

¹⁰ Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985.

¹¹ Vgl. Christophe F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montréal/Kingston 2001, 156–163. Siehe auch: Marie-Dominique Chenu, *La Parole de Dieu*, Paris 1964; ders., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris 1966.

¹² Siehe vor allem: Edward Schillebeeckx, *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978, 121–140: Rijk van God: Schepping en heil.

¹³ Siehe vor allem Schillebeeckx' Abschiedsrede als Hochschullehrer: *Theologisch geloofsverstaan anno 1983*, Baarn 1989; später teilweise aufgenommen in: *Menschen. Die Geschichte von Gott* (1989), Freiburg 1990. Schillebeeckx entlehnt diesen Gedanken übrigens von Clodovis Boff, *Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung* (1979), München/Mainz 1983.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Vierzig Jahre danach

Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?

Hervé Legrand

Um die vom II. Vaticanum eingeleiteten ekklesiologischen Reformen angemessen beurteilen zu können, bedürfte es einer historischen und sogar interdisziplinären Annäherung. An dieser Stelle soll lediglich eine theologische Annäherung stattfinden, gemäß dem Ziel, das Johannes XXIII. dem Konzil vorgegeben hatte. In einer bemerkenswerten Intuition hatte er pastorale Reform und ökumenische Zielsetzungen miteinander verbunden.¹ Gleichzeitig eine Diözesansynode für Rom und eine generelle Reform des Kirchenrechts anzukündigen bedeutete, dass das *aggiornamento* auf dem Weg der Erneuerung der Diözesankirchen und der Stellung des katholischen Bischofs² in Verbindung mit einer ernsthaften Reform der Institutionen stattfände, die das Konzil vorzubereiten hätte.

Dieses Programm wurde zu dem der Bischöfe. Für die meisten stellte die „päpstliche Monarchie“, identifiziert mit den Dogmen des I. Vaticanums, ein pastorales und missionarisches Handicap³ und einen ökumenischen Stein des Anstoßes dar.⁴ Ihre dauerhafte Sympathie dem „Einheitssekretariat“ gegenüber bezeichnet die Verbindung, die sie zwischen Ökumene und Reform empfanden. Dies wird sich in ihrer Unterstützung für die bischöfliche Kollegialität kristallisieren, die als notwendiges Gleichgewicht zum I. Vaticanum angesehen wurde. Die Intuition von Johannes XXIII. wurde auf diese Weise vollkommen erfasst; aber wurde sie es auch in Bezug auf seine institutionellen Reformen? Es sieht weniger danach aus.

„Gaudium et spes“: Die vergessene Zukunft eines revolutionären Dokuments

Das II. Vaticanum hat kaum auf die kirchenrechtliche Dimension der Reformen geachtet, die es durchführen wollte.

Von allen Dokumenten des II. Vaticanums hat allein die Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* für ihre Umsetzung Sorge getragen, indem sie 49 (!) normative Vorschriften beinhaltet. In der Folge ist es fast ausschließlich das Dekret *Christus Dominus*, das zu dieser Methode greift, wobei es selber mehr Wünsche als Normen enthält.⁵ Dies ist die Methode des ganzen II. Vaticanums, das *keine einzige* Plenumsitzung der Reform des *Codex* widmet. Es kritisiert die Kurie scharf, ohne Verordnungen zu ihrer Reform zu beschließen. Seine Wortwahl, bei der man 1135-mal die Vokabel *Kirche* findet und nur fünfmal den Begriff *kanonisches Recht*⁶, zeigt deutlich, dass es vermieden hat, ein seiner Ekklesiologie entsprechendes Recht zu entwerfen. Liegt dies nur an der Tatsache, dass das damalige kanonische Recht, abgeschnitten von seiner reichen Geschichte, für die meisten – die von den verschiedenen Neuaufbrüchen beeinflusst und daher ihm gegenüber misstrauisch waren⁷ – nur eine verengte Sicht der Ekklesiologie bot? Es liegt bei den Historikern, dieser Frage auf den Grund zu gehen.

Die Behandlung der bischöflichen Kollegialität, obwohl ein zentrales Element der institutionellen Reform des II. Vaticanums, bevorzugt den theologischen Diskurs zu Lasten des Rechts.

Die Konzilsmehrheit setzte ihr Vertrauen in die Theologen. Diese sahen in der Abstimmung zugunsten der Kollegialität „das Rückenmark des gesamten Konzils“ und „das Gravitationszentrum des II. Vaticanums“⁸. Der spätere Kardinal Congar schreibt sogar, dass man mit dieser Abstimmung „das Gefühl gewann, dass es geschafft sei: das II. Vaticanum hatte das I. Vaticanum ausgeglichen [...], mit einer Mehrheit, die niemals unter 87 % abfiel.“⁹

Ihm zufolge hatte das II. Vaticanum somit sein Ziel erreicht: „Dem Episkopat in der konkreten Verwaltung der Kirche mehr Bedeutung und Initiative zu verleihen, das bisher von einer gewissen Art der päpstlichen Primatsausübung dominiert wird, welche das Kurialsystem und den römischen Zentralismus umfasst“¹⁰, ein System, an dem „alle anderen Kirchen Anstoß nehmen, die sich die Autorität des Papstes als absolutistisch und monarchisch vorstellen“¹¹. Als Historiker der Institutionen gelang es ihm, diesen allgemeinen Optimismus ab dem folgenden Jahr zu dämpfen: „Allein die Zukunft und die Praxis werden zeigen, was diese Lehre von der Kollegialität sowohl für die Möglichkeiten des ökumenischen Dialogs, als auch für das Gleichgewicht zwischen der päpstlichen und der bischöflichen Funktion im Innern der katholischen Kirche austragen wird. Sie werden uns auch sagen, ob der in *Lumen Gentium* enthaltene und in *Ad Gentes* wieder aufgenommene Ansatz zu einer Theologie der Ortskirchen ein Echo im Leben der Kirche gefunden haben wird und welche ökumenische Auswirkung dies haben wird.“¹²

Gibt es nach vierzig Jahren Antworten auf seine Fragen? Was ist aus der *Kollegialität* geworden, dem Ausdruck des Willens der Bischöfe, an der generellen Ausrichtung der Kirche aktiv teilzuhaben? Wie steht es um das Statut der

Bischofskonferenzen, die dazu bestimmt sind, eine Partnerschaft innerhalb der Diözesankirchen ihrer Region und auch der Gesamtkirche zu erlauben? Und hat schließlich die *Rechtsreform* und diejenige der Kurie den Wünschen entsprochen, die das II. Vaticanum geäußert hatte? Die Antworten verteilen sich auf zwei Perioden, auf diejenige des Pontifikats von Paul VI. und auf die von Johannes Paul II.

Die erste Rezeption des II. Vaticanums: die Aufwertung des Episkopats und der Lokalkirchen, getreu dem Wortlaut des II. Vaticanums

Während des Konzils

Als Paul VI. die Stimmung unter den Bischöfen spürte, ergriff er ab November 1963 die Initiative, ihre Stellung aufzuwerten, indem er ihnen eine Reihe von „Fähigkeiten“ „zugestand“, welche sie teilweise von einer erstaunlichen Unterwerfung unter die römische Kurie befreite.¹³ Ebenfalls durch ein *Motu proprio* kanalisierte Paul VI. den Wunsch des Episkopats, generell an der Festlegung der großen Zielsetzungen des Lebens der Kirche teilzuhaben, indem er eine Bischofsynode einrichtete¹⁴, die „direkt und unmittelbar Unserer Autorität unterstellt“ ist, weder über ihre Zusammensetzung, noch über ihre Tagesordnung (Nr. III) entscheidet und eine „zeitweilige und gelegentliche Autorität“ (Nr. I) darstellt.

Als Paul VI. die Umsetzung des Konzils in die Hand nimmt¹⁵, sind alle seine Reformen von ein und demselben Geist gekennzeichnet. Die Konzilsanträge werden in dem Sinne aufgenommen, dass die um ihren Bischof versammelte Ortskirche eine erste Aufwertung erfährt, ebenso wie das Episkopat in Beziehung zum Heiligen Stuhl, jedoch im unveränderten Rahmen einer „päpstlichen Monarchie“, die als untrennbar mit den Dogmen des I. Vaticanums verstanden wird.¹⁶

Die Aufwertung der um ihren Bischof versammelten Diözesen

Ecclesiae Sanctae (1966) stellt eine wichtige Reform dar. Sie gibt dem Bischof neue institutionelle Partner innerhalb seiner Kirche: den Pfarrgemeinderat (Nr. 15) und den diözesanen Pastoralrat (Nr. 15). Sie setzt die ersten Wegmarken einer Erneuerung der Beziehungen zu den Ordensleuten (Nr. 22-40). Sie führt ein engeres gegenseitiges Verhältnis zwischen dem Bischof und seiner Kirche ein, indem sie das Amt des Bischofskoadjutors und des Auxiliarsbischofs einbindet (Nr. 13-14) und eine Altersbegrenzung des Amtes einführt (Nr. 11). Und sie präzisiert schließlich das Statut der Bischofskonferenzen (Nr. 41). Jedoch ist auch weiterhin die gesamte Macht in den Händen des Bischofs konzentriert. Das Kapitel von *Lumen Gentium* über das Gottesvolk ist kaum rezipiert, wie sich an dem Schweigen über die Diözesansynode zeigt.

Die Aufwertung des Episkopats in seinem Verhältnis zum Heiligen Stuhl

De episcoporum muneribus (1966) ordnet, gemäß *Christus Dominus* 8, das Prinzip der Übertragung von Vollmachten durch den Papst an die Bischöfe dem Prinzip des päpstlichen Vorbehalts unter. Auf der prinzipiellen Ebene handelt es sich um eine wesentliche ökumenische und pastorale Reform. Von nun an verfügen die Bischöfe in ihren Diözesen über alle mit ihrem Amt verbundenen Vollmachten, wovon sich der Papst, im Interesse des Allgemeinwohls der Gesamtkirche, nur wenige vorbehält. Doch die Annahme dieser Norm wird kaum praktische Konsequenzen haben.

Jenseits der Diözese wird das Bischofsamt durch die Schaffung oder Bestätigung einer gewissen Anzahl von Institutionen aufgewertet. Die dort, wo sie nicht existierten, verpflichtend gewordenen Bischofskonferenzen werden nur mit einer bescheidenen Stellung in der Koordination der pastoralen Arbeit versehen. Sie wählen ihre Vertreter für die päpstliche Synode. An anderer Stelle werden sich, gemäß *Christus Dominus* 38,5 Vereinigungen von Bischofskonferenzen nach dem Bild der CELAM bilden. Mit einer konsultativen Vollmacht versehen, könnten sie das Bewusstsein der Regionalkirchen stärken. Derart würde eine gewisse Vielfalt in der Einheit gefördert, wie es durch die Patriarchate in der Alten Kirche geschah¹⁷, was die Verwechslung von Katholizität und Universalismus verhindern würde.

Im Jahr 1967 entschied *Pro comperto sane*, dass zum *Plenum* eines jeden Dikasteriums normalerweise sieben Diözesanbischöfe gehören, auch ohne in Rom zu wohnen. Ebenfalls 1967 und durch dasselbe *Motu proprio* und eine neue Verordnung der römischen Kurie wird diese teilweise internationaler und erhält durch die offizielle Errichtung der neuen Sekretariate, insbesondere derer für die Einheit der Christen, für den interreligiösen Dialog und für Gerechtigkeit und Frieden, eine neue Ordnung. Auch wenn die Kurie somit neue Aufgabenbereiche erhält, durch die sie in besserem Kontakt zur Wirklichkeit der Ortskirchen steht, wird doch nichts an ihrem ekklesiologischen Statut verändert.

Die Reformen von Paul VI. – eine erhebliche Umgestaltung des vom I. Vaticanum ererbten Rahmens

Mit großen intellektuellen Vorbehalten und respektvoll gegenüber Personen hat Paul VI. so Reformen großen Umfangs durchgeführt, indem er die Konsultationsstrukturen verallgemeinert hat. Da sie jedoch die lokalen und regionalen Kirchen nicht zu Subjekten des Rechts und der Initiative innerhalb der Gesamtkirche machten, blieben ihre ökumenischen und pastoralen Auswirkungen bescheiden. In der Tat hielten sie auf allen Ebenen (derjenigen der Gemeinden, der Diözesen und der Gesamtkirche) monarchische Strukturen aufrecht¹⁸; gewiss durch die Beratungsfunktion gemildert, doch recht weit entfernt von den Anträgen auf Mitwirkung, Dezentralisierung und Kollegialität, die beim II. Vaticanum Indizien einer neuen christlichen Gemeinschaftsfähigkeit waren. Da sie dadurch wenig

wirksam waren, wurden diese monarchischen Schemata außerdem im Weber-
schen Sinn als kulturell „arbiträr“, beliebig, empfunden.

Beliebig, da die absolute Macht der „Hierarchie“¹⁹ gewisse säkulare Werte der europäischen Gesellschaften zwischen 1850 und 1950 zu bezeichnen scheint; einer Epoche, in der die Kirche wie auch der monarchische Staat einen ersten Modernisierungsschub rechtlicher und bürokratischer Art erlebt hat, der durch Rationalisierung, Zentralisierung und Uniformisierung²⁰ gekennzeichnet war. In den noch ländlichen, stark hierarchisch strukturierten und kaum gebildeten Gesellschaften, die sich sehr viel langsamer als heute und von oben her veränderten, hat das päpstliche Lehramt mit Kontinuität von Leo XIII. bis Pius XII. eine Ekklesiologie entwickelt, die „Regierende und Regierte“, „Lehrende und Lernende“, „Zelebranten und Zuhörer“ einander gegenüber stellt und dabei ein kulturelles Ethos unterstützt, dessen Grundwerte Gehorsam und Autorität, kollektive Disziplin, Unveränderlichkeit der Riten und Lehren waren, verbunden mit der Ablehnung von Neuerungen.

In einer städtischen Gesellschaft jedoch, die gebildet, technisch komplex, in schneller Veränderung begriffen und von prinzipieller Gleichrangigkeit geprägt ist, scheint das vorangegangene Ethos eine beliebige Auswahl unter den christlichen Werten vorzunehmen. Außerdem erweist es sich als wirkungslos, wenn es darauf ankommt, die Innovation, die Teilhabe, die Initiative, die Partnerschaftlichkeit, die gemeinsame Beratung und Reformen zu fördern, die mehr ausgehandelt als aufgezwungen wären, während die Veränderungen, welche die wörtliche Wiederholung der Tradition nicht mehr erlauben, zur Auslegung zwingen.

Durch seine Grundentscheidung, das Kapitel über das Gottesvolk vor dasjenige über die Hierarchie (LG 2 und 3) zu stellen und durch seine Forderungen nach Synodalität und Kollegialität, nach Vermittlung zwischen den Verantwortungsbereichen „aller“ und „einiger“, oder „eines einzigen“, hätte es das II. Vaticanum erlaubt, diese neue kulturelle Situation fruchtbar anzugehen, ohne jemals auf demokratische Abwege zu gelangen. In der Tat werden die konzeptionellen Entscheidungen der Rechtsreform, die Johannes XXIII. als notwendig ansah, nur die rechtlichen Modelle universaler Gültigkeit bestätigen, die erneut im letzten Abschnitt des Pontifikats von Johannes Paul II. gefördert wurden.

Der Autor

Hervé Legrand OP, geb. 1935, studierte Philosophie, Kirchenrecht und Theologie in Paris (Saulchoir), Straßburg, Rom und Athen. Er ist Professor emeritus an der Theologischen Fakultät von Paris, wo er u.a. das Institut Supérieur d'Etudes œcuméniques leitete. Gegenwärtig ist er Mitglied in der Kommission der französischen Bischöfe zum Dialog mit der orthodoxen Kirche, im ständigen lutherisch-reformierten Dialogkomitee sowie Gründungsmitglied der internationalen Arbeitsgruppe „Saint Irénée“ für den Dialog zwischen Katholiken und Orthodoxen. Anschrift: 20, rue des Tanneries, Paris, Frankreich. E-Mail : hervelegrandop@yahoo.fr.

Die zweite Rezeption des II. Vaticanums unterstreicht die Vorrechte der Universalkirche gegenüber den Ortskirchen und dem Episkopat

Nach dem Willen von Johannes XXIII. sollte der Codex erneuert werden, um das *aggiornamento* des Konzils umzusetzen. Tatsächlich entfernt sich der CIC von 1983 - und sogar der CCEO von 1990 - durch seine Systematik und sein Vokabular, als auch durch die enge Abhängigkeit der Bischöfe vom Papst, die in ihm bestätigt wird, von den pastoralen und ökumenischen Zielsetzungen, deren Entfaltung die Konzilsväter unter dem Namen der Kollegialität gewünscht hatten.²¹

Der Aufbau des Codex von 1983 kennt die Aufwertung der Ortskirchen nicht und erschwert das Verständnis der Gesamtkirche als Gemeinschaft von Kirchen

In seinem zweiten Buch, das äußerlich *Lumen Gentium* treu bleibt, das mit dem Gottesvolk beginnt, nimmt der Codex des Kirchenrechts im ersten Teil das Statut der Gläubigen, der Kleriker und Laien in den Blick und behandelt im zweiten Teil (Abschnitt I) die höchste Autorität in der Kirche und das Bischofskollegium. *Nachdem* er also von den Bischöfen gehandelt hat nimmt er ihre Diözesen in den Blick, die er systematisch Teilkirchen nennt (2. Teil, Abschnitt II). Der Codex legt somit ekklesiologisch zuerst fest, was Laien und Kleriker, ein Papst und das Bischofskollegium, die Bischofssynode, das Kardinalskollegium, die römische Kurie und die Apostolischen Nuntii sind, bevor er festgestellt hat, was eine Ortskirche ist! Eine solche Entscheidung im Aufbau erlaubt nicht mehr zu denken, dass die Gesamtkirche eine Gemeinschaft von Kirchen ist und führt ebenfalls dazu, wie wir sehen werden, dass die Gemeinschaft der Bischöfe von der Gemeinschaft der Kirchen²² losgelöst wird, was logischerweise gleichzeitig zu pastoralen und ökumenischen Sackgassen führt.

Im Gegensatz zum II. Vaticanum, das in der Diözese einen Teil (*portio*) der Kirche sieht, neigt der Codex dazu, sie zu einem Teilbereich (*pars*) der Universalkirche zu machen

Die Wahl der Wortneuschöpfung „Partikularkirche“ zur technischen und systematischen Bezeichnung der Diözesen hat beträchtliche ekklesiologische Auswirkungen, denn das II. Vaticanum sieht in ihnen einen in sich vollständigen Teil (*portio*) der Kirche, womit es ablehnt, sie als in sich unvollständige Teilbereiche (*pars*) zu verstehen, die nicht das Wesen der Kirche selber in sich tragen. Die Verwendung eines von der Wurzel *pars* abgeleiteten Begriffes, um sie zu bezeichnen, birgt daher das Risiko, ein theologisch unzureichendes Verständnis des Verhältnisses zwischen den Diözesen und der Gesamtkirche zu bewirken. Auf lateinisch, in den romanischen Sprachen, wie auch auf deutsch und englisch ist *partikular* der lexikographische Gegensatz zu *universal*. Selbst unabsichtlich be-

wirkt eine solche Option schlicht und einfach die Unterordnung der Partikularkirchen unter die Universalkirche. Sie als in sich vollständige Teile anzuerkennen hätte sie mit vollem Recht als Partner in der Kirche eingeordnet, was der offenkundigen Absicht des II. Vaticanums entspräche.

Der erneuerte Codex unterstreicht die Autorität des Heiligen Stuhls über die Bischöfe und jeden einzelnen von ihnen

Nach der Lehre von *Lumen Gentium* 27 sind die Bischöfe „Stellvertreter und Gesandte Christi“ und „nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen“. Der Codex schweigt über dieses Thema und reserviert es für den Papst als „Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche“ (can. 331). So gibt es selbst für die Bischöfe „[g]egen eine Entscheidung oder ein Dekret des römischen Papstes [...] weder Berufung noch Widerspruch“ (can. 333, § 3); ebenso gilt: „Sache des Papstes ist es, gemäß den Erfordernissen der Kirche die Weisen auszuwählen und auszurichten, in denen das Bischofskollegium seine Aufgabe hinsichtlich der Gesamtkirche kollegial ausüben soll.“ (can. 337, § 3). Die Formulierungen ihres *Treueeides* seit 1987²³ und diejenigen des neuen Rechts geben ihnen gegenüber dem Papst eine Stellung, die nach den Kanonisten dem eines Generalvikars gegenüber seinem Bischof gleichkommt.²⁴ Bleibt man so dem Buchstaben des II. Vaticanums treu?

Der Rechtskodex der Ostkirchen von 1990

Obwohl er das Konzept der Kirche *sui iuris* einführt, verstärkt dieser Codex die verwaltungstechnische Uniformisierung der Kirchen. Er vermischt so heterogene kanonische Traditionen wie die byzantinische und äthiopische oder die armenische und syro-indische miteinander. Er tut es trotz der Vorbehalte der Orientalen gegen die Latinisierung auf lateinisch.²⁵ Und schließlich hat der Papst ihn allein in Kraft gesetzt, ohne die Oberhäupter dieser Kirchen hinzuzuziehen²⁶ und gewisse Bestimmungen erweitern noch seine Primatsvollmachten.²⁷ Es ist jedoch festzuhalten, dass die Stellung des Diözesanbischofs in diesem Codex besser gewahrt ist als in demjenigen der Lateiner.²⁸

Die Reform der römischen Kurie bestätigt ihre Vorrechte als Instrument des Primats

Nachdem sie beim Konzil einer harschen Prüfung unterzogen wurde, hat die Kurie seitdem einen unvergleichlichen Bedeutungszuwachs erfahren. Der neue Codex bestätigt sie als Instrument des Papstes bei den „täglichen“ Regierungsgeschäften der Kirche²⁹, genau wie *Pastor Bonus* (1988), der ihre letzte Reform darstellt. Ihr Personal hat sich mehr als verdoppelt, die Anzahl ihrer Bischöfe hat sich vervierfacht (von etwa zwanzig zu Zeiten Pius' XII. auf mehr als 80 heute, eine Art ständige Synode ...). Ihre Mitarbeiter und die Diözesanbischofe sind in gleicher Anzahl vertreten.³⁰ Außerdem lassen die verschiedenen Dikasterien ihre Dokumente oft vom Papst in besonderer Form bestätigen, sie machen

selber Theologie oder Geschichte³¹, während die päpstliche Lehre niemals so reich ausgestattet gewesen ist.³² Der Wunsch der Konzilsväter, das Prinzip der Subsidiarität stärker verankert zu sehen, hat nur eine anfängliche Umsetzung erlebt.³³

Zwischen 1992 und 2000 findet die römische Kurie ihre Zentralstellung wieder

Hier ist nicht der Ort, die Entscheidungen zu analysieren, welche die Bischöfe und Theologen, die beim II. Vaticanum gemeinsam herausragende Rollen gespielt hatten, auf ihre angestammten Plätze verweisen. Unter Absehung vom Schicksal der einzelnen Theologen³⁴ werden wir uns darauf beschränken, die mehr strukturellen Entwicklungen aufzuzeigen.

- Beschränkung der Mitsprache der Diözesansynoden (1997)

Die *Instruktion über die Diözesansynoden*, gemeinsam herausgegeben von den Kongregationen für die Bischöfe und für die Evangelisierung der Völker, untersagt ihnen, einfache „an den Heiligen Stuhl gerichteten Voten“ zu formulieren, sofern sie „von der fortwährenden Lehre der Kirche oder dem Päpstlichen Lehramt abweichen bzw. disziplinarische Fragen betreffen, die der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten sind“. Die Ortskirchen sind also nur in sehr begrenzter Weise Rechtssubjekte. Selbst im disziplinarischen Bereich, wo viele Angelegenheiten frei sind, müssen sie die Übereinstimmung mit der „Universalkirche“ pflegen.³⁵

- Schwächung der unbedeutenden Stellung der Bischofskonferenzen (*Apostolos suos* und *Ad Tuendam Fidem*, 1997)

Lumen Gentium 23 erwartete von den Bischofskonferenzen eine legitime Vielfalt in der Kirche, entsprechend den altkirchlichen Patriarchaten; ein Wunsch, den ihre ursprüngliche kanonische Stellung ihnen nicht zu verwirklichen erlaubte. Für *Apostolos suos* hängt selbst ihre Existenz vom Handeln des Heiligen Stuhls ab, der sie einrichtet und ihre Befugnisse bestimmt (Nr. 13 und 20³⁶). Er entzieht ihnen das authentische Lehramt, das sie nach can. 753 des lateinischen Codex - außer im Fall notwendiger Einstimmigkeit - ausübten.³⁷ Von den „in der Bischofskonferenz versammelten“ Bischöfen wird erwartet, dass sie dafür Sorge tragen, „dem Lehramt der universalen Kirche zu folgen und es in angemessener Weise zu dem ihnen anvertrauten Volk gelangen zu lassen.“ (Nr. 21). Kurz, eine Übermittlungsstelle der Lehre des Heiligen Stuhls zu sein³⁸, der sich die ausschließliche Kontrolle der Auslegung des christlichen Glaubens in den Kulturen der ganzen Welt vorbehält.

- Die Möglichkeit, die katholische Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen, wird ausgeschlossen (*Communio notio*, 1992).

Getreu der patristischen Theologie stellte *Lumen Gentium* 23 fest: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“, was es erlaubt, sie als eine Gemeinschaft von Kirchen zu verstehen, ein Vorschlag von großer ökumenischer Bedeutung. Die Kurie³⁹ weist diese Interpretation zurück, und zwar sowohl in der Praxis als auch in der Theorie. Den ersten ausgeführten Beleg

für diese Haltung findet man in *Communio in notio*: „Die Universalkirche ist eine ontologisch und chronologisch jeder einzelnen Partikularkirche vorausgehende Wirklichkeit.“

Eine solche Behauptung ist sicherlich zutreffend, in dem Sinne, dass keine Kirche sich katholisch nennen kann außerhalb der Gemeinschaft der Gesamtkirche, außerhalb der Verknüpfung von *Traditio* und *Receptio*, welche die *Catholica* in Raum und Zeit ausmacht. Aber die Fortsetzung des Textes ist weniger überzeugend:

„In der Tat geht nach den Vätern der Kirche die eine und einzige Kirche [...] ontologisch der Schöpfung voraus, und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. [...]

Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (Ecclesia in et ex Ecclesiis, LG 23) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (Ecclesiae in et ex Ecclesia)“ (CN 9).

Wieder aufgenommen in *Apostolos suos* (1997) und in der *Geheimnote* der Glaubenskongregation (2000), bereitet dieser Gedankengang jedoch weiterhin einige Schwierigkeiten.

Die erste Schwierigkeit: Zieht die ontologische Vorrangigkeit der Universalkirche vor jeder „einzelnen Partikularkirche“ ihre Vorrangigkeit gegenüber *allen* Teilkirchen nach sich? Dies würde zwingend zu der Vorstellung führen, dass die Existenz der Universalkirche bereits allen konkreten Abläufen des Bekenkens und der Sakramente *vorausgehen* könnte, die sie setzen, und *unabhängig* von eben diesen Abläufen wäre, das heißt abgesehen von den Gläubigen und den Sakramenten des Glaubens. Eine solche Kirche wäre nur mehr ein „geistiges Konstrukt“⁴⁰, für das kein zwingender Grund vorläge, nicht einmal durch die Präexistenz der Kirche im Plan Gottes, welcher die Gleichzeitigkeit der Kirche und der Kirchen einschließen könnte. Dieselbe Abstraktion lässt sie hinzufügen, „das Bischofskollegium [sei] eine Wirklichkeit, die dem Auftrag, einer Teilkirche vorzustehen, vorgeordnet ist“ (ebd.), und die zahlreichen Bischöfe ohne Diözese als Beleg anführen.⁴¹

Die zweite Schwierigkeit: Die „Stellung der Universalkirche als Mutter gegenüber den Partikularkirchen“ würde diesen Vorrang begründen. Die Mutterrolle der Kirche in Bezug auf den Glauben der Gläubigen ist in der Tradition gut belegt⁴², ebenso wie die Mutterschaft einer Gründerkirche gegenüber der von ihr gegründeten Kirche. Die Idee einer Mutterschaft der Universalkirche gegenüber allen Ortskirchen jedoch scheint niemals erwogen worden zu sein.⁴³

Die dritte Schwierigkeit: Diese Rede von einer universellen Mutterschaft in Verbin-

derung mit derjenigen einer ausschließlichen Identifikation der katholischen Kirche mit der Universalkirche verlässt – wie in der *Geheimnote*⁴⁴ – die ekklesiologische Tradition, die uns mit der orthodoxen Kirche gemein ist.⁴⁵ Steht man nicht insbesondere durch die Behauptung, der Nachfolger Petri sei „schon ‚von innen her‘ zum Wesen jeder Teilkirche gehörig“ (CN 13) in der Gefahr, den Bischof Roms zu einer Art Universalbischof zu machen?

Zusammengenommen erklären diese Schwierigkeiten wahrscheinlich die allgemeine Ablehnung, welche diese Lehrentwicklung von Seiten der Theologenschaft erfährt.⁴⁶ Ganz konkret begründen sie auch diejenige des Kardinals Kasper, der eine Verwechslung der Mütterlichkeit der Universalkirche mit derjenigen der Kirche von Rom fürchtet:

„Vollends problematisch wird die Formel, wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muß es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen.“⁴⁷

Zusammenfassung

Diese vorläufige Bilanz soll mit einer Feststellung abgeschlossen werden: Nach der öffentlichen Auseinandersetzung zwischen den Kardinälen Kasper und Ratzinger⁴⁸ scheint es so, dass weder von der einen noch von der anderen Seite neue Elemente beigebracht worden wären. Wie ist also abschließend das Schicksal der vom II. Vaticanum ausgegangenen Reformen zu beurteilen?

Zu unterstreichen ist die Weite der Reformen: Liturgie und Wort Gottes sind für alle zugänglich; der Ökumenismus hat volles Hausrecht; der interreligiöse Dialog ist legitimiert (dank Johannes Paul II.); ein System der beratenden Funktionen wurde allgemein eingesetzt; die Mentalitäten haben sich sehr gewandelt, ebenso wie das öffentliche Ansehen der Kirche.

Eine wesentliche Frage bleibt jedoch: Haben die Reformen des II. Vaticanums ihr ursprüngliches Ziel erreicht, nämlich die Irrtümer des I. Vaticanums zu korrigieren? Es ist förderlicher, sich diese Fragen zu stellen, als einen Streit darüber anzufangen, ob der Buchstabe oder der Geist des Konzils respektiert wird. Wenn nämlich die Kollegialität auf mehr „affektive als effektive“ Weise ausgelegt wurde, wobei das Haupt alles ohne sein Kollegium tun kann, Letzteres aber nichts ohne sein Haupt; wenn alle Instanzen, mit denen die Pfarrer, der Bischof und der Papst versehen wurden, rein beratend bleiben; wenn die Gemeinschaft der Kirchen in der Gemeinschaft der Kirche aufgeht, so kann man sich fragen, ob die Absichten (und nicht etwa der „Geist“) des II. Vaticanums tatsächlich umgesetzt wurden. Den eingeleiteten Reformen gelang es nicht, die pastoralen und ökumenischen Sackgassen zu beseitigen, die fortbestehen.

Auf der pastoralen Ebene verfolgten die Reformen die Absicht, universell gültig zu sein und waren daher gezwungen, von „gesetzlich-bürokratischer“ Art zu sein; sie sind selten örtlich an die Millionen von Gläubigen angepasst, die in den verschiedensten Kulturen zuhause sind. Ein solches Reformschema hat es weder dem Papst – die Reisen von Johannes Paul II. verfolgten ein anderes Ziel – noch der Kurie mit ihrer eigenen Autorität erlaubt, sich auf die Kirchen zu zentrieren, um ihnen zu helfen, Lösungen zu erarbeiten, die sie allein erstellen könnten. Das angewandte Schema hat die Kirchen auf die römische Kurie zentriert, die Gesetze erlässt – manchmal bis ins letzte Detail – und auf universelle Weise kontrolliert, wodurch sie Gefahr läuft, die Handelnden vor Ort aus ihrer Verantwortung zu entlassen. Daraus folgen wiederkehrende Probleme, die mit den Autoritätsmodellen, der Auswahl der Bischöfe, der so variablen Stellung der Frau und der Ausbildung des Klerus zusammenhängen.⁴⁹ Die universelle Kollegialität wird diese Probleme nicht besser lösen können als die Kurie. Die Schaffung großer kontinentaler Verbände würde Lösungsansätze beisteuern⁵⁰, sofern ein Klima des Vertrauens und der Geduld entstände.⁵¹

Auf ökumenischer Ebene würde eine Entwicklung in diese Richtung auf lange Sicht und sofern andere Bedingungen erfüllt sind, gute Voraussetzungen für die Vereinigung der Christen schaffen, da die uniforme Kirche sich in der Geschichte als der einen Kirche entgegengesetzt erwiesen hat.⁵² Auf ökumenischer wie auf pastoraler Ebene sind die dringenden Schritte identisch: an einer theologischen Erneuerung und epistemologisch am Kirchenrecht zu arbeiten und vor allem die Hermeneutik des I. Vaticanums noch vor der des II. Vaticanums zu überarbeiten.

¹ Osservatore Romano vom 26.-27. Januar 1959: „Das Konzil hat nicht nur das Wohl des christlichen Volkes zum Ziel [...], es will auch eine Einladung an die getrennten Gemeinschaften zur Suche nach der Einheit sein.“

² Die Arbeiten von Angelo Roncalli über den hl. Karl Borromäus hatten ihn darauf vorbereitet, so zu denken.

³ Die von *Pastorale munus* (November 1963) übertragenen Rechte lassen in diesem Punkt keinen Zweifel.

⁴ Paul VI. selber wird sagen, dass der Papst „das schwerste Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ sei, in: *Ansprache im Sekretariat für die Einheit*, 1967. In *Ut unum sint* 95 bittet Johannes Paul II. in diesem Punkt um die Mithilfe der anderen Christen.

⁵ Das Dekret schließt damit, ihre Erarbeitung einem kommenden Codex zu überlassen, da es selber unter der Nr. 8 nur die verbindlichen Normen bietet. Die anderen Dekrete beschränken sich auf Vorsätze (PO 20 und AG 16 und 29).

⁶ LG 45, AG 19, CD 44, OT 16, AA 1.

⁷ Bezeichnet der Erfolg von Msgr. J. De Smedt, der in einem Zug „den Triumphalismus, den Klerikalismus und die Verrechtlichung“ verurteilte, nicht eine im Zeitgeist liegende Vermischung von Verrechtlichung und Recht?

⁸ Ohne seine Quellen zu nennen, schreibt Kardinal Eyt die erste Aussage U. Betti und die zweite A. Wenger zu: „*La collégialité épiscopale*“. *Le deuxième concile du Vatican 1959-1965* (Coll. de l'Ecole Française de Rome 113) Rom 1989, 54.

⁹ Yves Congar, *Le concile au jour le jour. Troisième session*, Paris 1964, 44.

¹⁰ Ebd., 37.

¹¹ Yves Congar, *Le concile au jour le jour*, Paris 1963, 18.

¹² Yves Congar, *Le concile au jour le jour. Quatrième session*, Paris 1966, 134.

¹³ Motu proprio *Pastorale Munus*, in: AAS 56, 1964, 5–12. Um den Text nicht unnötig zu belasten, werden die Dokumente von nun an mit ihrem lateinischen Titel zitiert, ohne Bezug auf die Acta Apostolicae Sedis. Man findet sie in meinen weitergehenden Untersuchungen *Les évêques, les Eglises locales et l'Eglise entière*, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 85 (2001), 461–509 und *La théologie des Eglises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in: Revue des sciences philosophiques et théologiques 88 (2004), 461–496. Vgl. auch die Schriftenreihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

¹⁴ *Apostolica sollicitudo* (1965).

¹⁵ Im Januar 1966 schafft das Motu proprio *Finis concilio* die zentrale nachkonziliare Kommission, die kein von den Konzilsvätern geschaffenes Fortsetzungskomitee darstellt – die Umsetzung des Konzils und seine Interpretation liegen beim Papst.

¹⁶ Yves Congar hatte diese Möglichkeit erahnt: Das II. Vaticanum „beträchtigt so oft das päpstliche Primat und das Dogma des I. Vaticanums, dass es durchaus möglich ist, dass es in der ersten Zeit den Widerstand der Orthodoxen eher verstärkt, als ihn auszuräumen“ – ders., *Le concile au jour le jour*, aaO., 47. Antonio Acerbi schreibt: „Die Anerkennung der Autorität der Bischöfe über die Universalkirche zeigt sich [im Codex] in keinerlei Rechtsbestimmung, die außerhalb der Autorität stünde. Diese bleibt ‚absolut‘ oder ‚reine Monarchie‘, wie man möchte“ – ders., *Per una nuova forma del ministero petrino*, in: ders., (Hg.), *Il ministero del papa in prospettiva ecumenica*, Milano 1999, 308.

¹⁷ LG 23 drückt einen dahingehenden Wunsch aus.

¹⁸ Obwohl sie journalistisch ist, scheint eine Bemerkung des Kardinal Schotte, des Generalsekretärs der Bischofssynode, bezeichnend zu sein: „Die Bischöfe sind niemandem Rechenschaft schuldig, außer dem Papst. Und der Papst hat niemandem Rechenschaft abzulegen als Jesus allein“, in: *The Tablet*, 17. November 2001, 1630.

¹⁹ Man benutzt diesen Ausdruck in seinem technischen Sinn nach der Definition von Henri Morel als „politisches Regime, bei dem der Inhaber der an seine Person gebundenen Macht alle Befugnisse in seiner Hand vereint und ohne jegliche Kontrolle herrscht“, in: *Dictionnaire de philosophie politique*, hg. von Ph. Raynaud und S. Rials, Paris 1996, 1.

²⁰ Der Sieg des Ultramontanismus beim I. Vaticanum, die erstmalige Festlegung des kanonischen Rechts 1917, die Uniformierung der Liturgie (Abschaffung des gallikanischen Ritus), der Theologie (Erfolg des „Denzinger“, antimodernistische Unterdrückung), des Klerus (allgemeine Einführung des kleinen und großen Priesterseminars, ständiges Tragen der Standeskleidung) usw. bilden eine erhellende Parallele.

²¹ Obwohl er im II. Vaticanum nicht vorkommt, benutzt man diesen Begriff, um die Absicht der Mehrheit zusammenzufassen.

²² Wolfgang F. Rothe hat diese Systematik scharfsinnig so beschrieben: „Sie beinhaltet die Vorrangigkeit des Konzepts der Einzelkirche vor dem der Diözesankirche, des Episkopats in der apostolischen Sukzession über das Diözesanepiskopat und schließlich der Universalkirche über die Partikularkirche“ – ders., *Kanonistische Anmerkungen zum Verhältnis von Universalkirche und Partikularkirche*, in: *Forum Katholische Theologie* 18 (2002), 224–232.

²³ Dort liest man den folgenden Schwur: „Ich ..., ernannter Bischof von ... werde der heiligen apostolischen römischen Kirche und dem höchsten Pontifex, dem Nachfolger des hl. Apostels Petrus im Primat und Stellvertreter Christi, [...] stets treu ergeben und gehorsam sein. [...] Ich werde darauf bedacht sein, die Rechte und die Autorität der römischen Pontifices (Päpste)

auszudehnen und zu verteidigen; ebenso die Vorrechte ihrer Gesandten und Statthalter (procuratores). [...] Ich werde zu den vorher festgelegten Terminen oder festgelegten Gelegenheiten Rechenschaft über mein pastorales Mandat beim Heiligen Stuhl ablegen und nehme sehr gerne seine Mandate oder Ratschläge an und werde sie mit Eifer in die Tat umsetzen.“

²⁴ Georg Bier beendet so seine Habilitationsschrift *Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983* (Forschungen zum Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 32), Würzburg 2001, 376. Der Kanon 480 sieht Folgendes vor: „Der Generalvikar und der Bischofsvikar müssen den Diözesanbischof über alle wichtigeren Amtsgeschäfte, einerlei ob sie noch zu erledigen oder bereits erledigt sind, unterrichten und dürfen niemals gegen den Willen und die Absicht des Diözesanbischofs handeln.“

²⁵ Eine nicht unbegründete Befürchtung, vgl. das - nicht ausgeführte - Dekret vom 4. März 1998, das beschließt, alle in Polen tätigen rechtmäßig verheirateten griechisch-katholischen Priester in die Ukraine auszuweisen und sie durch zölibatäre lateinische bi-rituelle Priester zu ersetzen. Text in: *Istina* 44 (1999), 278-289.

²⁶ Die päpstliche Approbationsformel der Konzilsdokumente des II. Vaticanums hätte als Vorlage dienen können: vgl. Giuseppe Alberigo, *Una cum patribus, Ecclesia Spiritu Sancto edocta*. Mélanges théologiques. Hommage à Mgr. Gérard Philips, Gembloux 1970, 291-319.

²⁷ Gemäß can. 412 des CCEO, der aus dem lateinischen Codex übernommen ist, gilt: „Alle Religiösen sind dem Papst als ihrem höchsten Oberen unterstellt, dem Folge zu leisten sie auch kraft des Gehorsamsgelübdes verpflichtet sind.“ Mehr noch, can. 1008, § 1: „Der Papst hat die oberste Verwaltung und Verfügung über alle zeitlichen Güter der Kirche“, was in § 2 präzisiert wird: „Das Eigentum an den zeitlichen Gütern der Kirche steht unter der obersten Autorität des Papstes jener juristischen Person zu, die die Güter rechtmäßig erworben hat.“ Die Festsetzung eines Höchstwertes für die Entäußerung eines Eigentums hätte eine Formulierung vermeiden können, die von dem orthodoxen Mönchtum falsch verstanden werden wird.

²⁸ Vgl. Hervé Legrand, *L'évêque éparchial. Quelques évaluations ecclésiologiques et œcuméniques des options systématiques du CCEO*, in: *Ius vehiculum caritatis* 2004, 117-144.

²⁹ Diese *cura cotidiana* leitet sich aus can. 349 ab.

³⁰ Zahlen aus den Umfragen in den 60 und dann 156 vom *Annuario Pontificio* 1954 und 2004 der Kurie gewidmeten Seiten. Auf etwa 2500 Diözesen entfallen nunmehr etwa 2400 Kurienmitarbeiter.

³¹ So erklärt die acht Dikasterien gemeinsame Instruktion über die Mitarbeit der gläubigen Laien am Amt des Priesters (1997) mit Schärfe „die theologisch gewisse Lehre und die jahrhundertalte Praxis der Kirche, nach der der einzig gültige Spender [der Krankensalbung] der Priester ist“ (Art. 9, § 2). Nach Antoine Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'Église latine du 3e siècle à la réforme carolingienne*, Lyon 1942, wurde sie oft von einem Mitglied der Familie vorgenommen, und zwar mit einem vom Bischof gesegneten Öl.

³² Seine *Insegnamenti* erreichen jedes Jahr einen Umfang zwischen 4000 (1982) und 5000 Seiten (1988).

³³ Ein Beispiel: Während man die Entscheidung darüber den Gemeindepfarrern, bei Bedarf mit Unterstützung des Generalvikars, hätte überlassen können, antwortet der Päpstliche Rat für die Auslegung der Gesetzestexte 1992, als er wegen eines *dubium* bezüglich der Möglichkeit für Mädchen, als Messdienerinnen zu dienen, angefragt wird, zustimmend, was das Prinzip „nach den zukünftigen Instruktionen des Heiligen Stuhls“ angeht. Vier Voraussetzungen dafür werden ausgeführt in: AAS 86, 1994, 541-542.

³⁴ Die Schaffung der internationalen Theologenkommission (1969) hat nicht alle Erwartungen erfüllt, so dass *Ad Tuendam Fidem* (1998) sich gezwungen sieht, „den Glauben der katholischen Kirche gegen die Irrtümer zu verteidigen, [...] insbesondere bei denen, die sich ernsthaft mit den Disziplinen der heiligen Theologie beschäftigen“ [Einleitungssatz].

³⁵ *Instructio de Synodis diocesis agendis*, n. IV, 4, AAS 89, 1997, 706–727.

³⁶ Nr. 20: „damit aber diese Tätigkeit [ihres vereinten Hirtendienstes] für die einzelnen Bischöfe rechtmäßig und verbindlich ist, ist das Eingreifen der höchsten Autorität der Kirche erforderlich, die durch das allgemeine Recht oder durch besondere Anordnungen bestimmte Entscheidungen der Bischofskonferenz überlässt.“

³⁷ Nr. IV, Art. 1: „Damit die Lehraussagen der Bischofskonferenz [...] ein authentisches Lehramt darstellen und im Namen der Konferenz veröffentlicht werden können, ist es notwendig, dass sie von den bischöflichen Mitgliedern einmütig gebilligt werden, oder dass sie, nachdem sie in der Vollversammlung von einer wenigstens Zweidrittelmehrheit der Bischöfe, die mit entscheidender Stimme Mitglieder der Konferenz sind, gebilligt wurden, die *recognitio* des Apostolischen Stuhls erhalten.“ Dies ist im geltenden Recht die einzige Forderung nach Einmütigkeit.

³⁸ Die *recognitio* des Heiligen Stuhls soll außerdem sicherstellen, dass die „lehramtliche Antwort“ der Bischöfe „mögliche Aussagen des universalen Lehramtes nicht mit Vorurteilen belegt, sondern diese vorbereitet.“ (Nr. 22, gegen Ende).

³⁹ Mit dieser Formulierung sei hier in aller Kürze darauf hingewiesen, dass die hier analysierten Lehren nicht den Glauben als solchen betreffen, auch wenn sie nicht leicht genommen werden dürfen.

⁴⁰ Nach Kardinal de Lubac ist „eine als vor oder außerhalb aller Teilkirchen existierend vermutete Universalkirche ein geistiges Konstrukt“, in: ders., *Les Églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971, 54. Er hat sich darin beispielsweise von den Kardinälen Congar und Kasper bestätigt gesehen.

⁴¹ So die Fußnote 55 von *Apostolos suos* (AAS 90, 1998, 650): „Bekanntlich gibt es viele Bischöfe, die nicht die Leitung einer Teilkirche innehaben, aber doch bischöfliche Aufgaben wahrnehmen.“ Sie machen 43 Prozent des Episkopats aus, viele mit absoluter Weihe, trotz des 6. Kanons des Konzils von Chalkedon.

⁴² Vgl. Karl Delahaye, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles* (Unam Sanctam 46), Paris 1964.

⁴³ Der Titel „Mater et magistra“ aller Gläubigen bedeutet etwas anderes (vgl. IV. Lateranense, can. 2, 4, 5, 236, und II. Lyonense, can.1). Allein Clemens VI. von Avignon (1342–1352) behauptete, dass „[d]ie römische [und nicht die universale] Kirche die Kirchen der Patriarchen, Metropolitane, Kathedralen und aller Ränge aller Arten einsetzte, die in ihrer Mitte existieren. Ihrem Hirten und Meister, dem römischen Pontifex, steht die volle Verfügungsgewalt über alle Kirchen, kirchlichen Ränge, Dienste und Güter zu“, zit. n. Rinaldi, *Annales* (Ed. Theiner, Bd. 25, 350).

⁴⁴ Nr. 10: „Es muss immer klar bleiben [...] dass die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist.“

⁴⁵ An Anselm von Havelberg, der ihm von „Rom, der heiligsten Mutter aller“ spricht, antwortet Niketas von Nicomedia (1136): „Wir verweigern der römischen Kirche nicht das Primat unter ihren Schwestern“, in: PL 118, 1217 und 1219; der Patriarch Johannes X. Camateros antwortet ebenso an Innozenz III.: „Wo findest du, dass Christus in den heiligen Evangelien gesagt hätte, dass die Kirche der Römer eine allgemeine Mutter sei? [...] Die Kirche der Römer nimmt den ersten Rang unter Schwestern ein, die gleich an Würde und von demselben Vater geboren sind“, in: PL 214, 757.

⁴⁶ Von den dreißig Ekklesiologen, die sich zu diesem Thema geäußert haben, zeigte sich ein einziger überzeugt; die Liste wurde hauptsächlich erstellt nach Arturo Cattaneo, *La priorità della Chiesa universale sulla Chiesa particolare*, in: *Antonianum* 77 (2002), 503–539.

⁴⁷ Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreier/G. Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*, München

1999, 32-48, hier 44.

⁴⁸ Man findet eine ausgezeichnete Zusammenfassung dieser in drei Schritten geführten Debatte in: Kilian McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, in: *Theological Studies* 63 (2002), 227-250.

⁴⁹ Verlassen wir die allgemeinen Einschätzungen: In Frankreich nehmen die Ordinationen seit 70 Jahren ab. Seit Jahren wird nur noch ein neuer Priester pro Diözese ordiniert. In weniger als zehn Jahren werden viele höchstens noch zehn Priester haben. Die Aufrufe, ein universell gültiges Modell zu erstellen, haben keinerlei Wirkung gezeigt.

⁵⁰ In *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, zeigt sich Joseph Ratzinger für diese Perspektive aufgeschlossen (siehe die Seiten 141-143). In der Tat führt die Kollegialität des Codex von 1983, indem sie das Bischofskollegium von der Gemeinschaft der Kirchen abtrennt, zu einer nicht praktikablen Innovation, einem Kollegium von 4500 Bischöfen, die mit einer falschen Gleichrangigkeit ausgestattet sind, die ohne Bezug zum Gewicht und den Problemen der Kirchen sind. Derselbe Verfasser hatte von vornherein die universale Konzeption abgelehnt und bereits die „entscheidende Bedeutung“ der regionalen Kollegialität unterstrichen, was nicht national bedeutet, vgl. ders., *La collégialité, développement théologique*, in: Guilherme Barauna (Hg.), *L’Eglise de Vatican II* (Unam Sanctam 51 c), Paris 1966, 786.

⁵¹ In diesem Sinne bat Kardinal Silvestrini beim Konsistorium 2001 um „mehr Spielraum für die Instanzen der Partikularkirchen und mehr Vertrauen in sie; dies ist für ein gutes Regieren notwendig“, in: *Il Regno* 46 (2001), 12, 363.

⁵² Nachdem er Hans Dombois zitiert hat mit der Aussage: „Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann“ (Hans Dombois, *Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*, in: Martin Roesler/Oscar Cullmann [Hg.], *Begegnung der Christen*. Festschrift O. Karrer Stuttgart ²1960, 395) kann Joseph Ratzinger selber schreiben: „Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil hin bot, erliefßt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt [...] Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus – alles das sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind“ – Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, aaO., 142. Er verweist erneut auf Dombois S. 220.

Aus dem Französischen übersetzt von Uwe Hecht