

Hubert Wolf

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die
Wahrheit, die aus der Geschichte kommt.“
(Johannes Paul II.)

Zur Verantwortung der Kirchengeschichte¹

„Es ist an der Zeit, dass die Anmaßungen der ‚historischen Wissenschaft‘ und der ‚wissenschaftlichen Historiker‘ auf ihre eigene Sphäre und in ihre Grenzen verwiesen werden“ – so ereiferte sich Erzbischof Edward Manning auf dem Ersten Vatikanischen Konzil 1870. Er hatte dabei vor allem seinen Rottenburger Bischofskollegen, den profilierten Kirchenhistoriker Carl Joseph von Hefele im Blick, der sich mit historischen Argumenten gegen die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit ausgesprochen hatte. Manning fuhr fort, wer wirklich katholisch sein wolle, dem sei es verboten, „vom unerschütterlichen Felsen der Wahrheit des kirchlichen Lehramtes in den Sumpf der menschlichen Geschichte herabzusteigen“.²

Hefele hielt dagegen: Seine Verantwortung als Kirchenhistoriker und Bischof gebiete ihm, Widerspruch gegen das neue Infallibilitätsdogma einzulegen, weil der Papst an sich nicht unfehlbar sein könne, da historisch feststehe, dass zumindest ein Papst in der Geschichte in einer zentralen Glaubensfrage geirrt hat: Honorius I. (625–638), der im Monotheletenstreit den menschlichen Willen

- 1 Vortrag, gehalten beim Akademischen Festtag der Salzburger Hochschulwochen am 12. August 2012. Die Vortragsform wurde beibehalten, die Nachweise auf das Wesentliche beschränkt. Der Verfasser bereitet eine größere Studie zu den „vergessenen Optionen“ der Kirchengeschichte vor.
- 2 Edward Manning, [Private Aufzeichnungen während des Ersten Vatikanischen Konzils] „The Ecumenical Council“ und „Notes on Vatican I“; zitiert nach August Bernhard Hasler, Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (Päpste und Papsttum 12/1), Stuttgart 1977, S. 343, S. 345f.

in Christus leugnete.³ Das 6. Ökumenische Konzil von Konstantinopel (680/81) verurteilte Honorius I. feierlich als Häretiker. Über mehrere Jahrhunderte hindurch mussten sich die römischen Päpste bei ihrem Amtsantritt ausdrücklich von der Irrlehre Honorius' I. distanzieren und ihren als Ketzer verurteilten Amtsvorgänger auf dem Stuhl Petri mit dem Anathem belegen.

Für Hefeles war klar: Was historisch nachweislich falsch ist, nämlich die ununterbrochene Infallibilität der Päpste, kann auch theologisch nicht wahr sein. Was dem geschichtlichen Befund eindeutig widerspricht, kann nicht zu einer dogmatischen Wahrheit erhoben werden. Vier Fünftel der deutschen Bischöfe ließen sich 1870 auf dem Ersten Vatikanum von ihrem kirchenhistorisch gebildeten Amtsbruder überzeugen und sprachen sich gegen die Definition der Unfehlbarkeit aus. Hefeles glaubte aus Gewissensgründen seine Verantwortung als Kirchenhistoriker wahrnehmen zu müssen. Verzweifelt schrieb er an einen Freund: „Lieber als ehrlicher Schwabe, wenn auch suspendiert, in die Grube fahren, als aus Menschenfurcht falsches Zeugnis geben.“⁴ Und später: „Etwas, was an sich nicht wahr ist, für göttlich geoffenbart anzuerkennen, das tue, wer kann. Non possum.“⁵

Manning hielt Hefeles entgegen: „Wir sind hier doch nicht in der Schule, sondern auf einem Ökumenischen Konzil. Nicht die Historiker ... sind zu befragen, sondern das lebende Orakel der Kirche.“⁶

- 3 Carl Joseph von Hefeles, *Honorius und das sechste allgemeine Concil*, Tübingen 1870. Vgl. auch Georg Kreuzer, *Die Honoriusfrage im Mittelalter und der Neuzeit (Päpste und Papsttum 8)*, Stuttgart 1975; Hubert Wolf, *Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma*, in: Hubert Wolf (Hg.), *Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefeles (1809–1893)*, Ostfildern 1994, S. 78–101.
- 4 Schreiben Hefeles an Kardinal Schwarzenberg vom 10. August 1870; zitiert nach Theodor Granderath, *Geschichte des Vatikanischen Konzils von seiner ersten Ankündigung bis zu seiner Vertagung*. Nach den authentischen Dokumenten dargestellt, 3 Bde., Freiburg i. Br. 1903–1906, hier Bd. 3, S. 560.
- 5 Schreiben Hefeles an Ignaz von Döllinger vom 14. September 1870; Text bei Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestalt und rechtlichen Stellung in Deutschland*, Gießen 1887, S. 223.
- 6 Manning, *Aufzeichnungen* (wie Anm. 2), S. 345f.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

Und selbst wenn Hefele hundertmal historisch Recht habe, sei dies bedeutungslos. Denn dann müsse halt das „Dogma die Geschichte besiegen“.⁷

Und genauso kam es: Jahrzehntelange mühsame kirchenhistorische Forschung mit eindeutigen Faktenbelegen spielte keine Rolle. Trotz des häretischen Papstes Honorius I. wurde die Unfehlbarkeit der Päpste definiert. Die opponierenden Bischöfe reisten vor der Schlussabstimmung ab, weil sie sonst aus Gewissensgründen gegen das neue Dogma und Pius IX. hätten stimmen müssen. Nach und nach unterwarfen sich aber alle; am Ende, nach über einem Jahr, auch Hefele, den die doppelte Verantwortung fast zerriss: Als Kirchenhistoriker blieb er von der Unmöglichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas überzeugt, als Bischof wollte er jedoch nicht die Verantwortung für eine Kirchenspaltung übernehmen. „Es ist aber die Einheit der Kirche ein so hohes Gut“, dass sie sogar das höchste persönliche Opfer rechtfertigt: das „sacrificium intellectus“ – so begründete Hefele seinem Diözesanklerus gegenüber seine schlussendliche Unterwerfung unter das Unfehlbarkeitsdogma.⁸

Von dieser Niederlage hat sich unser Fach, das sich im 19. Jahrhundert, dem Säkulum der Geschichte, als Leitwissenschaft der katholischen Theologie verstanden hatte, im Grunde bis heute nicht erholt. Kirchengeschichte spielt im Rahmen der theologischen Erkenntnislehre bei aller formelhaften Beschwörung der Bedeutung der Geschichtlichkeit für Theologie und Kirche faktisch keine Rolle mehr. Es kam im Gefolge des Ersten Vatikanums zu einer weitgehenden Selbstmarginalisierung.⁹ In aktuelle Debatten mischten sich

7 Dieses Wort will Döllinger aus dem Munde Mannings gehört haben; Quirinus [Ignaz von Döllinger], *Römische Briefe vom Conzil*, München 1870, S. 61. Vgl. auch Hasler, *Pius IX.* (wie Anm. 2), S. 346.

8 Rundschreiben Hefeles „An den hochwürdigen Clerus“ der Diözese Rottenburg vom 10. April 1871; Faksimile in: Wolf (Hg.), *Wahrheit* (wie Anm. 3), nach S. 155.

9 Vgl. zum Folgenden Hubert Wolf, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur Theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960*, in: Ders. (Hg.), *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums Bd. 3)*, Paderborn 1999, S. 71–93.

Kirchenhistoriker in der Regel nicht ein, „heiße Eisen“ fassten sie nicht an. Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger, der wegen seiner Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas exkommuniziert worden war, warf seinen Fachkollegen nicht umsonst vor, sie betrieben nur noch theologische „Allotria“.¹⁰

Die Kirchenhistoriker versuchten alles, um aus dem Wetterwinkel des römischen Lehramtes herauszukommen, was ihnen auch tatsächlich weitgehend gelang. Zunächst gerieten die Exegeten mit ihrer an protestantische Vorbilder angelehnten historisch-kritischen Schriftauslegung, dann vor allem die Moraltheologen mit ihren Anfragen an die kirchliche Sexualmoral in den Fokus des Heiligen Offiziums. Kirchengeschichte galt dort als eher harmlos, wenn auch die Antimodernismus-Enzyklika Pius' X. 1910 den für historisches Denken zentralen Entwicklungsgedanken noch einmal feierlich verwarf und der eine oder andere Kirchenhistoriker erneut vor das Tribunal der römischen Zensurbehörden zitiert wurde.¹¹

Die *cum grano salis* erfolgreiche Vermeidungsstrategie gegenüber römischen Bannstrahlen hat das Fach freilich mit theologischer Bedeutungslosigkeit bezahlt. Die Kirchenhistoriker entwickelten zwei ganz unterschiedliche Modelle, um sich zu schützen: Zum einen betrieb man Kirchengeschichte rein positivistisch, konzentrierte sich auf monumentale Akteneditionen (wie etwa das Großprojekt „Concilium Tridentinum“), verzichtete auf jede Wertung und mied vor allem das Feld der Dogmengeschichte wie der Teufel das Weihwasser. Statt Dogmenentwicklung betrieb man Realienforschung. Eine Frucht ist die bis heute unverzichtbare „Realenzyklopädie für Antike und Christentum“. Wer jedoch eine dogmenhistorische Fra-

10 Vgl. Adolf von Harnack, *Aus der Werkstatt des Vollendeten. Als Abschluß seiner Reden und Aufsätze*, hg. von Axel von Harnack, Gießen 1930, S. 116f.

11 Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten, vom 8. September 1907, „*Pascendi dominici gregis*“, lateinischer und deutscher Text, Freiburg i. Br. 1908. Zum Umgang der Kirche mit dem „Modernismus“ vgl. Claus Arnold, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007; Hubert Wolf/Judith Schepers (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn u. a. 2009.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

ge beantwortet wissen will, bleibt auf protestantische Autoren verwiesen.¹²

Zum anderen unterwarf man die historische Arbeit einem „dogmatischen Kriterium“.¹³ Die von Jesus Christus gestiftete Kirche wurde von den neuscholastisch orientierten Kirchenhistorikern als „ihrer Natur nach unveränderlich“ angesehen, das heißt, Wesen, Verfassung, Lehre und Disziplin der Kirche mussten genau so bleiben, wie Jesus sie von Anfang an eingesetzt hat. Jede Art von Entwicklung ist dabei von vornherein ausgeschlossen, eine offene historische Forschung nicht mehr möglich, denn die Erkenntnis der Kirchengeschichte „lässt sich *a priori* erkennen und jeder Forscher, der nicht irren will, muss mit einer solchen *a priori* von ihr erworbenen Kenntnis an ihr Studium herantreten“. Die Dogmatik und in letzter Konsequenz das kirchliche Lehramt definieren, was kirchenhistorische Forschung zu Tage fördern darf und was nicht. Kirchengeschichte ist kein eigenständiges Fach mehr, sondern nur noch eine unmündige Magd, die der Dogmatik und dem Lehramt die Schleppe hinterher trägt.

Beide Konzeptionen sind nicht geeignet, der großen Verantwortung gerecht zu werden, die Johannes Paul II. der Kirchengeschichte im Vorfeld des Heiligen Jahres 2000 zugeschrieben hat. Am 1. September 1999 führte der Papst aus: „Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit, die aus der Geschichte kommt.“¹⁴ Im Kontext der Öffnung der Archive der Römischen Inquisition und der Indexkongregation hatte er bereits am 31. Oktober 1998 die Aufgabe der Geschichtswissenschaft genauer umrissen: „Das kirchliche Lehramt kann nicht mit Gewissheit einen moralischen Akt – wie die Bitte um Vergebung – vornehmen, bevor es sich nicht exakt über die

12 Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, Dogmengeschichtsschreibung, in: TRE 9 (1982), S. 116–125; Wolf, Historiker (wie Anm. 9).

13 Matthias Höhler, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte: Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, Mainz 1893. Die nachfolgenden Zitate ebd., S. 43, S. 44, S. 45, S. 51–52. Das Buch entstand aus einer Artikelserie, die im Katholik 73 (1893) H 1, S. 38–49, S. 112–130, S. 249–260, S. 385–397, S. 511–536 erschien.

14 Papst Johannes Paul II., Ansprache am 1. September 1999, in: L'Osservatore Romano vom 2. September 1999.

Situation dieser Zeit hat ins Bild setzen lassen.“ Johannes Paul II. spielte hier auf die Gründung der Heiligen Römischen und Universalen Inquisition 1542 im Kontext der Bekämpfung des Protestantismus an. „Deshalb besteht der erste Schritt in der Befragung der Historiker, von denen man nicht eine ethische Bewertung erwartet, die außerhalb ihres Zuständigkeitsbereiches läge, sondern vielmehr eine Hilfe zur möglichst präzisen Rekonstruktion der Ereignisse, Gewohnheiten und Einstellungen von damals im Zusammenhang des geschichtlichen Umfeldes der betreffenden Epoche.“¹⁵

Bevor das Lehramt also handeln kann und angesichts der derzeitigen schwierigen Lage der Kirche Schritte der Reform einleitet, besteht der erste Schritt – überträgt man die Äußerungen Johannes Pauls II. auf dieses Problem – „in der Befragung der Historiker“ und ihrer „möglichst präzisen Rekonstruktion“ der geschichtlichen Wirklichkeit. Wie kann nun unser Fach, die Kirchengeschichte, dieser hohen Verantwortung nachkommen, ohne dabei seine Grenzen zu überschreiten?

Kirchengeschichte muss sich zunächst als historische Ekklesio-
logie begreifen, die sich dem empirischen Verfahren verpflichtet weiß.¹⁶ Sie kann ihren Erkenntnisgewinn nur in innerweltlichen Verknüpfungen von Ereignissen, Bedingungen und Ursachen finden. Ihr Untersuchungsgegenstand ist die Kirche in ihrer Geschichte. Die spirituelle Dimension der Kirche, die *Quahal Jahwe* als Erlösungsgemeinde Gottes, ist ihr aufgrund ihrer Methoden nicht

15 Papst Johannes Paul II., Ansprache an die Teilnehmer der Internationalen Studententagung zur Erforschung der Inquisition (31. Oktober 1998), veranstaltet von der Theologisch-Historischen Kommission des Zentralkomitees des Heiligen Jahres, in: *L'Osservatore Romano* vom 20. November 1998. Vgl. auch http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html (12.09.2012).

16 Zum Folgenden grundsätzlich Hubert Wolf, Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte? Zu Rolle und Funktion des Faches im Ganzen katholischer Theologie, in: Wolfram Kinzig/Volker Leppin/Günther Wartenberg (Hg.), *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 15), Leipzig 2004, S. 53–65.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

zugänglich. Sie kann sich nur der in der Geschichte „subsistierenden“ Institution Kirche zuwenden, der *ekklesia* im eigentlichen Wortsinn, die ursprünglich die Versammlung der rechtsfähigen Bürger einer Polis meint. Deshalb misst sich der Wert der Kirchengeschichte an der Präzision ihrer historisch-kritischen Arbeit.

Aber gerade mit dieser dezidiert historischen Methode ist sie ein theologisches Fach und hat theologisch Relevantes zu sagen. Die Kirchengeschichte ist, wie es Döllinger einmal treffend formulierte, neben der Systematik das „zweite Auge“ der Theologie. Ohne Kirchengeschichte fehlt dem theologischen Blick die nötige Tiefenschärfe.

Ein möglicher Ansatzpunkt, um die theologische Aufgabe der historisch arbeitenden Kirchengeschichte wissenschaftstheoretisch zu fassen, lässt sich in Anlehnung an die Lehre von den *loci theologici* des Melchior Cano finden.¹⁷ Wenn eine theologisch relevante Frage zu beantworten ist, dann müssen nach Cano zehn theologische Orte als „Dokumentationsbereiche“ und „Bezeugungsinstanzen“ befragt werden: Heilige Schrift, Tradition, katholische Kirche, Konzilien, römische Kirche, Kirchenväter, Theologen, menschliche Vernunft, Philosophen und schließlich die Geschichte als Ganze.

Wenn die Geschichte selbst eine theologisch relevante Bezeugungsinstanz ist, muss diese dann nicht in adäquater Weise befragt werden? Wie aber könnte man Geschichte sachgemäßer befragen als mit den eigens für sie entwickelten historischen Methoden? Und welches theologische Fach wäre dazu geeigneter als die Kirchengeschichte? Dasselbe gilt auch für die anderen Loci wie die Konzilien, die Kirchenväter und nicht zuletzt die Tradition der Kirche, die sich in unterschiedlichen Traditionen niederschlägt, die wiederum nur historisch greifbar sind. Kirchengeschichte befragt die *loci theologici*, zu denen sie aufgrund ihrer Methodik in einer besonderen Affinität steht. Und sie bringt das Ergebnis in den Diskurs mit den anderen theologischen Wissenschaften ein.

17 Vgl. Max Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der „Loci theologici“, in: Walter Baier (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, S. 37–65.

Vor allem aber kommt sie so der Aufgabe, die Johannes Paul II. ihr zugewiesen hat, nach, und informiert das Lehramt über ihre möglichst präzisen historischen Rekonstruktionen. Sie deckt für Theologie und Lehramt den ganzen Tisch der Tradition, damit bei aktuellen Entscheidungen die ganze „katholische“ Fülle auf dem Tisch liegt.¹⁸ Dabei wird freilich nicht einer postmodernen Beliebigkeit das Wort geredet. Vielmehr besteht die Verantwortung der Theologie als ganzer und nicht zuletzt des Lehramtes darin, diese Modelle zu würdigen und zu entscheiden, inwieweit sie Anregungen geben können für den Weg der Kirche durch die Zeit.

Denn die Kirche war in ihrer Geschichte nie ein monolithischer Block. Vielmehr rangen unterschiedliche Katholizismen miteinander um den rechten Weg.¹⁹ Im Bild eines sich drehenden Rades ausgedrückt, gab es eher zentrifugal und eher zentripetal wirkende Kräfte des Katholizismus. Auf wichtige Fragen wurden unterschiedliche Antworten gegeben, ohne dass dabei automatisch die Einheit der Kirche infrage gestellt worden wäre. Diese alternativen Modelle der Verwirklichung des Katholischen, diese vergessenen Optionen für die heutige Reformdiskussion wieder zugänglich zu machen, gehört zu den wichtigsten Aufgaben unseres Faches. Zur Verantwortung des Kirchenhistorikers gehören aber auch die Enttarnung angeblich ewiger Wahrheiten und kritische Zwischenrufe, wenn die Gefahr besteht, dass das Lehramt und die systematische Theologie einer ideologischen Blickverengung aufsitzen, die durch die historische Wirklichkeit nicht gedeckt ist.

Wer nicht nur von Geschichtlichkeit der Kirche redet, wem es um die Wahrheit geht, die aus der Geschichte kommt, der muss den Entwicklungsgedanken festhalten. Die Kirche in ihrer äußeren Gestalt ist und war einem ständigen Wandel unterworfen. Ihre Ämter und Institutionen haben sich im Lauf der Zeit entwickelt und sind nicht von Jesus Christus so gestiftet worden, wie sie heute sind. Manche kirchlichen Einrichtungen sind nach einer Blütezeit ver-

18 Vgl. Hubert Wolf, Den ganzen Tisch der Tradition decken. Tendenzen und Perspektiven neuzeitlicher Kirchengeschichte, in: *Theologische Quartalschrift* 184 (2004), S. 254–276.

19 Vgl. Rudolf Reinhardt, Katholizismus und Katholizismen. Zur Deutung der Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 103 (1992), S. 361–365.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

gangen, andere erst spät in der Geschichte der Kirche entstanden. Auch das Dokument „Erinnern und Versöhnen“, das die Internationale Theologische Kommission im Auftrag des Papstes im Heiligen Jahr 2000 vorlegte, bekannte sich ausdrücklich zum Prinzip der *ecclesia semper reformanda*: „Die Kirche ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung.“²⁰ Eine Relativierung des Glaubensbekenntnisses und der feierlich definierten Dogmen wurde dabei explizit ausgeschlossen.

Der Traditionsprozess, der seinen Ausgangspunkt im historischen Christusergebnis nimmt, kommt niemals zum Stillstand, weil Gott sich in Jesus Christus ganz auf die Geschichte eingelassen hat und die Kirche unter den wechselnden Bedingungen der jeweiligen Zeit die zentrale Aufgabe hat, den Tod und die Auferstehung des Herrn zu bezeugen. Die Kirche als Institution ist Teil der Geschichte und wird vergehen wie die Geschichte selbst. Transformationsprozesse im Lauf der Tradition sind stets an der Tagesordnung. Und der Traditionsstrom ist, wenn er wirklich katholisch sein und dem Ganzen entsprechen will, immer pluriform. Wo – um ein Beispiel zu nennen – der synoptische Jesus vom Reich Gottes als einer sozialen Wirklichkeit, als einem vom Sein Gottes geprägten Be-Reich spricht, da redet Paulus von der *Charis*, der Gnade, die eher individualistisch gedacht werden muss. Diese Transformation und gleichzeitige Pluriformität war legitim, sonst hätte die Kirche diese ganz unterschiedlichen Modelle nicht in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommen.

Was für die Heilige Schrift gilt, gilt auch für die weitere Geschichte der Kirche. Es kam und kommt zu immer neuen Inkulturations- und Transformationsprozessen. Die Formierung der Kirche war eben mit der Hellenisierung des Christentums keineswegs abgeschlossen.²¹ Das Amalgam der jüdischen Christusbotschaft und der griechischen Philosophie ist nur ein Modell von Katholizität

20 Gerhard Ludwig Müller (Hg.), *Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und ihre Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Freiburg i. Br. 2000, S. 9.

21 Vgl. Carl Andresen, Art. Antike und Christentum, in: TRE 3 (1978), S. 50–99, hier S. 73–77; Joachim Drumm, Art. Hellenisierung, in: LThK3 4 (1995), Sp. 1407–1409.

und nicht das allein seligmachende, denn Kirchengeschichte hört im 5. Jahrhundert eben nicht auf. Wer die hellenistische Gestalt des Christentums zur katholischen Kirche schlechthin erklärt, müsste zahlreiche spätere Entwicklungen in der katholischen Kirche für häretisch halten. Erinnerung sei hier nur

- an den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs,
- an die Ernennung der Bischöfe durch den Papst allein, statt der Wahl durch die Gemeinde,
- an das Junktum der Charismen der Eheunfähigkeit und des Leitungsdienstes als Voraussetzung für die Übernahme des priesterlichen Dienstes,
- an die Entwicklung der frühneuzeitlichen Kirche zur römisch-katholischen Konfession in Abgrenzung zu anderen christlichen Denominationen,
- oder an das „ordentliche Lehramt“, das es so erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts gibt.

Besonderes Interesse verdient in diesem Zusammenhang das Thema einer einheitlichen, durch die Jahrhunderte hindurch kontinuierlichen und widerspruchsfreien Lehrentwicklung in der katholischen Kirche. Am heftigsten ist über diese Frage im Kontext der Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert worden. Im Wesentlichen haben sich dabei zwei Sichtweisen herauskristallisiert: Das Kontinuitäts- und das Diskontinuitätsmodell, die beide jeweils entweder positiv oder negativ besetzt sein können.²²

Zunächst zum Diskontinuitätsmodell: Es geht davon aus, dass das Konzil einen Bruch darstellt. Während die einen diese kritische Absetzung des Zweiten Vatikanums von der päpstlichen Epoche als lange überfällige Reaktion der Kirche auf die Erfordernisse der modernen Zeit positiv betrachten und die innovativen Reformen feiern, sehen die anderen darin einen Verrat an der Tradition der Kirche, vor allem am Konzil von Trient, und eine Kapitulation vor dem gefährlichen modernistischen Zeitgeist.

22 Dazu grundlegend Günther Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche*. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums (Innsbrucker theologische Studien 59), Innsbruck/Wien 2001, S. 16–22.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

Die Anhänger des Kontinuitätsmodells bestreiten dagegen, dass das Konzil überhaupt etwas Neues gebracht hat. Es habe sich vielmehr bewusst der kirchlichen Tradition untergeordnet. Während die einen diese Kontinuität als Feigheit der Väter vor wirklichen Reformen charakterisieren, äußern andere ihre tiefe Zufriedenheit darüber, dass das Konzil jeder Tendenz zum Bruch mit der kirchlichen Lehrtradition widerstanden habe. Am nachdrücklichsten hat diese Position wohl Joseph Ratzinger vertreten, der 1985 in einem Interview äußerte: „Einem solchen Schematismus eines *Vor* und eines *Nach* in der Geschichte der Kirche, der überhaupt nicht gedeckt ist durch die Dokumente, die nichts anderes tun, als die Kontinuität zu bekräftigen, heißt es entschieden entgegenzutreten. Es gibt keine *vor-* oder *nach-*konziliare Kirche. ... In dieser Geschichte gibt es keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität.“²³ Auch als Papst ist Ratzinger bei einer strikten Ablehnung der „Hermeneutik des Bruches“ im Hinblick auf das Konzil geblieben. Statt von einfacher Kontinuität spricht er jetzt aber von einer „Hermeneutik der Reform“, der „Erneuerung des einen Subjektes Kirche, die der Herr uns geschenkt hat unter Wahrung der Diskontinuität“.²⁴ Damit sind neue Möglichkeiten der Konzilsinterpretation eröffnet. Es bleibt aber im letzten unklar, was der Papst genau unter „Reform“ versteht.²⁵ Dem strikten Wortsinn nach hat *re-formare* damit zu tun,

- 23 Joseph Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, S. 33. Hervorhebungen im Original.
- 24 Ansprache von Papst Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie vom 22. Dezember 2005, in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 172, Bonn 2006, S. 11.
- 25 Vgl. Günther Wassilowsky, Kontinuum – Reform – (Symbol-)Ereignis? Konzilsgeschichtsschreibung nach Alberigo, in: Franz Xaver Bischof (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Stand und Perspektiven der Forschung im deutschsprachigen Raum (Münchener Kirchenhistorische Studien Neue Folge 1), Stuttgart 2012, S. 27–44, hier S. 33–36. Wassilowsky sieht bei Benedikt XVI. einen dezidiert „antirevolutionären Reformbegriff“ am Werk, der dem organischen Denken des 19. Jahrhunderts entspringe, und durch „Kalkulierbarkeit“ und Systemkonformität“ gekennzeichnet sei. Dazu jetzt auch Jan Heiner Tüek, Die Verbindlichkeit des Konzils. Die Hermeneutik der Reform als Interpretationsschlüssel, in: Ders. (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, S. 85–104, hier S. 97–103.

eine vorhergehende *de-formatio* wieder in Ordnung zu bringen und dabei auf die Möglichkeiten, die der breite Traditionsstrom der Kirchengeschichte bietet, zurückzugreifen.²⁶

Was die zentralistische, auf den Papst konzentrierte Ekklesiologie angeht, haben die Vertreter der Kontinuitätsthese ohne Zweifel Recht. Die Lehren vom Jurisdiktionsprimat und der päpstlichen Unfehlbarkeit des Ersten Vatikanischen Konzils wurden auf dem Zweiten Vatikanum klar bestätigt.²⁷ Aber wie sieht es im Hinblick auf das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Menschenrechten, namentlich der Religions- und Gewissensfreiheit, oder zu den Juden als dem Gottesvolk des Alten Bundes aus?

Mit dem Breve *Quod aliquantum* hatte Pius VI. 1791 nicht nur die Zivilkonstitution des französischen Klerus, sondern auch die demokratische Staatsidee und die Menschenrechte verworfen. Als der französische Priester und Philosoph Félicité de Lamennais ein Bündnis der Katholiken mit den Liberalen gegen die Restauration von Thron und Altar propagierte, dazu den Papst als Garanten der von Gott verbürgten Freiheit anrief und die Katholiken als geborene Kämpfer für die Menschenrechte ansah, traf ihn 1832 der Bannstrahl Gregors XVI. mit aller Macht. In *Mirari vos* verdammt der Papst die Gewissensfreiheit als „quidem pestilentissimus error“, als „geradezu pesthaften Irrtum“. Pius IX. setzte diese Linie 1864 im *Syllabus errorum*, einer Liste mit achtzig Zeitirrtümern, konsequent fort. Er verdammt Gewissens-, Meinungs-, Presse- und Religionsfreiheit als „deliramentum“, als „Wahnwitz“. Diese Linie lässt sich weit ins 20. Jahrhundert hinein ziehen.²⁸

26 Zum Reformbegriff in der Kirchengeschichte immer noch lesenswert, wenn auch nicht unumstritten, Konrad Repgen, „Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: *Römische Quartalschrift* 84 (1989), S. 5–30.

27 Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ Nr. 25 und die „Nota explicativa praevia Pauli VI. Die Texte des Konzils sind inzwischen in unterschiedlichen Ausgaben leicht greifbar. Hier wird zitiert nach der zum Standardwerk gewordenen Ausgabe von Karl Rahner/Herbert Vorgrimler (Hg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Freiburg i. Br. u. a. 2008, S. 123–197, hier S. 152–154.

28 Vgl. Hubert Wolf, *Katholische Kirchengeschichte im „langen“ 19. Jahrhundert von 1789–1918*, in: Ders. (Hg.), *Ökumenische Kirchengeschichte*

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

Wie anders das Zweite Vatikanische Konzil: *Gaudium et Spes* bezeichnet es als vornehme Aufgabe der Kirche, „die personale Würde und die Freiheit des Menschen“ zu schützen. Das Evangelium, „das der Kirche anvertraut ist“, „proklamiert die Freiheit der Kinder Gottes“ und „respektiert sorgfältig die Würde des Gewissens und seiner freien Entscheidung“. ²⁹ Und in *Dignitatis humanae* erklärt das Konzil, Religionsfreiheit sei nicht nur ein individuelles Recht. Vielmehr müsse die „Freiheit als Freisein vom Zwang in religiösen Dingen, die dem einzelnen zukommt, ihnen auch zuerkannt werden, wenn sie in Gemeinschaft handeln“. ³⁰

Gewissensfreiheit: hier pesthafter Irrtum, da Konsequenz der Freiheit, die das Evangelium proklamiert. Religionsfreiheit: hier in Bausch und Bogen verdammt, da in der von Gott garantierten Menschenwürde, die die katholische Kirche zu verkünden hat, ganz selbstverständlich enthalten. Wer hier von Kontinuität redet, nimmt die Texte nicht zur Kenntnis. Die Lehre der Kirche hat sich hier nicht nur entwickelt, sondern sich sogar in ihr Gegenteil verkehrt. Der in Frankfurt Sankt Georgen lehrende Jesuit Klaus Schatz bezeichnete das Dekret über die Religionsfreiheit nicht umsonst als einen „Einschnitt, der in seiner Bedeutung noch kaum voll erfasst ist; die durchgängige Linie des Anti-Liberalismus, der das 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts erfüllt, ist am entscheidenden Punkte korrigiert“. ³¹

schichte. Bd. 3: Von der Französischen Revolution bis 1989, Darmstadt 2007, S. 91–177, hier S. 143–146.

29 Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „*Gaudium et Spes*“, in: Rahner/Vorgrimler (Hg.), *Konzilskompendium* (wie Anm. 27), S. 449–552, hier S. 488.

30 Die Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitas humanae*“, in: ebd., S. 661–675, hier S. 665.

31 Klaus Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn 1997, S. 326f. Ähnlich Franz Xaver Bischof, Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*, in: Ders./Stephan Leimgruber (Hg.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2005, S. 334–354, hier S. 349: Bischof spricht davon, das Konzil sei in der Frage der Religionsfreiheit nicht nur graduell, sondern prinzipiell von der bisherigen kirchlichen Lehrtradition von Pius VI. bis Pius XII. abgewichen.

Hubert Wolf

Und auch Benedikt XVI. hat in einer Ansprache an die Mitglieder der Kurie vom 22. Dezember 2006 im Nachgang zu den Irritationen, die seine Regensburger Vorlesung hervorgerufen hatte, festgestellt, dass „die islamische Welt heute mit großer Dringlichkeit sich vor einer ganz ähnlichen Aufgabe findet, wie sie den Christen seit der Aufklärung auferlegt ist und vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Frucht eines langen Ringens zu konkreten Lösungen geführt wurde“. Insbesondere seien die Errungenschaften der Aufklärung wie die Menschenrechte mit der Meinungs- und Religionsfreiheit zu akzeptieren. Damit sprach der Papst zwar nicht von einem Bruch. Er räumte jedoch ein, dass der Katholizismus, was sein Verhältnis zur Moderne angeht, eine grundlegende Entwicklung durchgemacht hat. Und er stellte zudem die schwierige, im Konzil erfolgreich abgeschlossene Suche nach einem Weg in die Moderne dem Islam als gelungenes Beispiel vor Augen.³²

Eine ganz ähnliche Wende hat die Kirche auch in ihrem Umgang mit den Juden vollzogen. Sie war über Jahrhunderte hinweg von einem Antijudaismus geprägt. Noch 1930 konnte Gustav Gundlach in der ersten Auflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“ einen verbotenen völkischen Rassenantisemitismus von einem kirchlich erlaubten und staatspolitisch notwendigen Antisemitismus unterscheiden. Die Bekämpfung des „tatsächlich-schädlichen Einflusses des jüdischen Volksteils auf den Gebieten des Wirtschafts- und Parteiwesens, des Theaters, Kinos und der Presse, der Wissenschaft und Kunst“ sei – mit „sittlichen und rechtlichen Mitteln“ – durchaus geboten.³³

Das deutlichste Zeichen für den katholischen Antijudaismus war aber die Karfreitagsfürbitte für die Juden, die mit „Oremus et pro perfidis Judaeis“ begann.³⁴ Die meisten Katholiken assoziierten

32 http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061222_curia-romana_ge.html (28.08.2012).

33 Gustav Gundlach, Art. Antisemitismus, in: LThK1 1 (1930), Sp. 504f.

34 Vgl. Hubert Wolf „Pro perfidis Judaeis“. Die Amici Israel und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: Historische Zeitschrift 279 (2004), S. 611–658.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

hiermit „perfide Juden“. In der Fürbitte hieß es weiter: „dass Gott, unser Herr, den Schleier der Verblendung wegnehme, auf dass auch sie erkennen Christus unseren Herrn“ und ihren „Finsternissen ent-rissen“ werden.

In *Nostra aetate* wird dagegen nachdrücklich das gemeinsame Erbe von Juden und Christen beschworen. Das Konzil lehnte die pauschale Verurteilung der Juden als von Gott verflucht ab und be-klagte „im Bewusstsein des Erbes“, das die Kirche mit den Juden gemeinsam hat, alle „Verfolgungen und Manifestationen des Anti-semitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgendjemandem gegen die Juden gerichtet haben“. Da das „Juden und Christen ge-meinsame Erbe so reich“ sei, wolle das Zweite Vatikanum die „ge-genseitige Kenntnis und Achtung“ auf dem Weg des brüderlichen Gespräches fördern.³⁵

Diese neue Hochschätzung für das Volk des Alten Bundes wur-de in der Neuformulierung der Karfreitagsfürbitte für die Juden im Messbuch Pauls VI. noch deutlicher: „Lasst uns beten für die Ju-den, zu denen Gott, unser Herr zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Na-men, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.“³⁶ In der Konsequenz dieses radikalen Umdenkens der Kirche steht auch das Schuldbekenntnis Johannes Pauls II., in dem er um Vergebung bat für die Sünden „gegen das Volk des Bundes und der Seligpreisungen“. Der Papst gedachte dabei der Leiden, „die dem Volk Israel in der Geschichte auferlegt wurden“.³⁷ Angesichts von mehr als sechs Millionen ermordeten Juden und des ausbleibenden lauten öffentlichen Protests Pius' XII. eine konsequente Bitte um Vergebung.

35 Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche und den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate“, in: Rahner/Vorgrimler (Hg.), Konzilskompendium (wie Anm. 27), S. 355–359.

36 Messbuch. Die Feier der heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Teil I: Die Sonn- und Feiertage deutsch und lateinisch. Die Karwoche deutsch. Einsiedeln u.a. 1975, S. [48].

37 http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cfi_documents/rc_con_cfaith_doc_20000307_memory-reconc-itc_ge.html (28.08.2012).

Damit steht fest, dass die Lehre der Kirche sich nicht nur entwickelt, sondern sich in zentralen Punkten sogar in ihr Gegenteil verkehrt hat. Das heißt: Die Behauptung einer ununterbrochenen, in sich konsistenten Kontinuität in der Lehre der Kirche ist eine Fiktion, die der historischen Überprüfung nicht standhält. Das heißt aber auch: Wenn die Kirche in so zentralen Fragen wie Gewissensfreiheit, Menschenrechte und theologische Einschätzung der Juden ihre Position radikal ändern beziehungsweise reformieren konnte, dann kann sie es – zumindest theoretisch – auch in anderen Bereichen. Damit ergeben sich aus kirchenhistorischer Sicht ganz neue Möglichkeiten für die Debatte um die Reform der Kirche.

Lassen Sie mich deshalb abschließend drei heute weitgehend vergessene, alternative Optionen der Kirchengeschichte kurz skizzieren.

Da geht es erstens um den Streit um eine monarchische oder kollegiale Kirchenleitung. So kontrastierte der Tübinger Kirchenhistoriker Karl August Fink die Aussagen des Ersten Vatikanums von 1870 mit dem Konstanzer Konzil von 1415.³⁸ In *Pastor aeternus* wurde definiert, infolge des Primats des römischen Bischofs über den ganzen Erdkreis sei eine Appellation gegen Entscheidungen anderer kirchlicher Instanzen an ihn stets möglich, und seine *ex-cathedra*-Entscheidungen erfolgten „*ex sese*, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche“.³⁹ *Haec sancta* dagegen hatte bestimmt, das Konzil habe seine Gewalt unmittelbar von Christus. „Jeder Mensch, gleich welchen Ranges und welcher Würde, und wenn es die päpstliche sein sollte, ist daher verpflichtet, dem Konzil in allem, was den Glauben, die Beilegung des genannten Schismas und die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern betrifft, strikt zu gehorchen“.⁴⁰ Wer sich den Beschlüssen des Konzils widersetzt, und sei es der

38 Vgl. Karl August Fink, Das Konzil von Konstanz. Martin V., in: Hubert Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte Bd. III/2, Freiburg i. Br. 1968, S. 545–572. Zur Gegenposition vgl. Walter Brandmüller, Das Konzil von Konstanz 1414–1418, Bd. 1: Bis zur Abreise Sigismunds nach Narbonne, Paderborn u. a. 1991, hier S. 239–261. Zum ganzen vgl. Wolf, Ende (wie Anm. 16).

39 Dogmatische Konstitution „*Pastor aeternus*“ vom 18. Juli 1870, in: Giuseppe Alberigo (Hg.), *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bd. 2, Bologna ³1973, S. 811–816, hier S. 816.

40 Dekret „*Haec sancta*“ vom 6. April 1415, in: ebd., S. 409f.

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

Papst, wird mit dem Bann belegt. Des Weiteren sollte die Appellation gegen Beschlüsse des Papstes bei einem allgemeinen Konzil jederzeit möglich sein.

Der Widerspruch zwischen Konstanz und dem Ersten Vatikanum war für Fink evident. Hier Verbot einer Appellation gegen Beschlüsse des Konzils beim Papst, dort Verbot einer Appellation gegen Entscheidungen des Papstes bei einem allgemeinen Konzil. Hier alle juristische und dogmatische Autorität in der Kirche beim Konzil, dort Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit beim Papst allein. Hier eine kollegiale Ekklesiologie, dort eine monarchische.

Andere Kirchenhistoriker bestritten einen durch das Erste Vatikanum herbeigeführten Traditionsbruch. Sie konnten aber das historische Faktum des Konstanzer Konzils nicht negieren, das nach vierzig Jahren das Große Abendländische Schisma durch die Wahl Martins V. zum allgemein anerkannten Papst beendete – nota bene: es wählte nicht das Kardinalskollegium, sondern das Konzil. Deshalb griffen sie zur Lösung der Notverordnung mit einmaliger Gültigkeit: Die Oberhoheit des Konzils habe nur zur Zeit des Schismas mit zuletzt drei Päpsten gegolten, sei aber in „normalen“ Zeiten mit einem Papst ohne Relevanz.⁴¹

Gegen diese Interpretation wehrte sich Fink mit Nachdruck. Für ihn hing alles von einer historisch sachgerechten Bewertung von *Haec sancta* ab. Er kam zu dem Schluss: „Da wäre es nun besser, statt dieses Dekret an der Konstitution des I. Vatikanischen Konzils zu messen, umgekehrt zu verfahren und somit der geschichtlichen Entwicklung gerecht zu werden“.⁴² Wenn das Konzil gültig einen Papst gewählt habe, was auch strengste Papalisten zugeben mussten, weil sich auf den in Konstanz gewählten Martin V. die römische Papstreihe bis heute zurückführt, dann müssten auch seine Dekrete als dogmatisch verbindlich angesehen werden. Dann bestehe aber ein Widerspruch zwischen *Haec sancta* und *Pastor aeternus*. Sonst

41 Vgl. Walter Brandmüller, *Besitzt das Konstanzer Dekret Haec sancta dogmatische Verbindlichkeit?* In: *Römische Quartalschrift* 62 (1967), S. 1–17. Eine exzellente Zusammenfassung der Diskussionen mit ausführlicher Bibliographie bietet Heribert Müller, *Die kirchliche Krise des Spätmittelalters* (Enzyklopädie Deutscher Geschichte Bd. 90), München 2012, S. 68–71.

42 Fink, *Konzil* (wie Anm. 38), S. 566.

müsse man *Haec sancta* mit seiner Erklärung der Superiorität des Konzils über den Papst für ungültig erklären, und dann sei das ganze Konstanzer Konzil ungültig gewesen. Dann habe es aber auch nicht gültig einen Papst wählen können. Dann wäre aber auch Pius IX., der das Erste Vatikanum einberufen hat, kein gültiger Papst gewesen. Damit wären auch das Konzil und sein Unfehlbarkeitsdogma nicht gültig zustande gekommen.

Gleichgültig, ob man sich dieser Argumentation Finks, der ein sehr formales Sukzessionsverständnis vertrat, oder der Sichtweise seiner Gegner anschließt, die Spannungen zwischen einem mehr monarchischen und einem eher kollegialen Konzept von Kirchenleitung dürften in diesem Streit genauso deutlich geworden sein wie die Diskontinuität, in der das Erste Vatikanum zu Teilen der kirchlichen Tradition stand. Das Konzil von Trient hatte bezeichnenderweise auf eine genaue Verhältnisbestimmung zwischen Primat und Episkopat verzichtet, weil die Väter fürchteten, eine solche Definition werde das Konzil und die ganze Kirche zerreißen.⁴³

Die zweite vergessene Option der Kirchengeschichte betrifft die Amtsfrage. Die Diskussionen um alternative Wege zum Priestertum – genannt seien hier nur die *Viri probati* und die Entkoppelung von Zölibat und Priesterweihe – scheint sich totgelaufen zu haben. Rom hat eine Entscheidung mit hoher Verbindlichkeit vorgelegt. Vielleicht muss man die Frage kirchenhistorisch einmal andersherum stellen. Für das heutige Amtsverständnis steht außer Frage, dass die Vollmacht zur sakramentalen Sündenvergebung an die Priesterweihe gebunden ist und durch den Weiheakt objektiv übertragen wird. Das war aber in der Geschichte der Kirche nicht immer so. Vielmehr gab es in der iroschottischen Kirche des frühen Mittelalters ein Alternativmodell, das die Einheit mit Rom nicht tangierte.

In der iroschottischen Kirche gab es anders als auf dem Festland keine bischöfliche Struktur.⁴⁴ Es handelte sich vielmehr um eine

43 Vgl. Klaus Ganzer, Die Ekklesiologie des Konzils von Trient, in: Ders., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen, Münster 1997, S. 266–281, hier S. 272–274.

44 Vgl. Arnold Angenendt, Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900, Stuttgart 32001, S. 205–212; Ders., Martin als Gottesmann und Bischof, in: Rottenburger Jahrbuch für

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

klösterlich geprägte Kultur. Hier wurde auch die Einzelbeichte erfunden, die so oft wie nötig wiederholt werden konnte. Die Lossprechung erfolgte unmittelbar nach dem Schuldbekenntnis. Die auferlegten Bußwerke mussten jedoch hinterher abgeleistet werden. In der spätantiken Kirche des Mittelmeerraumes gab es dagegen nach der Taufe nur die einmalige Möglichkeit der Inanspruchnahme des Bußsakraments. Das Schuldbekenntnis erfolgte in einem öffentlichen Akt, die Rekonziliation mit der Kirche in einem mehrstufigen langandauernden Verfahren. Die Exkommunikation wurde erst *nach* Ableistung der Bußwerke durch eine öffentliche Wiederzulassung zur Eucharistie aufgehoben. Eine weitere Chance zur Sündenvergebung gab es hier nicht.

Bei den Iroschotten erfolgte die Lossprechung interessanterweise nicht unbedingt durch einen geweihten Priester. Vielmehr kam die Vollmacht zur Sündenvergebung offenbar auch Mönchen und Nonnen zu, die sich durch die Radikalität ihrer Askese in der Christusbefolgung einen so großen Gnadenschatz im Himmel erarbeitet hatten, dass dieser die Bedingungen ihrer eigenen Erlösung übertraf. Von diesem Überschuss des *thesaurus gratiae* konnten sie anderen, weniger vollkommenen Christen im Akt der Sündenvergebung abgeben. Die Kompetenz zur Sündenvergebung wurde in der iroschottischen Kirche also nicht in erster Linie objektiv durch eine sakramentale Weihe übertragen und wirkte auch nicht *ex opere operato* unabhängig vom Gadenstand des Spenders. Vielmehr hing die Kompetenz zur Lossprechung subjektiv von der Qualität der Christusbefolgung des Mönches oder der Nonne ab. Die Gesamtkirche hat zwar die Einzelbeichte, die Wiederholbarkeit der Beichte, die unmittelbare Lossprechung und letztlich den Ablass von den Iroschotten übernommen, die Vollmacht der Sündenvergebung aber objektiv an das Weihesakrament gebunden und nicht mehr an die subjektive Qualität der Christusbefolgung des Beichtvaters oder der Beichtmutter.

Kirchengeschichte 18 (1999), S. 33–47, hier vor allem S. 33–38; Raymond Kottje, Die Kirche im Herrschaftsbereich der Germanen und Kelten vor 600, in: Bernd Moeller u. a. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Mittelalter, Darmstadt 2006, S. 185–196, hier S. 191–193.

Die dritte vergessene Option betrifft die Weihe von Frauen. Die Unmöglichkeit der Priesterweihe von Frauen ist vom Lehramt unter Hinweis auf die Praxis Jesu mehrfach mit hoher Verbindlichkeit festgestellt worden. Ein Blick in die Kirchengeschichte zeigt aber, dass es durchaus geweihte Frauen gab und gibt – freilich keine Priesterinnen, sondern Äbtissinnen.⁴⁵ Zwar wird immer wieder behauptet, bei der Äbtissinnenweihe handele es sich um eine bloße Benediktion, also um eine Einsegnung und nicht um eine Ordination im Sinne einer sakramentalen Weihe. Schon Gregor der Große sprach aber ausdrücklich von einer *Ordinatio* und zahlreiche mittelalterliche Sakramentare kennen den Ritus der *Ordinatio abbatissae*, der eng an das Formular der Bischofsweihe angelehnt war: Handauflegung, ein konsekratorisches Weihegebet („*quae per nostrae manus impositionem hodie abbatissa constituitur*“) mit Übertragung einer „quasi-bischöflichen geistlichen Jurisdiktion“ („*ad gubernandam regendamque ecclesiam tuam fideliter*“), die Übergabe von Ring, Stab und Pektorale sowie die Inthronisation auf einer Kathedra.⁴⁶ Angesichts dieser Ähnlichkeiten hat man die Abts- und Äbtissinnenweihe mitunter als kleine Bischofsweihe bezeichnet.⁴⁷ Und tatsäch-

45 Vgl. Angelus Häußling, Art. Abtsweihe, in: LMA 1 (1977), S. 67. Der Forschungsstand zur Abts- und Äbtissinnenweihe (namentlich im Vergleich zur Abts- und Bischofsweihe) ist äußerst bescheiden. Vgl. vorläufig Pierre de Puniet, Das Römische Pontifikale. Geschichte und Kommentar. Bd. 2: Consecrationen und Benedictionen, Kloster Neuburg 1935, S. 120–132.

46 Zitate aus dem Konsekrationsgebet bei der Äbtissinnenweihe des Römischen Pontifikale; ebd. S. 123f. Auch dem äußerst zurückhaltenden Puniet kamen bei der Kommentierung dieses Weihegebets gewisse Bedenken. Er musste konstatieren, dass diese Formulierungen tatsächlich nach der Übertragung quasi-bischöflicher geistlicher Jurisdiktion“ an die Äbtissin klingen (ebd. S. 123f.) oder sogar „ganz einfach den Text der Bischofsweihe wiedergeben“ (ebd. S. 124). Diese Texte seien tatsächlich missverständlich, aber trotz der „etwas kräftigen Worte der Liturgie“ könne die Kirche sie nicht im Sinne einer Bischofsweihe der Äbtissin gemeint haben. Die Äbtissinnenweihe verleihe eben „weder sakramentalen Charakter noch Ordinationsgnade“, „obgleich es scheint, dass sie bisweilen als eine Art Erweiterung der Diakonenweihe betrachtet wurde (ebd. S. 125).

47 Vgl. Philipp Hofmeister, Mitra und Stab der wirklichen Prälaten ohne bischöflichen Charakter (Kirchenrechtliche Abhandlungen 104), Stutt-

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit ...“

lich haben sich Äbtissinnen nicht nur als Fürstinnen der Germania Sacra, sondern vor allem auch in Spanien und Italien bis weit ins 19. Jahrhundert hinein „quasi bischöflicher Vorrechte erfreut“ und insbesondere episkopale Jurisdiktion über ihnen unterstellte Kleriker ausgeübt.⁴⁸ Von den Äbtissinnen von Las Huelgas bei Burgos in Spanien wird sogar berichtet, dass die Bischöfe der Umgebung immer nach der Weihe einer neuen Äbtissin ihrer „Collega“, die unter einem Baldachin angetan mit den bischöflichen Insignien auf einer Kathedra saß, ihre Referenz erwiesen und ihr den brüderlichen Kuss gaben.⁴⁹

„Die Kirche fürchtet gewiss nicht die Wahrheit, die aus der Geschichte kommt.“ Diesen Satz Johannes Pauls II. macht sich Kirchengeschichte zu eigen, um ihrer Verantwortung im Ganzen der Theologie und der Kirche nachkommen zu können, vor allem, wenn sie vergessene Optionen und alternative Modelle für die heutige Diskussion bereitstellt. Vielleicht können wir hier auch vom Judentum lernen. Denn im Talmud wurde in der Mischna zwar jeweils die Mehrheitsmeinung zu einem bestimmten Thema aufgeschrieben. In der Tossefta wurden jedoch auch alle damals unterlegenen, mitunter äußerst konträren Minderheitspositionen notiert, auch wenn sie nur von einem einzigen Gelehrten vertreten worden waren. Auf die Frage eines Schülers, warum man denn die unterlegenen Meinungen nicht einfach vernichtet und nur die Mehrheitsmeinung tradiert habe, antwortete ein Rabbi: „Damit man sich auf sie wird stützen können, wenn vielleicht ihre Stunde kommt.“⁵⁰ Möglicherweise ist diese Stunde für die katholische Kirche heute gekommen.

gart 1928; Rudolf Reinhardt, Die Abtsweihe – eine „kleine Bischofsweihe“? In Zeitschrift für Kirchengeschichte 91 (1980), S. 83–88.

48 Puniet, Ponifikale (wie Anm. 44), S. 131. Vgl. auch Beispiel Philipp Hofmeister, Das Beichtrecht der männlichen und weiblichen Ordensleute (Münchener Theologische Studien 6), München 1954.

49 Vgl. José María Escrivá, La Abadessa de Las Huelgas, Madrid 1944.

50 Vgl. Max Seckler, Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung, Freiburg i. Br. 1988, S. 75.