

Die Kollegialität der Bischöfe – ein „trojanisches Pferd“?

Ekklesiologische Anmerkungen zur Kritik Marcel Lefebvres

VON JAN-HEINER TÜCK

Das II. Vatikanische Konzil, das vor über 50 Jahren durch Papst Johannes XXIII. überraschend angekündigt wurde,¹ drohte bis vor kurzem mehr und mehr ins historische Bewusstsein abzugleiten. Nach einer Phase der euphorischen Rezeption mit zum Teil hochgeschraubten Erwartungen setzte eine Phase der Desillusionierung ein, die schließlich in eine bis heute anhaltende Diskussion über die ekklesiologischen Leitbegriffe und eine angemessene Hermeneutik der Konzilsaussagen einmündete.² Der wachsende zeitliche Abstand motivierte zugleich die historische Aufarbeitung des konziliaren Prozesses, die ab den 1990er-Jahren durch das groß angelegte Projekt einer Geschichte des II. Vatikanischen Konzils unter Federführung von Giuseppe Alberigo durchgeführt wurde. Auf der ersten Seite des fünfbandigen *opus magnum* notiert der Herausgeber: „Fast alle Persönlichkeiten, die während des Konzils eine bedeutende Rolle spielten, sind verstorben. Selbst das Feuer um Lefebvres Ablehnung ist erloschen und hinterlässt nicht mehr als den Rauch der Melancholie.“³

Dies hat sich schlagartig geändert. Papst Benedikt XVI., selbst einer der wenigen noch lebenden Konzilstheologen, hat durch die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe am 23. Januar 2009 eine Debatte angestoßen, in der das erloschene Feuer um Lefebvres Ablehnung neu entfacht ist.⁴ Zugleich ist in der Debatte um die umstrittene Entscheidung des Papstes neu ins Bewusstsein getreten, dass das II. Vatikanum die unhintergehbare Basis für die gegenwärtige Selbstverständigung der katholischen Kirche in den zerklüfteten Diskurslandschaften der Spätmoderne darstellt. Fast alle theologischen Akteure, die am Streit um den aktuellen Kurs der Kirche beteiligt sind, berufen sich auf das Konzil, um ihre Positionen zu untermauern. Aber wie soll das Konzil gelesen werden? Idealtypisch lassen sich drei Lesarten unterscheiden:

¹ Vgl. V. Conzemius, Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils, in: IkaZ 38 (2009), 57–66.

² Vgl. G. Wasilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg i. Br. 2004.

³ G. Alberigo, Vorwort, Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanum, in: *Ders./ K. Wittstadt* (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 1.: Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter, Mainz 1997, XXV.

⁴ Vgl. W. Beinert (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise, Freiburg i. Br. 2009; T. Galrev (Hg.), Der Papst im Kreuzfeuer. Zurück zu Pius oder das Konzil fortschreiben?, Münster 2009; P. Hünermann (Hg.), Exkommunikation oder Kommunikation? Der Weg der Kirche nach dem II. Vatikanum und die Pius-Brüder, Freiburg i. Br. 2009.

(1) Die erste ist jüngst noch einmal prominent durch den Tübinger Theologen Hans Küng vertreten worden. Küng betont, dass das Konzil nicht nur das Paradigma der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche integriert, sondern auch den fälligen „Bruch“⁵ mit der vorkonziliaren Tradition herbeigeführt habe. Im Geist des konziliaren Aufbruchs müsse man entschlossen weiter in die Zukunft schreiten und dabei manchen Ballast, der in den Konzilsdokumenten noch mitgeschleppt werde, hinter sich lassen.⁶ Dem drohenden Verrat am Konzil, der von der römischen Kurie betrieben werde, sei angesichts des zunehmenden Reformstaus nur durch die Forderung nach einem III. Vatikanischen Konzil zu begegnen.⁷ Küngs Deutung des Konzils scheint zu bestätigen, was traditionalistische Kritiker dem Konzil schon immer vorgeworfen haben.

(2) Auch die zweite Lesart nimmt eine Selbstmodernisierung der katholischen Kirche wahr, deutet diese allerdings als „Neo-Modernismus“, als „Protestantisierung“ der Kirche, ja als „das größte Unglück der Kirchengeschichte“⁸. Beide Lesarten sind extrem. Sie berühren sich nicht nur, sondern bekämpfen sich auch:⁹ Was die eine als nachholende Selbstmodernisierung der katholischen Kirche feiert, das tadelt die andere als „Verrat an der Tradition“. Beide Lesarten kommen darin überein, dass sie zwischen vorkonzi-

⁵ In seinem Interview mit *Le Monde* vom 24. Februar 2009 formuliert Hans Küng: „Il (le Pape) est fidèle au concile, à sa manière. Il insiste toujours, comme Jean Paul II, sur la continuité avec la „tradition“. Pour lui, cette tradition remonte à la période médiévale et hellénistique. Il ne veut surtout pas admettre que Vatican II a provoqué une rupture, par exemple, sur la reconnaissance de la liberté religieuse, combattue par tous les papes antérieurs au concile.“ Küng übergeht allerdings, dass J. Ratzinger die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* selbst als „eine Art Gegensyllabus“, ja „als Versuch einer offiziellen Versöhnung der Kirche mit der seit 1789 gewordenen neuen Zeit“ charakterisiert hat. Vgl. *ders.*, Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von „Gaudium et spes“ im letzten Jahrzehnt, in: *IKaZ* 3 (1975), 439–454, hier 442f. und 446 (wieder abgedruckt in: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 395–411, hier 398f. und 403). Zur Neuzeit-Rezeption J. Ratzingers vgl. die kritischen Überlegungen von K. Müller, Die Vernunft, die Moderne und der Papst, in: *StZ* 227 (2009), 291–306.

⁶ In seinen geradezu epischen Erinnerungsbänden hat Küng sich selbst zum ausgebremsten Wortführer der katholischen Avantgarde stilisiert. Vgl. H. Küng, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007. Dazu meine Rezension: Die Wahrheit bleibt umstritten. Der Theologe Hans Küng legt den zweiten Band seiner Memoiren vor, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 12. Dezember 2007 (Nr. 289), S. 27.

⁷ Vgl. H. Küng, Zur Lage der katholischen Kirche, in: N. Greinacher/*ders.* (Hgg.), *Katholische Kirche – wohin?*, München/Zürich 1986, 11–32, hier 32: „[...] ein Drittes Vatikanisches oder noch besser ein Zweites Jerusalem Konzil (unter Einbeziehung der anderen Kirchen) muss die Parole sein.“

⁸ M. Lefebvre, Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils, Stuttgart 1988, III. Demgegenüber hat die außerordentliche Bischofssynode von 1985 das II. Vatikanische Konzil als „die größte Gnade unseres Jahrhunderts“ bezeichnet. Vgl. W. Kasper (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985*, Freiburg i. Br. 1986, 45.

⁹ Vgl. H. Küng, Das Christentum. Wesen und Geschichte, München/Zürich³ 1995, 877: „Kein Weg aus der Krise ist [...] der Anti-Modernismus. Denn Traditionalisten, in der katholischen Kirche vor allem, wollen schlicht am mittelalterlichen römisch-katholischen Paradigma festhalten, in welchem sie Macht und Einfluss besaßen. Deshalb mußten sie selbstverständlich nicht nur gegen die Reformation, sondern erst recht gegen die Aufklärung sein.“

liarer und nachkonziliarer Kirche eine Zäsur ansetzen und die Texte des Konzils im Sinne einer Hermeneutik des Bruchs interpretieren.

(3) In den Dokumenten des II. Vatikanums selbst finden sich demgegenüber Lesehinweise, die nicht nur den Richtungssinn der Erneuerung kenntlich machen, sondern auch klar auf die Kontinuität zu den Lehraussagen des Tridentinums und des I. Vatikanums abheben (vgl. DV 1; LG 1; 18 etc.). Theologen wie Walter Kasper¹⁰, Karl Lehmann¹¹ und Hermann J. Pottmeyer¹², die sich zu Fragen der Konzilsrezeption programmatisch geäußert haben, votieren daher für eine dritte Lesart, welche die Dynamik der Erneuerung und des Übergangs würdigt, die Dokumente aber zugleich im Licht der kirchlichen Glaubensüberlieferung liest. „Die Unterscheidung zwischen einer vorkonziliaren und einer nachkonziliaren Kirche in dem Sinn, als ob die nachkonziliare Kirche nicht dieselbe wie die Kirche vor dem Konzil wäre, widerspricht dem Konzil selbst und ist außerdem theologisch absurd“¹³, schreibt Walter Kasper in seinem Kommentar zur Bischofssynode von 1985.

Auch Papst Benedikt XVI. hat sich in seiner viel beachteten Weihnachtsansprache an die Kurie vom 22. Dezember 2005 gegen eine „Hermeneutik des Bruchs und der Diskontinuität“ ausgesprochen. Im Gegenzug hat der Papst allerdings nicht einfach – was erwartbar gewesen wäre – eine Hermeneutik der Kontinuität empfohlen, sondern eine Hermeneutik *der Reform*.¹⁴ Dies zu registrieren ist wichtig, denn seine Hermeneutik der Reform würdigt durchaus, dass das Konzil eine Öffnung zur Moderne vollzogen und so die „immer von neuem hemmende Neurose des Antimodernismus“¹⁵ überwunden hat. Allerdings betont Benedikt zugleich, dass

¹⁰ W. Kasper, Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, in: *Ders.*, Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie; Band 1, Freiburg i. Br. 2008, 200–211.

¹¹ K. Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: *Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum, 71–89.

¹² Vgl. H. J. Pottmeyer, Von einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II, in: *Ders./G. Alberigo/J. P. Jossua*, Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47–65, besonders 60ff.

¹³ Vgl. W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils (Kommentar), 63.

¹⁴ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, in: W. Beibert (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 220–231. Für eine Hermeneutik der Kontinuität hat sich J. Ratzinger bereits früher ausgesprochen. Vgl. *ders.*, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, Freiburg i. Br. 2007, 27–44. Schon wenige Jahre nach dem II. Vatikanum hat der Kirchengeschichtler Hubert Jedin, Ratzingers Kollege an der Katholisch-Theologischen Fakultät Bonn und ebenfalls Konzilstheologe, notiert: „Der Wandel der Formen vollzieht sich in der katholischen Kirche nicht durch Bruch mit der Tradition oder durch Revolution, sondern durch ‚Reform‘, durch Aggiornamento. Reformatio heißt Rückkehr zur ursprünglichen Form, Abstoßen überholter, nicht mehr entsprechender Formen um des Inhaltes willen, Umbau, nicht Neubau, Aggiornamento heißt Nachholen von Versäumtem im Tage- oder Kontobuch, nicht Anlage eines neuen Buches.“ Weiter heißt es: „Die Tridentinische Reform war ein Kompromiss zwischen Neuem und Bestehendem, sie befriedigte, wie die Vatikanische, weder die ‚Progressisten‘ noch die ‚Traditionalisten‘.“ Siehe dazu H. Jedin, Vaticanum II und Tridentinum. Tradition und Fortschritt in der Kirchengeschichte, Köln-Opladen 1968, 23.

¹⁵ *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikan-

die Dynamik der Erneuerung an die Treue zur kirchlichen Lehrüberlieferung gebunden bleibt. Die Fortschreibungen, die das Verhältnis zur Moderne betreffen, und die Kontinuität auf der theologischen Lehrebene, sollen zusammengelesen werden.¹⁶ Dieses komplexe Zusammenspiel von Treue zur Tradition und nötiger Aktualisierung übersieht nicht nur die progressive Lesart, die im Namen des Geistes über die Texte des Konzils glaubt, hinweggehen zu müssen, sondern auch die traditionalistische. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe Benedikt XVI. in seiner Ansprache keine Kritik an der traditionalistischen Konzilshermeneutik vorgenommen.¹⁷ Allerdings dürfte die Tatsache, dass der Papst sein Votum für eine Hermeneutik der Reform am Beispiel der Religionsfreiheit durchspielt, darauf hindeuten, dass er vor allem die Traditionalisten – wie bereits in früheren Stellungnahmen¹⁸ – als Adressaten im Blick gehabt hat. Die Ablehnung der Konzilsreform durch die Piusbruderschaft aber ergibt sich aus einem starren Traditionsverständnis, das die lehramtlichen Verlautbarungen von Gregor XVI. bis zu Pius XII. mit der Tradition überhaupt identifiziert, und so tut, als habe der Heilige Geist die Kirche mit Beginn des II. Vatikanischen Konzils verlassen. „Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft ganz klar sein“, hat Benedikt XVI. dagegen in seinem Brief an den Weltepiskopat vom 9. März 2009 betont und hinzugefügt: „Aber manchen von denen, die sich als große Verteidiger des Konzils hervortun, muss auch in Erinnerung gerufen werden, dass das II. Vatikanum die ganze Lehrgeschichte der Kirche in sich trägt. Wer ihm gehorsam sein will, muss den Glauben der Jahrhunderte annehmen und darf nicht die Wurzeln abschneiden, von denen der Baum lebt.“¹⁹

Im Folgenden möchte ich die Frage nach der angemessenen Konzilsinterpretation an einem *ekkleziologischen* Streitpunkt konkretisieren, der in den vergangenen Monaten öfter genannt, aber theologisch nicht weiter vertieft worden ist: die traditionalistische Kritik an der Kollegialität der Bischöfe. Bereits während des Konzils hat Erzbischof Lefebvre von der Kollegialität als einem „trojanischen Pferd“ gesprochen, das eines der drei Prinzipien der

schen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 20. In seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* hat J. Ratzinger freilich betont, dass nicht alles, was in der Kirche existiert, bereits legitime Tradition ist, und bemängelt, dass das II. Vatikanum „das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen“ hat (in: LThK² E. II, 520).

¹⁶ Vgl. J. A. Komonchak, Benedict XVI and the Interpretation of Vaticanum II, in: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007), 323–337.

¹⁷ Vgl. P. Hünermann, *Excommunicatio – Communicatio*. Versuch einer Schichtenanalyse der aktuellen Krise, in: W. Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder*, 145–162, hier 160: „Irritierend wirkt [...], dass er [der Papst; J.-H. T.] in dem Abschnitt über die Hermeneutik der Diskontinuität in keiner Weise auf die Traditionalisten anspielt, sondern lediglich auf ‚Progressisten‘, die nur auf den Geist des Konzils setzen.“

¹⁸ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, *Theologische Prinzipienlehre* (s. Anmerkung 5), 407–409; *ders.*, *Zur Lage des Glaubens* (s. Anmerkung 14), 31–35.

¹⁹ *Benedictus <Papa, XVI.>*, *Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe*, in: W. Beinert (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder*, 251–258, hier 254.

französischen Revolution – die *égalité* – in die Kirche hineintrage und die päpstliche Autorität untergrabe.²⁰ Diese Metapher möchte ich zum Anlass nehmen, in einem ersten Schritt nach den Motiven für Lefebvres Einspruch gegen die Kollegialität der Bischöfe zu fragen. Danach wird zu zeigen sein, wie das II. Vatikanum das gegenreformatorisch verengte Kirchenverständnis durch Rückgriff auf die biblisch-patristische Überlieferung überwindet und die Primatslehre des I. Vatikanums durch das Motiv der bischöflichen Kollegialität nicht unterlaufen, sondern ergänzt hat. Da die Aussagereihen zum päpstlichen Primat und zur Kollegialität der Bischöfe in *Lumen gentium* allerdings unvermittelt nebeneinander stehen, so dass sie in der nachkonziliaren Diskussion gegeneinander ausgespielt werden konnten, besteht die Aufgabe darin, das Zueinander der beiden Größen systematisch-theologisch zu verdeutlichen. In einem dritten Schritt möchte ich daher entfalten, wie Primat und Episkopat nicht nach dem Modell der Konkurrenz, sondern nach dem Modell der wechselseitigen Anerkennung zu betrachten sind, da der Papst als Haupt des Bischofskollegium nicht gegen dieses ausgespielt werden darf. Diese Einsicht wird auch im theologischen Disput mit der Piusbruderschaft geltend zu machen sein. Indem Lefebvre 1988 die Bischofsweihe ohne päpstlichen Auftrag vollzog, hat er selbst einen schismatischen Akt gesetzt, der „die Einheit des Bischofskollegiums mit dem Papst in Frage stellt“²¹.

I. Die Kritik Lefebvres an der Kollegialität der Bischöfe

Bekanntlich musste das I. Vatikanum, das den päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat definiert hat, wegen des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochen werden. Das vorbereitete zweite Schema über die Kirche konnte daher nicht mehr diskutiert und verabschiedet werden, so dass die Primatslehre des I. Vatikanums gewissermaßen ein Torso geblieben ist, dem die ekklesiologische Einbettung fehlt. Das II. Vatikanum hat es vor diesem Hintergrund als eine vorrangige Aufgabe betrachtet, die Lehre vom päpstlichen Primat ekklesiologisch rückzubinden und durch die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe zu ergänzen. Diese Intention, die sich die Majorität der Konzilsväter des II. Vatikanums zu eigen gemacht hat, wurde von Marcel Lefebvre früh kritisiert. Bereits 1963 – nach der ersten Sitzungsperi-

²⁰ Nach Lefebvre werden auch die anderen beiden Prinzipien – die *liberté* durch die Anerkennung der Religionsfreiheit, die *fraternité* durch die ökumenische Neuorientierung – vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgenommen. Nichtkatholische Christen, die noch im CIC von 1917 als Häretiker und Schismatiker bezeichnet wurden, werden bereits in der Eröffnungsansprache zur zweiten Session von Papst Paul VI. als „getrennte Brüder“ (*fratres separati*) bezeichnet (vgl. die Dokumentation der Rede in: P. Hünermann/B. J. Hilberath, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven [HThK 5], Freiburg i. Br. [u. a.] 2006, 500–514, hier 509) – eine Redeweise, die vom Ökumenismus-Dekret „Unitatis redintegratio“ bekanntlich übernommen wird (vgl. UR 1; 3; 4 etc.).

²¹ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Brief an die Bischöfe (s. Anmerkung 19), 253.

ode – äußert er die Sorge vor einer „missbräuchlichen Dezentralisierung“ und warnt vor einer „*Demokratisierung*“²² der Kirche. Lefebvre, der während seines Studiums das antidemokratische Gedankengut der *Action française* kennengelernt und sich wiederholt für einen autoritären katholischen Staat ausgesprochen hat,²³ sieht in der kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche eine unzulässige Demokratisierung, welche die päpstliche Autorität untergräbt. Er deutet das Zueinander von Primat und Episkopat im Sinne eines Konkurrenzverhältnisses. Von daher stellt er heraus, dass allein der Papst die volle Gewalt in der Kirche innehat und „die gesamte Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe vom Papst in dem von ihm als günstig erachteten Ausmaß verliehen wird“²⁴.

1964, nach der zweiten Sitzungsperiode des Konzils, verschärft Lefebvre seine Vorbehalte. Er erinnert daran, dass sich die Kritik an der päpstlichen Autorität und Unfehlbarkeit auf eine beachtliche Reihe von Zeugen berufen könne: „[...] gegen die oberste Gewalt des Bischofs von Rom, des Stellvertreters Christi, werden viele Einwände erhoben, wenn sie nicht sogar bis zu Häresien gesteigert werden. Luther hat die Nachfolge der Pharisäer angetreten, nach Wiclif (14. Jh.), nach den Waldensern (12. Jh.), nach Michael Caerularius (11. Jh.). Sie alle haben die oberste Gewalt des Stellvertreters Christi angegriffen, doch stets vergebens.“²⁵ In diese papstkritische Linie stellt Lefebvre nicht nur die Minorität der Konzilsväter auf dem I. Vatikanum, welche Vorbehalte gegen eine allzu steile Primatslehre geltend machte, sondern auch die Majorität der Konzilsväter auf dem II. Vatikanum, welche das Anliegen der ekklesiologischen Einbettung des Primats aufgriff und die

²² M. Lefebvre, *Ein Bischof spricht*. Schriften und Ansprachen, 1963–1974, Wien 1976, 31.

²³ Vgl. K. Nientiedt, *Verspäteter Antimodernismus*, in: HerKorr 63 (2009), 174–178. Lefebvre hat von 1923 bis 1930 im französischen Seminar in Rom studiert, dessen geistlicher Rektor, P. Henri Le Floch, der rechtskatholischen *Action française* nahestand, die antiliberales und antisemitisches Ideengut verbreitete. In seinem Buch: *Sie haben ihn entthront* (Stuttgart 1988, 49) schreibt Lefebvre selbst: „P. Le Floch, der damals der Regens des Seminars war, hatte den sehr ausgeprägten Ruf eines Traditionalisten. Man wird deshalb von mir sagen: ‚Er ist von dem beeinflusst worden, was man ihm in seinem Seminar gesagt hat!‘ – Nun gut, diesen Einfluss leugne ich gar nicht; mehr noch, ich danke dem lieben Gott jeden Tag, dass er mir als Oberen und als Lehrer den P. Le Floch gegeben hat.“ In diesem Buch arbeitet Lefebvre mit Zitaten von Charles Maurras (1868–1952), dem führenden Kopf der *Action française*, sowie von Kardinal Billot (1846–1931), der der *Action française* nahestand und 1927 – nach der Verurteilung der Bewegung durch Pius XI. – sein Kardinalat niederlegen musste (ebd. 13, 32, 39–41, 43, 44, 77 u. ö.). Vgl. *pars pro toto* nur das Diktum von Maurras: „Die Natur geht mittels Autorität und Ungleichheit vor und widerspricht damit geradewegs der nährlichen liberalen und demokratischen Hypothese“ (ebd. 43). Unter Rückgriff auf Röm 13,2 („Es gibt keine Macht, die nicht von Gott käme, und die Mächte, welche bestehen, sind von Gott aufgestellt. Deshalb, wer der Macht widersteht, widersteht der von Gott gewollten Ordnung“) und die Enzyklika Leos XIII. *Quod apostolici* wird eine korporativ-autoritäre Staatsform gutgeheißen (ebd. 46f.). Konkret hat Lefebvre als Modelle für einen katholischen Staat das Spanien Francos, das Portugal Salazars und das Chile Pinochets genannt. Vgl. Y. Congar, *Erzbischof Lefebvre – Lehrmeister der „Tradition“? Notwendige Unterscheidungen*, in: Conc(D) 14 (1987), 619–624, hier 621, sowie neuerdings die instruktive Studie von K.-H. Menke, *Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft*, in: IKaZ 38 (2009), 297–318.

²⁴ M. Lefebvre, *Ein Bischof spricht* (s. Anmerkung 22), 38.

²⁵ Ebd. 44.

Lehre von der bischöflichen Kollegialität befürwortete. Durch diese Kritik erhält Lefebvres Vorwurf einer *Protestantisierung der Kirche* eine inhaltliche Konkretion. „Mit dem Argument einer verstärkten Kollegialität, das als ein dogmatisches Argument vorgebracht wird, mit Kritik an der römischen Kurie und besonders am Heiligen Offizium bemüht man sich, dem Papst einen verbindlichen, gewählten Bischofsrat göttlichen Rechts aufzuzwingen, um an seiner Regierungsgewalt teilzunehmen.“²⁶ Die modernistisch infizierten Medien würden dieses Anliegen unterstützen.

1965, zwischen der dritten und vierten Session des Konzils, untermauert Lefebvre seine Medienkritik. Er spricht von der „furchtbaren Macht der sozialen Kommunikationsmittel“, in der er ein anderes „neues Lehramt“ erblickt, welches das kirchliche Lehramt zu ersetzen versuche. Gerade die öffentliche Meinung propagiere die These, dass die persönliche Vollmacht des Papstes durch eine kollegiale Gewalt zu ersetzen sei. Im modernen Zeitalter der Demokratie müsse man die Kirche reformieren und dem Papst einen Bischofsrat an die Seite stellen, da auch die Bischöfe einen echten Anteil an der Regierung der Gesamtkirche hätten. Die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe sei das theologische Instrument, mit dem man diese Reform der Kirche durchzuführen beabsichtige. So resümiert Lefebvre: „Die Kollegialität bot sich also als das erste ‚Trojanische Pferd‘ an, das dazu bestimmt war, die überlieferten Strukturen der Kirche zu zerstören.“²⁷

Lefebvre versteht die Kirche als Bollwerk, als belagerte Stadt, die bislang den vermeintlichen Pathologien der Moderne durch die lehramtlichen Abwehrmaßnahmen der Pius-Päpste erfolgreich standgehalten hat. „Der katholische Liberalismus ist von Pius IX. verurteilt worden, der Modernismus von Leo XIII., der Sillonismus vom hl. Pius X., der Kommunismus von Pius XI. und der Neomodernismus von Pius XII.“²⁸, schreibt er 1966 an Kardinal Ottaviani, der selbst ein Buch mit dem bezeichnenden Titel *Il Baluardo* („Das Bollwerk“, 1961) veröffentlicht hat, das unter anderem die päpstliche Unfehlbarkeit gegen die „intellektuelle Apostasie“ des 20. Jahrhunderts ins Feld führt.²⁹ Lefebvre bemerkt weiter, dass die Zentrale Vor-

²⁶ Ebd.

²⁷ *M. Lefebvre*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 52. Bereits 1963, nach der ersten Sitzungsperiode, bemerkt Lefebvre: „Es sei auch erwähnt, dass diejenigen, die von diesem Aspekt [sc. dem ökumenischen; J.-H. T.] des Konzils besonders eingenommen waren, auf der bischöflichen Kollegialität der Kirche bestehen wollen und sich bemühen, nachzuweisen, dass eine universelle Jurisdiktion des mit dem Papste vereinten, wenn auch über die ganze Welt verstreuten Bischofskollegium stets üblich war, dass sie die Einführung einer Bischofsvertretung neben der römischen Kurie wünschen und danach streben, dass die nationalen Bischofskonferenzen mit Lehramts- und Rechtsprechungs-Gewalten ausgestattet werden. Das alles soll die Einheit mit den andersgläubigen [sic] Kirchen erleichtern“ (ebd. 29, vgl. auch 37).

²⁸ Vgl. *M. Lefebvre*, Antwort an Kardinal Ottaviani vom 20. Dezember 1966, in: *Piusbruderschaft St. Pius X.* (Hg.), *Damit die Kirche fortbestehe*. S. E. Erzbischof Marcel Lefebvre, der Verteidiger des Glaubens, der Kirche und des Papstes, Dokumente, Predigten, Richtlinien. Eine historiographische Dokumentation, Stuttgart 1992, 36.

²⁹ Vgl. *A. Ottaviani*, *L'église et la Cité*. Traduction française de *M. Valuet*, *N. Lancien*, *R. Rancaeur*, Citta del Vaticano 1963, 97.

berbeitungskommission des Konzils an diese „wunderbare Wachsamkeit“ der päpstlichen Lehrverkündigung angeknüpft und ein hervorragendes Schema über die Kirche erarbeitet habe. Doch dann sei diese Vorbereitung „auf abscheuliche Weise verworfen“ worden, „um der ärgsten Tragödie Platz zu machen, welche die Kirche jemals erlitten hat“. Das protestantische, demokratische, modernistische Ideengut sei *intra muros ecclesiae* verbreitet worden, man habe ein trojanisches Pferd in die Konzilsaula eingeschmuggelt.

Um diese Kritik zu verstehen, wird man sich vergegenwärtigen müssen, dass Lefebvre 1960 als Erzbischof von Dakar und Apostolischer Delegat des frankophonen Afrika durch Papst Johannes XXIII. zum Mitglied der Zentralen Vorbereitungskommission ernannt worden ist. Er hat die Absetzung des vorbereiteten Kirchen-Schemas durch die Mehrheit der Konzilsväter als „revolutionären Akt“ kritisiert.³⁰ Auch der spektakuläre Vorgang, dass die Listen, die von der Kurie für die Bestellung der Kommissionen vorbereitet worden waren, von den Konzilsvätern abgelehnt wurden, weil sie selbst bestimmen wollten, wer in welcher Kommission einen Sitz erhält, ist für Lefebvre Ausdruck einer „bestürzenden Verschwörung“³¹. Hinzu kommen die schon erwähnten Vorbehalte gegenüber den Medien, die seiner Meinung nach einen „modernistischen“ Erwartungsdruck auf die Konzilsväter erzeugt haben.

Der Sache nach verdeutlicht Lefebvre seine Vorbehalte in zwei Richtungen. Erstens moniert er *im Blick auf die kirchliche Lehrverkündigung*, dass an die Stelle eindeutiger und verbindlicher Weisungen durch den Papst durch eine Dezentralisierung des Lehramtes uneindeutige Mehrheitsentscheidungen treten würden: „Erhebt sich“, so argumentiert er, „heute eine den Glauben oder die Sitten betreffende Frage, wird sie einer Vielfalt von theologischen Kommissionen vorgelegt, die nie zu einem Spruch kommen, weil ihre Mitglieder geteilte Ansichten und Methoden haben. Die Kollegialität des Lehramtes kommt einer Lähmung des Lehramtes gleich.“³²

³⁰ Vgl. M. Lefebvre, Eine Revolution in Tiara und Chorrock, in: *Ders.*, Sie haben ihn entthront (s. Anmerkung 23), 163–252.

³¹ M. Lefebvre, Damit die Kirche fortbestehe (s. Anmerkung 28), 168. Vgl. demgegenüber A. Riccardi, Die turbulente Eröffnung der Arbeiten, in: G. Alberigo/K. Wittstadt (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 2, Mainz 2000, 1–81, der den Antrag der Kardinalé Liénart und Frings am 13. Oktober 1962, die Abstimmung über die Kommissionslisten zu verschieben, nicht als Ausdruck eines Komplotts, sondern als Ausdruck eines verbreiteten Unbehagens wertet. Die Mehrheit der Konzilsväter wollte nicht einfach die als unbefriedigend empfundenen Schemata der Vorbereitungskommissionen absegnen. Für die Pragmatik des Konzils aber ist die Weigerung, die vorkonziliären Kommissionen zu bestätigen, ein folgenreicher Vorgang, der den Geist der kollegialen Verständigung unter den Bischöfen beflügelt. Vgl. die retrospektive Einschätzung von Bischof Gantin (Benin): „Es ist etwas ganz anderes, die eigenen Gedanken zu haben, als gezwungen zu sein, die Gedanken der anderen zu übernehmen. [...] Das war eine Konfrontation, die den Weg zum Geist der Kollegialität geöffnet hat.“ Interview mit Kardinal Gantin, in: G. F. Svidercoschi, Inchiesta sul Concilio, Rom 1983, 13.

³² M. Lefebvre, Offener Brief an die ratlosen Katholiken, Wien 1986, 142. Vgl. auch *ders.*, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 72. Vgl. *ders.*, Sie haben ihn entthront (s. Anmerkung 23), 51.

Zweitens kritisiert Lefebvre *im Blick auf die Leitung der Kirche* eine Mitregierung der Bischöfe mit dem Papst. Die Befürworter der Kollegialitäts-idee versuchten ihre Auffassung durch zwei Thesen zu stützen:

„1. Alle Gewalt über die Kirche, absolut alle, ist Petrus allein gegeben worden. 2. Dieselbe Gewalt ist auch Petrus und den Aposteln gemeinsam gegeben worden.“³³

Diese Lehre von zwei Subjekten der obersten Hirtengewalt hält Lefebvre für widersprüchlich, es sei denn, man erläutere sie im Sinne einer Partizipation: „Wenn wirklich alles Petrus allein gegeben worden ist, dann können die anderen das, was sie mit ihm gemeinsam besitzen, nur *durch ihn* besitzen.“³⁴ Das Papstamt wird hier als Quelle der bischöflichen Jurisdiktion verstanden.

Die alternative Deutung, die das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat komplementär bestimmt, weist er zurück: „Wenn die Bischöfe mit Petrus einen Anteil an der Gesamtregierung haben, einen Anteil, den Petrus ihnen nicht nehmen kann, [...] dann hat Petrus allein nicht mehr die gesamte Gewalt.“³⁵ Diese Auffassung taste den universalen Jurisdiktionsprimat an und widerspreche dem I. Vatikanum, das definiert habe: „Wer sagt, der Römische Bischof habe nur einen größeren Anteil (*potiores partes*), nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Vollmacht (*totam plenitudinem huius supremæ potestatis*), der sei mit dem Anathema belegt“ (DH 3064). Diese aus dem Kontext gerissene Lehraussage, die seiner Zeit Marets Lehre von einer komplexen Souveränität³⁶ treffen sollte, wird hier von Lefebvre herangezogen, um das Zueinander von Primat und Episkopat juristisch im Sinne der Konkurrenz zu deuten.³⁷

Mit der Reserve gegenüber dem Kollegialitätsgedanken steht Lefebvre während des Konzils nicht allein. Die konservative Minorität unter den

³³ Lefebvre, Ein Bischof spricht (s. Anmerkung 22), 119.

³⁴ Ebd.

³⁵ Ebd. Vgl. auch *M. Lefebvre, Offener Brief an ratlose Katholiken* (s. Anmerkung 32): „Diese Lehre von der doppelten obersten Gewalt widerspricht der Lehre und der praktischen Ausübung des Lehramtes der Kirche. Sie steht im Gegensatz zu den Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils und der Enzyklika Leos XIII. *Satis cognitum* (1896). Der Papst allein hat die oberste Gewalt, er teilt sie nur insoweit mit, als er es für angebracht hält, und nur unter außergewöhnlichen Umständen. Nur der Papst allein hat eine Jurisdiktionsgewalt, die sich *über die ganze Welt* erstreckt. Wir erleben eine Beschränkung der Freiheit des Papstes, und gerade das ist die *Revolution!*“

³⁶ Maret hat seine Lehre von der komplexen oder zusammengesetzten Souveränität in folgenden Thesen zusammengefasst: „1. Die Kirche ist eine wirksam durch Aristokratie gemilderte Monarchie; 2. Die geistliche Souveränität ist wesentlich aus diesen beiden Elementen zusammengesetzt, wenn auch das zweite dem ersten untergeordnet ist; 3. Das Zusammenwirken dieser Elemente ist notwendig, um die absolute Regel des Glaubens zu ergeben, d. h. um den Akt der geistlichen Souveränität schlechthin zu konstituieren.“ Zitiert nach *Kl. Schatz, Eine „gallikanische“ Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas: Die Rezeption des 1. Vatikanums durch Bischof Maret*, in: *ThPh* 59 (1984), 499–534, hier 505.

³⁷ Lefebvre, *Damit die Kirche fortbestehe* (s. Anmerkung 28), 38: „Durch die unzulässig überhöhte Autorität, welche den Bischofskonferenzen zugestanden wurde, hat sich der Papst machtlos gemacht“ (1966).

Konzilsvätern brachte in Erinnerung, dass der Begriff „collegium“ auf dem I. Vatikanum zurückgewiesen worden war. Im damaligen Schema *De ecclesia* wurde Kirche als hierarchisch strukturierte *societas perfecta* verstanden – eine Kennzeichnung, die ein Verständnis von Kirche als Gesellschaft Gleicher ausdrücklich ausschließen sollte. Im Hintergrund der damaligen Debatten stand die Vorstellung protestantischer Rechtsgelehrter, welche von einer Kollegialstruktur der Gesamtkirche sprachen, um die reformatorische Idee von der prinzipiellen Gleichheit aller Christenmenschen zum Ausdruck zu bringen. Um jede egalitäre Tendenz im Kirchenverständnis abzuwehren, wurden in den Canones des Kirchenschemas entsprechende Verurteilungen vorgenommen. In Canon 10 heißt es: „Wer sagt, die Kirche sei keine perfekte Gesellschaft, sondern ein Kollegium ... der sei mit dem Bann belegt.“ Und um die prinzipielle Rechtsgleichheit aller Gläubigen abzuwehren, ergänzt der Folgekanon 11: „Wer sagt, die göttlich eingesetzte Kirche sei gleichsam eine Gesellschaft von Gleichen, der sei mit dem Bann belegt.“³⁸ Der Zusammenhang zeigt, dass der Begriff *collegium* als Interpretationskategorie für die Gesamtkirche, nicht aber als Interpretationskategorie für den Episkopat abgelehnt wurde. Dessen ungeachtet scheint die kontroverstheologische Belastung des Begriffs für die Minorität des II. Vatikanums ein hinreichendes Motiv gewesen zu sein, die Lehre von der kollegialen Mitverantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche abzulehnen.

Diese Ablehnung übersieht allerdings, dass der Begriff *collegium* nicht erst in der protestantischen Rechtsgeschichte vorkommt, sondern eine Wirkungsgeschichte hat, die bis auf Cyprian von Karthago und die Papstbriefe des 5. Jahrhunderts zurückgeht, ja selbst in der altkirchlichen Liturgie einen Ort hat.³⁹ Die bei der Minorität verbreitete Furcht, dem Papst solle mit einem bischöflichen Leitungsgremium eine Art Mitregierung an die Seite gestellt werden, hat den Konzilstheologen Joseph Ratzinger 1964 zu der Bemerkung veranlasst:

Was das immer wieder beschworene Schreckgespenst des Coguberniums angeht, so ist zu sagen, dass die 1870 definierte dogmatische Sonderstellung des Papstes durch den Bischofsrat in keiner Weise angefochten wird, dass andererseits irgendeine Form von faktischem Cogubernium immer bestanden hat: im Altertum diejenige der Synoden, im Mittelalter diejenige des Consistoriums der Kardinäle; in der neueren Zeit ist das Cogubernium der Bürokratie und des kurialen Apparates zu einer immer größeren Macht angewachsen und es zu leugnen eine Absurdität. Dass eine Repräsentanz des gesamten Episkopates mindestens ebenso viel rechtmäßigen Anspruch auf Betei-

³⁸ In Canon 10 heißt es: „Si quis dixerit, ecclesiam non esse societatem perfectam, sed *collegium*, aut ita in civili societate seu in statu esse, ut saeculari dominationi subiicitur, anathema sit. – Canon 11: „Si quis dixerit ecclesiam institutam divinitus esse tamquam societatem aequalium, anathema sit.“ Vgl. Mansi, 51, 552 A. B.

³⁹ Vgl. die Nachweise bei *H. de Lubac*, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 70. – „Du hast dich von unserem Kollegium bzw. von der Allgemeinheit des Kollegiums getrennt“, schreibt Cölestin I. an Nestorius (vgl. PL 50, 477A und 483B). – Im „Sacramentarium leonianum“ (ed. *L.-C. Mohlberg*, 156) finden sich Belege für *collegium* in der römischen Liturgie-Tradition.

ligung an den päpstlichen Entscheidungen anmelden kann, wie sie heute dem Behördenapparat zukommt, dürfte unbestreitbar sein.⁴⁰

Fragen wir vor diesem Hintergrund, wie das II. Vatikanum das Verhältnis zwischen Primat und Episkopat näher bestimmt und welche Rolle bei dieser Verhältnisbestimmung der Rückgriff auf Traditionszeugnisse spielt. Neben dem ausdrücklichen Bemühen um Kontinuität mit den Lehraussagen des I. Vatikanums – die Primatsaussagen werden vorbehaltlos affirmiert – setzt gerade der Rückgriff auf die altkirchliche *Communio-Ekklesiologie* Reform- und Erneuerungspotenziale frei, die sich auf die Neuaakzentuierung der bischöflichen Kollegialität auswirken.

II. Die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe nach LG III

Nach der Konzilsankündigung durch Papst Johannes XXIII. setzte eine aus heutiger Sicht geradezu erstaunliche theologische Produktion ein, die sich den biblischen und patristischen Wurzeln des Kirchenverständnisses zuwendet, um die gegenreformatorisch eingeführte Ekklesiologie zu überwinden. In diesem Zusammenhang legen namhafte Theologen wie G. Alberigo⁴¹, J. Beumer⁴², Y. Congar⁴³, J. Lécuyer⁴⁴, K. Rahner, J. Ratzinger⁴⁵ und J. P. Torrell⁴⁶ Studien zur Theologie des Bischofsamtes vor und weisen auf die Ergänzungsbedürftigkeit der Primatslehre des I. Vatikanums hin. Nicht das I. Vatikanum selbst, sondern die maximalistische Deutung desselben sei ein Hindernis für die Lehre von der bischöflichen Kollegialität. Der Kontext der vielzitierten Spitzenaussage, dass die Definitionen des Papstes *ex sese, non autem ex consensu ecclesiae* unabänderlich seien (vgl. DH 3074), zeige, dass die Unfehlbarkeit nicht absolut, sondern in dreifacher Weise relativ sei: 1. muss im Blick auf das *Subjekt* gesagt werden, dass nicht die Privatperson, sondern nur der Papst als „Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität“ Akte unfehlbaren Lehrens setzen kann; 2. muss im Blick auf das *Objekt* gesagt werden, dass nicht irgendwelche *Adiaphora*, sondern nur Sachverhalte, die den Glauben und die Sitten (*fides et mores*) betreffen, Gegenstand unfehlbaren Lehrens sein können; 3. muss im Blick auf den *Akt* selbst festgehalten werden, dass er

⁴⁰ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Konkrete Formen bischöflicher Kollegialität, in: *J. Chr. Hampe* (Hg.), Ende der Gegenreformation. Das Konzil. Dokumente und Deutung, Mainz/Stuttgart 1964, 155–163, hier 160.

⁴¹ Vgl. G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Rom 1964.

⁴² J. Beumer, Die kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts, in: Gr. 45 (1964), 280–305. Vgl. auch P. Rusch, Die kollegiale Struktur des Bischofsamtes, in: ZKTh 86 (1964), 257–287.

⁴³ Vgl. Y. Congar/J. Dupuy (Hgg.), *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, dt.: Das Bischofsamt und die Weltkirche, Stuttgart 1964.

⁴⁴ Vgl. J. Lécuyer, *Études sur la collégialité épiscopale*, Lyon 1964.

⁴⁵ Vgl. K. Rahner/ *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Episkopat und Primat, Freiburg i. Br. 1961.

⁴⁶ J. P. Torrell, *La théologie de l'Épiscopat au premier Concile du Vatican*, Paris 1961.

formell als *ex cathedra*-Entscheidung des Papstes kenntlich zu machen ist.⁴⁷ Außerdem zeigt der Kontext der damaligen Debatten, dass das Schweigen der Konstitution *Pastor aeternus* über die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche auf die antigallikanische beziehungsweise antiepiskopalistische Aussageabsicht zurückzuführen ist; es bedeutet keineswegs eine Ablehnung der bischöflichen Kollegialität. Aus Stellungnahmen der Glaubenskommission geht hervor, dass die Konstitution *Pastor aeternus* eine maximalistische Deutung des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats gerade nicht festgeschrieben hat. Weiter wurde seit Ende der 1950er-Jahre an die nahezu vergessene Kollektiv-Erklärung der deutschen Bischöfe erinnert, welche die Deutung der päpstlichen Vorrechte nach Analogie eines absoluten Monarchen durch Bismarck zurückgewiesen hatte. Bismarck hatte 1872 in einer geheimen Zirkular-Depesche an die europäischen Regierungen geschrieben, der Papst sei durch die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils „ein absoluter Monarch geworden, und zwar vermöge seiner Unfehlbarkeit ein vollkommen absoluter, mehr als irgend ein absoluter Monarch in der Welt“ (DH 3114). Gegenüber dieser maximalistischen Deutung des I. Vatikanums stellt der deutsche Episkopat 1875 nach Bekanntwerden der Depesche klar: „Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Missverständnis, [...] wenn man glaubt [...] die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten, ohne eigene Verantwortlichkeit“ (DH 3115). Diese antimaximalistische Sicht der deutschen Bischöfe hat Pius IX. autoritativ bestätigt⁴⁸ und damit indirekt deutlich gemacht, dass die wegen äußerer Umstände torsohaft gebliebene Pri-

⁴⁷ Vgl. dazu bereits die ausführliche Erläuterung über Sinn und Grenzen der Unfehlbarkeit von Bischof Gasser, dem Sprecher der Glaubenskommission, auf der 84. Generalversammlung des Konzils am 11. Juli 1870 (Mansi; Band 52, 1204–1230).

⁴⁸ Vgl. *Pius <Papa, IX.>*, Apostolisches Schreiben „*Mirabilis illa constantia*“ vom 2. März 1875 (DH 3117): „Den Ruhm der Kirche habt Ihr weiter ausgedehnt, ehrwürdige Brüder, indem Ihr es auf Euch genommen habt, den von einer allgemein verbreiteten Circular-Depesche mit trügerischem Bedacht verdrehten echten Sinn der Definitionen des Vatikanischen Konzils wiederherzustellen [...]. Die Klarheit und Gedicgenheit Eurer Erklärung ist für wahr so, daß sie, da sie nichts zu wünschen übrig läßt, nur Anlaß zu Unseren großartigsten Glückwünschen geben dürfte, wenn nicht die verschlagene Stimme bestimmter Zeitungen ein noch gewichtigeres Zeugnis von Uns erforderte [...]. Eure Erklärung gibt die echt katholische und deswegen des heiligen Konzils und dieses Heiligen Stuhles Auffassung mit schlagenden und unwiderleglichen Beweisgründen aufs geschickteste [...] wieder.“ Zwei Wochen später kam der Papst bei einem Konsistorium, bei dem er elf neue Kardinäle ernannte, auf das Wort zurück, er werde „ein noch gewichtigeres Zeugnis“ geben. Er sagte: „Der gnädige Gott, der seiner Kirche vorsteht und sie berät, hat es in seiner weisen Vorsehung gefügt, daß die sehr tapferen und mutigen Bischöfe des Deutschen Reiches mit ihrer hervorragenden Stellungnahme, die unvergesslich in die Annalen der Kirchengeschichte eingehen wird, mit höchster Weisheit die zu diesem Anlass vorgebrachten irrigen Lehren und Spitzfindigkeiten widerlegt haben. Sie haben der Wahrheit ein edles Denkmal errichtet und Uns und der ganzen Kirche große Freude bereitet [...]. Ihre bemerkenswerten Erklärungen und Einsprüche, die des Muts, des Amtes und der Frömmigkeit solcher Männer würdig sind, ratifizieren Wir und bestätigen sie hiermit in Ausübung der Fülle Unserer Apostolischen Autorität.“ Zitiert nach J. R. Quinn, *Die Reform des Papsttums*, Freiburg i. Br. 2001, 72 f.

matslehre des I. Vatikanums durchaus eine Ergänzung durch die Lehre von der bischöflichen Kollegialität zulässt.

Die Absicht, das Verhältnis von Primat und Episkopat auszubalancieren und die Konstitution *Pastor aeternus* durch eine Erklärung über die Kirche zu ergänzen, bestimmt daher sowohl den ekklesiologischen Erwartungshorizont im Vorfeld des II. Vatikanums⁴⁹ als auch die Debatten in der Konzilsaula selbst. Sie findet schließlich im dritten Kapitel von *Lumen gentium* ihren Niederschlag. Da es unmöglich ist, hier die komplexe Genese des Dokuments nachzuzeichnen oder eine eingehende *relecture* von LG vorzulegen, beschränke ich mich auf die Frage, wie die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe im Verhältnis zum päpstlichen Primat entwickelt wird und welche Traditionszeugnisse dafür in Anschlag gebracht werden.⁵⁰

Anders als das vorbereitete Schema, das die Kirche als sakralen Herrschaftsverband gefasst hatte, stellt *Lumen gentium* im ersten Kapitel den Mysteriencharakter der Kirche heraus, bestimmt Kirche als universales Heilssakrament (LG 1; 48) und erinnert an die Vielfalt der neutestamentlichen Bilder für die Kirche (LG 6f.), um das Monopol der Leib-Christi-Metaphorik aufzubrechen. Die Wiedergewinnung des Volk-Gottes-Gedankens im zweiten Kapitel, die nicht als Demokratisierung der Kirche missverstanden werden darf⁵¹, setzt sich ebenfalls vom vorbereiteten Schema ab. Dieses hatte den Laien als passiven Empfängern der Lehrverkündigung das hierarchische Amt vorgeordnet und Kirche primär juristisch bestimmt. Statt einen ausdrücklichen punktuellen Stiftungsakt des Herrn als Grundlage der Kirche anzusetzen, wird durch die biblischen Kategorien ‚Volk Gottes‘ und ‚Bund‘ die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen Israel und der Kirche neu in den Blick genommen. Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen (*sacerdotium commune fidelium*) wird betont, was für das ökumenische Gespräch mit der reformatorischen Theologie wichtig ist. Allerdings wird die Differenz zum besonderen Priestertum (*sacerdotium ministeriale*) nicht einfach eingeebnet; von beiden wird gesagt, dass sie auf unterschiedliche Weise am Priestertum Christi teilhaben (vgl. LG 10). Erst das dritte Kapitel behandelt die hierarchische Verfassung der Kirche und in besonderer Weise das Bischofsamt,⁵² genauer: die Sakramentalität der Bischofsweihe, die Existenz und Funktion des Bischofskollegiums und den Zusammenhang der drei

⁴⁹ Vgl. E. Fouilloux, Die vorvorbereitende Phase (1959–1960), und J. Komonchak, Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitung (1960–1962), in: G. Alberigo/K. Wittstadt (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 1 (s. Anmerkung 3), 61–401.

⁵⁰ Vgl. die Kommentare zu LG 18–27 von K. Rahner (in: LThK² Ergänzungsband 1, Freiburg i. Br. [u. a.] 1966, 210–246) und P. Hünermann (in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil; Band 2, Freiburg i. Br. [u. a.] 2004, 269–449). Darüber hinaus ist immer noch wichtig: *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 121–224.

⁵¹ Vgl. H. Maier/ *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen, Limburg/Kevelaer 2000.

⁵² Das macht bereits die Überschrift des dritten Kapitels von „Lumen Gentium“ deutlich: *De constitutione hierarchica Ecclesiae et in specie de episcopatu*.

munera des Priesters, Lehrers und Hirten. An dieser Stelle interessieren besonders die Aussagen zur Kollegialität der Bischöfe, die nach Lefebvre der Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimats durch das I. Vatikanum widersprechen sollen.

In Art. 18, der den Auftakt des Kapitels über die hierarchische Verfassung der Kirche bildet, fallen zwei Dinge besonders ins Auge. Zum einen wird der Dienstcharakter des Amtes hervorgehoben. Die Ämter (*ministeria*), die auf einer heiligen Vollmacht (*sacra potestas*) basieren, sind von Christus nicht als Selbstzweck, sondern zum Wohl der ganzen Kirche eingesetzt worden. Zum anderen wird ausdrücklich das Verhältnis zum I. Vatikanum beschrieben, wenn es heißt: „Die Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem römischen Bischof zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor.“ Das I. Vatikanum wird demnach vom II. Vatikanum rezipiert, was im Blick auf die eingangs genannten Hermeneutiken des Bruchs mit Nachdruck notiert zu werden verdient. Allerdings ist ein Akt lebendiger Rezeption nicht mit Verbalrepetition zu verwechseln; er impliziert immer auch Fortschreibung und Ergänzung. So heißt es gerade im Blick auf die Primatslehre des I. Vatikanums weiter: „Das damals Begonnene fortführend [*pergens*], hat sie [die Heilige Synode; J.-H. T.] sich entschlossen, nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor allen zu bekennen und zu erklären“ (Art. 18). Der Lehre vom Primat wird nun die Lehre vom Episkopat an die Seite gestellt, ohne dass erstere durch diese Ergänzung in ihrer Substanz angetastet würde.⁵³

In Art. 19 geht es um die *biblische Begründung*, wenn das Bischofskollegium auf die neutestamentliche Rede von den „Zwölf“ zurückgeführt wird. Dort heißt es: „Der Herr Jesus rief, nachdem er sich betend an den Vater gewandt hatte, die zu sich, die er selbst wollte, und bestimmte Zwölf, dass sie mit ihm seien und er sie sende, das Reich Gottes zu verkündigen (vgl. Mk 3, 13–19; Mt 10, 1–42). Diese Apostel (vgl. Lk 6, 13) setzte er nach Art eines Kollegiums oder eines festen Kreises⁵⁴ ein, an dessen Spitze er den aus ihrer

⁵³ Die beachtenswerte Tatsache, dass das II. Vatikanum in LG 18 das Verhältnis zum I. Vatikanum unter dem doppelten Vorzeichen von Kontinuität und Fortschreibung bestimmt, scheint mir K. Rabner zu übersehen, wenn er im besagten Abschnitt nur eine „Themenankündigung des ganzen Kapitels“ sieht, die nicht weiter kommentierungsbedürftig ist (vgl. Kommentar zu LG 18, in: LThK² Ergänzungsband 1, 212).

⁵⁴ Die *Nota explicativa praevia* Nr. 1 hält fest, dass Kollegium nicht im streng juristischen Sinne verstanden wird, „das heißt nicht von einem Kreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt auf ihren Vorsitzenden übertragen, sondern als fester Kreis, dessen Struktur und Autorität der Offenbarung entnommen werden müssen. Darum wird in der Antwort auf den Änderungsvorschlag 12 ausdrücklich von den Zwölfen gesagt, dass der Herr sie bestellt hat ‚nach Art eines Kollegiums oder festen Kreises‘.“ Damit wird das Missverständnis zurückgewiesen, die Rede vom Kollegium impliziere eine *societas aequalium*. Durch die Unterscheidung zwischen Haupt und Gliedern wird klar markiert, dass das Kollegium hierarchisch strukturiert ist.

Mitte erwählten Petrus stellte (vgl. Joh 21, 15–17).“ Die spätere Doppelverfassung von Primat und Episkopat soll hier nicht anachronistisch auf die Bibel rückprojiziert werden, wie manche nichtkatholische Konzilsbeobachter besorgt anmerkten. Vielmehr sieht das Konzil die Doppelverfassung bereits angelegt in der neutestamentlichen Rede von den Zwölf und der hervorgehobenen Stellung, die Petrus im Apostelkreis innehat. Überdies wird festgehalten, dass der Kreis der Zwölf sich nicht selbst konstituiert, sondern in der Berufung durch Jesus gründet;⁵⁵ sein Zweck besteht im Dienst der Verkündigung. Indem das Konzil die Zwölf als „Kollegium“ bezeichnet, unterstreicht es den Gemeinschaftscharakter der apostolischen Sendung.

Art. 20 beschreibt nun den Übergang zur nachapostolischen Kirche und das *Weitergehen der Doppelverfassung von Primat und Episkopat in der Geschichte*. Unter Rückgriff auf die Apostelgeschichte (vgl. Apg 20, 25–27), die Pastoralbriefe (vgl. 2 Tim 4, 6 f.; 1 Tim 5, 22; 2 Tim 2, 2; Tit 1, 5), aber auch einschlägige Kirchenväterzitate von Ignatius von Antiochien, Irenäus von Lyon und Tertullian wird darauf abgehoben, dass das biblische Petrusamt im Primat des Bischofs von Rom eine legitime Entsprechung findet. Gleiches gilt vom Episkopat, in dem sich die Sendung der Zwölf gewissermaßen fortsetzt. Ausdrücklich wird gelehrt, dass „die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung (*ex divina institutione*) an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind“, ja sie werden sogar als Stellvertreter Christi bezeichnet. Die episkopale Verfassung ist demnach für die Kirche konstitutiv.

Art. 21 wendet sich der *sakramentalen Begründung* des bischöflichen Amtes zu. Es wird herausgestellt, „dass durch die Bischofsweihe die Fülle des Weiheamtes übertragen wird“. Die drei *munera* des Heiligens, Lehrens und Leitens werden durch Gebet und Handauflegung übertragen. Damit korrigiert das Konzil eine presbyterale Interpretation des Bischofsamtes, die auf der Linie des Hieronymus⁵⁶ und des Ambrosiaster⁵⁷ auch die theo-

⁵⁵ Vgl. Mk 3, 14: „ἔποιήσεν δώδεκα – er schuf die Zwölf“ – mit Angabe des Zwecks durch den folgenden Finalsatz: ἵνα ὡσιν μετ’ αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κήρυσσεν. Auf Lk 6, 13 wird zwar verwiesen, aber aus exegetischen Gründen wird die Stelle nicht wörtlich zitiert („Als es Tag wurde, rief er seine Jünger zu sich und wählte aus ihnen zwölf aus; sie nannte er auch Apostel“). Man wollte offensichtlich Kontroversen darüber vermeiden, ob Jesus selbst die Zwölf bereits „Apostel“ genannt habe. Vgl. K. Kertelge, Art. Zwölf, in: LThK³ 10 (2001), 1531–1532.

⁵⁶ Hieronymus vertritt die Auffassung, dass die Bezeichnungen episcopus und presbyter semantisch deckungsgleich sind. „Die eine drücke das Amt, die andere das Alter aus. Anfangs seien die christlichen Gemeinden von einem Presbyterkollegium geleitet worden. Als sich aber schon in der apostolischen Zeit Parteien bildeten, sei im Interesse der Einheit einer von den Presbytern ausgewählt, den übrigen vorangestellt und mit der Leitung der Gemeinde betraut worden, um künftigen Spaltungen vorzubeugen.“ L. Ott, Das Weihesakrament (HDG IV, 5), Freiburg i. Br. 1969, 24. Hieronymus vertritt daher die These, dass Presbyter und Bischöfe demselben Ordo zugehören; der Bischofstitel fungiere lediglich als Würdenname: „In utraque epistola, sive Episcopi, sive Presbyteri, quanquam apud veteres iidem Episcopi et Presbyteri fuerint: quia illud nomen dignitatis est.“ Ep. 69, 3, in: PL 22, 656; vgl. auch Ep. 146, 1 in: PL 22, 1192–1195.

⁵⁷ Vgl. Ambrosiaster, In 1 Tim 3, 8–10: „Post episcopum tamen diaconatus ordinationem subicit. Quare, nisi quia episcopi et presbyteri una ordinatio est? Uterque enim sacerdos est, sed episcopus primus est, ut omnis episcopus presbyter sit, non tamen omnis presbyter episcopus“ (PL 17, 470).

logische Tradition des Mittelalters weithin bestimmte. Scholastische Theologen wie Petrus Lombardus⁵⁸, Albertus Magnus⁵⁹, Thomas von Aquin⁶⁰ und Bonaventura⁶¹ interpretierten das Bischofsamt vom Priesteramt her und lehrten, dass dem Bischof über die priesterliche Weihegewalt hinaus lediglich ein Zuwachs an Jurisdiktion zukomme.⁶² In *Lumen gentium* wird demgegenüber die Bischofsordination „als der primäre und umfassende Fall der Amtsordination“⁶³ angesetzt. Damit geht das Konzil hinter die presbyterale Auslegungstradition zurück und rekurriert auf liturgische Quellen der Alten Kirche, die – wie die *Traditio apostolica* – den Episkopat als Vollgestalt des Priesteramts verstehen und Presbyterat und Diakonat in abgestufter Teilhabe zum Bischofsamt bestimmen.⁶⁴ Amtstheologisch bedeutsam an dieser Neubestimmung des Bischofsamtes ist, dass nicht nur die Weihegewalt, sondern auch die Lehr- und Leitungsvollmacht durch Handauflegung und Gebet übertragen werden. Die problematische Trennung der *potestas ordinis*, die durch die Weihe verliehen wird, von der *potestas iurisdictionis*, die durch die *missio canonica* von Seiten des Papstes erteilt wird, wird dadurch überwunden. Weihe-, Leitungs- und Lehrvollmacht haben ihre gemeinsame Wurzel im Sakrament der Ordination.

Entscheidend ist nun die Analogie, die Art. 22 zwischen dem Apostel und dem Bischofskollegium herstellt: „Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in entsprechender Weise (*pari ratione*) der Bischof von Rom, der Nachfolger Petri, und die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel untereinander verbunden“ (LG 22). Durch diese Aussage wird von der historisch problematischen Hypothese Abstand genommen, jeder Einzelbischof könne sich über entsprechende Sukzessionslisten als Nachfolger eines bestimmten Apostels ausweisen. Nicht der einzelne Bischof figuriert als Nachfolger eines bestimmten Apostels; vielmehr wird der Bischof durch die sakramentale Ordination in das Kollegium der Bischöfe hineingenommen, das in der Geschichte der Kirche dem Apostelkollegium entspricht. Dem Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln

⁵⁸ Vgl. Sent. IV, d. 24, c. 14.

⁵⁹ Vgl. *Albertus Magnus*, In Sent. IV, d. 24, a. 39.

⁶⁰ Vgl. *Thomas von Aquin*, S.th. Suppl. q. 37, a. 2.

⁶¹ Vgl. *Bonaventura*, In Sent. IV, d. 24, p. 2, a. 2, q. 3.

⁶² Auch bei Thomas von Aquin steht im Zentrum die *potestas ordinis*, die sich auf die Eucharistie, das *corpus Christi verum*, bezieht. Hier unterscheidet sich der Bischof nicht vom Priester. Nachgeordnet und daher sekundär ist die *potestas iurisdictionis*, die sich auf die Kirche, das *corpus Christi mysticum*, bezieht. Auch wenn Thomas den Episkopat nicht im strengen Sinne als *ordo* bezeichnet, so räumt er ihm doch auch im Blick auf das Amt (*officium*) eine höhere Stellung ein. Zu der größeren Jurisdiktionsgewalt komme insofern auch ein Plus an Weihegewalt, als Firmspendung und Ordination den Bischöfen vorbehalten sind. Vgl. *Thomas von Aquin*, In IV Sent., d. 24, q. 3 a. 2 sol. 2.

⁶³ Vgl. *K. Rahner*, LThK²-Kommentar zu LG, Art. 21, 219.

⁶⁴ Es werden Trad. Apost. 3, das Sacramentarium Leonianum zitiert. Vgl. *B. Botte*, Das Weisheitssakrament nach den Gebeten des Weiheritus, in: *J. Guyot* (Hg.), Das apostolische Amt, Mainz 1961, 13–33.

korrespondiert in der fortlaufenden Geschichte das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen. Damit soll, wie die *Nota explicativa praevia* Nr. 1 präzisierend klarstellt, zunächst ausgeschlossen werden, dass die außerordentlichen Vollmachten der Apostel auf die Bischöfe übergegangen sind. Positiv wird im Sinne der *analogia proportionalitatis* ausgesagt, dass das Verhältnis zwischen Petrus und den *übrigen* Aposteln (vorher hatte es geheißt: den *anderen* Aposteln) auf das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen übertragen werden kann. Wie Petrus Mitglied des Urkollegiums der Zwölf ist, so steht auch der Papst nicht außerhalb, sondern innerhalb des bischöflichen Kollegiums, auch wenn er als Nachfolger Petri das „Haupt“ dieses Kollegiums ist, worauf die Nota ebenfalls den Akzent legt (vgl. Nr. 3 und 4).

Über die biblische Grundlage hinaus greift *Lumen gentium* auch auf die altkirchliche Communio-Ekklesiology zurück, welche die Kirche als Netz von bischöflich verfassten Ortskirchen versteht, das mit den Patriarchatsitzen überregionale Knotenpunkte kennt.⁶⁵ So verweist Art. 22 auf die „uralte Disziplin, dass die aus dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Band der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten“⁶⁶. Im Rahmen der patristischen *Communio ecclesiarum* fungiert der Bischof als Zeuge des Glaubens und Garant der ortskirchlichen Einheit. Allerdings schließt sich keine der Ortskirchen in sich ab, vielmehr sind sie insofern untereinander verbunden, als der Bischof in Kommuniongemeinschaft mit den anderen Bischöfen steht. *Lumen gentium* erinnert an konkrete Vollzugsformen der bischöflichen Kollegialität, wenn es auf die seit dem 2. Jahrhundert üblichen Partikularsynoden verweist. Hier wurden strittige Glaubens- und Disziplinfragen gemeinsam beraten und entschieden. Die Institution der Synoden sowie die Durchführung von ökumenischen Konzilien sind greifbare Zeichen für die kollegiale Wahrnehmung des bischöflichen Amtes (vgl. auch CD 36). Referenztexte von Eusebius, Tertullian und Cyprian werden in den Konzilstext eingeflochten, um die altkirchliche Synodalpraxis zu bezeugen. Schließlich erwähnt das Konzil die liturgische Tradition, nach der die Bischofsweihe durch mindestens drei Nachbarbischöfe vollzogen

⁶⁵ Vgl. L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: US 17 (1962), 91–125.

⁶⁶ Vgl. Eusebius, *Kirchengeschichte* V, 24, 10. Bemerkenswert ist, dass Eusebius an der zitierten Stelle über Osterfeststreit berichtet. Die Bischöfe Asiens hielten an der quartodezimanischen Praxis fest, Ostern am 14. Nisan zu feiern, unabhängig davon, ob dieser Tag auf einen Sonntag fällt oder nicht. Der damalige Bischof von Rom, Viktor I., hat die asiatischen Kirchen deshalb aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und erntete für diese harte Maßnahme Kritik diverser Mitbischöfe. Eusebius schreibt: „Doch nicht allen Bischöfen gefiel dies Vorgehen Viktors. Sie stellten an ihn geradezu die Gegenforderung, für *Friede, Einigung und Liebe* [das ist die von LG übernommene Formulierung; J.-H. T.] einzutreten. Noch sind ihre Briefe erhalten, in denen sie Viktor ziemlich scharf angreifen. Unter anderem richtete auch Irenäus [von Lyon] im Namen der ihm untergebenen gallischen Brüder ein Schreiben an ihn“. Vgl. auch *Kirchengeschichte*, VII, 5,2 (hier geht es um einen Bericht des Dionysius von Alexandrien über den Ketzeraufstreit).

wird.⁶⁷ So macht schon die Ordination den kollegialen Charakter des Amtes deutlich.

Nach dieser Erinnerung an die patristische *Communio*-Ekklesiologie und ihre kollegialen Vollzugsformen nimmt LG 22 eine systematische Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat vor. Zunächst wird herausgestellt, dass das Kollegium der Bischöfe seine Autorität nur wahrnehmen könne „in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger Petri“. Dem Bischof von Rom wird „kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche, volle, höchste und universale Gewalt (*plena, suprema, et universalis potestas*) über die Kirche“ attestiert. Durch diese Aussage wird die Lehrkontinuität zum I. Vatikanum erneut unterstrichen. Um nun ebenfalls die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche festzuschreiben, wird ergänzt: „Die Ordnung der Bischöfe aber, die dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, in welcher die Körperschaft der Apostel immerfort weiterbesteht, ist gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt, gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche.“ Diese Ergänzung steht nicht im Widerspruch zur Primatslehre des I. Vatikanums, wie Lefebvres Kritik am Grundsatz der bischöflichen Kollegialität insinuiert. Das Schweigen der Konstitution *Pastor Aeternus* über die bischöfliche Mitverantwortung für die Gesamtkirche war strategisch motiviert, um galikanische oder episkopalistische Deutungen abzuwehren.⁶⁸ Sie darf nicht als Sanktionierung eines päpstlichen Absolutismus gelesen werden und ist offen für eine Fortschreibung im Sinne der Kollegialität. Dies geht aus einigen Stellungnahmen der Glaubensdeputation während des I. Vatikanums klar hervor. So wird in einer Relation von Bischof Zinelli das Bischofskollegium als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche gewürdigt. Dem naheliegenden Einwand, durch diese Lehre werde die Primatsstellung des Papstes beeinträchtigt, hält der Relator schon damals entgegen:

Die Ausübung dieser beiden Vollmachten kann sehr gut miteinander in Einklang gebracht werden, ohne dass man in die Kirche einen Verwirrung stiftenden Dualismus hineinbringt. Dies wäre der Fall, wenn diese beiden obersten Gewalten voneinander

⁶⁷ Vgl. Konzil von Nizäa, Can. IV, in: *J. Wohlmuth* (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Band 1: *Konzilien des ersten Jahrtausends*, Paderborn 1998, 7: „Es ist am besten, wenn ein Bischof von allen Bischöfen der Provinz eingesetzt wird. Sollte dies aber in bedrängender Zwangslage oder wegen großer Entfernung schwierig sein, so müssen sich in jedem Fall wenigstens drei gleichzeitig versammeln. Unter der Voraussetzung, dass auch die abwesenden Bischöfe mit abgestimmt und ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, kann sodann die Ordination vollzogen werden.“

⁶⁸ Das *Votum* unterschiedlicher Konzilsväter, die kollegiale Verantwortung des Episkopats in den Konzilstext einzuschreiben, wird von der Leitung des Konzils aus antigalikanischen Gründen abgelehnt. „Im eigenen Namen erklärte die Glaubensdeputation den Vätern, die diese Teilhabe ausdrücklich erwähnt haben wollten, dass sie nicht die Absicht habe, sie auszuschließen, wenn sie mit Stillschweigen über sie hinwegging.“ So *G. Dejaifve*, *Primat und Kollegialität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil*, in: *Y. Congar* (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964, 665–688, hier 675f.

unterschieden oder getrennt wären; hingegen trennen gerade diejenigen den Kopf von den Gliedern, welche den Papst unter die Bischöfe – als Gesamtheit genommen oder beim Konzil versammelt – stellen. [...] Wenn der Papst also mit den zerstreuten oder versammelten Bischöfen die erste und volle Gewalt ‚in solidum‘ ausübt, ist jeder Konflikt ausgeschaltet.⁶⁹

Die Minorität der Konzilsväter auf dem I. Vatikanum hat es bedauert, dass die so verstandene Kollegialität der Bischöfe in der Konstitution *Pastor aeternus* keinen deutlichen Niederschlag gefunden hat. Diese Leerstelle, die nach 1870 das Missverständnis einer maximalistischen Deutung des päpstlichen Primats befördert, wird in *Lumen gentium* 22 gefüllt, wenn dort nicht nur die Primatslehre des I. Vatikanums rezipiert, sondern zugleich die Stellungnahme Zinellis als authentischer Kommentar zitiert wird (vgl. Anmerkung 63). Dieser Akt der Rezeption des I. durch das II. Vatikanum ist für die Konzilshermeneutik von kaum zu überschätzender Bedeutung. Er zeigt, dass Aneignung und Fortschreibung zusammengehören.⁷⁰ Der Sache nach aber steht damit die Frage im Raum, wie die Lehre von den zwei Trägern der obersten Gewalt in der Kirche vermittelt werden kann.⁷¹

Brechen wir die Relecture von LG hier ab und halten im Blick auf die Frage der Tradition fest: Um die pyramidal-hierarchische Kirchenkonzeption zu überwinden, greift LG zum einen auf die biblischen Wurzeln und die altkirchliche *Communio-Ekklesiologie* zurück. Die Definition des

⁶⁹ Mansi, 1109 D-1110 C (Übersetzung: G. Dejaifve).

⁷⁰ LG 22 erinnert an die Vorrangstellung des Nachfolgers Petri, indem es die klassischen Referenzstellen zitiert (vgl. Mt 16, 18f.; Joh 21, 15ff.). Allerdings hält es zugleich fest, dass „jenes Binde- und Löseamt, welches dem Petrus verliehen wurde (Mk 16,19), auch dem mit seinem Haupt verbundenen Apostelkollegium zugeteilt worden ist (Mt 18, 18; 28, 16–20)“. Auch mit dieser Aussage wird geradezu wörtlich ein Passus aus dem von Josef Kleutgen umgearbeiteten Schema über die Kirche rezipiert, das bereits 1870 die kollegiale Mitverantwortung der Bischöfe für die Gesamtkirche als schrift- und traditionskonform festgehalten hatte, ohne wegen des vorzeitigen Abbruchs des Konzils noch Gegenstand der Debatten geworden zu sein. „Verum etiam supremi muneris docendi et gubernandi universam Ecclesiam episcopi expertes non sunt. Illud enim ligandi et solvendi pontificium quod Petro soli datum est, collegio quoque apostolorum, suo tamen capiti coniuncto, tributum esse constat, protestante Domino: Amen dico vobis, quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata et in coelo et quaecumque solveritis super terram, erunt solvite et in coela (Mt 18, 18). Quapropter inde ab Ecclesiae primordiis oecumenicorum conciliorum decreta et statuta iure merito tanquam Dei sententiae et Spiritus Sancti placita summa veneratione et pari obsequio a fidelibus suscepta sunt“ (Mansi, Band 53, 310 C).

⁷¹ In der Diskussion werden drei Zuordnungsmodelle unterschieden: 1. die faktisch nicht mehr vertretene Auffassung, nach welcher der Papst der alleinige Träger der *suprema potestas* ist. Hier wird allerdings nicht beachtet, dass das Bischofskollegium vom II. Vatikanum eigens als Subjekt gekennzeichnet wird; 2. die in der Dogmatik vorherrschende Auffassung, dass das Bischofskollegium zusammen mit seinem Haupt, dem Papst, Träger der obersten Gewalt in der Kirche ist, wobei zwei unterschiedliche Wirkweisen differenziert werden: a) die streng kollegiale Weise, bei der Haupt und Mitglieder des Bischofskollegiums zusammenwirken, oder b) die primatale Weise, bei der der Papst allein handelt, wenngleich auch hier gilt, dass er implizit als Haupt des Kollegiums und daher *una cum episcopis* handelt; 3. die vornehmlich von Kanonisten vertretene Auffassung, dass es zwei nicht adäquat voneinander zu unterscheidende Träger der höchsten Hirtengewalt gibt, den Papst allein und das Bischofskollegium zusammen mit ihm. Vgl. den instruktiven Überblick bei G. Bausenhardt, Die „communio hierarchica“ in der Verantwortung für die Katholizität der Kirche, in: P. Hünermann/B. J. Hilberath, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anmerkung 20), 157–177.

päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats durch das I. Vatikanum wird bekräftigt, aber zugleich in den Horizont der *Communio-Ekklesiologie* eingerückt und durch den Gedanken der bischöflichen Kollegialität ausbalanciert. Allerdings bleiben die Aussagen zum Primat und zum Episkopat unverbunden *nebeneinander* stehen, so dass sie in der nachkonziliaren Diskussion *gegeneinander* ausgespielt werden konnten. So glaubt Erzbischof Lefebvre nur die Primats-Aussagen des I. Vatikanums im II. Vatikanum als verbindlich anerkennen zu müssen; den neuen Kontext der Reform und die Aussagen zur Kollegialität aber lehnt er wegen der „pastoralen“ Grundausrichtung des Konzils als nicht verbindlich ab. Versuchen wir vor diesem Hintergrund, die Absicht von *Lumen gentium* aufzunehmen und das *Zueinander* von Primat und Episkopat systematisch-theologisch näher zu bestimmen.

III. Das Zueinander von Primat und Kollegialität – eine Thesenreihe

1. *Das Bischofskollegium kann nicht gegen den Papst ausgespielt werden, weil der Papst als Bischof von Rom Mitglied und als Nachfolger Petri zugleich Haupt des Bischofskollegiums ist.*

Das Verhältnis von Primat und Episkopat darf daher nicht in einem Konkurrenzmodell bestimmt werden. Weder die maximalistische These, derzufolge der Papst alleiniger Träger der *plena potestas* ist und die Bischöfe lediglich seine Vollzugsorgane sind, noch die gegenläufige episkopalistische These, derzufolge der Papst lediglich als Mehrheitsvollstrecker des Episkopates oder als Generalsekretär der nationalen Bischofskonferenzen agiert, sind mit den Texten des I. und II. Vatikanums in Einklang zu bringen. Wenn vom Kollegium der Bischöfe die Rede ist, ist der Bischof von Rom als Haupt des Kollegiums immer mitgemeint. Wie aber das Kollegium nicht existieren kann ohne sein Haupt, so bleibt auch das Haupt ohne die organische Verbindung zum *corpus episcoporum* torsohaft. Auch wenn der Papst den universalen Jurisdiktionsprimat innehat und formell ohne Konsultation des Kollegiums handeln kann, so sollte die Ausübung oder Pragmatik des Primats doch vom Gedanken der kollegialen Einbettung her geleitet sein. In diesem Sinne hat Papst Paul VI. nach der Verabschiedung von *Lumen gentium* erklärt: „Wir fürchten nicht im geringsten, dass Unsere Autorität gemindert oder beeinträchtigt wird, wenn Wir eure Autorität anerkennen und herausstellen. Im Gegenteil.“⁷² Das Konkurrenzmodell, das im Hintergrund der traditionalistischen Kritik an der Kollegialität steht, ist daher durch ein Modell der wechselseitigen Anerkennung zu ersetzen. Sein primatialer Vorrang ist dadurch nicht beeinträchtigt. Dem Modell einer wechselseitigen Anerkennung zwischen Primat und Episkopat entspricht die

⁷² AAS 56 (1964) 1011. Vgl. P. Hünermann/B. J. Hilberath, Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (s. Anmerkung 20), 536.

Formel, mit welcher Papst Paul VI. die Konstitutionen, Erklärungen und Dekrete des Konzils unterzeichnet hat.⁷³ Durch das *una cum*, das sich bezeichnenderweise in der Formel des I. Vatikanischen Konzils⁷⁴ nicht findet, stellt der Papst heraus, dass er nicht als Instanz agiert, die dem Konzil völlig unabhängig gegenübersteht. Die theologische Aufwertung des Episkopats schlägt sich hier in der primatialen Pragmatik insofern nieder, als Paul VI. sein Handeln in ekklesiologische Relationen einrückt und kollegial verfährt. Wenn demgegenüber der Distriktobere der Piusbruderschaft in Deutschland, Franz Schmidberger, in seiner Schrift *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils* behauptet, die Kollegialität zerstöre „die päpstliche Monarchie“⁷⁵, dann bleibt er dem Konkurrenzmodell verhaftet. Wie aber schon Petrus innerhalb des Urkollegiums der Zwölf steht und das Papstamt daher nicht nach Analogie der Monarchie verstanden werden kann, so darf die Kollegialität nicht nach Analogie der Demokratie interpretiert werden. Es gilt der Primat des Theologischen gegenüber dem Soziologischen, selbst wenn beide Ebenen ekklesiologisch ineinanderspielen.⁷⁶

Gleichwohl kann und sollte heute durch Stärkung synodaler und kollegialer Strukturen der modernen Forderung nach Überwindung autoritärer Herrschaftsformen auch in der Kirche entsprochen werden. Wenn wichtige letztinstanzliche Entscheidungen durch kollegiale Verständigung im Vorfeld mehr Abstützung erhalten, können sie auch in den Ortskirchen der in-

⁷³ Vgl. den Appendix zu SC: „Nos, Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, *una cum* Venerabilibus Patribus, in Spiritua Sancto approbamus, decernimus ac statuimus. – Wir, kraft der Uns von Christus übertragenen Apostolischen Vollmacht, billigen, beschließen und verordnen es *zusammen mit* den Ehrwürdigen Vätern im Heiligen Geist.“

⁷⁴ Die dogmatische Konstitution des I. Vatikanums *Pastor aeternus* beginnt mit den Worten: „Pius episcopus, servus servorum Dei, sacro approbante concilio ad perpetuam rei memoriam. – Pius Bischof, Diener der Diener Gottes, mit Billigung des heiligen Konzils, zum immerwährenden Gedächtnis.“ Vgl. dazu P. Hünermann, „Una cum“. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: *Ders.* (Hg.), *Papstamt und Ökumene*, Regensburg 1997, 80–101.

⁷⁵ F. Schmidberger, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 2009: „Und so zerstört die Kollegialität die päpstliche Monarchie und bereitet den Weg zur Errichtung von Nationalkirchen.“ Im Übrigen ist bereits im 19. Jahrhundert die Analogie zwischen Monarchie und päpstlichem Primat mit Verweis auf die Hirtengewalt der Bischöfe *ex divina institutione* problematisiert worden. Vgl. J. A. Zallinger, *Institutiones iuris naturalis et ecclesiastici publici liber quintus*, Rom 1832, 104: „Si stricte velimus loqui, dici non potest, formam status ecclesiastici esse mere monarchicam; cum enim potestas rectoria episcoporum ex divina institutione promanat, papa non est unicum subiectum eius potestatis, quemadmodum in monarchia veri nominis contingit.“

⁷⁶ Das II. Vatikanum hat das Wesen der Kirche nach Analogie der Inkarnation bestimmt und dadurch einen Mittelweg zwischen der Skylla einer rein auf die institutionelle Sichtbarkeit abhebenden Ekklesiologie einerseits und der Charybdis einer rein auf die pneumatische Unsichtbarkeit abhebenden Kirchenkonzeption andererseits beschritten: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine *einzig komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element* zusammenwächst. Deshalb ist sie *in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes* ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes“ (LG 8).

zwischen polyzentrisch gewordenen Weltkirche passgenauer kommuniziert werden.

2. *Der Papst hat als Nachfolger Petri die höchste, volle und unmittelbare Gewalt in der Kirche inne, die er jederzeit frei ausüben kann. Indem das II. Vatikanum diese Primatslehre des I. Vatikanums rezipiert, betont es die Kontinuität zum Vorgängerkonzil, rückt dieses aber zugleich in einen neuen Kontext der Reform.*

Lumen gentium bekräftigt die Definition des päpstlichen Lehr- und Jurisdiktionsprimat des I. Vatikanums. Diese ausdrückliche Rezeption des Vorgängerkonzils, die durch die *Nota explicativa praevia* noch einmal unterstrichen wird, zeigt, dass eine Hermeneutik des Bruchs den Konzilstexten nicht gerecht wird. Auch geht es nicht an, in einer selektiven Lektüre nur die Aussagen des I. Vatikanums im II. Vatikanum für dogmatisch verbindlich zu erklären und die übrigen Aussagen von *Lumen gentium* als weniger gewichtig abzuwerten. Gegenüber dieser in traditionalistischen Kreisen beliebten Abschwächungsstrategie ist hervorzuheben, dass mit der Rezeption des I. durch das II. Vatikanum zugleich eine verbindliche *Re-Interpretation* erfolgt. Der 1870 unterlegenen Minorität und ihrer Forderung nach stärkerer Betonung der bischöflichen Kollegialität wird durch das II. Vatikanum Rechnung getragen, wenn Verweise auf die Stellungnahmen der offiziellen Relatoren Zinelli, Kleutgen und Gasser eingeflochten werden. Dadurch aber wird die Definition des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats in einen weiteren Bezugsrahmen gerückt. Das I. Vatikanum wird nicht ungeschichtlich als unübertrefflicher Ausdruck der Primatslehre festgeschrieben. Vielmehr wird die Konzilsdefinition von 1870 sowohl nach rückwärts auf die biblisch-patristische Tradition hin wie nach vorwärts auf die aktuelle Situation der Kirche hin geöffnet. Die Rückbesinnung auf die *Communio*-Struktur der Alten Kirche, die auch ökumenisch bedeutsam ist, weil sie auf die noch ungeteilte Kirche⁷⁷ rekurriert, stellt ein deutliches Gegengewicht zum römischen Zentralismus dar, der sich ab dem 19. Jahrhundert zunehmend herausgebildet hat. Die Suche nach einer „Form der Primatsausübung, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“⁷⁸, wie sie von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Ut unum sint* angeregt wurde, könnte vor diesem Hintergrund weiterkommen, wenn ein Doppeltes beachtet würde: Zum einen sollte das Anliegen der *Communio*-Ekklesiologie des 1. Jahrtausends aufgenommen werden, den Nachfolger Petri als Zeugen des Glaubens und Garanten für die Einheit der Kirche herauszustellen; zugleich wäre aber auch dem legitimen Anliegen der Primatslehre des 2. Jahrtausends

⁷⁷ Selbstverständlich ist die Rede von der noch ungeteilten Kirche historisch präzisierungsbedürftig, wenn man nur an die Nichtanerkennung des Konzils von Chalkedon 451 durch die sogenannten vorchalkedonischen Kirchen denkt.

⁷⁸ Johannes Paulus <Papa, II.>, Enzyklika *Ut unum sint* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls; 121), Bonn 1995, Art. 95.

zu entsprechen, die Freiheit der Kirche vor äußeren Eingriffen durch Betonung der päpstlichen Unabhängigkeit zu markieren. In der Synthese beider Modelle könnte eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Petrusdienstes im Sinne eines *Communio-Primats* liegen.⁷⁹

3. *Im Kollegium der Bischöfe findet die Gemeinschaft der Apostel eine strukturelle Entsprechung, die für die Verfassung der Kirche in der fortlaufenden Geschichte konstitutiv ist. Das Kollegium der Bischöfe, das den Bischof von Rom umschließt, hat ebenfalls höchste und volle Gewalt über die Kirche. Durch die Ordination werden die Bischöfe in das Bischofskollegium hineingenommen, das aufgrund der Differenz zwischen Haupt und Gliedern hierarchisch verfasst ist. Die bischöfliche Teilhabe an der kirchlichen Leitungs- und Lehrgewalt ist sakramental begründet. Neben der vollen Verwirklichung der Kollegialität im ökumenischen Konzil gibt es Teilverwirklichungen der Kollegialität in unterschiedlichen Spielformen, unter denen die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen hervortreten.*⁸⁰

Das Kollegium der Bischöfe ist Träger der höchsten Gewalt in der Kirche. Diese Lehre ist nicht widersprüchlich, weil das Kollegium der Bischöfe die Gewalt des Papstes nicht begrenzt, denn der Papst gehört als Haupt mit zum Kollegium. Gegenüber einer primatialen Engführung, welche „den Ersatz der persönlichen Gewalt des Papstes durch eine kollegiale Gewalt“⁸¹ fürchtet, wird die volle und eigenständige Bedeutung des Dienstes der bischöflichen Gemeinschaft durch das II. Vatikanum neu betont. Das Kollegium der Bischöfe erscheint nicht als Einrichtung päpstlichen Rechts; es besteht *ex divina institutione* und hat eine sakramentale Basis. Jemand wird Mitglied des Bischofskollegiums durch die Ordination und die dadurch grundlegte hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Bischofskollegiums.

Die eigentliche Vollzugsform der bischöflichen Kollegialität unter Einschluss des Bischofs von Rom ist das *Konzil*, das vom Papst einberufen wird und dessen Beschlüsse durch den Papst approbiert, bekräftigt und promulgiert werden müssen. Sie kann aber auch von dem über den Erdbereich verstreuten Episkopat ausgeübt werden – mit der Einschränkung, dass der Papst die Bischöfe zu einer kollegialen Handlung rufen muss (vgl. LG 22). Davon zu unterscheiden sind die Teilverwirklichungen der Kollegialität, die Bischofssynode und die Bischofskonferenzen. Dem ursprünglichen Anliegen der Konzilsmajorität, den kuralen Einfluss durch Einrichtung eines ständigen Bischofsrats zu beschränken, ist durch die *Bischofssynode* nicht entsprochen worden, weil sie ein nichtständiges Beratungsorgan des Papstes ohne rechtlich effektive Entscheidungskompetenz ist. Im *Motu proprio* vom

⁷⁹ Vgl. dazu H. J. Pottmeyer, *Das Papstamt im dritten Jahrtausend*, Freiburg i. Br. 1999.

⁸⁰ „Ihr Ziel ist es, die Einseitigkeiten einer übersteigerten Primatspraxis zu korrigieren durch eine neue Betonung der in den Bischöfen repräsentierten Vielfalt und Fülle.“ *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], *Ergebnisse und Probleme der dritten Sitzungsperiode*, Köln 1965, 75.

⁸¹ M. Lefebvre, *Ein Bischof spricht* (s. Anmerkung 22), 51.

15. September 1965, *Apostolica sollicitudo*, hat Papst Paul VI. in einem primatialen Akt die Einrichtung der Bischofssynode angeordnet, allerdings jenen Hinweis auf die Kollegialität der Bischöfe unterlassen; nicht anders stellt sich die Sachlage im CIC von 1983 dar. Auch wenn die Bischofssynode in allen Belangen von der Autorität des Papstes abhängig ist (vgl. CIC 1983, c. 344) und sie faktisch als päpstliches Beratungsorgan fungiert, kann doch insofern von einer Teilverwirklichung der bischöflichen Kollegialität gesprochen werden, als hier eine Vertretung der Bischöfe aus allen Regionen der Weltkirche zur Beratung zusammenkommt.

Umstritten ist weiter der juridische und theologische Status der *Bischofskonferenzen*. Die Kritik Lefebvres, die nationalen Bischofskonferenzen würden das Lehramt dezentralisieren und den Papst zum Gefangenen kollegialer Mehrheitsbeschlüsse machen, ist in der nachkonziliaren Diskussion indirekt auch von prominenten Theologen geäußert worden. So haben Henri de Lubac – und im Anschluss an ihn Joseph Ratzinger – die These vertreten, den Bischofskonferenzen fehle eine theologische Begründung, sie seien lediglich pastorale Beratungsorgane.⁸² Demgegenüber wurde von Walter Kasper und anderen Theologen geltend gemacht, dass die Bischofskonferenzen durchaus eine partielle Realisierung der bischöflichen Kollegialität darstellen (vgl. LG 23; CD 37f.; CIC 1983, can. 447–449) – eine Deutung, die übrigens Joseph Ratzinger nach dem Konzil selbst vertreten hat.⁸³ Das *Motu proprio Apostolos suos* von 1998 hat den Bischofskonferenzen allerdings die Kollegialität im eigentlichen oder strikten Sinn abgesprochen.⁸⁴

4. *Im Zweinander von Primat und Episkopat spiegelt sich das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen. Die eine Kirche ist keine Einheitskirche, weil sie in und aus Ortskirchen besteht. Die Ortskirche, die durch den Bischof repräsentiert wird, steht in Gemeinschaft mit den übrigen Ortskir-*

⁸² Vgl. H. de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit (s. Anmerkung 39), 81–90; *Benedictus* <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Zur Lage des Glaubens (s. Anmerkung 14), 59–61, hier 60: „Die entschiedene Neubetonung des Bischofs ist in Wirklichkeit verhallt, oder sie droht durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen mit ihren oft schwerfälligen bürokratischen Strukturen geradezu erstickt zu werden. Wir dürfen nicht vergessen, dass die Bischofskonferenzen keine theologische Grundlage haben, sie gehören nicht zur unaufgebbaren Struktur der Kirche, so wie sie von Christus gewollt ist: Sie haben nur eine praktische, konkrete Funktion.“ Vgl. entsprechend auch: *Internationale Theologenkommission*, Mysterium Kirche, Einsiedeln 1987.

⁸³ Vgl. W. Kasper, Der theologische Status der Bischofskonferenzen, in: ThQ 167 (1987), 1–6 (neu zugänglich in: *Ders.*, Die Kirche und ihre Ämter, Freiburg i. Br. 2009, 438–450): Das ontologische und sakramentale Fundament der Kollegialität ist die Bischofsweihe. Das gilt entsprechend auch von den Bischofskonferenzen. „Aufgrund dieser ontologischen und sakramentalen Grundlage ist die Kollegialität der Bischöfe nicht nur eine juristische Größe, sie ist deshalb nicht auf die collegialitas effectiva zu begrenzen. Folglich darf auch die collegialitas affectiva nicht als eine rein emotionale Größe, als eine bloß kollegiale Gesinnung verstanden werden. Die collegialitas affectiva ist vielmehr Ausdruck der ontologisch-sakramentalen Realität der Kollegialität, insofern sie der collegialitas effectiva als deren Grundlage vorgeordnet ist.“ Ähnlich H.-J. Pottmeyer, Was ist eine Bischofskonferenz?, in: StZ 206 (1988), 435–446.

⁸⁴ Vgl. dazu G. Bier, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983, Würzburg 2001, 318–349.

chen, deren Einheit durch das Bischofskollegium und in besonderer Weise durch den Papst als Haupt des Kollegiums repräsentiert wird.

Dieser doppelte Bezug kommt in der Liturgie treffend zum Ausdruck, wenn im Eucharistischen Hochgebet sowohl der Name des Papstes als auch der Name des Ortsbischofs in Verbindung mit der Gemeinschaft der Bischöfe Erwähnung finden. Das Zueinander zwischen Universal- und Ortskirchen wird konkret im Zueinander von Primat und Episkopat. Wie aber der Bischof von Rom kein absoluter Monarch ist, der über seine Mitbischöfe regiert, so sind die Ortskirchen auch nicht Provinzen der römischen Zentrale. Wie der Bischof von Rom „als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“ ist, so sind „die Einzelbischöfe [...] sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen [ecclesiae particulares], die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen [in quibus et ex quibus] besteht die eine und einzige katholische Kirche“ (LG 23). Universal- und Ortskirche stehen im Verhältnis wechselseitiger Verbundenheit. Daher darf die Kirche nicht als monolithischer Block konzipiert werden. Die Art und Weise, wie das Zueinander von Universal- und Ortskirchen konkret verwirklicht wird, ist ökumenisch bedeutsam, weil die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hier ablesen können, was es ekklesiopraktisch bedeuten würde, die *plena communio* mit der römisch-katholischen Kirche aufzunehmen.⁸⁵

Epilog

Die Hermeneutik des Bruchs hat bei Lefebvre zum Bruch mit der katholischen Kirche geführt, der in den unerlaubten Diakonats- und Priesterweihen von 1976 angebahnt und in den illegitimen Bischofsweihen von 1988 besiegelt wurde. Hinter der Hermeneutik des Bruchs steht, wie die nachkonziliare Tradition des Lehramts Pauls VI.⁸⁶, Johannes Pauls II.⁸⁷ und nun

⁸⁵ Das Dokument der Glaubenskongregation, *Communio in notio* (1992), hat bekanntlich betont, die Universalkirche sei „im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“ (Nr. 9). An dieser Aussage hat sich der freundschaftliche Disput der Kardinäle Walter Kasper und Joseph Ratzinger entzündet, auf den hier nicht weiter eingegangen werden kann. Vgl. A. Buckenmaier, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009.

⁸⁶ *Paulus <Papa, VI.>*, Ansprache vor dem Konsistorium am 24. Mai 1976, dokumentiert in: Y. Congar, *Der Fall Lefebvre*, 104–109, 104f.: „Man lehnt die Autorität von heute im Namen jener von gestern ab [...] Man wagt zu behaupten, dass das Zweite Vatikanische Konzil nicht bindend sei; dass der Glaube ebenfalls in Gefahr sei durch die nachkonziliaren Reformen und Richtlinien; dass man die Pflicht habe, ungehorsam zu sein, um gewisse Traditionen zu erhalten. Welche Traditionen? Steht es dieser Gruppe und nicht dem Papst, nicht dem Kollegium der Bischöfe, nicht dem Ökumenischen Konzil zu, festzusetzen, welche unter den unzähligen Traditionen als Glaubensnorm betrachtet werden müssen?“ Den performativen Selbstwiderspruch, einerseits den Gehorsam gegenüber der päpstlichen Autorität stärken zu wollen, andererseits durch Ungehorsam zur Schwächung dieser Autorität selbst beizutragen, wird von Paul VI. ebenfalls angesprochen. Vgl. sein Schreiben an Erzbischof Lefebvre vom 11. Oktober 1976 (ebd. 117–133, hier 120f.; 123).

Benedikts XVI.⁸⁸ einmütig vermerkt haben, ein widersprüchliches und starres Verständnis von Tradition: Widersprüchlich, weil im Namen der „ewigen Tradition“ das Band zum aktuellen Garanten der Tradition zerschnitten wird. Starr, weil ein bestimmter Ausschnitt der Tradition – die Lehrverkündigung von Gregor XVI. bis Pius XII. – mit der Tradition überhaupt identifiziert wird. Das II. Vatikanische Konzil aber ist von derselben Autorität getragen wie das I. Vatikanische Konzil und das Tridentinum, nämlich dem Papst und dem Bischofskollegium. Mit der Absage an das II. Vatikanum wird auch die Autorität der Vorgängerkonzilien problematisiert: Warum nur die Päpste bis zu Pius XII. und nicht die Nachfolger anerkennen? Es gehört zur Tragik Lefebvres, dass er, der im Namen der päpstlichen Autorität die Kollegialität der Bischöfe ablehnt, selbst durch einen unkollegialen Akt dieser Autorität des Papstes massiv geschadet hat: Autoritätsuntergrabung des Papstes im Namen päpstlicher Autorität! Auch der Antimodernismus der Piusbruderschaft scheint insofern Direktiven der Moderne zu folgen, als er die vorbehaltlose Anerkennung der Autorität preisgibt. Mit der dezisionistischen Unterscheidung zwischen der wahren vorkonziliaren und der tendenziell häretischen nachkonziliaren Tradition begibt sich die traditionalistische Bewegung in einen performativen Selbstwiderspruch: „Sie beansprucht Prinzipien der Moderne, die sie zugleich bekämpft.“⁸⁹ Dabei scheint Lefebvre übersehen zu haben, dass bereits die Traditionszeugen, auf die er sich beruft, es verbieten, den päpstlichen Primat gegen die Kollegialität der Bischöfe auszuspielen. Sowohl die Stellungnahmen der offiziellen Konzilsrelatoren auf dem I. Vatikanum als auch die Apostolische Konstitution Pius' IX., welche die Antwort des deutschen Episkopats auf die Circular-Depesche Bismarcks approbiert hat, zeigen dies. So liegt dem Bruch mit dem amtierenden Papst im Namen „der Tradition“ seiner Vorgänge bis zu Pius XII. selbst ein selektives Verständnis von Tradition zugrunde. Das Wort Lefebvres: „Es ist nicht erlaubt, eine Auswahl zu treffen und heute zu sagen: Wir nehmen diesen Teil an, den anderen lehnen wir ab. Auswählen heißt nach der griechischen Ursprungsbedeutung des Wortes, häretisch sein“⁹⁰ wäre im Sinne einer selbstkritischen Prüfung auf das traditionalisti-

⁸⁷ Vgl. *Johannes Paulus <Papa, II.>*, Motu proprio *Ecclesia Dei* vom 2. Juli 1988, dokumentiert in: *W. Beinert* (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder*, 215–219, hier 216: „Die Wurzel dieses schismatischen Aktes ist in einem unvollständigen und widersprüchlichen Begriff der Tradition zu suchen: unvollständig, da er den lebendigen Charakter der Tradition nicht genug berücksichtigt [...]. Vor allem aber ist ein Traditionsbegriff unzutreffend und widersprüchlich, der sich dem universalen Lehramt der Kirche widersetzt, das dem Bischof von Rom und dem Kollegium der Bischöfe zukommt.“

⁸⁸ *Benedictus <Papa, XVI.>*, Brief an die Bischöfe der Katholischen Kirche in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe, in: *W. Beinert* (Hg.), *Vatikan und Pius-Brüder*, 249–256, hier 252: „Man darf die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren.“

⁸⁹ So zutreffend *M. Striet*, *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Moderne*, in: *P. Hünermann* (Hg.), *Exkommunikation oder Kommunikation?*, 175–205, hier 179.

⁹⁰ *M. Lefebvre*, *Offener Brief an die ratlosen Katholiken*, Wien 1986, 193.

sche Traditionsverständnis zurückzuwenden, abgesehen davon, dass es den Traditionalisten zu denken geben könnte, dass Gregor XVI. und Pius IX. den Traditionalismus lehramtlich verurteilt haben (vgl. DH 2751, 2811, 2841).⁹¹ In jedem Fall ist mit dem Weg ins Schisma das Band mit dem Bischofskollegium und seinem Haupt, dem Bischof von Rom, aufgeköndigt worden. Um dieser Aufköndigung nicht den Charakter des Endgültigen und Unwiderruflichen zu geben, um dem Entstehen einer schismatischen Parallelkirche mit bischöflicher Verfassung nicht tatenlos zuzusehen, ist bereits durch Papst Johannes Paul II. die Kommission *Ecclesia Dei* (1988) eingesetzt worden – mit der Absicht, die „Nachhut der Nachhut“⁹² Schritt für Schritt in die volle Gemeinschaft der Kirche zurückzuführen und so den Bruch doch noch zu heilen.

Mit der Wiedenzulassung des Missale Romanum von 1962 als außerordentlicher Form des römischen Ritus (2007) und der Aufhebung der Exkommunikation (2009) ist Benedikt XVI. den Forderungen der Piusbruderschaft auf der *disziplinären* Ebene sehr weit entgegengekommen.⁹³ Durch

⁹¹ Darauf hat jüngst K.-H. Menke, Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft (s. Anmerkung 23), hingewiesen. Selbst wenn im 19. Jahrhundert unter dem Terminus ‚Traditionalismus‘ die Ablehnung der natürlichen Erkennbarkeit Gottes verhandelt wurde, so könnte die lehramtliche Inkriminierung doch Anlass zu einer präziseren Selbstbeschreibung sein.

⁹² So H. J. Pottmeyer, Streitpunkt Konzil und Traditionsbruch, in: W. Beinert (Hg.), Vatikan und Pius-Brüder, 207–212, hier 209.

⁹³ Vgl. bereits die Ausführungen bei *Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger]*, Zur Lage des Glaubens, 32: „Es ist klar, dass man alles tun muss, damit diese Bewegung [die Priesterbruderschaft St. Pius X.; J.-H. T.] nicht in ein eigentliches Schisma hineingerät, das dann gegeben wäre, wenn Msgr. Lefebvre sich zu einer Bischofsweihe entschließen würde, was er gottlob in der Hoffnung auf Versöhnung bisher nicht getan hat. Wenn wir heute in der Ökumene beklagen, dass man in früheren Zeiten nicht mehr getan hat, um aufstehende Spaltungen durch ein Höchstmaß an Versöhnungsbereitschaft und ein Verstehen für die betroffenen Gruppen zu verhindern, so muss das natürlich auch eine Handlungsmaxime für die Gegenwart sein. Wir müssen uns um Versöhnung bemühen, solange und soweit es irgend geht, und alle Chancen dafür nutzen.“ Diese Aussage hat programmatischen Charakter und dürfte zunächst das Handeln des Präfekten der Glaubenskongregation, der für den Kontakt zur Piusbruderschaft zuständig war, bestimmt haben. Nach seinem Amtsantritt hat Papst Benedikt XVI. dann am 29. August 2005 Lefebvres Nachfolger, Bischof Bernard Fellay, in Castel Gandolfo zu einem langen Gespräch empfangen. Bei dieser Gelegenheit kündigte er bereits an, die volle Gemeinschaft mit den Bischöfen der Piusbruderschaft wiederherstellen zu wollen. Die Weihnachtsansprache vom 21. Dezember 2005 steckt die theologischen Rahmenbedingungen für das Gespräch mit der Piusbruderschaft ab, indem die Hermeneutik der Reform als konzilsgemäß gegen Hermeneutiken des Bruchs zur Geltung gebracht wird. Beim Kardinals-Konsistorium vom 23. März 2006 legte Benedikt XVI. seine Intention offen, die Pius-Bruderschaft in die volle kirchliche Gemeinschaft zurückzuholen. Einige deutsche und französische Kardinäle trugen Bedenken vor im Blick auf die Verwerfung der Liturgiereform und die Ablehnung zentraler Lehraussagen des II. Vatikanums. Bereits am 6. September 2006 wird eine der Piusbruderschaft nahestehende Gruppe mit Rom versöhnt und als „Gesellschaft des Apostolischen Lebens päpstlichen Rechts“ anerkannt („Institut du Bon Pasteur“) – ein Vorgang, der rückblickend als Präludium zur Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Piusbruderschaft gedeutet werden kann. Am 7. Juli 2007 wird mit dem *Motu proprio Summorum pontificum* das Missale von 1962 als außerordentliche Form des römischen Ritus wieder zugelassen – mit dem problematischen Nebeneffekt, dass die alte, antijudaistisch eingefärbte Karfreitagsfürbitte wieder Einzug in die Liturgie hält. Die Neuformulierung der Bitte durch Benedikt XVI. tilgt zwar das Adjektiv ‚perfidus‘ und rückt die Anerkennung Jesu Christus durch die Juden in einen eschatologischen Horizont, bringt aber die Kritiker nicht zum Verstummen (vgl. nur A. Melloni, Et pro Iudaeis. Die umstrittene Kar-

das *Motu proprio Summorum pontificum*, das bereits durch seine Anfangsworte ein programmatisches Signal setzt, insofern der Titel *Summus pontifex* die universalkirchliche Definitionshoheit des Papstes in Erinnerung ruft, hat Benedikt XVI. die traditionalistische These vom „Bruch“ zwischen der alten und der neuen Messe unterlaufen und autoritativ klargestellt, dass es zwei legitime Formen ein und desselben Ritus gibt.⁹⁴ Damit werden wechselseitige Generalverdächtigungen als unberechtigt abgewiesen: Wie „Liebhaber“ des *usus antiquior* nicht des Verrats am Konzil bezichtigt werden sollen, so dürfen Anhänger der erneuerten Liturgie nicht der Abweichung von der Tradition oder gar der Häresie beschuldigt werden. In der Glaubensgemeinschaft der Kirche sollen beide Ausdrucksformen gleichermaßen möglich sein. Durch die Aufhebung der Exkommunikation ist Benedikt XVI. darüber hinaus einer Bitte der traditionalistischen Bischöfe entgegengekommen – wohl

freitagsbitte Benedikts XVI., in: *Conc* 45 [2009] 221–231). Am 15. Dezember 2008 bittet Bernard Fellay in einem Schreiben an die Kommission *Ecclesia Dei* um die Rücknahme der Exkommunikation und sichert die Anerkennung des päpstlichen Primats sowie die Annahme der Lehren des Papstes zu. Im Dekret vom 21. Januar 2009 erfolgt die Aufhebung der Exkommunikation der vier traditionalistischen Bischöfe, ohne dass der kirchenrechtliche Status der begnadigten Bischöfe ausdrücklich umschrieben oder konkrete Bedingungen für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft aufgeführt würden. Unter den begnadigten Bischöfen befindet sich der notorische Holocaust-Leugner Richard Williamson. Die Welle der medialen, politischen und gesellschaftlichen Empörung über die „Begnadigung“ eines Holocaust-Leugners hält einige Wochen an und zwingt Papst Benedikt zu Klarstellungen, die den öffentlichen Schaden allerdings nicht mehr abwenden können. In seinem Brief an die Bischöfe vom 10. März gesteht der Papst handwerkliche Fehler der Kurie ein und betont, dass nach der disziplinarischen Maßnahme der Austausch über die noch bestehenden Dissenspunkte der theologischen Doktrin geführt werden müsse, die vor allem „die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nachkonziliaren Lehramtes der Päpste betreffen“. Mit dem *Motu proprio Ecclesiae Unitatem* vom 2. Juli 2009 wird die Kommission *Ecclesia Dei* strukturell eng an die Kongregation für die Glaubenslehre angebunden.

⁹⁴ Vgl. *Benedictus <Papa, XVI.>*, Apostolisches Schreiben *Motu proprio Summorum pontificum*, in: A. Gerbards (Hg.), *Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinie Papst Benedikts XVI. zur Liturgie*, Freiburg i. Br. 2008, 12–28. Die Aussage des Dokuments, dass das Missale von 1962 „niemals abgeschafft“ (ebd. 15) worden sei, vollzieht allerdings selbst einen „Bruch“ mit der Apostolischen Konstitution *Missale Romanum* Pauls VI. vom 3. April 1969, in der sich eine an Deutlichkeit kaum zu überbietende Derogationsformel findet: „Unsere Anordnungen und Vorschriften sollen jetzt und in Zukunft gültig und rechtskräftig sein, unter Aufhebung jedweder entgegenstehender Konstitutionen und Verordnungen unserer Vorgänger sowie aller übrigen Anweisungen, welcher Art sie auch seien und auch wenn sie besonderer Erwähnung und Derogation bedürften“ (AAS 61, 1969, 217–222, hier 222; vgl. N. Lüdicke, *Kanonistische Anmerkungen zum Motu proprio Summorum pontificum*, in: LJ 58 [2008], 3–34). Auch gegenüber Erzbischof Lefebvre hat sich Papst Paul VI. mit entsprechender Deutlichkeit geäußert: „Aus Deiner falschen Geisteshaltung kommt, daß Du die *mißbräuchliche Feier* der nach dem hl. Papst Pius V. benannten hl. Messe beibehälst. Das Werk der Erneuerung der Liturgie, das in unserer Zeit geleistet wurde, wurde durch das Konzil ausgelöst, begründet und ausgerichtet [...]. Wir haben diese Erneuerung mit unserer Autorität als gültig anerkannt und verordnet, daß sie *von allen Katholiken* mitvollzogen wird. Wenn wir entschieden haben, daß in dieser Sache *kein Aufschub* angebracht und *keine Ausnahme* zu gewähren ist, so wegen des Heils der Seelen und der Einheit der ganzen kirchlichen Gemeinschaft [...]. Was Deinen Fall betrifft, ist das Festhalten am alten Ritus in Wirklichkeit der Ausdruck einer verfälschten Ekklesiologie, Mittel zur Bekämpfung des Konzils und seiner Reformen“ (zitiert nach Y. Congar, *Der Fall Lefebvre*, 126 f.). Bereits in seiner Autobiographie hat J. Ratzinger seine Bestürzung „über das Verbot des alten Missale“ geäußert, etwas Derartiges habe es „in der ganzen Liturgiegeschichte nie gegeben“ (ders., *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 172). Mit dem *Motu proprio Summorum pontificum* hat Papst Benedikt XVI. die Entscheidung seines Vorgängers revidiert.

in der Hoffnung, durch diesen Gnadenakt günstige Ausgangsbedingungen für das weitere Gespräch über die noch zu klärenden *doktrinellen* Fragen schaffen zu können. Diese betreffen neben dem Kirchenverständnis vor allem die Religions- und Gewissensfreiheit, die Ökumene und das klärungsbedürftige Verhältnis zum Judentum. Bei der Klärung dieser Fragen wird die Bezugnahme auf das II. Vatikanum die alles entscheidende Rolle spielen,⁹⁵ denn das letzte Konzil ist für das Selbstverständnis der katholischen Kirche und ihre Suchbewegungen in der Welt von heute unhintergebar. Die Dokumente wurden durch den damaligen Weltepiskopat nahezu einmütig verabschiedet und von den Konzilspäpsten Johannes XXIII. und Paul VI. approbiert und promulgiert. Wer zentrale Aussagen dieser Dokumente in Frage stellt, stellt die Lehrkompetenz des Bischofskollegiums unter Einschluss des Papstes in Frage. Es geht nicht an, dass Bischöfe, die die Religionsfreiheit ablehnen, die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche für falsch halten und antijudaistische Positionen vertreten, in der katholischen Kirche Heimatrecht erhalten, ohne ihre Ansichten von Grund auf zu revidieren. Eine Gleichzeitigkeit nicht nur ungleichzeitiger, sondern auch widersprüchlicher Theologien kann sich die katholische Kirche nicht leisten, wenn ihr Glaubenszeugnis in der Welt von heute klar und unzweideutig sein soll. Daher wird es in den doktrinellen Gesprächen mit der Piusbruderschaft darum gehen müssen, auf einem lebendigen Traditionsverständnis zu bestehen, das gerade im Rückgriff auf die ältere biblisch-patristische Tradition Reformpotenziale für Gegenwart und Zukunft gewinnt. Das Zweite Vatikanische Konzil, selbst Ausdruck und Resultat lebendiger Tradition, ist durch die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, die Wiederentdeckung der Kirchenväter durch die sogenannte *Novvelle théologie* und die Ökumenische Bewegung vorbereitet worden. Diese Erneuerungsimpulse, die in die Texte eingegangen sind, zu leugnen, hieße, die Empfehlung auszusprechen, „dem Zweiten Vatikanum ein Begräbnis in der nachtridentinischen Normalität zuteil werden zu lassen“, wie Giuseppe Alberigo auf der letzten Seite seines *opus magnum* notiert.⁹⁶ Die *verbale* Anerkennung der päpstlichen Autorität aber müsste bei den nach wie vor suspendierten Bischöfen der Piusbruderschaft, welche die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche anstreben, auch eine kollegialere Amtsführung nach sich ziehen. Es geht jedenfalls nicht an, dass sie die päpstliche Autorität *praktisch* dadurch wieder unterlaufen, dass sie illegitime Weihehandlungen vornehmen. Die Kollegialität der Bischöfe ist nicht das trojanische Pferd, das die Autorität des Papstes unterhöhlt, sondern ein Bauprinzip der Kirche selbst.

⁹⁵ Vgl. dazu M. Schulz, Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft, in: IKaZ 38 (2009), 206–216.

⁹⁶ Vgl. G. Alberigo, Ein epochaler Übergang?, in: Ders./G. Wassilowsky (Hgg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils; Band 5: Ein Konzil des Übergangs, Ostfildern 2008, 655–741, hier 740.