliegen auch des Briefeschreibers und Schriftstellers. Die Wurzeln dieses pastoralen Selbstverständnisses können bis in die Krise seiner Studienjahre in Paris, als ihn schwere Prädestinationsängste ergriffen hatten, zurückverfolgt werden. Die Lösung, die sich ihm bot, sollte zur Grundlage der salesianischen Theologie und Pastoral werden: Es war die Einsicht, dass der prädestinierende Gott der liebende Vater ist, was den Menschen dazu führen soll, nicht selbstbezüglich über das eigene Schicksal nachzugrübeln, sondern Gott und den Nächsten unter Absehung von der eigenen Person zu lieben. (Laieunie 1980, 53-65) Die spirituelle Haltung hinter der eigenen Amtsausübung ist für François de Sales also eine ganz auf die Pastoral zielende Intention, da der Nächste und dessen Heil im Mittelpunkt stehen soll und nicht der Amtsträger selbst. Gerade an der Gründung der Frauengemeinschaft der „Heimsuchung“ und der Seelenfreundschaft zu Jeanne Françoise Frémyot de Chantal (1572-1641) kann man erkennen, wie zielstrebig der Genfer Bischof seine pastoralen Intuitionen auch gegen den Widerstand übergeordneter kirchlicher Instanzen durchsetzte. (Laieunie 1980, 485-514, 587-599)

Diese Musterbischöfe der tridentinischen Reform bestätigen, dass die Adaption des Trienter Hirtenideals eine implizite Theologie des Bischofsamtes zur Voraussetzung hatte: Wird dieses als genuin pastorales Amt verstanden, so hat Seelsorge hier eine andere Logik als deduktive Applikation, die auch durch Vikare vollzogen werden könnte. Es geht um persönliche Präsenz, um die Orientierung am Heil des Gegenübers. Pastorale Verkündigung kann deshalb nicht ohne weiteres durch einen Vertreter substituiert werden, ebenso wenig wie das pastorale Hirten- und Leitungsamt. Eine Theologie des eigenständigen Bischofsamtes und damit die Zurückdrängung des römischen Zentralismus ist also eine Implikation, die im Trienter Bischofsideal liegt.

5. Das Bischofsamt seit der Aufklärungszeit und der päpstliche Primat

Man kann sicher nicht behaupten, dass das Trienter Bischofsideal nach dem Konzil einen unmittelbaren Siegeszug angetreten hätte. Vielmehr sind zentrale Elemente der Trienter Reformgesetzgebung bald in Vergessenheit geraten – nicht nur die jährlichen Diözesan- und die alle drei Jahre einzuberufenden Provinzialsynoden, die persönlichen Visitationen und die Predigtstätigkeit des Bischofs –, andere wurden nur zögerlich oder umgedeutet rezipiert, etwa die Forderung nach der Gründung von bischöflichen Priesterseminaren. Jesuitenkollegien scheinen hier die erfolgreichere Variante gewesen zu sein. Die nachtridentinische Epoche erlebte einen Machtzuwachs der römischen Behörden und ihrer Organe und nicht der Bischöfe (Bonora 2008, 37-82); durch Dispensen wurden Bistumskumulationen und der Aufschub des Weiheempfangs doch wieder möglich. So blieb das alte Verständnis vom Bischofsamt als einer jurisdiktionellen Vollmacht, die vom Papst delegiert wird und deshalb von diesem auch modifiziert werden kann, bestimmend. (Kremer 1992) Die größten Fortschritte machte das tridentinische Hirtenideal im Episkopat des 18. Jahrhunderts. Die Aufklärung brachte eine neue Bischofsgeneration hervor, die von einem Seelsorgeethos beseelt war, für das Predigt, Unterricht und ganzheitliche Seelenführung im Vergleich zum bloßen Vollzug des Ritus das Gewicht bekamen; hinzu trat das Bestreben des aufgeklärten Absolutismus, die Wohlfahrt des eigenen Staats zu fördern (Burkhard 2000; Schmid 2000; Tropper 1988). Nun erst wurden vielfach bischöfliche Seminare gegründet und die Aus- und Fortbildung der Seelsorger flächendeckend gehoben, nun wandte man sich in Hirtenbriefen an die Diözesanen, die man anleiten wollte, nun sollte eine Pastoraltheologie wissenschaftlich zur Seelsorge anleiten. Der Paternalismus des aufgeklärten Absolutismus wollte moralisch erziehen; dennoch blieb der Abstand zwischen Bischof, Klerus und Volk bestehen, entstanden Ansätze für eine professionelle, bürokratische Verwaltung.

Tiefgreifende Veränderungen im bischöflichen Amtsverständnis brachte das 19. Jahrhundert. Die Umbruchprozesse im Gefolge der Französischen Revolution führten zu einer Entfeudalisierung der Kirche, aber auch zu einer Modernisierung der kirchlichen Verwaltung in Nachahmung der modernen Staaten und in Frontstellung gegen diese. Dabei kam es zu einem enormen innerdiözesanen Machtzuwachs der Bischöfe, die nun immer intensiver die Priesterausbildung regulierten und kontrollierten und deren Stellung immer mehr von der Neuordnung der Kirchenfinanzen profitierte, so dass die Pfarrer immer abhängiger von den Ordinariaten wurden. (Unterburger 2015, 82-89) Hinzu kamen neue Medien und Techniken, die den Bischof in seiner Diözese immer präsenter machten. Als sich später die Staaten weitgehend aus der Besetzung von kirchlichen Ämtern zurückzogen, profitierten von dieser Entwicklung erneut die Bischöfe. Auf diese Weise waren jene Hindernisse der bischöflichen Jurisdiktion,

gegen die der nachtridentinische Episkopat gekämpft hatte, sukzessive weitgehend beseitigt worden.

Binnen 100 Jahren wurden die diözesanen Strukturen radikal umgestaltet; der Diözesanbischof mit seinem Generalvikar erreichte eine innerdiözesane Machtstellung, die seit der Christianisierung der mitteleuropäischen Gebiete undenkbar war. Auf eigenartige Weise war das Verhältnis der Bischöfe zum Papsttum aber einem parallelen Prozess unterworfen. Das Vatikanische Konzil hatte 1870 den päpstlichen Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche nicht nur als Glaubensgegenstand definiert, sondern auch als *vere episcopalis* erklärt (DH 3060), so dass der Ortsbischof in jurisdiktioneller Hinsicht der päpstliche Vikar vor Ort zu sein schien. Noch die ekklesiologische Enzyklika *Mystici corporis* Papst Pius' XII. (1876-1958, Papst seit 1939) aus dem Jahr 1943 lehrte, dass die Jurisdiktion der Bischöfe nur vom Papst abgeleitet sei (DH 3804). Erwin Gatz (1933-2011) hat zeigen können, wie der Episkopat des 19. Jahrhunderts die Anforderungen aus dem Trienter Hirtenideal in bislang ungekanntem Ausmaß erfüllt hat. (Gatz 1982) Dennoch nahm der innerkirchliche Zentralismus zu und dies hatte enorme Konsequenzen für die theologische Deutung des Bischofsamts. Das Spezifische des Bischofs, das Lehr- und Hirtenamt, erfuhr selbst eine modernisierte Neuinterpretation: Der tiefgreifende Umbruch im Ultramontanismus, den das pastorale Lehramt des Papstes und der Bischöfe erfahren hat, führte dazu, dass das Lehramt immer mehr doktrinär, anstatt verkündigend, gedeutet wurde (Unterburger 2010) Ähnlich das Hirtenamt, für das das Verkünden moralischer Normen immer wichtiger wurde, die nun immer stärker in Parallele zur Glaubenslehre gesetzt wurden (Unterburger 2016).

Man kann konstatieren: der Episkopat der Moderne konnte immer stärker die Anforderungen erfüllen, die die Trienter Neukonzeption des Bischofsamtes als Hirt und Lehrer seiner Gläubigen impliziert hatte. Eine pastorale Neuausrichtung des Bischofsamtes hätte eine neue Theologie desselben, seiner persönlichen seelsorgerlichen Präsenz und seiner unersetzbaren und unableitbaren Autorität impliziert. Stattdessen wuchs der kirchliche Zentralismus, der doch historisch gesehen die Schwester einer rein juristischen Bischofskonzeption war. Konsequenz dieses Prozesses ist der Verlust eines originären Verständnisses, was der Kern der Trienter Bischofskonzeption gewesen ist, nämlich eines pastoralen Lehr- und eines pastoralen Hirtenamtes. Das II. Vatikanische Konzil suchte hier in seinem Bemühen um ein *ressourcement* in der altkirchlichen Tradition entgegen zu steuern; seine Lehre vom Bischofskollegium sah das *munus regendi* bereits in der sakramentalen Ordination gegründet (Faggioli 2005), auch wenn sie nur in Gemeinschaft mit dem Papst und den Mitbischöfen ausgeübt werden darf. Kritisch fragen muss man, warum der kirchliche Zentralismus seither eher noch zugenommen hat und wie in riesigen Verwaltungsbezirken der Bischof Seelsorger seiner Diözese sein kann. Ein pastorales Lehr- und Hirtenamt hat

sein Zentrum in etwas anderem, als in der doktrinären Lehre von Glaubensartikeln und ethischen Forderungen. Pastoral meint konkrete, unvertretbare, autoritative Ausrichtung am Heil der anvertrauten Menschen. Dies ist der Kern der Vollmacht eines pastoralen Lehramts, das Johannes XXIII. (1881-1963, Papst seit 1958) als Leitidee seinem Konzil mitgegeben hat. (Unterburger 2011) Dies ist der Kern dessen, was man als authentischen Geist des Konzils bestimmen kann. Strukturelle Konsequenzen wären daraus zu überdenken. Jedenfalls steht die Verwirklichung dieser Neuinterpretation des kirchlichen Amtes noch in den Anfängen.

Literatur

- ALBERIGO, G. (1967): Carlo Borromeo come modello di vescovo nella Chiesa posttridentina. In: *Rivista storica italiana* 179, 1031-1052.
- ALBERIGO, G. (1977): La Riforma dei Principi. In: Jedin, H. /Prodi, P. (Hrsg.): *Il concilio di Trento come crocevia della politica europea*. Bologna, Il Mulino, 161-177.
- ALBERIGO, G. (1986): Carlo Borromeo e il suo modello di vescovo. In: *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte*, Bd. 1. Rom, Storia e letteratura, 181-204.
- ALBERIGO, G. (1995): *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement* (KLK 55). Münster, Aschendorff.
- ANGENENDT, A. (1997): *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt, Primus.
- BALLWEG, J. (2001): *Konziliare oder päpstliche Ordensreform. Benedikt XII. und die Reformdiskussion im frühen 14. Jahrhundert* (Spätmittelalter und Reformation. N.R. 17). Tübingen, Mohr & Siebeck.
- BENSON, R. L. (1967): Plenitudo Potestatis: Evolution of a formula from Gregory IV to Gratian. In: *Studia Gratiana* 14, 193-217.
- BERETTA, C. (1977): Jacopo Menocchio e la controversia giurisdizionale milanese degli anni 1596-1600. In: *Archivio Storico Lombardo* 103, 47-128.
- BONORA, E. (2007): *Giudicare i vescovi. La definizione dei poteri nella Chiesa posttridentina*. Rom-Bari, Editori Laterza.
- BONORA, E. (2008): *La Controriforma*. Rom-Bari, Editori Laterza.
- BORROMEO, A. (1986): San Carlo Borromeo Arcivescovo di Milano e la Curia Romana. In: *San Carlo e il suo tempo. Atti del Convegno Internazionale nel IV centenario della morte*. Bd. 1. Rom, Storia e letteratura, 237-301.
- BURKARD, D. (2000): Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder „aufgeklärter“ Staaten. In: *Römische Quartalschrift* 95, 219-249.
- CONGAR, Y. (1971): *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III.3c). Freiburg u.a., Herder.
- CONGAR, Y. (1973) : Rudolph Sohm nous interroge encore. In: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 57, 263-294.
- CONTARINI, G. (1589): *De officio episcopi*. In: *Ders., Opera omnia, hactenus excussa, ad omnes philosophiae partes, & ad sacram theologiam pertinentia*. Venedig, Damianum Zenarium.

- EMICH, B. (2001): *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1606-1621). Studien zur frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom* (Päpste und Papsttum 30). Stuttgart, Hiersemann.
- ENGELS, O. (1986): Der Reichsbischof (10. und 11. Jahrhundert). In: Berglar P./Engels, O. (Hrsg.): *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. FS Joseph Kardinal Höffner. Köln, Bachem, 41-94.
- FAGGIOLI, M. (2005): *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento al Vaticano II*. Bologna, Il Mulino.
- FAHRNBERGER, G. (1970): *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung*. Wien, Herder.
- FIEDROWICZ, M. (2007): *Theologie der Kirchenwater. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*. Freiburg, Herder.
- FREITAG, J. (1991): *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient: Ausgeblendeter Diskurs und erreichter Konsens* (Innsbrucker Theologische Studien 32). Innsbruck, Tyrolia.
- GANZER, K. (1989): Gallikanische und römische Primatsauffassung im Widerstreit. Zu den ekklesiologischen Auseinandersetzungen auf dem Trienter Konzil. In: *Historisches Jahrbuch* 109, 109-163.
- GATZ, E. (1982): Das Bischofsideal des Konzils von Trient und der deutschsprachige Episkopat des 19. Jahrhunderts. In: *Römische Quartalschrift* 77, 204-228.
- HEADLEY, J.M./TOMARO, J.B. (Hrsg) (1988): *San Carlo Borromeo. Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the Sixteenth Century*. Washington, Folger Books.
- JEDIN, H. (1949): *Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 1: Der Kampf um das Konzil*. Freiburg u.a., Herder.
- JEDIN, H. (1966): Das Bischofsideal der Katholischen Reformation. Eine Studie über die Bischofsspiegel vornehmlich des 16. Jahrhunderts. In: Ders.: *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform*. Freiburg u.a., Herder, 75–117.
- JEDIN, H. (1966a): Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient. In: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform*. Freiburg u.a., Herder, 414-428.
- JEDIN, H. (1966b): Der Kampf um die bischöfliche Residenzpflicht 1562/63. In: Ders., *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte, Bd. 2: Konzil und Kirchenreform*. Freiburg u.a., Herder, 398-413.
- JEDIN, H. (1975): *Geschichte des Konzils von Trient, Bd. IV/1: Dritte Tagungsperiode und Abschluß. Frankreich und der neue Anfang in Trient bis zum Tode der Legaten Gonzaga und Seripando*. Freiburg u.a., Herder.
- KREMER, ST. (1992): *Herkunft und Werdegang geistlicher Führungsschichten in den Reichsbistümern zwischen Westfälischem Frieden und Säkularisation* (RQ. Supplementheft 47). Freiburg u.a., Herder.
- LADNER, G. B. (1954): The concepts of Ecclesia and Christianitas, and their relation to the idea of papal 'plenitudo potestatis', from Gregory VII to Boniface VIII. In: *Sacerdozio e regno: da Gregorio VII a Bonifacio VIII / studi presentati alla sezione storica del congresso della Pontificia Università Gregoriana 13 - 17 ottobre 1953*. Rom, Pontificia Università Gregoriana, 49-77.

- LAJEUNIE, E.-J. (1980): *Franz von Sales. Leben-Lehre-Werk*. Eichstätt /Wien, Franz-Sales-Verlag.
- LAUDAGE, J. (1984): *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert* (Archiv für Kulturgeschichte. Beiheft 22). Köln /Wien, Böhlau.
- OBERHOLZER, P. (2010): Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft. In: Delgado, M. /Ries, M. (Hrsg.): *Karl Borromäus und die Katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz*. Fribourg/Stuttgart, Fribourg University Press /Kohlhammer, 145-193.
- OTT, L. (1969): *Das Weibesakrament* (Handbuch der Dogmengeschichte IV.5). Freiburg u.a., Herder.
- PRINZ, F. (1974): Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis zum 7. Jahrhundert. In: *Historische Zeitschrift* 217, 1-35.
- PRODI, P. (1957): San Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica. In: *Rivista di storia della chiesa in Italia* 11, 195-240.
- PRODI, P. (1964): San Carlo Borromeo e il Cardinale Gabriele Paleotti: due vescovi della riforma cattolica. In: *Critica Storica* 3, 135-151.
- PRODI, P. (1967): *Il Cardinale Gabriele Paleotti (1522-1597)*, Bd. 2. Rom, Storia e letteratura.
- REINHARD, W. (2004) (Hrsg.): *Römische Mikropolitik unter Papst Paul V. Borghese (1605-1621) zwischen Spanien, Neapel, Mailand und Genua*. Tübingen, Niemeyer.
- REINHARD, W. (2009): *Paul V. Borghese (1605-1621). Mikropolitische Papstgeschichte* (Päpste und Papsttum 37). Stuttgart, Hiersemann.
- RURALE, F. (2004): Carlo Borromeo and the Society of Jesus in the 1570s. In: MacCoog, T. M. (Hrsg.): *The Mercurian Project. Forming Jesuit Culture 1573-1580*. Rom, Jesuit Historical Institute, 559-605.
- SCHATZ, K. (1990): *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*. Würzburg, Echter.
- SCHUEERMANN, A. (1982): Artikel „Exemption“. In: *Theologische Realenzyklopädie* 10, 696-698.
- SCHIEFFER, R. (1986): Der Bischof zwischen Civitas und Königshof (4.-9. Jahrhundert). In: Berglar P., Engels, O. (Hrsg.): *Der Bischof in seiner Zeit. Bischofstypus und Bischofsideal im Spiegel der Kölner Kirche*. FS Joseph Kardinal Höffner. Köln, Bachem, 17-39.
- SCHLOSSER, M. (1998): Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartholomäus a Martyribus (1514-1590). In: Weitlauff, M. /Neuner, P. (Hrsg.): *Für Euch Bischof – mit euch Christ*. FS Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag. St. Ottilien, EOS, 219-243.
- SCHMID, A. (2000): Die Reformpolitik der fränkischen Bischöfe im Zeitalter der Aufklärung. In: *Römische Quartalschrift* 95, 179-203.
- SOHM, R. (1918): *Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians*. München / Leipzig, Duncker & Humblot.
- STROHEKER, K. F. (1948): *Der senatorische Adel im spätantiken Gallien*. Tübingen, Alma Mater.

- TROPPEL, P. G. (1988): Pastorale Erneuerungsbestrebungen des süddeutsch-österreichischen Episkopats im 18. Jahrhundert, Hirtenbriefe als Quellen der Kirchenreform. In: *Römische Quartalschrift* 83, 296-336.
- TURCHINI, A. (1984): *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma*. Casale Monferrato, Marietti.
- ULLMANN, W. (1960): *Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte*. Graz u.a., Styria.
- UNTERBURGER, K. (2010): *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*. Freiburg i. Br., Herder.
- UNTERBURGER, K. (2011): Die Überwindung von Ultramontanismus und Antimodernismus aus dem Geist der tridentinischen Seelsorge: Die kritische Edition der Tagebücher Papst Johannes XXIII. als Schlüsseldokument für die katholische Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts. In: *Theologische Literaturzeitung* 136, 1253-1262.
- UNTERBURGER, K. (2015): Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit. In: Demel, S. /Lüdicke, K. (Hrsg.): *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*. Freiburg, Herder, 65-89.
- UNTERBURGER, K. (2016): Unfehlbarer Glaube, Glaubenssinn und pastorales Lehramt in historischer Perspektive. In: Böttigheimer, Ch. /Dausner, R. (Hrsg.): *Vaticanum 21. Die bleibenden Aufgaben des Zweiten Vatikanischen Konzils im 21. Jahrhundert. Dokumentationsband zum Münchner Kongress „Das Konzil eröffnen“*. Freiburg u.a., Herder, 159-169.
- WEBER, CH. (1996): *Senatus divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der Frühen Neuzeit (1500-1800)*. Frankfurt, Peter Lang.
- WEINFURTER, S. (1977): Neuere Forschung zu den Regularkanonikern im deutschen Reich des 11. und 12. Jahrhunderts. In: *Historische Zeitschrift* 224, 379-397.
- WIESNER, CH. (2016): „Weide seine Lämmer“ – Zu Umsetzung und Verortung der Residenzpflicht zwischen Mikropolitik und Seelenheil an der posttridentinischen Kurie. In: Walter, P. /Wasslowsky, G. (Hrsg.): *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563-2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient* (RST 163). Münster, Aschendorff, 221-254.
- ZARDIN, D. (2019): *Carlo Borromeo. Cultura, santità, governo*. Mailand, Vita e pensiero.
- ZINI, P. FR. (1556): *Boni pastoris exemplum ac specimen singulare*. Venedig, Franciscus Rampazetus.

Autor

Klaus Unterburger, Regensburg, geb. 1971, Professor für mittlere und neue Kirchengeschichte, Universität Regensburg, Forschungsinteressen: Kirchengeschichte des Reformationszeitalters und des 19. und 20. Jahrhunderts, Theologiegeschichte seit dem Spätmittelalter, Publikationen: *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der*

Universitätstheologie, Freiburg i. Br. 2010; *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern* (= *KLK 74*), Münster 2015; Die bischöfliche Vollmacht im Mittelalter und in der Neuzeit, in: Demel, S. /Lüdicke, K. (Hg.), *Zwischen Vollmacht und Ohnmacht. Die Hirtengewalt des Diözesanbischofs und ihre Grenzen*, Freiburg i. Br. 2015, 65-89. Adresse: Lehrstuhl für Historische Theologie/ Mittlere und Neuere Kirchengeschichte, Katholisch Theologische Fakultät, Universität Regensburg, 93040 Regensburg. Tel. 0941/9433731. Email: Klaus.Unterbuerger@theologie.uni-regensburg.de.