

Victor Konzemius

Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert?

1. Eine lange Vorgeschichte

«Wann war denn eine Lehrdefinition de Fide ein Luxus, den sich die Devotion leistet und nicht ein furchtbares, schmerzliches Gebot der Not?»¹ Diese Klage J. H. Newmans an seinen Diözesanbischof William Ullathorne drückt nicht nur die Bestürzung des kritischen Zeitgenossen gegenüber der Erhebung des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit des Bischofs von Rom zum Dogma aus, sie umschreibt auch genau das Problem, dem der Kirchenhistoriker sich bei der Beantwortung dieser Frage zu stellen hat. Es gab 1870 keine Irrlehre, die zentrale Inhalte des christlichen Glaubens in Frage stellte, Jansenismus, Gallikanismus und Josephinismus waren als geistige Bewegungen längst abgestorben und an einen Los-von-Rom-Kreuzzug dachte niemand. Probleme der kirchlichen Strukturreform und der Verkündigung gab es wohl in Hülle und Fülle; sie wurden aber auf dem Konzil vom Papst an den Rand geschoben, als er beschloß, die Bestimmung seiner Prärogativen von den Konzilsvätern behandeln zu lassen. Theologiegeschichtlich mutet die Konstitution «Pastor Aeternus» vom 18. Juli 1870 als Blitz aus heiterem Himmel an, den die kirchliche Frömmigkeit in einem Prozeß fortschreitender Wahrheitserkennung zur Entladung brachte. Der Kirchenhistoriker allerdings wäre aus seiner Perspektive wenig geneigt, die vatikanischen Beschlüsse als ein Naturereignis zu betrachten. Er sieht sie eher als Ergebnis einer zur Spitze getriebenen geschichtlichen Entwicklung, die durch geschicktes Taktieren Roms dogmatische Weihe erhielt.

Keine dieser beiden Antworten tut jedoch der Sache Genüge und beantwortet ausreichend, warum gerade 1870 Vorrechte des Bischofs von Rom ohne vorherige Klärung ekklesiologischer Grundfragen definiert wurden. Der in Abstraktionen denkende Theologe übersieht, daß auch das innerkirchliche Leben, Frömmigkeit und Dogmenentwicklung, ganz bestimmte soziale und gesell-

schaftliche Voraussetzungen haben, die zu seiner Reifung wesentlich beitragen. Der Historiker seinerseits, der Rom die Verantwortung für den Triumph des «Ultramontanismus» zuschieben möchte, erliegt gerne dem Mythos eines Romanismus mit umgekehrtem Vorzeichen: er überschätzt die Macht Roms und läßt außer Betracht, daß auch ein geschicktes Taktieren von Papst und Kurie nur dann zum Zuge kommt, wenn diese ihren Funktionswert innerhalb des kirchlichen Systems erfüllen. Papst und Kurie stehen auch unter dem Gesetz vorgegebener, von ihnen unabhängiger gesellschaftlicher, politischer und sozialer Zwänge: nur wer dies berücksichtigt, entgeht der Gefahr, monokausale Erklärungen zu postulieren.

Die Definition des Jurisdiktionsprimats des Bischofs von Rom auf dem 1. Vatikanum ist die Aufgipfelung einer mehr als tausendjährigen Entwicklung im römischen Katholizismus, die durch die Reformation nicht korrigiert, sondern beschleunigt wurde. Das schwache, korrupte Papsttum der Reformationszeit war die einzige Instanz, die der tridentinischen Sammlung katholischer Kräfte eine ordnende Mitte geben konnte. Nicht nur das Konzil, auch die Durchführung seiner Reformbeschlüsse war zum guten Teil in der Hand des Papstes. Dem Zuwachs an Macht und Kompetenz, der Rom in der Ausübung seiner Funktion als einheitsstiftendes Zentrum zufiel, entsprach der Rückhalt, den Bischöfe und Theologen auch in katholischen Staaten als Gegengewicht gegen das landesherrliche Kirchenregiment in Rom suchten. Es gelang Rom, zwar nicht ohne Mühe, aber doch ohne den Preis eines Schismas diejenigen Bewegungen zu absorbieren, die ein Korrektiv zur Zentralisationstendenz darstellten: den Gallikanismus, der mit staatlicher Unterstützung eine weitgehende nationale Autonomie zu bewahren suchte, den Episkopalismus und Febronianismus, die aus theologisch-juristischer Besinnung auf das Bischofsamt den kurialen Einfluß einzudämmen trachteten, und den Josephinismus, der z. T. aus christlichem Verantwortungsbewußtsein kirchliche Reformen von Staats wegen in Angriff nahm.² Die Praxis bestätigte somit eine papalistische Theorie; diese konnte sich als Folge des Ausbleibens eines wirksamen Korrektivs ungehemmt weiterentfalten. Der gesellschaftliche Aspekt der Kirche, ihre äußeren Organisationsformen und hierarchischen Elemente wurden stärker als ihr inneres Wesen betont. Yves Congar hat darauf hingewiesen, daß die katholische Kirche seit dem 16. Jh., unter dem Einfluß des Jesuitenordens,

einer echten Autoritäts-Mystik huldigt. Diese «Mystik» läuft auf eine völlige Identifizierung des Willens Gottes mit der institutionellen Form der Autorität hinaus, in der die Stimme Gottes sich mit Vorliebe artikuliert.³

2. *Der Nutzen einer Anlehnung an Rom*

Die Wende der Französischen Revolution und die Säkularisation von 1803 schufen neue, vielfach widersprüchliche Momente für eine verstärkte Anlehnung an Rom. Die von weltlichen Aufgaben entlasteten nationalen Kirchen in Frankreich, Belgien und in den Ländern deutscher Sprache suchten Anschluß an Rom, um sich gegen die Einmischung der staatlichen Bürokratie in kirchliche Belange zu wehren. Die Episkopate Italiens und Spaniens fanden im römischen Pontifex einen natürlichen Verbündeten gegen revolutionäre, vielfach aggressiv die Kirche bekämpfende Bewegungen. Daß die jungen Missionskirchen in Kanada, Nordamerika und Asien sowie die aufstrebenden katholischen Minderheiten in England und Holland sich eng an Rom anschlossen, war eine geschichtliche Notwendigkeit. Für die unterdrückten katholischen Völker, die ihren nationalen Ausdruck noch nicht gefunden hatten, stellte Rom eine symbolische Hoffnung für bessere Zeiten dar, wengleich Iren und Polen in ihren konkreten Erwartungen hinsichtlich einer päpstlichen Unterstützung ihres legitimen Verlangens grausam enttäuscht wurden. Die römische Konkordatspolitik schuf ihrerseits die Voraussetzungen für eine größere Freiheit von unmittelbarer staatlicher Bevormundung; die liberalen Katholiken in Frankreich und Italien blickten ehrfurchtsvoll über die Alpen nach Rom, das ihnen einen Rückhalt gab, um freiheitliche Postulate in Staat und Kirche durchzusetzen. Hier liegt einer der Gründe, warum die liberalen Katholiken, die im Gegensatz zum Papsttum des 19. Jh. ein positives Verhältnis zu den modernen Freiheiten gefunden hatten, durchwegs an der Notwendigkeit des Kirchenstaates festhielten. Freilich gab es für sie noch ein anderes Motiv: sie befürchteten, ein von staatlich-weltlichen Aufgaben entbundenes römisches Zentrum könnte nun seinen geistlichen Führungsanspruch über die Kirche ins Unermeßliche steigern.

3. *Unfehlbarkeit als Voraussetzung jeglicher Ordnung*

Daneben gab es im Zeitalter der Restauration eine ideologische Strömung, welche die Bedeutung des Papsttums als moralischer Autorität in Kirche und

Gesellschaft progagierte. Es waren vor allem Laien, die sich als Herolde eines starken Papsttums hervortaten: Joseph de Maistre, Lamennais, Donoso Cortes, Louis Veillot und W. G. Ward (alle Konvertiten im weiteren Sinne des Wortes). Der savoyische Graf de Maistre, der in bewußter Frontstellung gegen die Französische Revolution schrieb, und zwar im autoritär-feudalistischen Rußland, wo er Gesandter am Zarenhof war, hat die Frage nach dem Primat und der Unfehlbarkeit laizisiert und ihr eine breite Gefolgschaft unter den Laien gesichert. Das Papsttum war ihm eigentliches Zentrum europäischer Gesellschaftsordnung. Von diesem «terrible simplificateur» stammte der lapidare Satz: «Keine öffentliche Moral und kein nationaler Charakter ohne Religion, keine europäische Religion ohne das Christentum, kein Christentum ohne Katholizismus, kein Katholizismus ohne den Papst, kein Papst ohne den Supremat, der ihm zukommt». Volle uneingeschränkte Souveränität, ja die Unfehlbarkeit werden als unumgängliche Voraussetzungen staatlicher wie kirchlicher Ordnung gefordert: «Es kann keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung geben, keine Regierung ohne Souveränität und keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit».⁴

Lamennais, der jüngere Landsmann de Maistres hat in seiner ersten Schaffensperiode die Thesen de Maistres übernommen, ihre Härten abgeschliffen, sie in einen theologischen Kontext hineingestellt und die praktischen Konsequenzen für das kirchliche Leben daraus gezogen. Er hat Entscheidendes zur Ausbildung eines neuen katholischen Selbstgefühls beigetragen, welches das Papsttum in den Mittelpunkt seiner Zukunfterwartungen stellte. Louis Veillot, der Redakteur des «Univers», hat dieses Erbe Lamennais zur publizistischen Entfaltung gebracht; er hat die emotionale Bindung der französischen Katholiken an Rom, vielfach unter absichtlicher Schwächung der bischöflichen Autorität neu gestärkt. Einer mechanistischen Autoritätsauffassung huldigte der englische Laiendogmatiker W. G. Ward; von ihm ist der Anspruch überliefert, er wünsche sich zu jedem Frühstück eine Enzyklika oder eine autoritative Erklärung des Papstes. In der Linie des französischen Traditionalismus steht der spanische Kulturphilosoph Donoso Cortes: echte Autorität kann für ihn immer nur von außen kommen und muß von außen gesichert werden.

4. Papstkult und bedrohter Kirchenstaat

Dieser von Rom zwar gerne gelittene, aber keineswegs inszenierte propäpstliche Werbefeldzug führte in der zweiten Hälfte des 19. Jh. zu einer neoultramontanen Blockbildung; ihr Zusammenhalt war ein ideologisch erstarrter Papstkult, dessen Variationsbreite von überschwenglichen Treuegelöbnissen an den Papst bis hin zu blasphemischen Sumpfb Blüten der Ineinssetzung von Papst und Christus reichte. Wenige Wochen vor seinem Tod ereiferte sich der romtreue Montalembert über die Schrittmacher des Absolutismus in der Kirche, die sich im Vatikan ihr Idol errichtet hätten.⁵ Es war von weitreichender Bedeutung, daß diese Papstmystik nicht auf kleine, esoterische Zirkel beschränkt blieb, sondern in das Kirchenvolk eindrang und dieses für das Papsttum mobilisierte. Eine Stärkung der päpstlichen Autorität entsprach den Wünschen und Vorstellungen der katholischen «Basis», wie man heute sagen würde.

Den Katalysator für dieses vorher nie gekannte Anwachsen propäpstlicher Sympathien im Kirchenvolk bildete die Kirchenstaatsfrage. Trotz der Unterstützung der weltlichen Herrschaft des Papstes durch französische Truppen waren die Tage dieses geistlichen Staatsgebildes gezählt. Es war nur noch eine Frage der Zeit, wie lange der von den Großmächten preisgegebene Papst als Herrscher über den immer mehr zusammengeschrumpften Kirchenstaat geduldet werde. In dieser Situation gelang es dem Papst, das Kirchenvolk für sich zu solidarisieren. Was Lamennais als die vordringlichste Aufgabe der Kirche der Zukunft angepriesen hatte, die Allianz des Papsttums mit dem Volk, vollzieht sich nun aber in einer umgekehrten Richtung, als jener es sich vorgestellt hatte. Der Papst wird sich nicht an die Spitze des Emanzipationsprozesses des Volkes stellen, hingegen wird er die ethischen Kräfte der katholischen Massen benützen, um mit ihrer Hilfe seine Stellung wieder auszubauen. Ganz gewiß haben der persönliche Charme Pius IX., sein schlagfertiger Mutterwitz und seine ungespielte Volkstümlichkeit großen Anteil an dieser Entwicklung. Doch wäre der Papst kaum bei den Massen angekommen, hätten diese sich nicht spontan mit seiner Sache identifiziert: Fairness und Rechtsgefühl des schlichten Volkes fanden im leidenden, von den Politikern preisgegebenen Papst ein angemessenes Objekt, für das der Einsatz sich lohnte. Der Peterspfennig wurde neu aufgelegt; unter denen, die mit Leib und Seele das Leben des Papstes und den

Weiterbestand des Kirchenstaates sichern wollten, taten sich besonders die Holländer hervor. Nicht bloß die Anhänglichkeit an den Hl. Vater, sondern die Sorge um den Weiterbestand der Kirche legte geradezu eine Stärkung seiner Autorität um der Kirche willen nahe.

5. Zunehmende Gettoisierung

Es wäre ein Fehlschluß, daraus zu folgern, daß bei der Einberufung des Konzils die Rettung des Kirchenstaates uneingestandener Hintergedanke gewesen sei. Gewiß haben solche Überlegungen mitgespielt; politisch denkende Kardinäle wie Staatssekretär Antonelli jedoch waren dem Konzilsplan nicht zugetan, da sie von Beschlußfassungen des extremen päpstlichen Flügels neue Schwierigkeiten für den Kirchenstaat befürchteten. Wichtig aber ist die Mentalität, die sich hier kundtut: das vorvaticanische Klima ist durch eine Defensivhaltung auf der ganzen Linie gekennzeichnet: Abwehr der revolutionären Bewegungen, des politischen Liberalismus, der zeitgenössischen philosophischen Strömungen, der Bibelkritik, des Protestantismus, kurz, Sperrung gegenüber einer feindlichen Welt. Es ist im Grunde auch nicht die Einstellung gegenüber dem Papsttum, sondern die Einstellung gegenüber der Welt, welche die Bischöfe auf dem Konzil in zwei Richtungen spalten wird.⁶

Wieweit eine echte geschichtliche Chance bestand, diese Haltung zu korrigieren und die daraus folgende zunehmende Gettoisierung zu verhindern, ist eine noch offene Frage der Forschung. Pius IX. und seine Ratgeber aus dem Jesuitenorden haben keine andere Lösung gesehen, als den schwindenden kirchlichen Einfluß in Staat und Gesellschaft durch einen Rückzug auf das innerkirchliche Terrain zu kompensieren und die Macht der römischen Exekutive zu stärken. Nach dem Mißlingen seiner liberalen Politik und der Rückkehr aus dem Exil in Gaeta schwenkte Pius IX. ganz auf diese religiöse Richtung ein. So ist die Erhebung der *Unbefleckten Empfängnis Mariens 1854* einmal Ausdruck seiner persönlichen und der neu aufgeblühten Marienverehrung seiner Zeit; sie ist darüber hinaus ebensosehr Manifestation seines hohen Amtes und Protest gegen den Zeitgeist. Hinter diesem Frömmigkeitsdogma stand somit ein ganz spezielles Kirchenverständnis: nicht bloß sein Inhalt, sondern auch die Form seiner Promulgierung waren in römischen Augen wichtig. Zwar konsultierte der Papst vorher den Weltepiskopat, doch vollzog er den Akt der Ver-

kündigung in einer *ex cathedra* Entscheidung, die eine Vorwegnahme der ihm auf dem 1. Vatikanum zuerkannten Prärogativen darstellt.⁷ Die *Civiltà Cattolica* akzentuierte deutlich das Dogma als ein Ergebnis der Lehrgewalt des Papstes, und der Jesuit Schrader, 1852–57 Professor der Dogmatik am Collegium Romanum, konnte 1864 schreiben: Pius IX. hat die Unfehlbarkeit des Papstes durch den Akt vom 8. Dez. 1854 zwar nicht theologisch definiert, aber praktisch in Anspruch genommen.⁸ Daß der Syllabus von 1864 mit seiner undifferenzierten Verurteilung moderner Freiheiten ein Test für die Betonung der päpstlichen Lehrgewalt war, braucht nicht eigens betont zu werden. Seit der Jahrhundertmitte mehren sich die Initiativen, auf Provinzialsynoden Bekenntnisse zum Primat und zur Unfehlbarkeit abzulegen. Die Bischöfe, die 1867 zur Zentenarfeier des Todes der Apostelfürsten Peter und Paul in Rom zusammenkamen, wurden angehalten, die päpstlichen Prärogativen mit der allerdings allgemein gehaltenen Formel des Konzils von Florenz zu attestieren.

Und doch ging man an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei, wollte man das Konzil als einen geschickt von Rom manipulierten Konvent höriger Bischöfe ansehen. Die meisten Bischöfe brauchten gar nicht erst auf römischen Kurs gebracht zu werden. Sie dachten von sich aus bereits in Kategorien, die auf eine Stärkung der Autorität hinausliefen. Denn nicht nur die Papstdogmen, auch die Konstitution über den christlichen Glauben ist durch die Betonung der Autorität geprägt.¹⁰ Man müßte eigentlich die Mentalität der Bischöfe viel genauer studieren als das bisher geschehen ist, um zu wissen, was sie sich von ihrer Stellungnahme für das Leben der Kirche erwarteten.¹¹ In der geistigen Krise der Zeit, gegenüber den philosophischen Systemen, die das Christentum angriffen und sich als Religionsersatz anboten, nicht zuletzt auch wegen der wenig hoffnungsvollen Perspektiven, die sich dem kirchlichen Zentrum in Rom eröffneten, empfahl sich eine Stärkung eben dieses Zentrums als eine unumgängliche Notwendigkeit. Während der Primatsdebatte kursierte in Rom das Diktum: die Theologen (unter den

Bischöfen) sind dagegen, die Männer der Praxis und die Missionare sind dafür. Das mag eine Vereinfachung sein; doch zeigt diese Beobachtung, daß die Vorentscheide auf dem Gebiete der Frömmigkeit und der kirchlichen Praxis gefallen waren.

Für Pius IX., der keineswegs ein kühl berechnender Mehrer seiner eigenen Macht und Herrlichkeit war, sondern ein leicht erregbarer Mann, der durch Widerspruch von außen gereizt wurde und dann voranpreschte, war das Motiv der Frömmigkeit ausschlaggebend für den Eifer, mit dem er die Pläne zur Dogmatisierung von Primat und Unfehlbarkeit beförderte. Die hohe Auffassung, die er von seinem Amt besaß, und der Aufschwung, den er für das kirchliche Leben erhoffte, ließen ihn über die Bedenken der kurialen (!) Konzilspräsidenten hinwegsehen, das Kapitel über den Römischen Pontifex aus dem Schema «*De Ecclesia*» herauszunehmen und es prioritär in der zweiten Konzilshälfte verhandeln zu lassen.¹²

Unter diesen Voraussetzungen konnten die päpstlichen Prärogativen auf dem I. Vatikanum definiert werden. Der Begriff der «Frömmigkeit», den J. H. Newman dazu verwandte, um den geistigen Antrieb der «Luxusdefinition» zu kennzeichnen, ist nicht ohne weiteres von der Hand zu weisen, doch weiter auszudifferenzieren. Furcht und Angst, Opportunismus und Pragmatismus, gesellschaftliche Modellvorstellungen des kirchlichen Mittelalters sind hier konstitutiv mit hineingeflossen. Daß die Klärung der *theologischen* Voraussetzung einer solchen Definition zu kurz gekommen ist, ist eine Feststellung, aus welcher der Theologe Konsequenzen ziehen müßte.¹³ Darüber hinaus müßte man in Theologenkreisen stärker sehen, daß Konzilien, auch das 2. Vatikanum, von den gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Zeit abhängig sind. Diese Einsicht würde den Theologen, der seinen Blick unverwandt auf das Evangelium richtet, kritisch aufklären gegenüber seinen eigenen Traditionen, aber auch gegenüber dem Zeitgeist; eine nicht unsympathische Nebenfrucht dieser Haltung wäre eine größere Bescheidenheit angesichts seiner starken Abhängigkeit von der ihn umgebenden Welt.

¹ C. Butler, Das Vatikanische Konzil (München 1933) 169.

² V. Conzemius, Katholizismus ohne Rom (Zürich-Einsiedeln-Köln 1969) 15–29.

³ Y. Congar, Die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche: Probleme der Autorität, hg. v. J. M. Todd (Düsseldorf 1967) 173.

⁴ Grundlegend Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*: Rev. des sciences rel. 34 (1960) 77–114. Weitere Belege bei V.

Conzemius, Konzil im Bannkreis der Autorität (Salzburger Forschungsgespräche 10) (Salzburg-München 1970).

⁵ Aubert, *Le pontificat de Pie IX (1846–1878)* (Paris 1952) 345.

⁶ V. Conzemius, Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil: Theologie u. Phil. 45 (1970) 409–434.

⁷ Die Belege bei: S. Gruber, Mariologie u. kath. Selbstbewußtsein (Beiträge zur Neueren Gesch. d. kath. Theol. 12) (Essen 1970); R. Aubert, *L'Épiscopat belge et la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception en 1954*: Ephem. Theol. Lov. 31 (1955) 63–99;

G. Müller, *Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe: Kerygma u. Dogma* 14 (1968) 46–68; ders., *Theolog. Erkenntnis u. päpstl. Infallibilität* (Festschrift W. v. Loewenich) (Witten 1968) 182–192.

⁸ C. Schrader, *Pius IX als Papst u. als König* (1865) Heft 3, 12.

⁹ J. D. Acton, *The Vatican Council* (History of Freedom and other Essays) (London 1907) 492ff.

¹⁰ H. J. Pottmeyer, *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft* (Freiburg-Basel-Wien 1969).

¹¹ Vgl. meinen in Anm. 6 zit. Aufsatz, dazu: R. Aubert, *Motivations théologiques et extra-théologiques des partisans et des adversaires de la définition dogm. de l'Infallibilité du pape à Vatican I: L'Infallibilité. Son aspect philos. et théol.* hgg. v. E. Castelli (Paris 1970) 91–103.

¹² M. Maccarone, *Il Concilio Vaticano I e il Giornale di Mons. Arrigoni: Italia Sacra* 7 (Padua 1966) 334ff.

¹³ H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Zürich-Einsiedeln-Köln 1970).

VICTOR CONZEMIUS

geboren in Echternach (Luxemburg), 1955 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität Fribourg sowie am Institut catholique und an der Sorbonne in Paris, seit 1970 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät Luzern (Schweiz). Er veröffentlichte u. a.: *Katholizismus ohne Rom* (Zürich 1969).

Alexandre Ganoczy

Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?

Das Zweite Vatikanum war «gelebte Kollegialität». Der Hauptgegenstand und die Art seiner Reflexion trafen sich auf der gleichen Linie des Suchens. In den verschiedenen postkonziliaren Situationen ist die Lage anders. Die Lehre von der Kollegialität stößt ständig auf Schwierigkeiten in der praktischen Anwendung und Entwicklung. Wir müssen uns also erneut mit der Frage auseinandersetzen, wie sie sich im zweifachen Bereich der Theorie und der Praxis geltend machen läßt. Der Fortschritt der ökumenischen Konvergenz der Kirchen hängt von den Ergebnissen dieses neuen Suchens und Bemühens ab. Wir hoffen, dazu beitragen zu können, indem wir einige Prinzipien ausführlicher darlegen und einige praktische Maßnahmen vorschlagen.

1. Grundsätze der Theorie

a) Das «kommunionale» (communional) Prinzip

Eine der beherrschenden Tendenzen in der heutigen Ekklesiologie besteht darin, daß man den besonderen Einzelstrukturen ihren Platz innerhalb der *umfassenderen Strukturen* anweist. Die Vertreter dieser Tendenz haben sich, inspiriert von dem her-

meneutischen Prinzip, demzufolge, was Teil, ja selbst hervorragender Teil, ist, sich nur durch Vermittlung der Gesamtwirklichkeit richtig begreifen und interpretieren läßt, daran gewöhnt, das besondere Priestertum vom allgemeinen Priestertum, die besonderen Ämter vom «allgemeinen Dienstcharakter», das Konzil von der «grundlegend konziliaren Struktur» und die bischöfliche Kollegialität von der *umfassenden «communio»* des Gottesvolkes her zu behandeln und zu betrachten. In diesem Sinne ist auch wohl zu verstehen, wenn Paul VI. auf der Bischofssynode von 1969 von einem «Fortschritt der ekklesialen Gemeinschaft (communio) in Richtung auf jenen Gipfel, den die bischöfliche Kollegialität darstellt», gesprochen hat.

Der Begriff der «communio» (= Gemeinschaft, gemeinsame Teilhabe) wird in vielerlei Bedeutungsnuancen gebraucht, die von einem mystischen bis zu einem juristischen Verständnis reichen. Im allgemeinen aber ist darin der theologische Gehalt der beiden hauptsächlich biblischen Bilder für die kirchliche Gemeinschaft zusammengefaßt: des Bildes vom Christusleib und des Bildes vom Gottesvolk. So läßt «communio» an eine Gemeinschaft von Personen denken, von denen ihrem Wesen nach keine der anderen gegenüber einen Vorrang besitzt, die sich vielmehr in *gemeinsamer Unterwerfung* unter den Glauben an Christus, an Gott, zur Gemeinschaft zusammenschließen, dem allein dieser «Leib», dieses «Volk» gehört und angehört. Alle darin Vereinten sind in gleicher Weise «servi Dei» oder «servi Christi».

Es sei bemerkt, daß diese Idee gegenwärtig die Tendenz zeigt, alles umzuwandeln, bis hin zum klassischen Begriff der «Hierarchie». Spricht man zum Beispiel heute von «hierarchisch strukturierter Gemeinschaft (communio)», so liegt der Ton nicht mehr auf der vertikalen Klassifizierung der Ämter und damit der Gläubigen, sondern auf ihrer