

überwuchert. Man fällt zurück in vorkonziliäres Denken. Vgl. Olivier Rousseau, *Le deuxième synode des évêques. Col légialité et Communion: Irenikon* Bd. 42 (1969) Nr. 4, 467-471.

¹⁵ HK, aaO. 42.

¹⁶ G. Philips, aaO. 117f.; vgl. auch J. Komonchak, aaO. 447: «Wiederum wirkt sich hier der Appell an den kollegialen Geist und seine sakramentale Grundlage relativierend auf die Bedeutung der Diskussionen zur Struktur der Kirche aus, während man doch ebenso fundiert argumentieren könnte, daß sich derartige Fragen gerade deshalb stellen, weil die sakramentalen und kollegialen Grundlagen angemessenerer Strukturen und Beziehungen bedürften.» Vgl. im selben Sinne U. Ruh: *Konzilsbilanz nach 20 Jahren*: HK, aaO. 38.

¹⁷ Vgl. A. Acerbi, *L'ecclésiologie à la base des institutions post-conciliaires*, in: *Les Eglises après Vatican II*, Hg. G. Alberigo (Paris 1981) 226.

¹⁸ Vgl. O. Rousseau, aaO.

¹⁹ Es wäre übrigens aufschlußreich, die Ausarbeitung und Anwendung dieses besonderen Sinnes von «Communion» anlässlich bezeichnender Ereignisse, die den gegenwärtigen Pontifikat eingeleitet haben, nämlich bei der Versammlung des CELAM in Puebla (1979) und auf der der holländischen Kirche gewidmeten Sondersynode in Rom (1980),

miteinander zu vergleichen. Der «Communion»-Begriff von Medellín (1968) wurde elf Jahre später in Puebla genauso eingeschränkt wie jetzt auf der Synode von 1985 der «Communion»-Begriff des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine bemerkenswerte, aber selten bemerkte Tatsache.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

JAN GROOTAERS

1921 geboren. Als Laientheologe war er in Rom Zeuge des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofssynoden. Zwanzig Jahr lang hat er an der Katholischen Universität Löwen einen Kurs über «Kirche und Welt» geleitet. Veröffentlichungen: Mehrere Studien über das Zweite Vatikanum und die Bischofssynoden, u.a. (zusammen mit J. Selling): *The 1980 Synod on the Role of the Family* (Peeters, Löwen 1983). Die Studien der Synode über die Laien hat er vertieft in: *Le chantier reste ouvert* (Ed. du Centurion, Paris 1988). Derzeit ist er dabei, das Sekretariat des Studienzentrums Zweites Vatikanum in Löwen zu übernehmen. Anschrift: Mijnheer Jan Grootaers, Lieveheersbeestjeslaan 49, B-1170 Brussel, Belgien.

Donato Valentini

Bischöfliche Kollegialität im Spiegel der Positionen verschiedener Theologen

Diese Untersuchung befaßt sich mit den Problemen und Lösungsvorschlägen, welche in der nachkonziliären theologischen Literatur hinsichtlich der bischöflichen Kollegialität veröffentlicht worden sind. Dabei gehen wir nicht so vor, daß wir eine Reihe theologiegeschichtlicher Medaillons malen, sondern wir folgen der logisch-systematischen Anlage der verschiedenen Themen. Wir bemühen uns dabei, die Beiträge der einzelnen Autoren je nach Bedarf innerhalb dieser Anlage kritisch einzuordnen.

I. Methodische Erfordernisse

Wenn schon die formale Beziehung zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium «eine

ganze Traube von Problemen»¹ darstellt, so ist die bischöfliche Kollegialität als Ganzes mit noch größerem Recht so zu nennen. Im Interesse der Lösung der Probleme wird es daher gut sein, einigen methodischen Erfordernissen Aufmerksamkeit zu schenken. Vor allem muß man in Sachen bischöfliche Kollegialität deduktive Vorgehensweisen vermeiden. So wäre es irrig zu sagen: Die Apostel bilden ein Kollegium; die Bischöfe aber sind Nachfolger der Apostel; daher bilden auch die Bischöfe ein Kollegium. Um zu einer stimmigen geschichtlich-theologischen Gedankenführung zu kommen, muß man sich sowohl auf das Apostelkollegium als auch auf die normative hierarchische Struktur der Kirche beziehen. Ohne Rückgriff auf das Leben der Kirche — so bemerkt Joseph Ratzinger — wird es uns, theologisch gesehen, nicht gelingen, irgendeine ihrer grundlegenden Wirklichkeiten zu begründen².

Zweifelsohne können eine kritische Betrachtung der Geschichte und ein geschichtsbewusstes Denken uns helfen, auch die Probleme der bischöflichen Kollegialität auf ein erträglicheres Maß herunterzubringen. Es möge hier genügen, wegen ihrer zumindest indirekten Bedeutung für unser Thema an den «Mendikantenstreit» des 12. Jahrhunderts und die Entwicklung der Privatbeichte, an die Ideologie der Sakramentali-

tät des Kardinalats und die Neuinterpretation der Kategorie des «jus divinum» zu erinnern.

Zweitens muß man sich in einer Reflexion über die bischöfliche Kollegialität der bekannten Unterscheidung zwischen Glaubenslehre und Theologie bewußt bleiben. Diese Unterscheidung ermöglicht es, die Schwierigkeit zu überwinden, die in der Tatsache begründet liegt, daß das kirchliche Lehramt bisweilen Positionen aufgibt, die es früher gehalten hat. So lehrt Pius XII. in seinen Enzykliken «Mystici Corporis» (vom 29. Juni 1943), «Ad Sinarum gentes» (vom 7. Oktober 1955) und «Ad Apostolorum principis» (vom 29. Juni 1958), daß die bischöfliche Jurisdiktionsvollmacht, und zwar sowohl die Lehramts- wie die Leitungsvollmacht, unmittelbar vom Papst ausgehe. Das Zweite Vatikanische Konzil dagegen sagt z. B. in Nr. 25 des 3. Kapitels von «Lumen gentium» — was auch mir richtig erscheint —, daß diese Vollmacht dem Bischof kraft des Sakraments der Weihe unmittelbar von Gott zukomme. Die Position des Zweiten Vatikanums ist theologisch möglich, weil und in dem Maße, wie Pius' XII. Position keine Glaubenslehre darstellt.

Das dritte methodische Erfordernis betrifft die Beziehung zwischen juridischer Interpretation und theologischer Interpretation der bischöflichen Kollegialität. Gewiß, auch das Gesellschaftliche ist ein konstituierender Aspekt des Mysteriums der Kirche. Es begründet die Legitimität und die Notwendigkeit des juridischen Zugangs zur Kirche. Das bedeutet aber nicht, Denkwege gutzuheißen, die sich für eine Autarchie begeistern. In einer richtigen Sicht der Kirche hat das Juridische Dienstfunktion und muß sich in das größere Ganze des «Theologischen» einordnen. Dies schließt nämlich auch jenes in sich ein³. Daraus folgt, daß Auffassungen von bischöflicher Kollegialität, die sich einseitig am Juridischen orientieren, von vornherein dazu verurteilt sind, daß sie zu bloß teilweise stimmenden Schlußfolgerungen gelangen.

Die hier vorgelegten Anmerkungen können auch mit dem mehr allgemeinen und teilweise ganz andersartigen Problem der Beziehung zwischen der theologischen Wissenschaft und den Humanwissenschaften in Verbindung gebracht werden. Letztere finden in der theologischen Reflexion über die bischöfliche Kollegialität ihren Raum, wenn man der richtigen Sicht des multidisziplinären und interdisziplinären Austauschs

Rechnung trägt. Das läßt sich am Beispiel der Kategorie der Subsidiarität aufzeigen.

Das vierte und letzte methodische Erfordernis betrifft die Art und Weise der logischen Anlage einer Behandlung der Kollegialität, die sich auf eine Weise darzustellen sucht, die auch aktuellen Perspektiven Rechnung trägt. Zweifellos ist es nicht leicht, diesem Erfordernis gerecht zu werden. Meines Erachtens ist in der Zeit nach dem Konzil immer mehr eine Denkbewegung festzustellen, die von der «Communio-Ekklesiologie» ausgeht, von dort her zur sakramentalen Begründung der Kollegialität fortschreitet, dann die Funktionen von Communio und Recht im Bischofskollegium nachzeichnet, sich mit der Reflexion über das Subjekt bzw. die Subjekte der obersten Gewalt in der Kirche befaßt und schließlich über die verschiedenen Formen der Kollegialität handelt.

II. Vorrang der «Communio-Ekklesiologie»

Der beherrschende Eindruck, der nach einer Untersuchung über die bischöfliche Kollegialität in der Theologie der Nachkonzilszeit in unserem Bewußtsein haften bleibt, ist vor allem anderen die weit verbreitete Überzeugung vom wahrheitsmäßigen und logisch-organisatorischen Vorrang der «Communio-Ekklesiologie». Eine peinlich genaue Analyse der konkreten Umstände ihres Auftretens im Umkreis des Themas bischöfliche Kollegialität würde sich schlecht mit dem knappen Rahmen dieser unserer Arbeit vereinbaren lassen. Statt dessen erscheint mir eine kurze Übersicht angemessen und nützlich, welche den systematischen und synthetischen Kriterien den Vorzug vor den chronologischen und analytischen Kriterien gibt. Eine solche Übersicht muß, Sachzwängen gehorchend, bisweilen auf einige Schriften zurückgreifen, die vor der Nachkonzilszeit erschienen sind.

Mir scheint, daß Yves Congars sakramentale Ontologie der Ausgangspunkt unserer Überlegungen zur «Communio-Ekklesiologie» sein kann. Congar setzt den Akzent auf Aspekte der sakramentalen Ontologie, die verbunden werden mit der sakramentalen Anthropologie der Bischofsweihe, und von daher entwickelt er die Folgerungen, die sich daraus in der Ebene der Kollegialität ableiten lassen. Im Werk dieses Autors erweist sich außer der patristischen Tradi-

tion auch das ökumenische Motiv als stark wirksam, im besonderen die Geschichte, das liturgische Leben, die Spiritualität und die Theologie der Kirche des Ostens⁵.

Karl Rahner unterstreicht 1961 die Bedeutung der Ortskirche. Obwohl er die Gestalt des Bischofs nicht immer entschieden in Beziehung zur Teil- oder Diözesankirche setzt, erweist sich sein Vorstoß schließlich als siegreich. Das Thema Teilkirche/Gesamtkirche findet z. B. eine organische und verbindliche Interpretation in der «eucharistischen Ekklesiologie» Joseph Ratzingers und für einige Aspekte auch bei G. Dejaifve. Obwohl diese beiden Autoren sich in einigen Punkten ihrer Darlegungen unterscheiden, stimmen sie doch darin überein, daß sie die Eucharistie und den mystischen Leib Christi in den Vordergrund rücken und in ihnen eine der grundlegenden Ursachen gegenseitiger Integration von Einheit und Vielfalt erkennen.

Bekannt ist die nachdrückliche Betonung der Brüderlichkeit bei Ratzinger. Diese stellt einen unverzichtbaren Faktor dar für das rechte Verständnis der Gestalt des Bischofs und für das Verstehen des Begriffs der «Vergegenwärtigung» der Kirche durch das Bischofskollegium.

Eine Bemühung um die theologische Präzisierung unserer Thematik findet sich auch in dem Dokument der Internationalen Theologenkommission über «Ausgewählte Themen der Ekklesiologie»⁶. Die Unterscheidung zwischen der «Teilkirche», womit in erster Linie die Diözese gemeint ist, und der «Ortskirche» als der Gesamtheit der Teilkirchen einer Region sowie die Unterscheidung zwischen der «wesenhaften Struktur» der Kirche und ihrer «konkreten und veränderlichen Gestalt» und der theologische Raum, der hier der Kategorie «kirchliche Communio» gegeben wird, all dies sind Gewinne, mit denen sich die bischöfliche Kollegialität begründen und in ihren Existenzbedingungen beschreiben läßt. Es scheint uns nützlich, in Verbindung mit diesem Dokument auch auf einige theologische «Ausgrabungsarbeiten» wie die Schriften von A. Antón, H. Legrand und Walter Kasper hinzuweisen.

Der Ekklesiologe A. Antón spricht in seinen Schriften oft von der bischöflichen Kollegialität. So beginnt er in seinem wichtigen Bericht vor der Bischofssynode von 1969 mit der Theologie der Communio, wobei er von der Communio zwischen den Gläubigen, von der hierarchischen

Communio und der Communio innerhalb des Bischofskollegiums handelt; von da her geht er auch auf die Theologie der Teilkirche ein⁷. Seine kritische theologische Bewertung der Nachkonzilszeit eröffnet Antón in aller Entschiedenheit mit einer Darstellung der Kirche als Geheimnis der Communio und als «communio ecclesiarum», und darauf gründet er seine Reflexion über die institutionellen Strukturen der Kirche, eingeschlossen die Struktur des Primats und des Bischofskollegiums.

H. Legrand widmet der Thematik Ortskirche großen Raum. Er versucht, die besondere Art der Beziehung des Ortsbischofs und des Bischofskollegiums zur Ortskirche genauer zu bestimmen, und er schließt nachdrücklich eine Denkweise aus, die fragt, ob zuerst die Ortskirche komme oder aber die Gesamtkirche. Zwischen beiden gibt es nämlich tatsächlich eine Art Perichorese oder wechselseitige Anwesenheit der einen in der anderen⁸.

Walter Kasper widmet der Kategorie «Communio» große Aufmerksamkeit. Unter anderem behauptet er mit großer Entschiedenheit, daß nach katholischem Verständnis die Teilkirche wesenhaft immer offen sei zu den anderen Teilkirchen und zur Gesamtkirche und deswegen auch zum Amt des Papstes⁹.

M. E. zeigen diese Akzentsetzungen zwar den Gegensatz zwischen der sogen. «universalistischen Ekklesiologie» und der «Ekklesiologie der Communio» auf, aber sie könnten doch versöhnt werden mit einem Denken, dem es — obwohl es von der Gesamtkirche ausgeht — schließlich gelingt, die wesentlichen Erfordernisse der theologischen Aspekte des Themas «Teilkirche» in sich zu integrieren.

Man sollte sich hier wohl auch an die ökumenisch engagierten Beiträge von Emmanuel Lanne und Jean-Marie Tillard erinnern, und zwar wegen der wichtigen Hilfen, die sie bei der Diskussion des Themas «Kollegialität» leisten können. Der erste betont die Teil- und Ortskirche und die eucharistische bzw. Communio-Ekklesiologie und setzt dabei Akzente, die seine tiefgründige Kenntnis der Orthodoxie bezeugen: Er läßt eine Gestalt des Primats und des Episkopats vor unseren Augen entstehen, die in der Lage ist, Elemente neuen Denkens in Kontinuität mit der unverfälschten Tradition anzubieten. Der zweite wertet neuere biblische Studien und einige Elemente patristischen Denkens aus,

und indem er sich bemüht, die Lehraussagen des Ersten und des Zweiten Vatikanums besser zu verstehen, stellt er den Petrusdienst des Bischofs von Rom vor allem als bedeutsames sichtbares Prinzip der Einheit der «einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» des Credo dar, und diese Einheit stellt er dar als *Communio* von Kirchen, die auf dem Fundament der Einheit und Vielheit beruht, die sich in der Heiligsten Dreifaltigkeit findet. In diesem Zusammenhang bietet er dann auch eine neue Rezeption des Begriffs «bischöfliche Kollegialität»¹⁰.

Nicht wenige Autoren haben sich die Frage gestellt, was der Grund ist für das theologische Interesse an der bischöflichen Kollegialität in den Jahren nach dem Konzil. Diesen Grund fanden sie — je nach den unterschiedlichen Meinungen — in der Theologie der Ortskirche, in der Entdeckung der Sakramentalität des Bischofsamtes, in der auch symbolisch-eschatologischen Auffassung der apostolischen Sukzession, in den Erfordernissen der Mission und im Wiederaufblühen der «*Communio-Ekklesiologie*». Uns scheint die mit dem letzten Stichwort vorgeschlagene Begründung die beste zu sein.

III. Sakramentale Begründung der bischöflichen Kollegialität

Die Tatsache der Sakramentalität des Bischofsamtes wird vom Zweiten Vatikanischen Konzil klar ausgesprochen. Einige Punkte der damit verbundenen Konzilsaussagen werden dennoch nicht auf einmütige Weise interpretiert. Man denke nur an die Art und Weise, wie die Jurisdiktionsgewalt dem Bischof übertragen wird. Auch in der Zeit nach dem Konzil gibt es noch Autoren, die — wie etwa Ghirlanda auf der Linie von Ch. Journet, D. Staffa und A. Gutiérrez — behaupten, jene Vollmachten würden dem Bischof unmittelbar vom Papst verliehen¹¹. Die Beweise dafür sind aber nach anderen Autoren nicht stichhaltig. So muß man im Text Leos des Großen (Ep. 10 an die Bischöfe der Provinz Vienne aus dem Jahre 445: PL 54, 629) unterscheiden zwischen der Verleihung der Jurisdiktion und der *missio canonica*: Der Papst interveniert erst auf dieser zweiten Ebene. Dann läßt sich auch die von G. Ghirlanda gebotene Exegese der unser Problem betreffenden Texte von «*Lumen gentium*» und der «*nota explicativa praevia*» nicht halten. Diese Exegese wird von qualifizier-

ten Interpreten wie W. Bertrams, U. Betti, C. Colombo und G. Philips abgelehnt. Dieselben Autoren und auch andere wie Yves Congar und Jérôme Hamer zeigen auch, daß die Verneinung der Verleihung der Jurisdiktionsvollmacht durch den Papst nicht bedeutet, daß man ihm etwas von seiner Primatsvollmacht, wie sie im Ersten Vatikanum definiert ist, wegnähme.

Diese eher negativen Beobachtungen werden in der nachkonziliaren Theologie durch eine positive Gedankenführung ergänzt. In dieser Theologie behauptet man, daß das Sakrament des Ordo, indem es in die Nachfolge im apostolischen Amt eingliedert, eine wesentliche Beziehung schaffe zwischen dem Bischof und dem Bischofskollegium einerseits oder auch zwischen dem Bischof und der Teilkirche andererseits. In diesem Zusammenhang wird auch eine Reflexion entwickelt über den Begriff der «Repräsentanz» nicht nur Christi, sondern auch der Teilkirche und — mittels des Kollegiums — auch der Gesamtkirche.

Ohne die juristische Dimension der bischöflichen Kollegialität zu verkennen, die in vielen theologisch-juristischen Schriften von W. Bertrams mit einem Sinn für Gleichgewicht betont wird, bemerkt man doch, daß diese in der Ebene der Praxis von einer gewissen «Gebrechlichkeit» der Effektivität ist. Wenn man auch im allgemeinen die Position von Karl Rahner ablehnt, wenn dieser in bezug auf den Papst die Fülle der im Sakrament des Ordo empfangenen Vollmachten mit dem besonderen in der Kirche ausgeübten Amt vergleicht¹², so nimmt man doch die Gelegenheit wahr, innerhalb des Bischofsamtes die Vollmacht kraft Ordination und die pastorale oder jurisdiktionelle Vollmacht zu begründen und in gebührender Weise wechselseitig einander zuzuordnen. Ganz zu Recht betont man, daß die sakramentalen Vollmachten des Bischofs eine tragende Struktur von Kirchesein sind, und zwar auch, insofern sie ein strukturelles Zeichen jener wesentlichen Dimension der Kirche und in der Kirche sind, welche ihr Auftrag zum Dienst ist.

IV. *Communio* und Recht im Bischofskollegium

In dem Ausdruck «Bischofskollegium» dient der Begriff «Kollegialität» zur Bezeichnung einer Gruppe ungleicher Personen. Das Bischofskollegium hat überdies kraft des Willens Christi die

Nachfolge des Apostelkollegiums angetreten. Auch gibt es zwischen dem Apostelkollegium und dem Bischofskollegium eine Beziehung von Proportionalität. Schließlich ist die sakramentale Konsekration Ursache der Eingliederung in das Bischofskollegium. Die Teilhabe an der hierarchischen *Communio* ist deren notwendige Vorbedingung. Es handelt sich hier um sozusagen unbestrittene Aussagen. Andere Aussagen dagegen sind nicht unbestritten. Wir wollen Beispiele dafür anführen. Zur Überwindung des Kontrastes zwischen den verschiedenen Positionen kann bisweilen vielleicht die Beobachtung von Henri de Lubac helfen, daß die bischöfliche Kollegialität nicht aufgrund von «vorgefertigten Modellen» dargestellt werden darf¹³.

Es gibt Autoren, die sich fragen: Macht die Bischofskonsekration den Bischof zunächst zum Mitglied des Bischofskollegiums und dann aufgrund dessen auch zum Oberhaupt einer Teilkirche, oder macht sie ihn zunächst zum Oberhaupt einer Teilkirche und dann aufgrund dessen auch zum Mitglied des Bischofskollegiums? Unseres Erachtens hat es in der Nachkonzilszeit drei Antworten auf diese Frage gegeben.

Die erste Antwort ist die von Autoren wie E. Schillebeeckx, U. Betti, W. Onclin, H. de Lubac und K. Rahner (wobei letzterer aber doch seine bekannte Position der Verteidigung der Ortskirche einnimmt), die den Vorrang des Bischofskollegiums vor der Teilkirche behaupten: Es gibt ja tatsächlich Bischöfe, die nicht Diözesanbischöfe sind.

Als zweite Hypothese vermerken wir die von L. Bouyer, welcher sich der Lösung der Orientalen anzuschließen scheint, die den Vorrang der Teilkirche vor dem Kollegium vertreten.

Die dritte Position ist die von H. Legrand und anscheinend letztendlich auch die von Y. Congar: Diese beiden schließen aus, daß das Reden von einem Vorrang entweder des Bischofskollegiums oder aber der Teilkirche theologisch sinnvoll zu begründen sei, und zwar wegen der besonderen «gegenseitigen Anwesenheit» der Teilkirchen in der Gesamtkirche und umgekehrt, wie sie nach der «*Communio-Ekklesiologie*» bestehe¹⁴. Dieser Meinung möchten wir zustimmen.

Ein anderes Problem ist das Auffinden der besseren Formen zur Stabilisierung des Gleichgewichts innerhalb des Bischofskollegiums, also zwischen dem «monarchischen» und dem «kol-

legialen» Prinzip. Dieses Problem unterstreicht, wie wichtig es ist, innerhalb der kirchlichen *Communio* den juristischen Aspekt, d. h. die Beziehung zwischen den verschiedenen Formen der Gewalten, richtig zu koordinieren mit dem moralischen Aspekt oder mit einem Handeln, das sich, um der Vielfalt der verschiedenen Begabungen und Entwicklungen in der Kirche Achtung zu verschaffen, wirklich von Klugheit inspirieren läßt. Es ist ein neues Verständnis dafür gewachsen, daß die einzelnen Bischöfe ihr Amt in ihrer Teilkirche verantwortlich ausüben und Mitverantwortung auf der Ebene der Gesamtkirche wahrnehmen müssen.

Es ist auch bekannt, daß der Petrusdienst des Bischofs von Rom *ad aedificationem Ecclesiae* besteht und daß er — in der Einheit des Glaubens und der Liebe — zur Förderung der persönlichen Kreativität der Brüder im Bischofsamt und der Körperschaften zwischen Gesamtkirche und Teil- oder Diözesankirche (ganz abgesehen von deren theologischem Status) dienen soll. Es handelt sich dabei um Erfordernisse, denen vor allem in bestimmten Situationen nur schwer gerecht zu werden ist, um Probleme, die Gegenstand vieler Untersuchungen nicht nur von Theologen, sondern auch von Kanonisten und Historikern sind.

Ohne hier näher auf die Verdienste jedes einzelnen einzugehen und ohne damit andere Namen ausschließen zu wollen, erinnern hier z. B. an folgende Autoren: H. U. von Balthasar, G. Philips, K. Rahner, J. Ratzinger, H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, A. Antón, G. Thils, W. Kasper, P. Parente, J.-M. Tillard, A. Dulles, H. Legrand, W. Bertrams, J. Tomko, V. Fagiolo, C. Colombo, P. J. Saraiva Martins, G. Alberigo, J. Lecuyer, H. J. Pottmeyer, J. H. Provost, G. Mucci, S. Dianich, A. Garuti und G. Mazzoni.

Abgesehen von der einen oder anderen hartnäckig polemischen Wortmeldung scheint uns, daß bei diesen Autoren das Verständnis der im Bischofskollegium bestehenden Beziehung zwischen dem Papst und den anderen Mitgliedern sich immer auf die Einsicht hin bewegt, daß es bei dieser Beziehung um eine gegenseitige Bestärkung der *Communio* und der Teilhabe an der Verantwortung geht.

Der Papst ist Haupt des Bischofskollegiums, insofern er «Nachfolger» des Petrus in seinem apostolischen Dienst als Haupt des Apostelkollegiums ist. Als Haupt des Kollegiums ist er auf

die anderen Bischöfe, welche Mitglieder desselben Kollegiums sind, bezogen. Umgekehrt sind die Bischöfe in ihrer Eigenschaft als Mitglieder des Kollegiums als dem Papst zugeordnet und untergeordnet zu definieren. Die auf ein besonderes persönliches Charisma begründete primatale Funktion und Autorität seines Oberhauptes ist es, die das Bischofskollegium erst in seiner juristischen Vollkraft handlungsfähig macht. Deswegen hat keine Entscheidung des Episkopats im wahren und eigentlichen Sinn den Wert eines kollegialen Aktes ohne die wenigstens einschlußweise geschehende Willenzustimmung des Papstes. Dieser kann — unbeschadet des göttlichen Rechtes und des Naturrechtes — zugunsten des Wohls der Kirche frei in der Kirche intervenieren.

Unabhängig also von der Antwort auf die Frage, ob der Primat des Bischofs von Rom als Funktion des Oberhauptes des Kollegiums oder aber des Oberhauptes der Kirche und des Stellvertreters Christi qualifiziert wird — Paul VI. hat seinen Primat mit Hilfe des Begriffs «Oberhaupt der Kirche» interpretiert —, und auch, wenn man die Überlegungen von G. Thils über die Formen, die «Grenzen» und die Art der Ausübung des römischen Primats gelten läßt, muß man um des Wohls der Kirche willen wirklich Raum lassen für freie und schnelle «persönliche» Eingriffe seitens des Papstes¹⁵. Dies gilt am meisten dort, wo andere Formen tatsächlich wirkungslos blieben.

Daraus folgt: Auch wenn man festhält, daß die Unterscheidung zwischen den Funktionen des Bischofs von Rom, des Primas von Italien, des Patriarchen des Westens und des Papstes immer praktisch wirksam bleiben muß; und wenn man auch zugeben muß, daß es in der Vergangenheit bisweilen Formen von Zentralismus gegeben hat, welche der Ausübung des Petrusdienstes nicht weniger als den Kirchen selbst geschadet haben, so ist es doch vernünftig zu sagen: Dennoch muß es eine zentrale Organisation geben, die fähig ist, das Wirken dessen, der in der Gesamtkirche Vorsteher im Liebesbund ist, wirksam zu vermitteln.

Die Geschichte der alten Kirche dokumentiert in reicher Fülle nicht nur das Vorhandensein des Geistes, sondern auch der «Mittel» der *Communio* zwischen den Kirchen. Wie es keine wahre Einheit ohne wirkliche Vielgestaltigkeit gibt, so gibt es auch keine Vielgestaltigkeit ohne wirkli-

che Einheit und daher ohne eine wirklich universale Struktur und eine wirksame Aktivierung der Einheit. Gerade also weil sich heute in der Kirche aufgrund eines vertieften kirchlichen Bewußtseins und auch unter dem Antrieb außertheologischer Faktoren mehr Reichtum, mehr Vielfalt und mehr Verschiedenheit darstellt, bedarf es in besonderer Weise des universalen Dienstes der Einheit und einer entsprechend wirksamen und zugleich doch die Katholizität respektierenden Organisation. Nur auf diese Weise werden die Geschichte und das Leben der Kirche sich durch alle Vielfalt der natürlichen und gnadenhaften Gaben, durch alle unterschiedlichen prophetischen Impulse, Ämter und Kulturen hindurch immer mehr als «Schöpfung des Heiligen Geistes» und in Raum und Zeit als Dokumente einer wunderbaren Ökumene individueller und kollektiver Subjekte erweisen.

V. Die oberste Autorität und ihre Träger

Gibt es nur einen Träger bzw. ein Organ, oder gibt es zwei Träger bzw. Organe der obersten Autorität, der obersten Gewalt in der Kirche? Man sollte diese Frage nicht, wie es leider bisweilen zu geschehen scheint, für das wichtigste Problem der bischöflichen Kollegialität halten. Zwei kurze Anmerkungen sollen einführen in die Untersuchung der theologischen Positionen zu diesem Punkt.

Für die *Communio*, die zwischen den Mitgliedern des Bischofskollegiums besteht, ist ein unbedachtes Reden von «vorher» und «nachher», von «absolut» und «ausschließlich» theologisch nicht überzeugend. In der Darstellung der Logik der Beziehung zwischen dem Haupt und den anderen Mitgliedern des Kollegiums sollte man von einer gewissen Komplementarität sprechen. Selbstverständlich sollte man eine Wechselseitigkeit im strengen Sinn ausschließen. Man sollte überdies unterscheiden zwischen oberster Autorität in der Kirche, zwischen den sie tragenden Trägern bzw. Organen und zwischen den verschiedenen Weisen, dieser Autorität Ausdruck zu verleihen.

Die oberste Autorität kann nicht anders als eine sein. In einer einzigen gesellschaftlichen Wirklichkeit sind zwei oberste Autoritäten undenkbar. Was die Träger der obersten Autorität in der Kirche betrifft, so gibt es — theologisch betrachtet — unhaltbare und haltbare Positio-

nen. Die ersteren sind einerseits das konziliaristisch-episkopalistische Konzept, wonach die oberste Autorität in der Kirche bei der Gesamtheit der zum Konzil versammelten Bischöfe liegt. Selbst der Papst ist diesem untergeordnet; andererseits das papalistisch-kurialistische Konzept, wonach allein der Papst die oberste Autorität in der Kirche besitzt; die Bischöfe empfangen sie von ihm.

Was die haltbaren Positionen betrifft, so sind es zunächst die, welche behaupten: Es gibt nur einen einzigen Träger der obersten Autorität, und dieser ist das Bischofskollegium. Dieses aber übt seine Autorität auf zweierlei Weise aus: entweder als Kollegium von Papst und Bischöfen oder durch den Papst, insofern er förmlich als Haupt des Kollegiums handelt, jedoch — so betonen die Autoren — in Form eines Aktes, der irgendwie auch ein kollegialer Akt ist.

Was ist die Begründung für diese Position? Sie ist analog zu der für die Einzigkeit der obersten Autorität angeführten Begründung: In einer einzigen gesellschaftlichen Körperschaft sind zwei tragende Subjekte derselben obersten Gewalt nicht denkbar. Vertreter dieser Position sind nach Karl Rahner z. B. T. I. Jimenez Uresti, G. Thils, A. Antón, O. Semmelroth, E. Schillebeeckx, Chr. Duquoc, Chr. Butler, P. Rusch, H. Legrand, B. Gherardini, R. P. McBrien und — wenn wir uns nicht irren — Y. Congar in den letzten Jahren.

Andere dagegen behaupten, es gebe zwei nur inadäquat unterschiedene Träger der obersten dienenden Autorität in der Kirche, nämlich einerseits den Papst allein und andererseits den Papst zusammen mit den anderen Mitgliedern des Bischofskollegiums. Zu dieser Gruppe gehören z. B. J. Hamer, U. Betti, A. Auer, W. Bertrams, K. Mörsdorf und F. Frost¹⁶.

Beide Lösungen bieten offensichtlich sowohl Vorteile wie Nachteile. Vereinfachend könnten wir sagen: Die erste betont den Pol «Bischöfamt», aber sie hat es weniger leicht, dem besonderen Charisma des Petrusmates gerecht zu werden. Bei der zweiten Lösung verhält es sich umgekehrt. Das Erste Vatikanum orientiert sich an der Vorstellung von zwei unterschiedlichen Subjekten. Das Zweite Vatikanum ließ — nach Meinung der Mehrheit der Interpreten — die Lösung in der Schwebe. Ich persönlich neige mit der hier vorgetragenen *quaestio libere disputata* zur Lösung im Sinne eines einzigen Subjektes der ober-

sten Autorität in der Kirche und zweier unterschiedlicher Weisen, sie auszuüben. Auch bei dieser Lösung gelingt es dem Denkansatz einer zugleich kritischen wie kirchlichen katholischen Theologie, die dogmatische Würde und die freie Ausübung des obersten Hirtenamtes des Bischofs von Rom unversehrt zu bewahren. Letzter Bürge eines wirklichen Gleichgewichts zwischen persönlicher Ausübung und kollegialer Ausübung der obersten Autorität in der Kirche wird jedoch immer der Heilige Geist sein und — in seiner Kraft — die Nachfolge der Jünger Christi zum Lobe Gottes und für den Dienst am Menschen.

VI. Formen der bischöflichen Kollegialität

Nicht selten kann man die Behauptung hören, daß die Ausübung der bischöflichen Kollegialität einer der bedeutsamsten Orte für die Bewahrung der richtigen Art und Weise der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils sei. Diese Behauptung stimmt. Man muß sich aber doch auch vergegenwärtigen, daß ein kritisches Bewußtsein bezüglich der nachkonziliaren Rezeption der bischöflichen Kollegialität auch das Bewußtsein beinhaltet, daß diese außer Übereinstimmungen auch Probleme bezüglich der Terminologie und der theologischen Inhalte mit sich bringt. Da die neuen Formen der Ausübung der Kollegialität offensichtlich einen unverzichtbaren Teil unserer Argumentation darstellen, wollen wir uns aus Gründen der Vollständigkeit mit ihnen befassen. Angesichts dessen, daß andere Beiträge dieses Heftes ausführlich darüber sprechen werden, werden wir uns hier zu diesem Thema ganz kurzfassen.

Vor allem anderen ist man sich theologisch darin einig, daß ein kollegiales Handeln im eigentlichen und vollen Sinn sich im definierenden Akt eines Ökumenischen Konzils vollzieht. Die Internationale Theologenkommission behauptet, ein kollegiales Handeln im Vollsinn sei auch möglich, «wenn die in den verschiedenen Teilen der Welt weilenden Bischöfe auf einheitliche Weise handeln». Daß so etwas wirklich zustandekommt, hängt ab von der formalen, juristischen Dimension der *Communio* mit dem Papst. Auch die Bischofssynode kann — weil sie irgendwie alle katholischen Bischöfe repräsentiert — der genannten Kommission zufolge eine zwar partielle, aber doch echte Form der bischöf-

lichen Kollegialität sein. Aus demselben Grund können die Bischofskonferenzen dies nicht sein. Sie selbst und ihre kontinentalen Zusammenschlüsse sind nicht göttlichen Rechtes und üben als solche kein kirchliches Lehramt aus. Sie sind nützlich, ja notwendig, aber nur, «um miteinander die eine oder andere ihrer apostolischen und pastoralen Verantwortungen wahrzunehmen»¹⁷.

Andere Theologen gehen in ihrem Versuch, die Konzilslehren zu vertiefen und weiterzuentwickeln, anders vor. Manche wünschen sich von der Bischofssynode, daß sie eine wirkliche Vertretung des gesamten Episkopats werde und damit eine Instanz einer formell kollegialen Entscheidungsebene, natürlich mit und unter dem Oberhaupt des Bischofskollegiums. Es gibt auch Theologen die — wie A. Antón — von einem theologischen Fundament der Bischofskonferenzen sprechen, von ihrer theologisch zu wertenden Rolle als Zwischeninstanzen zwischen den einzelnen Diözesanbischöfen und dem Bischofskollegium — und sei es auch nur, um Gefahren zu vermeiden, auf die mit Recht hingewiesen wird¹⁸ — und als einer möglichen Form des ordentlichen kirchlichen Lehramtes¹⁹.

Hier geht es um nicht leichte theologische Bewertungen. Einerseits gilt: Wenn man voraussetzt, daß das kollegiale bischöfliche Handeln im strengen Sinne grundsätzlich bedeutet, daß es in bezug zum gesamten Episkopat und zur gesamten Kirche geschieht, dann gibt es eine wahre und eigentliche Kollegialität nur dort, wo sich so etwas wahrnehmen läßt. Hier kann man sich folglich fragen, ob eine bischöfliche Kollegialität, die nicht von dieser Art ist, nicht bloß in analogem und uneigentlichem Sinne Kollegialität zu nennen ist. Man merke: Die Frage, welche Antwort

man hier geben soll, sollte nicht aufgrund bloß formaler und allgemeiner Inhalte und aufgrund bestimmter Kategorien und Attribute entschieden werden, sondern indem man sich den realen Inhalt dieser Kategorien und Attribute vergegenwärtigt, den sie im Diskurs angenommen haben.

Wenn man sich andererseits auf eine theologische und juridische Ebene begibt, die sich von der eben geschilderten grundsätzlichen Option unterscheidet, wird nicht ersichtlich, inwiefern es nicht auch eine wahre, wenngleich nur partielle Kollegialität geben sollte. Zweifellos muß man dieses Problem noch weiter studieren.

Gerade auch Papst Johannes Paul II. besteht auf dem «affectus collegialis». Dieser ist gleichsam das Herzstück jeder Form von bischöflicher Kollegialität: Von jener im wahren, eigentlichen und vollen Sinne bis hin zum Wirken des Kardinalskollegiums und der Römischen Kurie sowie den Ad-limina-Besuchen. Er ist gleichsam auch das Herzstück jener außergewöhnlichen pastoralen Form, wie sie die apostolischen Reisen des Bischofs von Rom darstellen. Dem «affectus collegialis» ist letztlich die Zukunft jeder wirksamen Kollegialität selbst überantwortet.

Im Rahmen eines richtigen Verhältnisses zwischen Einheit und Katholizität, mit Hilfe des Wirkens des Heiligen Geistes und der Aufmerksamkeit für die Geschichte und die Kulturen wird die kollegiale Gesinnung die derzeitigen Formen der Kollegialität weiterentwickeln und neue Formen erfinden können. Die bischöfliche Kollegialität muß tatsächlich auf eine wirklich dynamische Weise gedacht werden. Das fordert eine Lösung der Probleme um das Verhältnis zwischen Teilkirche und Gesamtkirche, die sich an der «Communio-Ekklesiologie» orientiert.

¹ Vgl. Richard P. McBrien, *Collegiality. State of the Question: The Once and Future Church. A Communion of Freedom. Studies on Unity and Collegiality in the Church.* Hg. James A. Coriden (Staten Island, N. Y. 1971) S. 1 und 21.

² Vgl. Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969).

³ Vgl. Carlo Colombo, *Risposta alla relazione di R. So-bańsky: Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales.* Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 3-8 enero 1988. Hgg. H. Legrand/J. Manzanera/A. García y García (Salamanca 1988). Italien. Ausgabe: *Natura e futuro delle conferenze episcopali.* Atti del Colloquio internazionale di Salamanca, 3-8 gennaio 1988 (Bologna 1988).

⁴ Vgl. J. A. Komonchak, *La sussidiarietà nella chiesa. Stato della questione: Natura e futuro delle conferenze episcopali,* aaO. 321-369.

⁵ Yves M.-J. Congar, *Ministères et Communion ecclésiale* (Paris 1971); *La collégialité épiscopale. Histoire et théologie.* Introduction de Y. Congar (Paris 1965). Zur Behandlung des Themas Kollegialität bei Congar, Ratzinger und Bertrams siehe: G. Mazzoni, *La collégialité épiscopale tra teologia e diritto canonico* (mit Bibliographien zu diesen drei Autoren) (Bologna 1986).

⁶ Vgl. *Commissio Theologica Internationalis, Thematata selecta de ecclesiologia occasione XX anniversarii conclusionis concilii oecumenici Vaticani II* (Vatikanstadt 1985) 30-31; 35-38.

⁷ A. Antón, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario* (Madrid 1970) 27-94.

⁸ Vgl. H. Legrand, *La réalisation de l'Eglise en un lieu: Initiation à la pratique de la théologie.* Hgg. B. Lauret/F. Re-foulé, Bd. 3 (Paris 1983) 143-345.

⁹ Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg i.B. 1986) 91; W. Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion: Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (Regensburg 1985) 113-138.

¹⁰ J.-M. Tillard, *L'évêque de Rome* (Paris 1982); ders., *Eglise d'Eglises. L'écclésiologie de communion* (Paris 1987) passim; vgl. auch: B. Forte, *La Chiesa icona della Trinità. Breve ecclesiologia* (Rom 1984) 44-59.

¹¹ G. Ghirlanda, «Hierarchica communio». Significato della formula nella «Lumen Gentium» (Rom 1980).

¹² K. Rahner hat seine Position verteidigt und präzisiert in: *Der Bischof in der Kirche: Schriften zur Theologie VI* (Einsiedeln/Zürich/Köln 1969) 369-455.

¹³ Vgl. H. de Lubac, *Les Eglises partulières dans l'Eglise universelle* (Paris 1971).

¹⁴ Vgl. zumindest Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, aaO. 105-120.

¹⁵ Siehe Congars Rezension des Buches *Primaute et collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia*. Hg. Jan Grootaers (Löwen 1986). Diese Rezension ist erschienen in: *Rev. de Sciences Philosophiques et Théologiques* 71 (1987) 159; G. Thils, *La primauté Pontificale. La doctrine de Vatican I, Les voies d'une révision* (Gembloux 1972) 206-251.

¹⁶ Hier sei unter allen diesen vielen Autoren wenigstens einer genannt: Jérôme Hamer, *I soggetti della suprema potestà nella Chiesa. Visione teologica: Il nuovo codice di diritto canonico. Novità, motivazione e significato* (Rom 1983) 139-149.

¹⁷ Vgl. *Commissio Theologica Internationalis, Themata selecta de ecclesiologia*, aaO. 32-35. Man achte auch auf die unterschiedlichen theologischen Positionen in: *La collegialità episcopale per il futuro della Chiesa*. Hgg. V. Fagiolo/G. Concetti (Florenz 1969) 3-78; außerdem in: *Sinodo dei Vescovi. Natura, metodo, prospettive*. Hg. J. Tomko (Vatikanstadt 1985).

¹⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori* (Verlag Neue Stadt, München/Zürich/Wien 1985).

¹⁹ Siehe A. Antón, ¿Conferencias episcopales Instancias intermedias? *El estado teológico de la cuestión* (Salamanca 1989). Vgl. auch: *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juristischer Status*. Hgg. H. Müller/H. J. Pottmeyer (Düsseldorf 1989); G. Alberigo, *Istituzioni per la comunione tra l'episcopato universale e il vescovo di Roma: Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 235-266; A. Garuti, *La collegialità oggi e domani* (Bologna 1982); P. Granfield, *The Limits of the Papacy. Authority and Autonomy in the Church* (New York 1987) 77-106.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht

DONATO VALENTINI

1927 in Javrè di Villa Rendena, Italien, geboren. Doktorat in Philosophie in Padua, Doktorat in Theologie in Rom. Professor für Ekklesiologie und Ökumenische Theologie an der Päpstlichen Salesianer-Universität in Rom. Ehemaliger Direktor des Instituts für Dogmatische Theologie dieser Universität. 1987 als Gastprofessor an der Graduate Theological Union in Berkeley, Kalifornien. Mitglied des Präsidialrates der «Associazione Teologica Italiana» (ATI) und seit September 1989 dessen Sekretär. Wichtigste Veröffentlichungen: *La teologia della storia nel pensiero di Jean Daniélou*, con Bibliografia generale dal 1936 al 1968 (Rom 1970); (als Hg.>) *Dialoghi ecumenici ufficiali. Bilanci e prospettive* (Rom 1983); *Il nuovo Popolo di Dio in cammino. Punti nodali per una ecclesiologia attuale* (Rom 1984); (als Hg.>) *La teologia. Aspetti innovatori e loro incidenza sulla ecclesiologia e sulla mariologia* (Rom 1989). Anschrift: Prof. dott. Donato Valentini, Istituto di Teologia Dogmatica, Facoltà di Teologia, Università Pontificia Salesiana, Piazza dell'Ateneo Salesiano, 1, I-00139 Roma, Italien.