

„Episcopatus unus est . . .“ (Cyprian)

Zur neuesten theologischen Diskussion über das Bischofsamt

Von Heinrich Bacht S. J.

Wie immer es mit der Realisierung des Konzilsprojektes weitergehen mag, eines steht schon heute fest: Die Ankündigung und Einberufung zum 21. Ökumenischen Konzil hat innerhalb wie außerhalb der katholischen Kirche Dinge zum Fließen gebracht, die seit langem festgefahren oder erstarrt zu sein schienen. Dabei ist nicht nur an die beiderseitigen Bemühungen um die Überwindung der Kirchenspaltung zu denken oder an die Bewegungen und Bestrebungen auf seiten der von Rom getrennten christlichen Gemeinschaften. Wichtiger, weil auch für die Fortführung des Dialoges zwischen den Getrennten entscheidender, scheint uns das zu sein, was im innerkatholischen Raum an neuen Fragen und Diskussionen aufgebrochen ist. Daß die theologischen Probleme, die aus dem Wesen und der Funktion der Allgemeinen Konzilien sich ergeben, wieder aufgegriffen werden und daß nachdrücklich an einer vertieften Neufassung dieses Lehrstückes gearbeitet wird, das manchen Theologen seit dem Vaticanum I nur noch historisch relevant zu sein schien, ist nur eines dieser Fakten, die durch die Proklamation vom 25. Januar 1959 „proviziert“ wurden¹. Noch wichtiger ist, daß die katholischen Theologen, Dogmatiker wie Fundamentaltheologen, sich daran machen, den Traktat „De episcopis“ neu durchzudenken. Tatsächlich ist in den letzten zweieinhalb Jahren eine ganze Anzahl wichtiger Arbeiten erschienen, die sich bemühen, die Problemlage exakt herauszustellen und neue Elemente zur Lösung der hier anstehenden schwierigen Fragen beizutragen². Es sei nur an das offensichtlich sehr fruchtbare Motiv der „Collégialité“ erinnert, das von französischen und belgischen Theologen immer wieder herangezogen wird, wenn es gilt, das Verhältnis zwischen dem Bischofsamt und dem Papstamt genauer

¹ Hier ist vor allem zu nennen „Le Concile et les Conciles“. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Église (Chevetogne 1960); vgl. auch E. Haible, Die Vergegenwärtigung des Apostelkollegiums. Eine Bemerkung zum Selbstverständnis und zur Aufgabe des Konzils, in: ZtkathTheol 83 (1961) 80—87. Protestantischerseits ist zu nennen: K. Nitzschke, Rechtliche Stellung und Vollmacht des Konzils, in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch 1960, 88—109.

² Vgl. vor allem „Das apostolische Amt“, hrsg. von J. Guyot (Mainz 1961); ferner H. U. v. Balthasar, Nachfolge und Amt, in: Sponsa Verbi (Einsiedeln 1960) 80—147; sodann G. Dejaifve, Pape et Évêque au premier Concile de Vatican (Paris 1961); O. Karrer, Das kirchliche Amt in katholischer Sicht, in: Una Sancta 14 (1959) 39—48; ders., Apostolische Nachfolge und Primat. Ihre biblische Grundlage im Licht der neueren Theologie, in: ZtkathTheol 77 (1955) 129—168.

zu bestimmen³. Alle diese Ansätze und Bemühungen sind nur zu begrüßen, weil sich in ihnen der sachgemäße Beitrag der Theologie zur Vorbereitung des Konzils darbietet.

Im Rahmen dieser theologischen Bestrebungen wollen auch die beiden Aufsätze von Karl Rahner (Innsbruck) über „Episkopat und Primat“ und „Über das *ius divinum* des Episkopats“ gesehen werden, die zusammen mit dem Beitrag von J. Ratzinger (Bonn) über „Primat, Episkopat und *successio apostolica*“ das 11. Heft der „*Quaestiones disputatae*“ bilden⁴. Zur gerechten Beurteilung dieser Aufsätze ist daran zu denken, daß es sich nach der Zielsetzung der ganzen Reihe wirklich um „*Quaestiones disputatae*“ handelt, bei denen es nicht genügt, allgemein Bekanntes und allseitig Angenommenes zu registrieren. Vielmehr sollen ungelöste Probleme angegangen und neue Wege einer möglichen Lösung gesucht werden. Sie setzen somit nicht nur ein kritisches Publikum voraus, sondern sie wollen geradezu als Aufforderung zu kritischer Auseinandersetzung verstanden werden. Es wäre darum ein grobes Mißverständnis, wollte man die dargebotenen Gedanken wie endgültige Thesen weiterreichen. Die einzig angemessene Weise, das in den „*Quaestiones disputatae*“ Dargebotene anzunehmen, ist der redliche Versuch, in ein kritisch-abwägendes Gespräch einzutreten. Das soll im Nachfolgenden versucht werden. Dabei werden wir uns im wesentlichen auf die beiden Aufsätze von Rahner beschränken, auf die auch die in Klammern beigegebenen Seitenzahlen verweisen.

I. Das Problem und die bisherigen Lösungsversuche

Rahner (wie übrigens auch Ratzinger) geht es um die Klärung der Frage, wie das Neben- und Zueinander der episkopalen und primatialen Vollmacht in der Kirche dogmatisch zu verstehen ist, wenn — was katholische Glaubenslehre ist — beide Gewalten göttlichen Rechtes sind und die Primatialgewalt des Papstes alle Bischofsgewalt in sich umgreift⁵. Was bleibt an echter und gottunmittelbarer Vollmacht für die Bischöfe, wenn jeder einzelne aus ihnen „durch“ den Papst seine Vollmacht empfängt — was die heute gängige Lehre der Theologen ist⁶ — und wenn er jederzeit vom Papst in der Ausübung seiner Gewalt beschränkt und gegebenenfalls auch vom Papst seines Amtes enthoben werden kann? Warum sind dann die Bischöfe nicht bloße Stellvertre-

³ Vgl. J. Colson, *Évangélisation et collégialité apostolique*, in: *NouvRevThéol* 82 (1960) 349—372; ferner B. Botte, *Der Kollegialcharakter des Priester- und Bischofsamtes*, in: *Das apostolische Amt* 68—91.

⁴ Freiburg i. Br. 1961.

⁵ Vgl. G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales*, „Potestas ordinaria“ au Concile du Vatican (Louvain 1961).

⁶ Vgl. Pius XII., *Enzykl. „Mystici corporis“* D 2287: Dort wird gelehrt, daß die Bischöfe zwar eine „ordentliche“ Jurisdiktionsgewalt zu eigen haben, die aber unmittelbar ihnen vom Papst zuerteilt ist.

ter des Papstes und seine Beamten — was ausdrücklich durch die von Pius IX. im Jahre 1875 approbierte Kollektiv-Erklärung des deutschen Gesamtepiscope zurückgewiesen worden ist?⁷ Rahner hebt die sich aufdrängende Aporie mit aller Schärfe hervor. Er läßt sich nicht mit den gängigen Auskünften abspeisen, wonach die Tatsache, daß der Papst zum mindesten den *ordo episcopalis* als solchen und als ganzen nicht abschaffen kann, hinreichender Ausweis des *ius divinum* der Bischöfe ist. Er will sich auch nicht mit der bloßen Berufung auf den positiven Stifterwillen Jesu abfertigen lassen noch sich mit Lösungen begnügen, die aus den abstrakten Prinzipien der Gründungscharta der beiden Gewalten argumentieren, ohne die geschichtliche Verwirklichung und Entwicklung dieser Gewalten zu berücksichtigen; ist doch die Geschichte der Kirche und ihrer Ämter geradezu der von Gottes Geist geschriebene Kommentar zu dieser Charta, ohne den weder das Problem in seiner vollen Schärfe erfaßt noch eine befriedigende Lösung gefunden werden kann. Mit Recht legt Rahner (wie auch Ratzinger) darauf Wert, deutlich zu machen, daß ein „einliniges“ Denken der komplexen Wirklichkeit der Kirche einfach nicht gerecht werden kann. Nur dort, wo die Theologie um die im Wesen der Kirche und der kirchlichen Verfassung ruhende dialektische Spannung weiß, kann sie der sich aufdrängenden Fragen Herr werden.

Während Ratzinger nun von der Idee der Wortüberlieferung und der darauf gegründeten apostolischen Sukzession ausgeht, nimmt Rahner seinen Ausgangspunkt von der Zuordnung von *Ecclesia universalis* und Ortsgemeinde, wie sie vor allem in der Eucharistiefeyer sich darbietet (21—30). Weil die Kirche sowohl in ihrer ortsgebundenen Aktualisierung wie in ihrer weltweiten Universalität und Einheit „repräsentiert“ werden muß, darum kann es keine „Resorption“ der Episkopalgewalt durch die Primatialgewalt, und somit des Episcopates durch den Primat, geben (28—30). Rahner arbeitet in diesem Zusammenhang mit überzeugender Eindringlichkeit die kirchestiftende Rolle der Eucharistie heraus (26). Es ist bekannt, wie bereits Thomas von Aquin davon spricht, daß die Kirche in der Eucharistie subsistiert⁸; aber die ekklesiologische Reichweite und Fruchtbarkeit dieses Axioms wird in den Ausführungen von Rahner doch ganz anders deutlich⁹.

Aber mit diesen grundsätzlichen Überlegungen über das wechselseitige „In-sein“ der beiden Gewalten sind die anstehenden Probleme

⁷ Vgl. D. O. Rousseau, *La vraie valeur de l'Épiscopat dans l'Église d'après d'importants documents de 1875*, in: *Irén* 29 (1956) 121—142; ebd. 143—150: Die Dokumente. — Leo XIII. hat in der Enzykl. „*Satis cognitum*“ (D 1962) ausdrücklich betont: „*Nec tamen vicarii Romanorum Pontificum putandi (sunt episcopi), quia potestatem gerunt sibi propriam.*“

⁸ Vgl. *S. Theol.* III q. 67 a. 2; q. 73 a. 2; q. 83 a. 4.

⁹ Vgl. auch die wichtige Studie von F. Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, in: *Festgabe A. v. Harnack* (Tübingen 1921) 143—172, vor allem 169.

noch keineswegs geklärt. Wenn der Episkopat neben dem Primat ein wirkliches Eigenrecht hat, dann muß sich doch, so möchte man sagen, auch eine echte Eigenständigkeit und ein eigener Kompetenzbereich aufweisen lassen. De facto gibt es aber kein einziges Recht, über das *ius divinum* der eigenen Existenz hinaus, das dem Episkopat gegenüber dem Papst exklusiv zukommt. Das ist schon deshalb unumgänglich, weil sonst die Vollmacht des Papstes keine „*plena potestas*“¹⁰ wäre, vielmehr fände sie an diesem Sonderrecht der Bischöfe ihre Grenze. Wo läßt sich dann ein Weg finden, um die umfassende Fülle der primatialen Gewalt des Papstes über die ganze Kirche, und somit auch über die Bischöfe, mit der echten und eigenen Gewalt der Bischöfe, die doch nicht nur eine „*potestas delegata*“ ist, in Harmonie zu bringen, ohne daß dabei die eine Gewalt durch die andere in Frage gestellt wird?

Diesem Aspekt der Frage geht Rahner in dem zweiten Artikel nach, und wenn ich richtig sehe, liegen hier vor allem die wertvollsten Beiträge, welche er zur Lösung der vieldiskutierten Schwierigkeit beisteuert. Es gelingt ihm, neue Elemente in die Diskussion einzubringen, die eine sorgsame, wenn auch kritische Prüfung fordern. Rahner geht von dem Grundgedanken aus, daß ein Episkopat, der seiner *Existenz* nach göttlichen Rechtes ist, auch in seinem *Wesen* dies göttliche Recht irgendwie manifestieren muß. Dieses Wesen kann aber nicht nur in der Weihegewalt des Bischofs gesucht werden, sondern muß auch und vor allem in der Leitegewalt manifest werden. Gewiß empfängt der Bischof nach der heute allgemeineren Lehre der Theologen diese seine Jurisdiktionsgewalt nicht unmittelbar von Gott, sondern vom Papst. Aber dies kann nicht so verstanden werden, daß der Papst ihm ein Stück seiner eigenen Vollmacht abgibt, ihn also „delegiert“. Denn dann könnte von einem *ius divinum* des Bischofs keine Rede mehr sein¹¹. Vielmehr müssen die Dinge so liegen, daß der Papst dem Erwählten an der dem Gesamtepiskopat *ex iure divino* zustehenden Jurisdiktionsgewalt Anteil gibt.

Welcher Art und Natur ist aber diese bischöfliche Jurisdiktionsgewalt, die vom Papst vermittelt wird, ohne daß sie seine eigene Gewalt wäre? Welches ist ihr Inhalt und wie verhält sie sich zu der primatialen Gewalt des Papstes selbst? Rahner beklagt mit Recht, daß die theo-

¹⁰ Der Ausdruck „*plenitudo potestatis*“ scheint von Leo d. Gr. erstmalig für die Bezeichnung der Vollgewalt des Papstes verwandt worden zu sein; vgl. Leo, ep. 6, 5: PL 54, 619; vgl. dazu F. Heiler, *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus* (München 1941) 216.

¹¹ F. Heiler a. a. O. 215 f. scheint zu unterstellen, daß die Bischöfe allgemein nach Leos Meinung nur Stellvertreter und Delegaten des römischen Bischofs sind, der durch sie bestimmte Teile der Kirche regiert. Aber die beigebrachten Belege gehören zum Briefwechsel mit Anastasius von Thessalonike, den Leo zu seinem Geschäftsträger gemacht hatte. Daß Leo jeden Bischof nur als Stellvertreter des römischen Bischofs angesehen hätte, läßt sich nicht beweisen.

logischen Lehrbücher durchweg keine andere Auskunft geben als diese, daß der Episkopat als Institution dem Zuständigkeitsbereich des Papstes entzogen ist und daß der Papst demgemäß, unbeschadet seines Rechtes, jeden einzelnen Bischof ein- und abzusetzen und in der Ausübung seines Amtes zu überwachen und seine Vollmachten zu limitieren, auf keinen Fall Recht und Macht habe, den Episkopat aufzuheben (um danach mit einem anderen „Arbeitsteam“ die Gesamtkirche zu leiten)¹². Eine solche „formale“ Bestimmung des *ius divinum* des bischöflichen Amtes kann unmöglich befriedigen. Die Frage ist nur, wie man über sie hinauskommen kann, solange man daran festhält, daß es irgendein der Primatsgewalt entzogenes „materiales“ Sonderrecht der Bischöfe nicht gibt.

Alle bislang unternommenen Versuche, hier weiter zu kommen, gingen davon aus, daß sie die einzelnen Bischöfe, isoliert oder als Summe, auf das ihnen zustehende Recht gegenüber dem Papst befragten. Rahner geht einen anderen Weg, der erfolgreicher zu sein scheint. Er untersucht das *ius divinum* der einzelnen Bischöfe in seiner Beziehung zum *ius divinum* des Gesamtepiskopates und weist nach, wie ersteres im letzteren sowohl seinshaft wie auch erkenntnismäßig gründet. „Die Frage nach dem *ius divinum* des einzelnen Bischofs ist von dem *ius divinum* des Gesamtepiskopates her zu beantworten“ (68). Wenn es wahr ist, daß der Episkopat als solcher göttlichen Rechtes ist, dann ist die Gewalt des Papstes gegenüber dem Kollegium der Bischöfe nicht einfach die Summe der Gewalten, die er gegenüber den einzelnen Bischöfen hat. Er kann also seine limitierenden Maßnahmen gegenüber den einzelnen Bischöfen niemals so weit ausdehnen, daß das Bischofskollegium selbst nur ein „*nomen sine re*“ ist. Das besagt aber: Die Frage nach dem „Inhalt“ der Jurisdiktionsgewalt (*iuris divini*), die dem einzelnen Bischof zusteht, verlangt eine vorgängige Klärung, welchen „Inhalt“ die Jurisdiktionsgewalt (*iuris divini*) des Gesamtepiskopates, richtiger des *Corpus episcopale* hat. Dabei ist von vornherein klar, daß dieses dem Gesamtepiskopat zustehende göttliche Recht nie ein solches sein kann, das ihm isoliert vom Papst oder gar in Opposition zum Papst zusteht. Denn das Bischofskollegium ist nie von seinem Haupt zu trennen, in welchem es seine Einheitsmitte hat. Aber unter Voraussetzung dieser sachlich geforderten Einschränkung ist die Frage nach Inhalt und Umfang des Kompetenzbereiches dieses Bischofskollegiums (und von dorthier auch desjenigen des einzelnen Bischofs als Gliedes dieses Kollegiums) durchaus legitim. Freilich ist zuzugeben, daß sie leichter gestellt als gelöst ist. Rahner übertreibt kaum, wenn er sagt, „die Theologie habe sie bis heute nicht einmal als Frage genügend ausgearbeitet, geschweige denn adäquat beantwortet“ (70).

¹² Vgl. Aem. Dorsch, *De ecclesia Christi* (Innsbruck ² 1928) 282—291.

II. Der Lösungsversuch K. Rahners

1. Apostelkollegium und Petrusamt

Bei seinem Lösungsversuch geht Rahner von der Überlegung aus, daß nicht der einzelne Bischof Nachfolger eines einzelnen Apostels ist (natürlich abgesehen vom römischen Bischof hinsichtlich des Apostels Petrus!), sondern daß das Bischofskollegium die Nachfolge des Apostelkollegiums angetreten hat. Das wird auch von den Theologen zumeist zugegeben, schon deshalb, weil sich sonst nur schwer erklären läßt, warum die bischöflichen Nachfolger nicht alle an sich übertragbaren Vollmachten der apostolischen Vorgänger, wie etwa deren persönliche Unfehlbarkeit, übernehmen¹³. Desgleichen ist so auch leichter verständlich zu machen, wieso die Kennzeichnung der Bischöfe als „Nachfolger“ der Apostel ihre einschränkende Interpretation erheischt, wie neustens im kontroverstheologischen Gespräch wiederholt betont worden ist¹⁴. Entscheidend ist nun, daß die Apostel als Kollegium nach Christi Stifterwillen die Gesamtkirche zu leiten haben. Diese Vollmacht des Apostelkollegiums ist also nicht die Summe der den einzelnen Aposteln gegebenen Gewalten, vielmehr partizipiert der einzelne Apostel an der einen Vollmacht des gesamten Kollegiums. Nur weil das Kollegium als Ganzes seine Gewalt von Christus hat, darum kann Petrus als das gottgesetzte Haupt des Kollegiums erscheinen. Denn wenn es so wäre, daß jeder einzelne Apostel seine Vollmacht unmittelbar von Christus hätte, dann wäre er auch nur Christus allein „untergeordnet“, nicht aber dem Kollegium oder dem Petrus. Petrus könnte dann also auch nicht Haupt des Kollegiums der Apostel sein — es sei denn höchstens in der Weise, daß die Apostel ihn von sich aus zu ihrem Haupt erwählten. Das widerspräche aber dem *ius divinum* des Petrusamtes¹⁵.

Es ist somit schon hinsichtlich der Gewalt der einzelnen Apostel und des Petrus so, daß jeder nur als Glied des Kollegiums (bzw. als Haupt des Kollegiums) seine Gewalt und Vollmacht hat. Das ist für die Stellung des Petrus nochmals zu unterstreichen: Petrus ist „Primas“ der Apostel und Haupt der Kirche nicht für sich und im Gegenüber zu den Aposteln, sondern in dem von Christus konstituierten Kollegium. Nach Christi Willen ist das Apostelkollegium nie ohne Petrus, aber auch

¹³ Vgl. dazu J. Salaverri, *De Ecclesia Christi* n. 527 S. 670, in: M. Nicolau und J. Salaverri, *Theologia fundamentalis* (Madrid 3 1955).

¹⁴ Vgl. etwa A. Läßle in: *Warum glauben?* (Würzburg 1961) 288. P. Bonnard, *Le Nouveau Testament connaît-il la transmission d'une fonction apostolique?*, in: *Verbum Caro* (1961) 132—137.

¹⁵ Auch wenn man die Richtigkeit der These von der Rolle des Apostelkollegiums zugibt, wäre doch zu wünschen gewesen, daß Rahner sich mit den bibeltheologischen Unterlagen dieser These ausführlicher auseinandergesetzt hätte; vgl. dazu etwa H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (Tübingen 1935) 13—81; ebenso G. Sass, *Apostelamt und Kirche* (München 1939); K. H. Schelkle und H. Bacht in: *LexThKi*² I, 734—738.

Petrus nie ohne das Kollegium. Nur so ist gewährleistet, daß jeder Apostel wirklich Apostel Christi (und nicht des Petrus) ist und daß er dennoch unter Petrus steht, ohne daß Petrus bloßer Repräsentant und Stellvertreter des ihm gegenüber autonomen Kollegiums ist.

Rahner legt mit Recht Wert darauf, dieses Verhältnis zwischen dem Apostelkollegium und seinem Haupt sehr genau herauszuheben: „Eine wirkliche Einheit geht ihren Teilen voraus und wird nicht von ihnen als solchen gebildet“ (73). Entstammte das Apostelkollegium der freien Initiative der von Jesus unmittelbar bevollmächtigten Einzelapostel, dann könnte es nicht kraft göttlichen Rechtes Petrus als seinem Haupt zugeordnet sein. Wäre andererseits Petrus aus eigener Initiative Fundament und einheitstiftende Mitte des Kollegiums, dann wäre das Kollegium sein Kollegium und jeder einzelne Apostel wäre sein Beauftragter, sein Beamter. Schließt man diese beiden Möglichkeiten — als dem jeweiligen *ius divinum* widersprechend — aus, dann bleibt als Konsequenz, daß Jesus von vornherein ein Kollegium begründet hat, in welchem der einzelne Apostel eine Gewalt hat, die ihm deshalb und solcherart von Christus her zukommt, weil der Herr das Kollegium als solches zum Träger seiner Gewalt gemacht hat; ebenso folgt daraus, daß Petrus die ihm allein zustehende Gewalt insofern hat, als er von vornherein als Haupt dieses Kollegiums eingesetzt ist (vgl. 73)¹⁶.

Von hier aus ergibt sich dann für Rahner die wichtige These: „Petrus ist Petrus, insofern er das Haupt dieses Kollegiums ist, das heißt: er hat seine Stellung des Hausherrn der Kirche, insofern er das Haupt des Apostelkollegiums ist“ (74). Daß diese These nicht im „demokratischen“ Sinn einer Bestallung des Petrus durch das vorgängig zu ihm konstituierte Kollegium zu verstehen ist, braucht nicht eigens betont zu werden. Es wird nur die wechselseitige Bezogenheit zwischen beiden Größen ausgesprochen: Petrus hat dadurch und insoweit Fundamentbedeutung für die Kirche, als er Haupt des Apostelkollegiums ist; er

¹⁶ Rahner sieht eine Bestätigung dafür, daß die Apostel von Jesus selbst als Kollegium gewollt sind, darin, daß im Neuen Testament keine Rede von Aufgaben ist, die einem Apostel „im Unterschied zu einem anderen“ zukommen. Aber wäre hier nicht wenigstens Gal 2, 9 zu diskutieren gewesen, wo doch dem Jakobus, Kephas und Johannes, also den Exponenten der Zwölf, die Mission unter den Israeliten, dem Paulus und Barnabas aber die Mission unter den Heiden als vom Herrn (vgl. das *Passivum divinitatis!*) zugeteilt behauptet wird? Desgleichen hätte Rahner sich mit dem paulinischen Anspruch einer unmittelbaren und individuellen Bestellung durch den erhöhten Herrn (Gal 1, 1) auseinandersetzen müssen. Die Lösung beider Einwände wird darauf hinauslaufen müssen, daß Paulus zwar Apostel ist, aber nicht zum Zwölfer-Kollegium gehört. Nur ist dann zuzugeben, daß die nachapostolische Gemeinde, welche immer wieder Paulus und Petrus im Hinblick auf ihre Apostelrolle assoziiert, um diese Differenz zwischen Apostolat und Zugehörigkeit zum Zwölferkollegium nicht mehr (oder noch nicht?) gewußt hat. Jedenfalls liegen hier Fragen, die eine eingehende Behandlung erheischen; vgl. auch J. Munck, Paul, the Apostles and the Twelves, in: *Studia Theologica* 3 (1949) 96—110.

regiert die Kirche mit dem Apostelkollegium und durch dieses. Es ist somit schon im Anfang und Ursprung der Kirche so, daß dort ein Kollegium die Leitungsgewalt ausübt, dessen Haupt mehr ist als der vom Gremium erwählte Vertreter; und daß dort ein Haupt Leitungsgewalt auch über das Kollegium ausübt, ohne daß dieses nur die Vertreterschaft oder Beamtenschaft des Hauptes wäre¹⁷.

So hilfreich nun auch dieses Schema von dem wechselseitigen Verhältnis der beiden Gewalten ist, so ist doch nicht zu bestreiten, daß es keineswegs einfach ist. Werden hier doch Rechtsträger derart zueinander in Opposition gebracht und gleichzeitig wieder ineinander verschränkt, daß eine inhaltliche Abgrenzung je eigener Kompetenzbereiche juridischer Art schlechterdings unmöglich ist. Rahner gesteht offen ein, daß für eine rein „irdische Körperschaft“ aus einem solchen Schema eine letztlich unhaltbare Spannung entstehen müßte (75). Aber gerade so wird deutlich, daß sich in diesem Schema das einmalige Wesen der Kirche bekundet, in der tatsächlich das Ganze und die Teile, die *Ecclesia universalis* und die vielen Ortskirchen, so aneinander gebunden sind, wie es im Bereich natürlicher Erfahrung ohne Analogie ist¹⁸. Wenn die Spannung zwischen Apostelkollegium und Petrus, und demgemäß zwischen Episkopat und Primat trotz allem durchgetragen wird, wenn die eine Gewalt die andere faktisch nicht verdrängt und absorbiert, dann liegt das nicht an der sauberen juridischen Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche, sondern an einer „überrechtlichen Instanz“, dem Heiligen Geist. Somit wird gerade hier deutlich, wie „die Verfassung der Kirche wesentlich getragen ist vom Überinstitutionellen“ (75). Das übergreifende „Pneuma“, das der ganzen Kirche verheißen ist, ist die letzte Garantie dafür, daß der „Nomos“ in rechter Weise funktioniert.

Sobald man dieses Schema zugrunde legt, eröffnet sich eine echte Möglichkeit, die Rolle des Apostelkollegiums und somit auch die jedes einzelnen Apostels zu bestimmen. Das Apostelkollegium hat wirklich Leitungsgewalt gegenüber der ganzen Kirche, und zwar das Kollegium als solches, nicht nur als Instrument des Petrus. Jeder Apostel als Glied des Kollegiums hat den Auftrag, aktiv die Gesamtkirche zu leiten, ohne daß ihm ein Sektor oder Territorium der Kirche zugewiesen wäre, in welchem weder das Kollegium noch Petrus als dessen Haupt „hineinregieren“ dürfte. Jeder Apostel hat also Pflicht und

¹⁷ Die sich aufdrängende und von Rahner zu wenig berücksichtigte Frage ist natürlich die, ob sich diese Rechtssituation zwischen Apostelkollegium und Petrus wirklich aus einer Analyse der neutestamentlichen Texte ergibt, oder ob sie nur aus der Situation zwischen Episkopat und Primat „zurückdatiert“ ist. Nur im ersten Fall käme diesen Überlegungen eine wirklich hilfreiche Bedeutung zu.

¹⁸ Vgl. dazu den ersten Beitrag von Rahner im vorliegenden Heft der „*Quaestiones disputatae*“ S. 20 f.

Recht, in Einheit mit dem Kollegium und mit Petrus für die ganze Kirche Initiativen zu entfalten. Daß dieses Aktivwerden für das Ganze der Kirche auch wirklich und wirksam geschieht, dafür ist nicht durch rechtliche Abgrenzung der Kompetenzen, sondern durch den Heiligen Geist gesorgt. Entsprechend dieser jedem Einzelapostel obliegenden Pflicht zu aktiver Sorge, hat das Kollegium mit Petrus als dem Haupt die Pflicht, sich solcher Einwirkung gegenüber offen und bereit zu halten. Diese Pflicht ist nach Rahner (76) weniger juridischer als vielmehr moralischer Art, weil „der erste ursprüngliche Träger kirchlicher Rechte eben das Kollegium als ganzes ist und diese Pflicht ja keinen greifbaren Richter sich gegenüber hat, der, vom Träger der Pflicht distinkt, über die Erfüllung dieser Pflicht urteilen könnte“ (76 f.). Immerhin könnte man diese Verpflichtung zu aktiver Wahrnehmung der Gewalten des Gesamtkollegiums auch juridisch nennen, weil sie ein Ausfluß der Rechte ist, die dem Kollegium der Apostel und damit jedem seiner Mitglieder zustehen.

Man wird den Einwand erheben, daß diese Auffassung die primatiale Stellung des Petrus in Frage stellt. Aber diese Sorge ist unberechtigt, weil das Apostelkollegium nicht als eine dem Petrus übergeordnete oder von ihm unabhängige Instanz tätig wird, sondern immer und notwendig Petrus als sein aktives Haupt einbefaßt. „Petrus ist gerade als Haupt des Kollegiums als solchen — Petrus der Schlüsselmann“ (77), nicht aber als einer, der dem Kollegium gegenüber ein eigenes und gesondertes Ressort hat. „Alle Primatialrechte (des Petrus) sind die Rechte des Hauptes des Kollegiums als solchen; diese Rechte bestehen also auf der Existenz des Kollegiums“ (77)¹⁹.

2. Bischofskollegium und Papst

Auf dem Hintergrund dieses eigengearteten Verhältnisses zwischen dem Apostelkollegium und Petrus ist nun auch die Beziehung zwischen Episkopat und Primat zu verstehen. An erster Stelle steht dabei die Einsicht in den Vorrang des Bischofskollegiums vor den einzelnen Bischöfen. Denn dieses Kollegium, und nicht die Summe der Einzelbischöfe, tritt in die Rechte des Apostelkollegiums ein. In diesem *cor-*

¹⁹ Man sieht leicht ein, daß alle diese Überlegungen sich auf das Zwölferkollegium mit Petrus als Haupt beziehen. Sobald man, wie H. von Campenhausen, die Vollmachten der Apostel einseitig aus der Perspektive des Paulus sieht, ergibt sich ein schiefes Bild, weil Paulus nicht zu den Zwölfen gehört. Dann stellt sich aber die Frage, wie die Rolle des Völkerapostels genau zu beschreiben ist. Ist er „Untergebener“ des Petrus, oder ist er kraft seiner unmittelbaren Sendung durch Christus „autonom“? Rahner geht auf diese Fragen leider nicht ein. Siehe darüber neuestens F. Klostermann, *Das christliche Apostolat*, Innsbruck 1962, 67—92; ferner P. Gaechter S. J., *Schranken im Apostolat des Paulus*, in: *Petrus und seine Zeit*, Innsbruck 1958, 338—450.

pus episcopale ist der römische Bischof das Haupt, aber in der Weise, daß er nur als dieses Haupt des Bischofskollegiums Papst ist.

Nur so ist die Einheit der Kirche unter Wahrung der Vielheit und Mannigfaltigkeit der verschiedenen Glieder gewährleistet. Die Kirche kommt nicht erst durch das koordinierende Handeln der Glieder zur Einheit; vielmehr ist diese Einheit ihr von allem Anfang an eingestiftet. Das ist aber nicht möglich, wenn die Führung der Kirche „zunächst“ bei der Summe der Einzelbischöfe liegt, die sich dann zu einem Kollegium zusammenschließen. Ebenso kann diese Einheit der Kirche nicht bloß durch den Papst in der Weise begründet werden, daß er sich die Bischöfe zu einem Kollegium aggregiert. Denn das hieße, daß die Bischöfe von Gnaden des Papstes sind, was dem *ius divinum* ihrer Stellung widerspricht.

Rahner beweist den Vorrang der einheitstiftenden Funktion des Bischofskollegiums vor derjenigen der Einzelbischöfe weiterhin durch eine scharfsinnige Interpretation von can. 228 des CIC: *Concilium Oecumenicum suprema pollet in universam Ecclesiam potestate*. Woher kommt dem Konzil diese Stellung zu? Auf keinen Fall aus menschlichem Recht, denn dann würde das *ius divinum* des Papstes, der doch auch kraft göttlichen Rechtes die oberste Gewalt in der Kirche hat, durch ein *ius humanum* beschränkt, was unmöglich ist. Die Sache läßt sich auch nicht so erklären, daß der Papst von seiner Rechtsfülle (*iuris divini*) etwas an das Konzil abtritt. Denn ein *ius divinum* läßt sich nicht abtreten. Außerdem ist es ein Nonsens zu behaupten, das Konzil habe die oberste Gewalt in der Kirche, wenn diese Gewalt vom Papst, weil von ihm gegeben, auch wieder zurückgenommen werden könnte. Wenn nun die zum Konzil einzuladenden Bischöfe vorgängig zu dieser Berufung kein Kollegium göttlichen Rechtes bildeten, dann könnte das aus ihnen gebildete Konzil nicht als Träger der höchsten Gewalt auftreten, es sei denn, daß es diese Gewalt vom Papst empfängt. Dann hätte es aber keine eigene, sondern nur eine vom Papst delegierte Gewalt, es wäre nur sein Organ. Dann könnte man ihm aber nicht im Ernst die *suprema potestas* in der Kirche zusprechen. Gegen diese Überlegung kann man nicht geltend machen, daß es doch feststehe, daß nur der Papst das Recht hat, ein Konzil einzuberufen und zu leiten. Denn dieses Recht kann durchaus auch innerhalb eines Kollegiums *iuris divini* ausgeübt werden. Aber eine durch Delegation päpstlicher Rechte erst konstituierte Körperschaft als Trägerin der höchsten Regierungs- und Lehrgewalt in der Kirche anzusprechen, ist ein Widersinn. Denn dieses Gremium hätte nur die dem Papst eigene Gewalt zu eigen. Seine Vollmacht wäre von der des Papstes umfaßt und getragen, sie wäre eindeutig seiner Gewalt nach- und untergeordnet. Von einer *suprema potestas* könnte keine Rede sein.

Aus diesem Argument geht somit zwingend hervor, daß schon vorgängig zur Konstitution eines Ökumenischen Konzils das Bischofskollegium als solches existiert, und zwar als Träger der höchsten Gewalt in der Kirche²⁰. Natürlich drängt sich sogleich die Frage auf, ob nicht diese Konzeption des Bischofskollegiums als Träger der höchsten kirchlichen Gewalt eine Bedrohung des päpstlichen Primates bedeutet. Rahner betont mit Recht, daß diese Sorge gegenstandslos ist, weil das Kollegium ohne sein Haupt nicht denkbar ist, weil es nur mit und durch sein Haupt aktionsfähig ist. Wohl aber ist es richtig, daß der Papst mit seiner „persönlichen“ Unfehlbarkeit auch da, wo gesagt wird, daß seine Lehrentscheidungen „*ex sese*“ (D 1839) und nicht erst aus der Zustimmung der Kirche unfehlbar sind, immer als Haupt des Kollegiums handelt²¹. Davon wird aber weiter unten noch zu sprechen sein.

Abschließend ist also zu sagen, daß „das Bischofskollegium als solches als oberster Träger der Leitungsvollmacht der Gesamtkirche im voraus zum einzelnen Bischof als solchem existiert. Dieser ist primär²² Glied des Gesamtepiskopates als der kollegialen Führung der Kirche, die im Papst *iure divino* ihre bleibende Einheit und die Möglichkeit des dauernden konkreten Handelns hat“ (80 f.)²³.

²⁰ Rahner (80) meint, daß das Bischofskollegium als Subjekt der höchsten kirchlichen Gewalt auch außerhalb eines Allgemeinen Konzils für das heutige Kirchenrecht gewissermaßen „parakanonistisch“ geblieben sei. Das stimmt nicht ganz. Denn in can. 1323 des CIC wird zum Objektbereich dessen, was „*fide divina et catholica*“ zu glauben ist, all das gerechnet, was „*ab Ecclesia sive sollemni iudicio* (= konziliare oder päpstliche Definition) *sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata*“ zu glauben vorgelegt wird. Hier wird also der Gesamtheit der Bischöfe vorgängig zu einem Konzil dieselbe Gewalt zugeschrieben. Richtig bleibt freilich, daß die Abhebung auf den kollegialen Charakter der Gesamtheit der das Magisterium ordinarium bildenden Bischöfe noch fehlt.

²¹ Vgl. J. T. Torrell, *L'infailibilité pontificale est-elle un privilège „personnel“?*, in: *RevScPhTh* 45 (1961) 229—245.

²² Wenn auch bei den Theologen zumeist der Einzelbischof primär als Haupt seiner Diözese und nur sekundär als Glied des Bischofskollegiums gesehen wird, so ist jedenfalls prinzipiell gegen diese von Rahner hier vorgetragene Auffassung nichts einzuwenden; vgl. W. Bertrams, *De relatione inter officium episcopale et primatiale*, in: *Periodica* (1962) 14 Anm. 10.

²³ Auf S. 81—85 behandelt Rahner einige Einwände gegen das vorgelegte Schema. Es geht vor allem um die historische Frage, ob die Bischöfe nicht von Anfang an mehr als Leiter territorial begrenzter Gemeinden verstanden worden sind, die nur sekundär sich auch zu kollegialem Handeln zusammentaten. Weil sie zunächst nicht als Kollegium fungierten, konnten sie auch nicht als kollegiale Nachfolger des Apostelkollegiums empfunden werden. In der Antwort schließt Rahner sich offenbar an die Thesen von J. Salaverri an, den er gelegentlich auch zitiert (vgl. S. 87). Aber es ist wohl zuviel behauptet, wenn Rahner schreibt, von Anfang des 2. Jahrhunderts an seien überall monarchische Bischöfe gewesen (Salaverri n. 356 ist vorsichtiger: „*a medio saeculo secundo*“). Wenn man den Quellenbefund in der Frage nach den Anfängen des monarchischen Episkopats nicht überfordern will, wird man wohl auf die Lösung von J. Colson, *L'évêque dans les communautés primitives* (Paris 1951), eingehen müssen. Aber die prinzipiellen Überlegungen, die Rahner bietet (81 f.), werden von diesen Bedenken nicht berührt.

Eine wichtige Frucht dieser vertieften Sicht des Verhältnisses von Bischofskollegium und Primat besteht nun darin, daß damit ein Ansatz zur Lösung eines Problems gefunden ist, das die Theologie seit langem beschäftigt. Es ist die Frage, ob es in der Kirche zwei (natürlich nur inadäquat verschiedene) unmittelbare Träger der höchsten Lehrgewalt gibt, nämlich den Papst und das Bischofskollegium in Einheit mit dem Papst²⁴; oder ob unmittelbar nur der Papst Subjekt der höchsten Lehrvollmacht ist, während die Bischöfe durch seine Vermittlung an dieser Vollmacht Anteil erhalten. Die Frage ist noch auf dem Vaticanum I ausdrücklich offengelassen worden und findet bis heute die verschiedensten Antworten²⁵. Rahner weist zunächst mit vollem Recht darauf hin, daß die Problematik nicht erst bei der Frage nach der Lehrunfehlbarkeit akut wird, sondern bereits bei der grundsätzlichen Frage des Verhältnisses der Vollmachten des Bischofskollegiums zu denen des Papstes. Somit müßte schon dort das Zueinander der beiderseitigen Gewalten geklärt werden. Zwei höchste Leitungsinstanzen (ganz gleich, ob sie adäquat oder inadäquat verschieden sind) kann es in ein und demselben Gebilde hinsichtlich derselben Aufgaben nicht geben. Wenn diejenige des Bischofskollegiums mittelbar und abgeleitet genannt wird, dann muß immer noch gezeigt werden, daß sie eine wirklich aktive Funktion hat und nicht bloß jene passive Unfehlbarkeit ist, welche der hörenden Kirche insofern zukommt, als sie sich dem Lehrurteil des Papstes konformiert.

Wenn somit legitimerweise nur von einer höchsten Lehr- (und Leite-) gewalt in der Kirche die Rede sein kann, dann braucht diese nicht die des Papstes in seiner Isolierung von oder in seinem Gegenüber zum Episkopat zu sein. Denn es gilt ja auch zu bedenken, daß es aus den positiven Quellen feststeht, daß die Bischöfe (auf dem Konzil) wirklich aktiven Anteil an der Lehrgewalt der Kirche haben, daß sie als „*iudices fidei*“ ihr Votum abgeben, und daß sie nicht nur qualifizierte Berater des Papstes sind.

Alle früheren Lösungsversuche in dieser Frage nach der Zahl der Inhaber der höchsten Lehrgewalt in der Kirche gingen immer von der Annahme aus, der Papst könne „allein“ und „für sich“ all das tun, was das Konzil (natürlich in Unterordnung unter den Papst und in

²⁴ Rahner (86) spricht nur vom Konzil. Aber nach dem, was oben über das magisterium ordinarium der Bischöfe gesagt wurde, dessen Lehrvorlagen denselben Verbindlichkeitsgrad haben wie die der Konzilien, ist die Redeweise zu eng.

²⁵ Salaverri n. 636—646 nennt drei Lösungssysteme mit ihren wichtigsten Vertretern: (1) Nur ein unmittelbares Subjekt verteidigen Theologen wie Straub, Palmieri, Billot, Zapelena. (2) Zwei Subjekte meinen Kleutgen, Franzelin, Pesch, Scheeben. (3) Andere Theologen wagen keine Entscheidung: so Schultes, d'Herbigny, Dieckmann. Salaverri seinerseits n. 640 hält dafür, daß die „papale“ Lösung die spekulativen Gründe für sich hat, während die andere sich mehr auf die positiven Gründe berufen könne.

Gemeinschaft mit ihm) leisten könne, daß somit in dem definitiven Akt des Papstes das Bischofskollegium nicht präsent sei. Demgegenüber ist in der Theorie von Rahner festzuhalten, daß es wirklich nur eine höchste Lehrgewalt gibt; aber ihr Träger ist immer und in jedem Fall das Bischofskollegium unter dem Papst bzw. der Papst mit dem Bischofskollegium. Das leuchtet für die Definitionen des Konzils (wie für die Lehrvorlagen des *Magisterium ordinarium* des Gesamtepiskopates) sofort ein, da die Übereinstimmung mit dem Papst *condicio sine qua non* ist²⁶. Aber umgekehrt ist auch festzuhalten, daß im Lehrakt des Papstes immer auch die Vollmacht des Bischofskollegiums einbezogen ist. Denn der Papst ist Papst als Haupt des Bischofskollegiums.

Diese Lösung wahrt somit die Einheit und Einzigkeit der höchsten Lehrgewalt wie auch die gottgesetzte Teilnahme des Bischofskollegiums an der obersten Leitung der Kirche. Freilich bleiben immer noch manche schwierige Fragen zu klären, wie etwa die, ob und inwieweit es möglich ist, daß der Papst „für“ das Bischofskollegium aktiv sein kann, ohne daß er von diesem beauftragt ist²⁷; oder umgekehrt: Wie kann die kirchliche Überlieferung von obersten Lehr- und Jurisdiktionsakten sprechen, die der Papst „allein“ setzt, wenn er immer als Haupt des Kollegiums handelt? Vor allem droht die hier von Rahner entwickelte Lehre mit dem im Vaticanum I festgelegten „*ex sese*“ der päpstlichen Definitionen in Konflikt zu geraten, durch das, nach der Intention des Konzils, die letzten Reste des Gallicanismus und Konziliarismus ausgeschieden werden sollten²⁸. Wie immer diese Fragen im einzelnen zu lösen sein werden, so bleibt doch festzuhalten, daß Rahners Ansatz in glücklicher Weise über die hemmende Barriere der zwei (inadäquat) verschiedenen Träger der höchsten Lehrgewalt hinausführt. Es ist wirklich ein einziges Subjekt dieser obersten Gewalt anzunehmen, das sich in zwei verschiedenen Weisen betätigt und manifestiert, wenn einmal der Papst „allein“ (und doch als Haupt des

²⁶ Rahner (88 f.) beanstandet insofern mit Recht, wenn die Theologen von einer zusätzlichen „*Approbation*“ der Konzilsentscheidung durch den Papst reden. Ist doch der Akzess des Papstes ein konstitutives Moment der konziliaren Definition.

²⁷ Rahner (89) weist auf die Analogie mit der Repräsentation des Menschengeschlechtes in Adam hin, von der in der Erbsündelehre die Rede ist. Freilich geht es dabei primär um das „*Daß*“ solcher instituierten Hauptchaft; das „*Wie*“ ist auch hinsichtlich Adams nicht weniger geheimnisvoll als hinsichtlich des Papstes gegenüber dem Bischofskollegium.

²⁸ G. Dejaifve, *Pape et Évêques au premier Concile du Vatican* (Paris 1961); ders., *Der erste unter den Bischöfen*, in: *ThGl* 51 (1961) 1—22; J. Hamer, *Le corps épiscopale uni au Pape, son autorité dans l'Église, d'après les documents du premier Concile du Vatican*, in: *RevScPhTh* 45 (1961) 21—31; G. May, *Das Verhältnis von Papst und Bischöfen auf dem Allgemeinen Konzil nach dem CIC*, in: *TrierTheolZt* 70 (1961) 212—232; O. Stephan, *Papst, Bischof, Konzil*, in: *MüTheolZt* 11 (1960) 248—261; G. Thils, *Primauté pontificale et prérogatives épiscopales, 'Potestas ordinaria' au Concile du Vatican* (Louvain 1961); J.-P. Torrell, *La théologie de l'épiscopat au premier Concile du Vatican* (Paris 1961).

Bischofskollegiums) und das andere Mal das im Papst geeinte Konzil aktiv wird²⁹.

Aus der ganz einmaligen und eigenartigen Beziehung zwischen dem Bischofskollegium und dem Papst erklärt sich nun, daß die Weise, in welcher der Episkopat an der Leitung der Gesamtkirche beteiligt ist, nicht leicht zu bestimmen ist. Auf jeden Fall kann es sich, wie schon oben gesagt wurde, nicht darum handeln, daß dem Episkopat von Rechts wegen (und zwar *ex iure divino*) ein bestimmter Sektor von Kompetenzen vorbehalten wäre. Denn das würde die „*plena potestas*“ des Papstes in Frage stellen, die ja auch im göttlichen Recht wurzelt. Aber daraus folgt nun keineswegs, daß das Bischofskollegium überhaupt keinen Anteil an der aktiven Kirchenleitung hätte. Einerseits ist diese Aktivität schon dadurch gesichert, daß der Papst nur als Haupt des Bischofskollegiums die Kirche regiert; somit ist in allen Aktionen und Aktivitäten auch das unabtrennbar verbundene Bischofskollegium gegenwärtig. Andererseits gibt es viele Weisen und Möglichkeiten der tätigen Einflußnahme, welche die einzelnen Bischöfe auf das Gesamtleben der Kirche und somit auch auf das Bischofskollegium und auf den Papst ausüben können. Es ist dabei nicht nur an die „charismatische“ Komponente zu denken, die doch auch zum Wesen der Kirche gehört und kraft deren jedes vom Heiligen Geist getriebene Glied der Kirche sich vernehmbar machen kann (und nach Ausweis der Geschichte sich auch vernehmbar gemacht hat)³⁰, sondern hier geht es um jene Aktivität, welche von den Bischöfen als solchen auszugehen hat. „Der dauernde Kontakt des Primats mit dem Gesamtepiskopat (so sehr er kanonistisch zunächst nur als Leitung des einzelnen Bischofs durch den Papst gestaltet zu sein scheint) sorgt dauernd auch für eine Mitwirkung des Gesamtepiskopates in der Regierung der Kirche . . . direkt auf den Mittelpunkt hin“ (95). Es mag noch so sehr dem Urteil des Papstes überlassen sein, ob er derartige Initiativen „von unten her“ zum Zuge kommen lassen will — faktisch, d. h. mit einer im *ius divinum* des Episkopats verankerten Faktizität, leisten sie einen entscheidenden Anteil an der konkreten Form der

²⁹ Was Rahner (90 f.) dazu über den doppelten Modus sagt, wie das *magisterium ordinarium* sich betätigt, scheint mir nicht befriedigend zu sein. Denn J. Salaverri, auf den dort (91 Anm. 19) verwiesen wird, denkt doch nicht nur an zwei Weisen eines und desselben *magisterium ordinarium*, sondern an ein zweifaches *magisterium ordinarium* selbst. Er will gerade aus der von ihm postulierten allseitigen Gleichsetzung des *magisterium ordinarium* des Papstes mit dem des *corpus episcopale* seine Theorie von den päpstlichen Enzykliken als „Trägern“ unfehlbarer Glaubensvorlagen erhärten. Zur Kritik an dieser Theorie von Salaverri vgl. J. Beumer, Sind päpstliche Enzykliken unfehlbar?, in: *TheoGl* 42 (1952) 262—269; B. Brinkmann, Gibt es unfehlbare Äußerungen des „Magisterium Ordinarium“ des Papstes?, in: *Schol* 28 (1953) 202—221; M. Caudron, *Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la Constitution Dei Filius*, in: *EphTheolLov* 36 (1960) 393—439.

³⁰ Vgl. K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg ² 1958).

kirchlichen Regierung. Man mag diese Weise mit Rahner „parakanonisch“ nennen, weil sie durch keine Kanones festgelegt und geregelt ist, aber sie ist deshalb nicht weniger real.

Die Frage nach dem bloßen Faktum dieser kollegialen Struktur der kirchlichen Führung will naturgemäß weitergetrieben werden zur Aufhellung von Sinn und Bedeutung solcher Struktur. Grundsätzlich läßt sich dieses spekulative Problem von verschiedenen Ausgangspunkten her angehen. Rahner selbst (96—101) verweist auf ein Motiv, das u. E. sehr bedenkenswert ist, weil es für das ganze Wesen der Kirche erhellend ist, nämlich auf den Gedanken, daß so neben der Einheit auch der Pluralismus seine feste Verankerung im Gefüge der Kirche hat. Nicht der schematisch verwaltete „Einheitsstaat“ ist nach Christi Stifterwillen das Ideal der Kirche, sondern eine Gemeinschaft, in welcher die Vielfältigkeit der Glieder ihren Raum findet und von seiten der Kirche zu respektieren ist. Dieser Gedanke verdient energisch zu Ende gedacht zu werden. Man würde so manche der herben Vorwürfe in dem bekannten Buch von Fr. Heiler³¹ entschärfen können. Freilich müßte man auch bereit sein, Ideal und Wirklichkeit redlich zu unterscheiden und sich nicht scheuen zuzugeben, daß die bisherige Entwicklung der römischen Kirche nur zu oft im Zeichen des Uniformismus und der Gleichschaltung gestanden hat.

III. Folgerungen aus der Theorie Rahners

Was läßt sich aus dem bisher Gesagten an möglichen und wünschenswerten Folgerungen ziehen? Zunächst einmal eine konkretere und präzisere Fassung der Rechtsstellung jedes einzelnen Bischofs (Rahner 101—109). Die Frage, worin sich das *ius divinum* des Episkopates bekundet, läßt sich nunmehr — über den Hinweis hinaus, daß der Papst das Bischofsamt als solches nicht aufheben kann — dahin beantworten, daß der Papst auch in seinem Verhalten dem Einzelbischof gegenüber nicht schlechterdings „*sui iuris*“ ist. Er kann keinen solchen „*modus agendi*“ mit den einzelnen Bischöfen einhalten, der, wenn er auf alle Bischöfe angewandt würde, einer faktischen Aufhebung des Episkopates gleichkäme. Er kann also nicht aus den Bischöfen seine „Subalternbeamten“ machen.

Damit ist ein zweites gesetzt. Wenn es nach Christi Stifterwillen in

³¹ Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941); vgl. dazu Y. Congar in: *RevScPhTh* 31 (1947) 276—282. Heilers Buch ist wegen des Zeitpunktes seines Erscheinens zu wenig beachtet worden. Auch wenn man seine theologische Wertung ablehnt, wird man das von ihm bereitgestellte Material mit aller Gewissenhaftigkeit zu prüfen haben. Das gilt heute vor allem, wo es im Blick auf das kommende Konzil um ein vertieftes Verständnis der Katholizität der Kirche geht; vgl. „Kirchliche Einheit oder Einheitskirche“ in: *HerdKorr* 15 (1960/61) 461—465.

der Kirche einen legitimen Pluralismus gibt, und wenn es Aufgabe des Episkopates ist, diesen Pluralismus darzustellen und zu sichern, dann hat der Papst die Pflicht, die Bischöfe in dieser ihrer Funktion nicht „lahmzulegen“. So wie der Primat die Einheit der Kirche darzustellen und zu betreiben hat, so hat der Episkopat die „Rechte“ der Mannigfaltigkeit wahrzunehmen (beides naturgemäß nicht exklusiv verstanden!). Da beide Elemente, Einheit wie Pluralismus, im Willen Jesu Christi verankerte Wesensaspekte der Kirche sind, darum haben die beiden Führungsinstanzen die Pflicht, dort, wo sie das Eigene betreiben, die Aufgabe der anderen nicht zu verkennen oder „aus dem Spiel zu bringen“. So wie die einzelnen Bischöfe und der Episkopat insgesamt kein Recht haben, die einheitwirkende Rolle des Papstes zu verdrängen, so hat auch der Papst kein Recht, den Einzelbischöfen jenes Maß an Eigeninitiative zu nehmen, ohne das sich eine wirkliche Vielfalt und Mannigfaltigkeit im kirchlichen Raum nicht entfalten kann. Dabei ist immer daran zu denken, daß der Einzelbischof als Glied des Bischofskollegiums nicht nur in der Gesamtkirche, sondern auch an seinem Platz für die Gesamtkirche tätig ist, so wie die Einzeldiözese ein Glied mit eigener Prägung nicht nur in der Kirche, sondern auch für die Gesamtkirche ist. In diesem Sinne kann Rahner schreiben: „Wenn ein Bischof etwas tut, was als Beispiel, als Initiative, als Sichstellen einer neuen und erst noch zu entdeckenden theologischen Frage, als Muster diözesaner Gesetzgebung in anderen Diözesen, als Stil der Verkündigung berufen ist, der ganzen Kirche zum Segen zu gereichen (wenn auch nur in einer Art unauffälliger geistiger Osmose), dann ist das keine Anmaßung oder Kompetenzüberschreitung, sondern ein Stück der Erfüllung seines Amtes und seiner Pflicht“ (103).

Es kann nur erfreulich sein, daß Rahner in solcher Weise einem Ausgleich zwischen der in früheren Zeiten nur zu oft überzogenen Uniformierung des kirchlichen Lebens und den Notwendigkeiten eines anpassungswilligen Pluralismus das Wort redet. Der Blick auf die Lage der katholischen Missionsarbeit unter den hochkultivierten Völkern Asiens muß jeden von der Dringlichkeit dieser Forderung überzeugen (106—107). Wenn man dort nicht Ernst macht mit der Herausbildung eines betont nicht-europäischen Christentums, wird die offenkundige Stagnation der Mission nicht zu überwinden sein. Mag in den zurückliegenden Zeiten, in denen das primatale Einheitsprinzip der Kirche noch nicht in solchem Maße wie seit dem Vaticanum I dogmatisch und kanonisch ausgebildet war, eine stärkere Betonung der Uniformität angebracht gewesen sein, heute muß die Kirche sich auf die in einem gesunden Pluralismus ruhenden Möglichkeiten besinnen. Denn nur so kann sie den rechtmäßigen Wünschen dieser Völker gerecht werden und dem Vorwurf einer unzumutbaren Überfremdung des

völkischen Eigenwesens entgehen. Es wäre schmerzlich, wenn erst gewaltsame Eingriffe von außen die Kirche dafür reif machen müßten.

Ähnlich wie vom Missionsproblem her legt sich diese Neuorientierung von ökumenischen Überlegungen her nahe. Rahner (108) betont ganz richtig, daß es zur Tragik der Glaubensspaltung gehört, daß bestimmte legitime Formen und Entfaltungen christlicher Theologie und Spiritualität sich außerhalb der katholischen Kirche vollzogen haben, wobei sie sich zwangsläufig mehr oder minder intensiv mit häretischen oder schismatischen Elementen verschmolzen haben. Die Bemühung um die Wiedervereinigung der Christenheit wirft dann die Frage auf, ob und in welchem Maße diesen (natürlich geläuterten) Eigenbildungen im Haus der Einen Kirche Raum geboten werden kann und muß. Wenn es nach Ausweis der Geschichte einen Platz für den orientalischen Typ christlicher Frömmigkeit und Theologie innerhalb der katholischen Kirche gibt, dann ist es doch nicht abwegig, etwas Ähnliches auch für die eines Tages vom evangelischen Christentum herkommenen Glieder der Kirche zu erwägen, falls es zu kollektiven Einigungen kommen sollte.

In beiden Fällen, bei der missiologischen wie bei der ökumenischen Aktivierung des kirchlichen Pluralismus, kommt naturgemäß den Ortsbischöfen eine wesentliche Rolle zu. Denn die dabei zu lösenden Aufgaben werden sich in den einzelnen Ländern sehr verschieden stellen, und es steht kaum zu erwarten, daß die zu ergreifenden Maßnahmen jeweils für alle Bereiche und Gegenden des Orbis Catholicus exemplarisch sein können. Natürlich muß bei diesen Schritten der Kontakt mit dem Petrusamt gewahrt bleiben. Aber das hebt die entscheidende Wichtigkeit der Initiative der Ortsbischöfe nicht auf. Sie haben sich dabei von dem Bewußtsein leiten zu lassen, daß sie auf diese Weise nicht nur den Belangen ihrer eigenen Diözese dienen, sondern einem Wesenszug der Universalkirche zum Durchbruch verhelfen.

Rahner fügt diesen ersten Folgerungen aus seinen Prämissen noch einige weitere bei, deren Diskussion hier aber zu weit führen würde. Es geht dabei einmal um die Forderung, bestimmte Gepflogenheiten hinsichtlich der Funktion des Episkopats, die im CIC nicht festgelegt sind, somit „parakanonistisch“ sind, im Lichte der „Grundrechte“ der Bischöfe zu überprüfen (109—113); ferner geht es um die Stellung der Weihbischöfe innerhalb des Gesamtepiskopats (113—114) und um die künftige Neugestaltung der Diözesen (114—117). Es muß genügen, auf die abschließenden Bemerkungen Rahners hinzuweisen, in denen er von der Pflicht der Bischöfe spricht, sich der Verantwortung für die Gesamtkirche bewußt zu bleiben. Weil der einzelne Bischof zunächst und vor allem Glied des Bischofskollegiums ist, dem mit und unter dem Papst die Sorge für die ganze Kirche obliegt, darum

kann er sich seinen Aufgaben innerhalb der eigenen Diözese nur dann in rechter Weise unterziehen, wenn er sich seines primären Auftrages bewußt bleibt. Er darf nicht nur an die Belange seines Sprengels denken, sondern muß diesen so verwalten, daß er auch an seine Verantwortung für die Gesamtkirche denkt. Der Partikularismus etwa hinsichtlich der Bereitstellung von Seelsorgern für andere Länder und Diözesen (man denke an Lateinamerika!) ist von hierher gesehen nicht nur eine Verletzung des christlichen Gemeinsinns, sondern ist Widerspruch zur ureigensten Sendung jedes Bischofs.

In all den Überlegungen, von denen bislang die Rede war, ging es um die Erarbeitung der rechtlichen Aspekte des Episkopates gegenüber dem Papst und des Papstes gegenüber dem Episkopat. Die Schwierigkeit des Problems darf uns nicht dafür blind machen, daß mit der Erhellung rechtlicher Prinzipien nicht das Ganze und Letzte gesagt ist. Denn neben den rechtlichen sind auch die moralischen Normen zu berücksichtigen, die für die Gesamtwertung des Gemeinschaftslebens maßgeblich sind. Dieser Unterscheidung von rechtlichen und moralischen Normen widmet Rahner den letzten Abschnitt seiner Studie (119—125). Um den Unterschied zwischen den beiden Bereichen möglichst drastisch darzutun, konstruiert er einen Casus, in welchem ein juridisch durchaus einwandfreier Akt der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt mit den Normen des sittlichen Handelns kollidiert, so daß der Akt „trotz seiner rechtlichen Gültigkeit subjektiv und objektiv ein schwerer, ja schwerster sittlicher Verstoß gegen die Liebe . . . (und andere sittliche Normen) wäre“ (120). An diesem Fall erarbeitet Rahner dann einige wichtige Sätze, die wohl bedacht sein wollen. Die entscheidende These lautet: „Die Ausübung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats steht auch dort, wo sie rechtlich legitim geschieht, noch unter moralischen Normen, die noch nicht dann schon eindeutig respektiert sind, wenn und insoweit der Akt einer solchen Ausübung der Jurisdiktion rechtlich gültig ist. Auch ein rechtlich den Untergebenen verpflichtender Akt der Jurisdiktion kann gegen moralische Prinzipien verstoßen“ (121). Mit dieser Feststellung ist ein Komplex von Fragen aufgegriffen, der nur mit großer Umsicht behandelt werden kann. Rahner gibt sich alle Mühe, die notwendigen Absicherungen beizufügen. Worauf es ihm ankommt, ist dies: zu zeigen, daß es zumindest im alltäglichen³² Gebrauch der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt Fälle geben kann, in denen rechtlich einwandfreie Weisungen oder Gesetze

³² Diesem alltäglichen Gebrauch stellt Rahner (121) im 3. Leitsatz die „allerletzten, entscheidendsten Akte der kirchlichen Obrigkeit“ gegenüber; für diese postuliert er vom Gedanken des der Kirche verheißenen Geistbestandes her eine Deckung des „rechtlichen“ und „moralischen“ Gebrauches; d. h. solche Akte müssen, wenn sie rechtlich legitim sind, auch „sächlich und moralisch berechtigt“ sein. Andernfalls wäre die Substanz, der Bestand der Kirche gefährdet.

dennoch moralisch verkehrt, also sündhaft sein können. Dabei kann das Sündige nicht nur in der subjektiven Gesinnung des Handelnden liegen, die ja auf die Verbindlichkeit eines Befehles oder Gesetzes sowieso keinen Einfluß hat³³, sondern es kann am „Inhalt“ der geforderten Handlung liegen. Dadurch wird die rechtliche Verbindlichkeit nicht berührt. Aber es geht auch nicht an zu behaupten, daß der widerspruchslose Gehorsam die einzig legale Antwort der Untergebenen auf einen derartigen Autoritätsakt sei. Vielmehr gibt es in solchen Fällen „ein Recht, ja eine Pflicht des Einspruches“, sobald nämlich feststeht, daß durch die Ausführung des Befehles die Liebe oder das Recht Dritter verletzt wird. Rahner wehrt sich gegen die Unterstellung, als sei „eine Verfügung einer kirchlichen Obrigkeit schon darum in jeder Hinsicht einwandfrei, wenn sie sich nur in den Grenzen der rechtlichen Kompetenz hält“ (123). Denn dabei sei übersehen, daß die Bereiche von Recht und Moral durchaus auseinanderklaffen können. Sicherlich ist festzuhalten, daß die Feststellung dessen, was Rechtens ist, in letzter Instanz nur vom Papst ausgehen kann, dem nach dem kanonistischen Adagium „die Kompetenz der Kompetenz zukommt“. Aber bei aller Anerkennung der Rechtmäßigkeit eines päpstlichen Befehles oder Gesetzes kann es immer noch ein Einspruchsrecht der Bischöfe (aber nicht nur der Bischöfe!) geben, nämlich dann, wenn es klar ist, daß moralische Werte angetastet sind. Die alte Kirchengeschichte hat uns seit den Tagen der Apostel immer wieder Beispiele dafür gebracht. Es sei nur an das Verhalten des Paulus gegenüber Petrus erinnert (Gal 2, 11—14) und an die Weise, wie Irenäus von Lyon gegen das schroffe Vorgehen des Papstes Viktor I. in der Frage der Osterfestfeier aufgetreten ist³⁴. Weil es also solche Einspruchsmöglichkeiten von seiten des Episkopates gegenüber den päpstlichen Maßnahmen prinzipiell wie erfahrungsgemäß gibt, ist es nicht abwegig zu überlegen, ob dieser Tatbestand nicht auch seinen Niederschlag im Kirchenrecht finden sollte (125).

In einem geistvollen Aufsatz hat unlängst G. Biemer die Desiderata formuliert, die J. H. Newman an das kommende Konzil richten würde, wenn er heute lebte³⁵. Die reale Unterlage dieser Überlegungen ist die von Newman in seinem „Essay on Development of Christian Doctrine“ niedergelegte Vorstellung von der kirchlichen Lehrentwicklung. Als erstes Desiderat nennt Biemer dabei die Abklärung des Bischofsamtes im Hinblick auf den römischen Primat. Aber auch in der sonstigen „Konzilsliteratur“ der drei letzten Jahre wird dieses Anliegen immer wieder vorgetragen. Wenn das Vaticanum II überhaupt

³³ Das sittlich Anstößige im Motiv eines Autoritätsaktes beeinflusst nicht dessen rechtliche Struktur und damit auch nicht dessen Verbindlichkeit.

³⁴ Vgl. Eusebius, Hist. Eccl. V 24, 11—17.

³⁵ Newman an das Vaticanum II, in: Wort u. Wahrh. 16 (1961) 409—419.

einen maßgeblichen Beitrag zur Wiedervereinigung der Christenheit leisten soll, dann muß es die hier anstehenden Probleme aufgreifen. Die Dringlichkeit dieser Forderung wird zumal von denen bestätigt werden, die mit den Kirchen des Ostens im Gespräch stehen. Was die von Rom getrennten Orthodoxen zur Frage denken, ist in einer Reihe von Veröffentlichungen ostkirchlicher Kirchenmänner und Theologen deutlich ausgesprochen worden³⁶. In welchem Maße auch die mit Rom geeinten Ostkirchen von diesem Anliegen bewegt werden, hat W. de Vries in seinem römischen Vortrag vom 5. 3. 1961 eindringlich dargelegt³⁷. Gewiß ist es zu bedauern, daß da und dort utopische Vorschläge zu einer „Korrektur“ des vaticanischen Dogmas vom päpstlichen Primat gemacht werden³⁸. Um so mehr ist die Theologie aufgerufen, durch eindringliche und umsichtige Diskussionen des ganzen Fragenkomplexes seine konziliare Behandlung vorzubereiten. Die von Rahner vorgelegten Gedanken stellen, wie uns scheinen will, einen wichtigen Beitrag zu diesem theologischen Gespräch dar. Es ist nur zu wünschen, daß sie nun in sachlicher Diskussion aufgenommen und geprüft werden.

³⁶ N. Afanasieff u. N. Koulomzine (Hrsg.), *La Primauté de Pierre dans l'Église orthodoxe* (Neuchâtel 1960); H. Alivisatos, *Les deux régimes dans l'Église unie avant le schisme*, in: *L'Église et les Églises* (Chevetogne 1955) II, 105—116; vgl. Th. Strotmann O. S. B., *L'évêque dans la tradition orientale*, in: *Iren* 34 (1961) 147—164.

³⁷ *Il problema ecumenico alla luce delle unioni realizzate in Oriente*, in: *OrChrPer* 27 (1961) 54—81; ders., *Wegbereitung zur Einheit der Christen aus ostkirchlicher Sicht* (Recklinghausen 1961); vgl. auch den Vortrag des unierten Patriarchen von Antiochien, Maximos IV., abgedruckt in P. Lenz O. P. (Hrsg.), *Unbehagen an der Kirche?* (Essen 1960); vgl. *HerdKorr* 15 (1960/61) 461—465.

³⁸ Vgl. M. Heinz, *Innerkatholische Kritik an Rom*, in: *NeueZürchZtg* vom 23. 1. 1962 Bl. 7.