

Primat und Episkopat

Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche

KARL RAHNER SJ

Darf man der Meinung sein, man könne noch mehr als bisher über die Verfassung der Kirche nachdenken? Die Kirche und ihre Theologie wissen zwar immer über das Wesen der Kirche, und darum handelt es sich nie eigentlich um einen Übergang von einem schlechthinnigen Nichtwissen zum Wissen (so wie man Australien entdeckte), sondern immer um ein reflexes Zusichkommen eines Wissens, das man einfach, global schon immer hatte (so wie sich z. B. jemand nach einem langen Leben einer tätigen Selbsterfahrung in Ehrlichkeit auch noch mit Hilfe aller Tests und aller Begriffe der Psychologie „kennenlernt“).

Dieses reflexe Wissen der Kirche über ihr eigenes, immer schon besessenes Wesen kann auch heute noch wachsen. Das geschieht nicht nur in der Richtung, in der die eigentlichen Geheimnisse dieser Kirche liegen, die die Gemeinde der im Geiste Gottes Glaubenden ist, der Leib Christi, der Anfang des Reiches Gottes, das Ursakrament des eschatologischen Heiles Gottes. Es erfolgt auch hinsichtlich der Erkenntnis ihrer Verfassung, also hinsichtlich der rechtlichen Strukturen, durch die diese Gemeinde als eine „vollkommene Gesellschaft“ begründet und zusammengehalten wird. Man wird auch in dieser Hinsicht meinen dürfen, daß man das Wesen der Kirche noch deutlicher und reflexer begreifen kann. Denn wenn man eine der gängigen Fundamentaltheologien aufschlägt, erfährt man zwar, daß die Kirche eine „hierarchische“ Struktur habe, insofern Christus die Gewalten der Verkündigung des Glaubens, der Spendung der Sakramente und der geistlichen Leitung dem Apostelkollegium und den Nachfolgern der Apostel, den Bischöfen, übertragen hat, die Kirche also nicht der rein willkürliche Zusammenschluß (demokratischer Art) von unten, sondern in ihre Grundrechte, -pflichten und -gewalten von oben eingesetzt ist. Man hört weiter, daß diese hierarchisch verfaßte Kirche eine „monarchische“ Spitze in dem unmittelbaren, universalen Jurisdiktionsprimat des Petrus und seiner Nachfolger, der Päpste, hat. Aber damit ist eigentlich die Lehre von der Verfassung der Kirche, insofern diese Verfassung unmittelbar göttlichen Ursprungs ist, auch schon erschöpft. Es wird, so will uns scheinen, nicht nur nicht sehr klar, wie sich die hierarchisch-episkopale Struktur der Kirche zur monarchisch-papa-

len verhalte, eine Frage, die ja bekanntlich auf dem Vatikanischen Konzil von 1870 nicht mehr eigentlich in Angriff genommen werden konnte. Es wird auch das eine *einheitliche Wesen* dieser Verfassung, ihre letzte Grundidee durch die bloße Angabe dieser *beiden* Ordnungs- und Leitungsgewalten in der Kirche noch nicht deutlich. Die „Metaphysik“ der Verfassung der Kirche bleibt ziemlich dunkel.

Natürlich kann man gegenüber der Anmeldung einer solchen Frage sagen, daß in dieser Fragerichtung kaum eine Antwort erwartet werden könne über das hinaus, was klar und allgemein gesagt wird. Denn die Kirche sei eben eine nur *einmal* in der Geschichte vorkommende rechtliche Größe und eine Stiftung der freien Verfügung Gottes, die nicht aus wesensnotwendigen Gründen hergeleitet werden könne; und beide Tatsachen (die Einmaligkeit und die freie Gesetztheit durch Gott) ließen nicht erwarten, daß in einer Art übernatürlichen Rechtsphilosophie und Verfassungsmetaphysik (die immer vom Allgemeinen und Notwendigen ausgehen müßten) über das schon ausdrücklich Bekannte hinaus noch viel gesagt werden könne. Man könnte sich sogar fragen, ob es eine geschriebene Verfassung der Kirche überhaupt gibt, oder besser gesagt: wundern, daß es keine gibt. Der Codex Juris Canonici ist ja in Inhalt, Ziel und Aufbau keine Verfassung der Kirche, wenn man auch sagen kann, daß er die wichtigsten Verfassungsbestimmungen enthält. Man könnte darüber hinaus fragen, ob es im Sinn einer modernen geschriebenen Staatsverfassung eine (adäquate) geschriebene Verfassung der Kirche überhaupt geben *könne*. Doch soll darauf hier nicht eingegangen werden.

Vielleicht hat diese Skepsis recht. Wer ihr huldigt, wird sicher nicht durch die kleinen Bemerkungen widerlegt werden, die hier vorgetragen werden sollen. Es besteht nämlich auch gar nicht die Absicht, den Versuch zur umfassenden Beantwortung der gestellten Frage hier zu wagen. Es sollen nur einige tastende Überlegungen vorgetragen werden, die durch das Empfinden eingegeben sind, daß man eben doch in einer Theologie der Verfassung (die mehr ist als die Paragraphen dieser Verfassung selbst) weiterkommen könnte und sollte. Solche Überlegungen haben vielleicht auch einen praktischen Sinn: So sehr das Wesen der Kirche göttlichen Ursprungs und unzerstörbar ist, sein Vollzug im konkreten Leben des Alltags ist, auch wo er durch die Assistenz des Heiligen Geistes, der der Kirche zugesprochen ist, behütet wird, der Freiheit des Menschen, seiner Willkür und seinem Irrtum ausgesetzt, und darum kann dieses Wesen besser und schlechter in Erscheinung treten. Daß dieses Wesen der Kirche auch in der kleinsten Maßnahme dieser Kirche immer reiner in Erscheinung trete, dazu kann ja auch das reflexere Wissen um dieses Wesen eine Hilfe sein, durch die gerade der Geist der Kirche ihr seine eigene Hilfe angedeihen läßt.

Wir suchen uns einige Gedanken über die Verfassung der Kirche zu machen, indem wir diese Verfassung mit den Verfassungen anderer „Gesellschaften“ zu konfrontieren suchen. Das ist eine durchaus berechtigte Methode. Denn sowenig man dadurch das letzte Geheimnis der Kirche unmit-

telbar in den Blick bekommen kann, so ist die Kirche eben doch eine sichtbare Gesellschaft mit rechtlich greifbaren Gewalten, Strukturen usw., die einerseits zu ihrem göttlich gestifteten Wesen (also nicht nur zum *ius humanum* in der Kirche) gehören und die andererseits (weil innerweltlich, inkarnatorisch) eine positive Vergleichsmöglichkeit mit anderen menschlichen Rechtsverhältnissen bieten (so gut wie die Menschheit Christi vergleichbar ist mit dem Wesen anderer Menschen, da er uns ja „konsubstantial“ geworden ist).

Man sagt, die Kirche habe eine monarchische Verfassung. Wenn damit gesagt sein soll, daß der Papst den vollen, unmittelbaren, ordentlichen und allgemeinen, episkopalen Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche und jedes ihrer Glieder und Teile (einschließlich der Bischöfe) hat und zwar als einzelner, dann ist diese monarchische Verfassung der Kirche für den Katholiken eine Selbstverständlichkeit (Vat. Konzil: Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* [Dz] 1831; CIC can. 218). Aber unter einer monarchischen Verfassung versteht man doch meist eine Geburtsmonarchie, nicht eine Wahlmonarchie, während der Papst mindestens *de facto* gewählt wird (wobei wir allerdings die Frage nicht entscheiden können, ob dies *iure divino* so sein müsse, oder ob „an sich“ ein Papst — der Zölibat ist ja bloß kirchlichen Rechtes — die Kirche auch als Erbmonarchie einrichten oder selbst auf andere Weise seinen Nachfolger designieren könnte.¹ Dieser Unterschied ist nicht unerheblich. Denn dort, wo Amt und Vollmacht vererbt, also ihr Träger auf einem biologischen Grund steht, der weitgehend von der geistig-sittlichen Entscheidung der Menschen unabhängig ist, ist der Staat oder die fragliche Gesellschaft fixierter, geschlossener als dort, wo der Träger der obersten Gewalt immer wieder durch eine Wahl, also eine freie, geistig gesteuerte Setzung der Menschen selbst bestellt wird. Das gilt auch dort, wo der eigentliche Inhalt der Gewalt von den Wählern ihres Trägers unabhängig ist: auch da ist die *Ausübung* dieser Gewalt weithin geprägt von der geschichtlichen und zwar erwählten Eigenart des Erwählten, also auch seiner Wähler. Hier hat (wie auch die Geschichte beweist) das Charismatische, das Unerwartete und immer Neue, das Junge und Unverbrauchte der Kirche ein Einfallstor, das durch die Charakterisierung ihres Wesens als einer Monarchie nicht herausgestellt wird.

Eine Monarchie ist ferner dort, wo sie nicht durch ein ihr an sich fremdes Element zur konstitutionellen Monarchie abgeschwächt wird, also in ihrem reinen Wesen eine „absolute“ Monarchie. Das braucht noch nicht dasselbe zu bedeuten wie Tyrannis oder totalitäres System. Denn eine absolute Monarchie kann sich ja (wie die besseren Vertreter des Absolutismus im 18. Jahrhundert) an die Normen des Naturrechtes gebunden wissen, kann ein „auf-

¹ Vgl. z. B. A. Straub, *De Ecclesia Christi* (Innsbruck 1912) n. 596; J. Salaverri, *De Ecclesia Christi* (Sacrae Theologiae Summa I³, Madrid 1955) S. 647, Anm. 41.

geklärter“ oder patriarchalischer Absolutismus sein, kann aus zwingenden Gründen der physischen Verhältnisse oder aus einer bewußten (wenn auch nicht eigentlich in das System als solches eingehenden) Haltung heraus vorgegebene und gewachsene (z. B. ständische) soziale Ordnungen respektieren. Eine solche Monarchie kann dennoch insofern absolut sein, als alles, was sittlich erlaubt ist und was physisch überhaupt durchsetzbar ist (und in den Umkreis des Entscheidbaren in einer bestimmten geschichtlichen Situation fällt), vom Willen eines einzelnen ausgeht und nur von diesem. Ist nun die Kirche in diesem Sinn „Monarchie“? Die Antwort ist nicht leicht. Ist jemand in dem umrissenen Sinn ein absoluter Monarch, wenn er eine *suprema und plena potestas iurisdictionis vere episcopalis, ordinaria et immediata* hat (CIC c. 218)? Die Antwort hängt natürlich auch von terminologischen Festsetzungen ab, die immer in einem gewissen Ausmaß willkürlich sind, d. h. auch anders gemacht werden könnten, unbeschadet der Wirklichkeit und Wahrheit der gemeinten Sachen und Sätze. Aber wenn man den Sinn einer absoluten Monarchie nach der oben gegebenen Definition nimmt, dann muß man eigentlich sagen, daß der Papst kein Monarch² in der Kirche ist.

Die Gründe sind leicht einzusehen: zu einer (absoluten) Monarchie gehört es, daß es neben dem Monarchen keine verfassungsrechtlichen Größen gibt, deren Bestand von dem Willen des Monarchen unabhängig ist. Es kann zwar Tatsachen und sittliche Verpflichtungen geben, an denen der Wille auch des absoluten Monarchen eine Grenze findet, aber wo der Wille des Monarchen an einer rechtlich ihn bindenden Wirklichkeit seine Grenze grundsätzlich findet, die als solche zur Struktur verfassungsrechtlicher Art der betreffenden Gesellschaft selbst (und nicht nur zu den *über* dem positiven Verfassungsrecht stehenden sittlichen Normen) gehört, kann man von einer absoluten Monarchie nicht mehr sprechen. So liegt aber der Fall in der Kirche. Denn der Wille des Papstes (insofern er die oberste Gewalt in der Kirche hat) findet eine Grenze an einer Wirklichkeit, die zu der Verfassung der Kirche nach Gottes Willen selbst gehört, am Episkopat. Der Papst kann nicht nur physisch nicht den Episkopat abschaffen (insofern er sich dadurch des Mittels zur Durchführung seiner eigenen Regierung bei einer Weltkirche beraubte), er steht einem Episkopat gegenüber, der als solcher nicht von ihm als seine Beamtenschaft gegründet ist, die er auch (wenigstens rechtens, wenn auch nicht physisch) abschaffen könnte. Denn der Episkopat ist selbst göttlichen Rechtes³, und der päpstliche Primat ist nur zusammen mit die-

² Das Vatikanische Konzil und der CIC gebrauchen daher diesen Begriff auch nicht. Dort, wo er in der Theologie verwendet wird, wird er in einem weiteren als dem hier umschriebenen Sinn verstanden.

³ Vgl. Konzil von Trient: Dz 960 und 966; Vatik. Konzil: Dz 1821 und 1826; CIC can. 108. Dementsprechend lehrt Leo XIII. in der Enzyklika „*Satis cognitum*“ ausdrücklich, daß die Bischöfe nicht als Stellvertreter des römischen Papstes betrachtet werden dürfen, da sie eine ihnen eigene Gewalt haben (... *nec tamen Vicarii Romanorum Pontificum putandi, quia potestatem gerunt sibi propriam*...) (ASS 28 [1895/96] 723) (vgl. auch Dz 1962), so daß sie also ihre Herde nicht im Namen des Papstes, sondern im Namen *Christi* (und in ihrem eigenen) weiden und so nach göttlicher Anordnung Nachfolger der

sem ebenso unmittelbar der Stiftung Christi entspringenden Episkopat konstitutiv für die rechtliche Verfaßtheit der Kirche.

Das schließt nicht aus, daß der Papst dem einzelnen Bischof als einzelner (auch in seiner Amtsfunktion) übergeordnet ist: er hat eine unmittelbare und ordentliche Jurisdiktion auch über den einzelnen Bischof, er bestimmt, welche physische Person Träger solcher bischöflicher Vollmacht sein soll (Dz 968; 1750f, CIC can. 329 § 2), und gibt (nach der heute gewöhnlichen Lehre) dieser ihre Vollmachten⁴ und hat dadurch auch die Möglichkeit, diese Vollmachten genauer zu umgrenzen, zu erweitern oder zu beschneiden (indem er gewisse Stücke dieser Vollmachten auch grundsätzlich an sich zieht, obwohl sie an sich auch von dem Bischof selbst wahrgenommen werden könnten). Aber dadurch ist umgekehrt nicht eingeschlossen, sondern ausgeschlossen, daß der Episkopat als ganzer vom Papst abgeschafft werden dürfte, daß er nur Funktion der päpstlichen Vollmacht sei, daß also die Bischöfe nur Beamte des Papstes seien, die als seine Funktionäre nur Durchführungsorgane einer (absolut) monarchischen Gewalt des Papstes seien. Sie erhalten (als physische Personen) zwar ihre Gewalt vom Papst, er überträgt ihnen aber nicht einen Teil *seiner* ihm selbst eigenen Gewalt zu deren Durchführung, sondern eine Gewalt, die als von der des Papstes verschiedene (wenn ihr auch untergeordnete) nach dem Willen Christi selbst in der Kirche sein soll und zu deren (nicht des Papstes als solchen) konstitutiven Elementen gehört.

Wenn es wahr ist, daß der Papst eine universale, höchste und unmittelbare episkopale Jurisdiktionsgewalt über die ganze Kirche und so auch über die Bischöfe hat, dann wird man sagen müssen, daß die Vollmacht der Bischöfe, durch die sie nicht bloße Funktionäre des Papstes sind, rein *materiell* gesehen (in ihrer bloßen Gegenständlichkeit und durch ihre Untergeordnetheit unter die höhere Jurisdiktion des Papstes), nicht abhebbar ist von (Teilen) der päpstlichen Gewalt.⁵ Das will sagen: es gibt nichts, was die Bischöfe können, was der Papst nicht könnte, und alles, was sie können, können sie in Unterordnung unter den Papst. Es ist nun kein Zweifel, daß durch diese unbestreitbare Sachlage (die durch das Vatikanische Konzil endgültig gelehrt wurde) innerhalb und erst recht außerhalb der Kirche der Eindruck entstand,

Apostel sind, was beides Pius XII. in „Mystici Corporis“ ausdrücklich betont (AAS 35 [1943] 211s: Dz 2287) (vgl. auch Pius XII. in seiner Allokution: Si diligis: AAS 46 [1954] 314).

⁴ Vgl. dazu J. Salaverri l. c. S. 624 n. 374 mit Berufung auf Pius XII. „Mystici corporis“ (AAS 35 [1943] 211s: Dz 2287) und „Ad Sinarum gentem“ (AAS 47 [1955] 9). Bei dieser Übertragung delegiert aber der Papst nach dem Gesagten nicht einen Teil seiner *eigenen* Vollmacht an seinen von ihm aufgestellten Beamten, sondern gibt ihm Anteil an der von Christus der Kirche eingestifteten Gewalt des Gesamtepiskopats. Das Mitteilenkönnen einer Vollmacht und die Möglichkeit, eben dieselbe als nicht mitgeteilte selbst ausüben zu können, sind offenbar nicht dasselbe. Daraus ergibt sich, daß man aus der Tatsache, daß der Bischof seine Gewalt durch den Papst empfängt, nicht schließen kann, er bekomme einen Teil der päpstlichen Gewalt delegiert und sei so nur Beamter des Papstes.

⁵ Darum greift das Vatikanum auch zum Begriff „bischöflich“, um die Gewalt des Papstes zu beschreiben (Dz 1827).

daß die Bischöfe nur Beamte, Funktionäre des Papstes seien. Wenn man dagegen darauf hinweist, daß nach allgemeiner und ebenso glaubensmäßig endgültiger Lehre der Episkopat *iuris divini* sei, da nach ausdrücklicher Lehre der Kirche (Pius IX., Leo XIII., Pius XII.) auch *nach* dem Vatikanum die Bischöfe nicht bloße Beamte des Papstes seien, dann bleibt doch noch dunkel, *wie* die beiden Feststellungen von dem allgemeinen und unmittelbaren Jurisdiktionsprimat des Papstes einerseits und der göttlichen Gestiftetheit und Unaufhebbarkeit des Episkopats (als irreduktibler, wenn auch nicht unabhängiger Größe) anderseits miteinander vereinbar seien. Weil das dunkel bleibt, darum bleibt im konkreten Empfinden des Alltags bei hoch und nieder, innerhalb und außerhalb der Kirche doch das Empfinden, die Kirche sei eine absolute Monarchie, die der Papst als absoluter Monarch durch seine Beamten, die Bischöfe regiere. Daß dieses zwar nicht ausdrückliche, aber diffus und fast instinktiv vorhandene Empfinden auch seine ungewollten, aber nicht unbedeutenden Auswirkungen im Leben der Kirche haben kann, warum sollte man das nicht ehrlich und unbefangen zugestehen? Eine dieser Auswirkungen kann darin bestehen, (wobei über Bestand und faktisches Maß dieser Auswirkung noch kein Urteil gefällt ist), daß der „Beamte“ den Eindruck hat, das Maß seiner selbstverantworteten Initiative sei sehr begrenzt, da er ja als bloßes Organ der höheren Instanz doch so gut wie immer die Initiative von oben abzuwarten habe. Man kann den Eindruck haben, daß die Dunkelheit der Frage, von der wir sprachen, mehr aufgehellert werden könnte als es bisher geschehen ist.

Der nichtkatholische Rechtshistoriker, der nicht an die Einheit und Kontinuität der Entwicklung des kirchlichen Verfassungsrechts glaubt, wird sagen, die Lehre von der göttlichen Gestiftetheit des Episkopats und seiner ihm eigenen Rechte und Aufgaben sei ein verbales Residuum aus der Zeit, wo es tatsächlich in der katholischen Kirche noch so war; die Lehre vom allgemeinen und unmittelbaren Jurisdiktionsprimat des Papstes auch über die Bischöfe, so wie dieser seit dem Vatikanum aufgefaßt und gehandhabt werde, sei sachlich mit jener alten Lehre unvereinbar, wie die Praxis, das Empfinden der Menschen und das Zugeständnis zeige, daß es keine rechtliche Vollmacht materialer Art gebe, die der Bischof unabhängig so ausüben könne, daß ihre Ausübung ihm nicht durch den Papst entzogen werden könnte (durch Beschränkung seiner Vollmachten, durch Absetzung usw.).

Man wird in verschiedener Hinsicht diese Dunkelheit aufzuhellen versuchen können. Zunächst einmal läßt sich fragen: woher kommt denn diese merkwürdige Zweiheit und Verschränktheit der päpstlichen und episkopalen Gewalt? Wie kann man verständlich machen, daß hier nicht eine Kompliziertheit und Undurchsichtigkeit vorliegt, die in ihrer anscheinenden Gequältheit schon beweise, daß hier Unvereinbares verbal harmonisiert werden müsse?

Die geschichtliche und theologische Antwort auf diese Frage scheint darin zu liegen, daß die einzelne „Kirche“ nicht nur ein Verwaltungsbezirk der (ganzen) Kirche ist, sondern daß ein im Wesen der Kirche und in ihrer Unterschiedenheit von einer natürlichen territorialen Gesellschaft begründetes einmaliges Verhältnis zwischen der Ortskirche und der Gesamtkirche vorliegt, von dem aus das Verhältnis zwischen Papst und Bischof erst verständlich und gerechtfertigt wird. Die verdächtig scheinende Kompliziertheit dieses Verhältnisses enthüllt sich so als Auswirkung des übernatürlichen Geheimnischarakters der Kirche überhaupt.

Es ist zu erklären, was mit diesen Sätzen gemeint ist. Zunächst könnte man ja versuchen, die gestellte Frage dadurch zu klären, daß man auf die *Apostel* und ihre Bestellung durch Christus zu hierarchischen Führern der Kirche unter Petrus verweist. Und sicher beruft sich die Ekklesiologie zum Erweis des bischöflichen Amtes in der Kirche und seiner Stiftung durch Christus selbst mit Recht auf die Stiftung des Apostelkollegiums durch Christus, obwohl dieselbe Ekklesiologie deutlich sieht, daß die Apostel nicht einfach nur die ersten Bischöfe waren (da sie Prärogativen hatten, die den Bischöfen nicht zukommen, da sie keine Ortsbischöfe waren) und daß die Frage, ob immer, überall und von Anfang an ein monarchischer Episkopat vorhanden war (oder da oder dort eine kollegiale Regierung der Einzelgemeinde in der Urkirche vorhanden war, wenn auch als autoritative Führung von oben), nicht so leicht zu beantworten ist, wie manche Schulbücher sich den Anschein geben. Aber wenn man nur auf die Stellung des Petrus und die der Apostel in der Urkirche nach dem Willen Christi verweist, um das scheinbar so merkwürdige Verhältnis zwischen Primat und Episkopat zu klären, dann verschiebt man die Frage nur, man löst sie nicht. Denn es bleibt auch dann zu klären, warum die anderen Apostel nicht zu bloßen Verwaltungsorganen herabsinken und nur Exponenten der petrinischen Vollmacht sind, wenn man dem Petrus jene Gewalt nach der Schrift zuerkennt, die das Vatikanische Dogma vom Papst aussagt. Es nützt also für unsere genauere Fragestellung nichts, auf das Verhältnis zwischen Petrus und den Aposteln zurückzugreifen, zumal die Bischöfe ein begrenztes Territorium verwalten und sich dadurch von den Aposteln auch unter einem jurisdiktionellen Gesichtspunkt wesentlich unterscheiden, so daß es sogar nicht ganz leicht ist zu sagen, inwiefern sie die „Nachfolger“ der Apostel seien, und es wohl geraten ist, diese Aussage dahin zu verstehen, daß *primär* das Bischofskollegium als Ganzes eine Funktion in der Kirche ausübt, die die des Apostelkollegiums als Ganzes fortsetzt, nicht aber der einzelne Bischof unmittelbar Nachfolger eines bestimmten Apostels ist, weil dann weder seine territoriale Gebundenheit noch seine geringere Lehrautorität erklärbar wäre.

Die Lösung ist also, wie wir schon zu sagen begannen, in dem Verhältnis zu suchen, das zwischen der Gesamtkirche und der Einzelkirche grundsätzlich obwaltet. Daß hier ein einmaliges Verhältnis besteht, das es sonst (mindestens in dieser Intensität und Bedeutsamkeit) zwischen anderen Gesell-

schaften und ihren Teilen nicht gibt, ist schon lange bekannt. Der Laie in diesen Fragen sieht es am deutlichsten, wenn er sich daran erinnert, daß man von der Gesamtkirche und von der Einzelgemeinde, und zwar schon im Neuen Testament, als von der „Kirche“ redet: die Kirche, die Christus mit seinem Blut erlöst hat, ist die Gesamtkirche; aber auch die Einzelgemeinde an einem bestimmten Ort ist „die Kirche“ zu Ephesus usw. Man kann diesen seltsamen Sprachgebrauch nicht damit erklären, daß man sagt, es werde eben auch (*pars pro toto*) der Teil mit dem Wort für das Ganze bedacht und das sei nicht sonderlich seltsam. Das ist so seltsam, wie wenn es einem einfiele, den Landkreis Staufeu Deutschland zu nennen. Hinter diesem Sprachgebrauch steckt eine Überzeugung und eine Einsicht, die gar nicht selbstverständlich sind und etwas anderes meinen als nur die Selbstverständlichkeit, daß eine Gemeinde ein Glied und ein Verwaltungsbezirk der Gesamtkirche ist.

Die hintergründige Auffassung, die sich in diesem Sprachgebrauch ausdrückt, hat ihre Geschichte, die weit hinter das Neue Testament zurückreicht. Sie wurzelt in der Frage der vorchristlich-jüdischen Theologie, wo denn geschichtlich greifbar und überzeugend jenes heilige Gottesvolk sei, dem die Verheißungen Gottes gelten, wenn doch dieses Volk konkret (dem „Fleische“ nach) gegen Gottes Verfügung widerspenstig und ungläubig sei. Von dieser Frage aus mußte sich der Gedanke entwickeln, daß (da Gottes Verheißungen und Treue nicht zunichte werden können) das „Volk“, „Israel“ usw. im eigentlichen Sinn auch noch dasei, wenn es in einem „heiligen Rest“, in einer Bruderschaft von wenigen Getreuen usw. gegeben sei. Ein Verwaltungsbezirk abgegrenzter Art innerhalb einer Gemeinschaft kann nicht bewirken, daß das Ganze dieser Gemeinschaft in seinem Wesen noch gegeben sei und lebe, wenn dieses Ganze als solches untergegangen ist und vorher der Teil nichts mehr war als ein Teil, ein bloßes Organ, in dem die Sinnhaftigkeit, die Pluripotentialität des ganzen Organismus nicht mehr ganz gegeben war. Und umgekehrt: ist im Teil das Ganze so da, daß das Ganze sich nach seinem Wesen voll im Teil vollziehen kann und das Ganze gar nicht untergegangen sein kann, wenn dieser Teil noch lebt, dann ist eben der Teil mehr als ein bloßer Teil und trägt mit Recht auch den Namen des Ganzen. So aber hat schon die vorchristlich-jüdische Theologie den heiligen Rest, die einzelne Brudergemeinde, in der Gott nach seinem Gesetz wahrhaft gläubig gedient wird, aufgefaßt: da ist Israel ganz da und darum bleibt die Verheißung Gottes gültig, wirksam und siegreich.

Wir können (um diesen Grundgedanken noch etwas deutlicher systematisch zu entwickeln) auch sagen: Die Kirche als Ganzes ist, wo sie „Ereignis“ im vollsten Sinn wird, notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar. Was damit gemeint ist, bedarf einer etwas weiterausholenden Darlegung.⁶

⁶ Wir wiederholen in den nächsten Abschnitten, was wir S. 29—34 in dem von H. Rahner herausgegebenen Buch: *Die Pfarre* (Freiburg i. Br. 1956, Lambertus Verlag) ausgeführt haben.

Wenn wir uns fragen, was denn die Kirche (als ganze und eine für alle Völker und Menschen bestimmte, von Christus gestiftete) sei, dann denken wir heute unwillkürlich zunächst einmal an die „societas perfecta“, an eine von Christus gestiftete Organisation mit ihren Ämtern, mit der hierarchischen Gliederung dieser Ämter, mit den diesen Ämtern verliehenen Vollmachten und mit den vielen Menschen, die unter bestimmten Voraussetzungen die Mitgliedschaft in dieser gesellschaftlichen Vereinigung erwerben. All das gibt es natürlich und all das ist von größter heilsmäßiger Bedeutung. Diese Gesellschaft hat, wie dies auch bei anderen Gesellschaften der Fall ist, ein dauerndes rechtliches Dasein, das auch dann nicht unterbrochen wird, wenn wir annehmen, diese Kirche handle in bestimmten Augenblicken der Zeit in keiner ihrer Autoritäten und in keinem ihrer Mitglieder. Eine rechtlich begründete Gesellschaft hat nun einmal eine andere Daseinsweise als Substanzen. Immerhin wird man nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche handelt, d. h. lehrt, bekennt, betet, das Opfer Christi feiert usw., sie eine höhere Aktualitätsstufe erreicht, als dies durch ihr bloßes dauerndes Dasein der Fall ist. Sie ist eine „sichtbare“ Gesellschaft; als wirklich sichtbare ist sie aber darauf angewiesen, immer wieder aufs neue durch das leibhaftige Handeln von Menschen ihre geschichtliche, raumzeitliche Greifbarkeit zu verwirklichen. Sie muß immer wieder aufs neue „Ereignis“ werden.

Nicht als ob diese „Ereignisse“ in ihrer gestreuten Einzelheit in Raum und Zeit das einfache Dasein der Kirche als solches neu begründeten. Ein solcher Aktualismus, der im Grund die gesellschaftliche Verfaßttheit der Kirche, Tradition, apostolische Sukzession und eigentliches Kirchenrecht iuris divini verneinte, ist der katholischen Kirchentheologie fremd. Mit der Statik und historischen Kontinuität einer bleibend daseienden Kirche ist aber wiederum auch nicht gelegnet, daß diese Kirche immer wieder an bestimmten raumzeitlichen Punkten Ereignis werden muß, aus einer gewissen Potentialität sich in eine bestimmte Aktualität übersetzen muß, und daß das ganze bleibende Wesen der Kirche auf dieses Ereignis hin angelegt ist. Wenn wir so zwischen Kirche als bloßer Anstalt in bleibender gesellschaftlicher Verfaßttheit einerseits und Kirche als Ereignis anderseits unterscheiden, dann gilt: sie wird im vollsten Maße aktuelles Ereignis in raumzeitlicher Greifbarkeit, wenn sie als die *Gemeinschaft* der Heiligen, als *Gesellschaft* Ereignis wird. Natürlich ist sie auch da, wenn ein *einzelner* als Träger einer Vollmacht Christi und eines Amtes der Kirche in der Kirche und auf die Kirche hin handelt. Aber man wird nicht bestreiten können, daß dort, wo die Kirche in Erscheinung tritt, gerade insofern sie eine *Gemeinschaft*, also eine durch ein sichtbares Geschehen und durch die Gnade verbundene Mehrheit von Menschen ist, die Kirche als solche einen höheren Grad von Ereignishaftigkeit erreicht als dort, wo der einzelne Träger des Amtes allein in der Handlung die Kirche aktualisiert, in die die übrigen Glieder der Kirche als tätig Mithandelnde nicht einbezogen sind.

Wir fragen nun: wo und wann wird die Kirche in dem eben entwickelten

Sinn in der intensivsten und aktuellsten Weise Ereignis? Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist, wo sich das Heil der Erlösung in der Gemeinde dadurch wirksam ereignet, daß es in sakramentaler Greifbarkeit anwesend wird, wo der „Neue und ewige Bund“, den er am Kreuz gestiftet hat, greifbarste und aktuellste Gegenwart in der heiligen Anamnese seiner ersten Stiftung erhält. Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche. Denn in dieser Feier ist nicht nur Christus als der Erlöser seines Leibes, als Heil und Herr der Kirche in der kultischen Feier der Kirche anwesend, sondern in der Eucharistie wird die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander am greifbarsten sichtbar und im eucharistischen Mahl am innerlichsten verwirklicht. Insofern die eucharistische Feier auch schon die sakramentale Vorwegnahme des ewigen himmlischen Hochzeitsmahles ist, leuchtet in dieser kultischen Feier auch schon die endgültige, ewige Gestalt der Heilsgemeinde auf, so wie in ihr der Ursprung der Kirche, das Kreuzopfer Christi, sakramental gegenwärtig ist.

Nun aber eignet der eucharistischen Feier als einem sakramental-kultischen Akt — ähnlich wie auch den andern Sakramenten, die alle wesentlich leibgebunden sind — als wesentliches Merkmal die Ortshaftigkeit. Sie kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden. Damit ist aber folgendes gesagt: die Kirche ist, unbeschadet ihrer gesellschaftlichen Verfaßtheit und Dauer und universalen Bestimmung und Bezogenheit auf alle Menschen, aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine ortshafte Konkretisierung hin angelegt. Die Eucharistie als ortshafte Ereignis geschieht darum nicht nur *in* der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der ortshaften Feier der Eucharistie. Daher kommt es letztlich, daß man in der Schrift die Einzelgemeinde selber Ekklesia nennen, ihr also denselben Namen geben kann, den auch die Einheit aller auf der Erde zerstreuten Gläubigen hat. Es ist nicht nur wahr: die Eucharistie ist, weil es Kirche gibt, sondern es ist auch, richtig verstanden, wahr: Kirche ist, weil es Eucharistie gibt. Die Kirche ist und hält sich, auch als ganze, nur, weil sie sich immer wieder in das eine und umfassende Ereignis ihrer selbst, in die Eucharistie hinein vollzieht. Weil dieses Ereignis aber wesentlich das Ereignis ortshafter Art an einem Raumzeitpunkt in einer Ortsgemeinde ist, darum ist die Ortskirche nicht nur eine — gewissermaßen nachträglich gegründete — Agentur der einen Weltkirche, die ebenso gut eine solche Gründung unterlassen könnte, sondern das Ereignis dieser Weltkirche selbst.

Wenn ein großes Land und Volk durch geschichtliche Katastrophen auf

ein Dorf reduziert würde, könnte man sinnvoll nicht mehr sagen, daß es noch existiere, sein Wesen noch als geschichtliche Größe verwirklicht sei. Wenn aber die Kirche (per impossibile) auf eine einzige bischöfliche Ortsgemeinde reduziert würde, wäre ihr legitimer Oberhirt auch Papst von Rom, und (was entscheidend ist) es würde in ihr noch genau so viel geschehen, was in der weltweiten Kirche geschehen kann und die Aktualisation ihres Wesens ist:⁷ die Proklamation der im getöteten und auferweckten Fleisch des Sohnes Gottes als Gnadengericht über die Sünde der Welt angebrochene Herrschaft Gottes, eine Proklamation, die durch die legitime Feier der heiligen Gemeinde geschieht, die in der Anamnese des Todes des Herrn sich dieser erlösenden Herrschaft Gottes unterstellt.

Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende *Teilung* des Welt- raumes der Gesamtkirche, sondern durch *Konzentration* der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein. Darum war wohl auch die ursprünglichste Ortskirche eine Bischofskirche, wobei zu bedenken ist, daß die Presbyteroi (die Priester und Pfarrer) ursprünglich nicht diejenigen waren, die man brauchte, weil es viele Ortsgemeinden gab, sondern der von vornherein plu- rale Senat des Ortsbischofs, so daß die ursprüngliche (bischöfliche) Orts- gemeinde nur Elemente göttlicher Stiftung enthielt: die heilige Kultge- meinde Christi mit einem Apostel oder dessen Nachfolger an der Spitze.

Was ergibt sich nun aus diesen kurz angedeuteten Verhältnissen zwischen Gesamtkirche und Ortskirche (besser zwischen der Kirche, wie sie überall ist, und derselben Kirche, wie sie an einem bestimmten Ort erscheint) für das Verhältnis von Primat und Episkopat?

Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern es über- all die wahren Anbeter des Vaters im Geist und im Namen Christi geben soll und diese Kirche eine auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung *eine* sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe *eine* und ganze Kirche am *einzelnen* Ort *erscheinen* soll und gerade so ihren höchsten Vollzug hat, näm- lich die *Feier der Eucharistie und der Sakramente*, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes.⁸ Dieser muß daher alle die Rechte und Gewalten haben, die ihm zukommen müssen, wenn einerseits die Kirche dort, wo der einzelne

⁷ Bei der gerechten Würdigung einer solchen „aktualistischen“ Definition des Wesens der Kirche darf folgendes nicht übersehen werden: eine natürliche Gesellschaft kann vie- les tun oder lassen und doch sein; vieles was sie tun sollte, kann sie, obzwar zu Unrecht, unterlassen; und es gibt nicht vieles, dessen Unterlassung ihr Dasein selbst aufheben würde. In der Kirche aber gibt es bestimmte Vorgänge, die ihr von ihrem göttlichen Stif- ter wesentlich eingestiftet sind und die als tatsächlich immer vollbrachte durch gött- liche Verheißung garantiert sind. Darum liegt der Akt hier eigentlich in der Potenz und kommt ihr nicht nur akzidentell zu.

⁸ Mit diesem Satz soll natürlich nicht gesagt werden, daß wir selbst allein und unab- hängig von der positiven Offenbarung Primat und Episkopat ableiten könnten von diesem Ansatz. Aber wenn wir aus positiven Quellen die positive Stiftung von Primat und Epis- kopat schon wissen, sehen wir doch deutlich ihren Wesenszusammenhang mit dieser Grundidee der Kirche, denn auch eine positive freie Stiftung kann dem Grundwesen einer Sache konform sein und bedeutet nicht positivistische Willkür.

Bischof regiert, als ganze (was nicht heißt: gänzlich) und in ihrem höchsten Akt zur geschichtlichen Erscheinung und Greifbarkeit kommen soll und andererseits eben diese so zum erscheinenden Vollzug kommende Kirche diejenige ist, die sich über die ganze Erde ausbreitet und in dieser Katholizität durch den Papst repräsentiert wird. Wir können sagen: in dem Sinn und dem Maß, in welchem die ganze Kirche in einer Ortskirche ganz da ist, in demselben Maß ist auch die Jurisdiktions- und Weihegewalt der Kirche im Ortsbischof ganz da. Die päpstliche Gewalt ist nicht in dieser Hinsicht umfassender, sondern insofern er allein die Einheit der ganzen Kirche als Totalität der Ortskirchen darstellt (und zwar natürlich *iure divino*). Das zeigt sich schon ganz einfach darin, daß der Papst keine *potestas ordinis* über die eines gewöhnlichen Bischofs hinaus besitzt, obwohl doch, von einem absoluten und umfassenden Gesichtspunkt aus gesehen, diese Gewalt die höhere im Vergleich zur Jurisdiktionsgewalt ist. Man wird diese Gleichheit nicht einfach bloß als ein Faktum göttlich willkürlicher Anordnung hinnehmen, sondern muß und darf nach seinem Wesensgrund fragen (selbst wenn man sagen mag, er sei nur auf Grund der ausdrücklichen Geoffenbarkeit des Faktums erkennbar). Darum also, weil die Kirche orthaft erscheinen muß, „besteht kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis . . . wenn man glaubt, . . . die Bischöfe seien nur noch Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit.“ „Nach der beständigen Lehre der katholischen Kirche, wie sie auch vom Vatikanischen Konzil ausdrücklich erklärt worden ist, sind die Bischöfe nicht bloß Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne *eigene* Verantwortlichkeit, sondern vom Heiligen Geist gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten, weiden und regieren sie als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden . . .“⁹ Insofern also z. B. der Bischof an seinem Ort durch seine Lehre die Lehre der Gesamtkirche (welche immer die ist, die im Lehrprimat des Papstes auch im Glauben zur Einheit verfaßt ist) repräsentiert, gibt er nicht nur wie ein Sprachrohr die Lehre der Gesamtkirche oder des Papstes weiter, so daß der Hörende eigentlich immer über ihn weghören müßte oder schlechthin nur hören könnte, was notwendig schon irgendwo anders in derselben Verbindlichkeit gesagt sein müßte, sondern in ihm ereignet sich die autoritative Fortbezeugung der geoffenbarten Wahrheit durch die Kirche selbst.¹⁰ Ähnlich ist es bei der Weihegewalt und bei der Hirtengewalt.

⁹ Deshalb „kann die Bezeichnung eines absoluten Monarchen auch in Beziehung auf kirchliche Angelegenheiten auf den Papst nicht angewendet werden“. Worte aus einer Kollektivverklärung des Deutschen Episkopates von 1875, die die ausdrückliche und feierliche Billigung Pius IX. fand. Abgedruckt mit Übersetzung dieser Billigung bei J. Neuner-H. Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung* (5. Aufl. Regensburg 1958) Nr. 388a. Der gesamte Text im *Katholik*, N. F. Bd. 33 (1875) 209—213, ausführlich zitiert auch in dieser Zs 160 (1957) 266.

¹⁰ Vgl. z. B. D. Palmieri, *Tractatus de Romano Pontifice*² (Prati 1891) 666f: die Bischöfe sind „magistri authentici verique iudices, etsi non supremi, in causis fidei et cum

Was damit gemeint ist, wird vielleicht noch deutlicher (und damit auch die Grenzen des Begriffes der „monarchischen“ Verfassung der Kirche), wenn wir noch folgendes erwägen. Im Akt des Beamten kann nur die Initiative seines Vorgesetzten zur Erscheinung kommen. Er kann zwar in der *Setzung* dieses Aktes Initiative entfalten (und soll es tun), aber die *Inhaltlichkeit* dieses Aktes ist gänzlich aus der Vollmacht und der Entscheidung seines Vorgesetzten abgeleitet, so daß sich in seinem Akt immer nur ereignet, was schon im Vorgesetzten „da war“. So ist es aber beim Bischof nicht. Wir haben schon in einem früheren Aufsatz¹¹ dargetan, daß es neben der hierarchischen Struktur der Kirche eine „charismatische“ gibt, d. h. daß sich der Geist als der Herr der Kirche in der Verfaßtheit der Kirche durchaus die Möglichkeit und das Recht wahrt, seine Impulse der Kirche mitzuteilen, ohne sie immer und überall gleich zuerst über die hierarchischen Amtsorgane der Kirche zu leiten. Ein Ähnliches ist nun auch ausdrücklich zu sagen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen den hierarchischen Organen selbst (dem Papsttum und den Bischöfen). Weil und insofern die Bischöfe, weil sie ja sogar „an Ort und Stelle“ nicht (nur) die Vertreter des Papstes, sondern unmittelbar Christi selbst sind, die Repräsentation der Gesamtkirche an „Ort und Stelle“ sind, darum sind sie zwar immer auf die durch den Papst vertretene Einheit der diffusen Kirche angewiesen und ihr verantwortlich und so dem Papst untergeordnet (müssen „Frieden und Gemeinschaft“ mit dem Apostolischen Stuhl haben), aber sie sind darum doch nicht bloß Exekutoren des päpstlichen Willens, sondern durchaus auch hierarchische Einfallstore für die Impulse des Heiligen Geistes, der durch sie hindurch zunächst einmal sowohl die Wirklichkeit werden läßt, was er gerade an diesem Punkt der Kirche verwirklicht haben will, als auch (unter Umständen) was er *durch* diesen Punkt hindurch der ganzen Kirche an neuer Einsicht, neuem Leben und neuen Möglichkeiten christlicher Existenz im privaten und öffentlichen Leben mitteilen will.

Der einzelne Bischof muß sich in seiner unmittelbar vom Geist Gottes gesteuerten Initiative immer der bleibenden Einheit und des (wenigstens stillschweigend gegebenen) Einverständnisses der Gesamtkirche und des Papstes versichern; er ist aber nicht einfach bloß der Exekutor der Impulse, die von der obersten Leitung der Kirche ausgehen. So wie er *iuris divini* ist, insofern er an dem *ius divinum* des Episkopats teilnimmt (auch wenn er als einzelner durch den Papst eingesetzt ist), so ist er ein durchaus amtlich bestelltes Organ einer solchen unmittelbaren Leitung durch den Heiligen Geist. Die Approbation durch den Papst und so durch die Gesamtkirche ist ein Kriterium dafür, daß er tatsächlich williges Organ dieser unmittelbaren Leitung durch den Geist

singuli in suis sedibus docent, praesumendum est iuridice, doctrinam eorum esse catholicam . . .“ Wenn z. B. ein Bischof die Lehre eines Buches proskribiert (CIC can. 1395 § 1), so setzt er damit einen Akt der Lehrautorität, der aus der Natur des Falles heraus gar nicht bloß die Wiederholung des immer schon Gesagten sein kann.

¹¹ Das Charismatische in der Kirche: diese Zs 160 (1957) 161—186.

der Kirche ist und bleibt. Aber eben dieses bedeutet nicht, daß seine initia-tive Tat *nur* die Ausführung eines Impulses sei, die ihm von der obersten menschlichen Leitung der Kirche zukommt. Der Papst hat auch auf den einzelnen Bischof eine dauernde und amtliche, normale Leitungsgewalt auszu-üben (denn seine Kirche ist ja Glied und Teil — wenn auch mehr — der Gesamtkirche). Insofern ist der einzelne Bischof *auch* ausführendes Organ der päpstlichen Gewalt. Aber weil seine Bischofs-Kirche *die* Kirche ist in jener geheimnisvollen Anwesenheit des Ganzen im Teil, wie eine solche Anwesenheit sich nur in der Kirche findet, darum kann durch Impulse von oben unmittelbar das christliche und kirchliche Sein an ihm und durch ihn und seine Kirche hindurch zur Erscheinung für die ganze Kirche gelangen, durch Impulse, die nicht instanzenzugmäßig von der höheren Stufe der Hierarchie vermittelt worden sind.

In der Bereitschaft zu solchen Impulsen, zu der der Bischof (im Unterschied zum charismatischen Laien) kraft seines Amtes verpflichtet ist, liegt eine Würde und eine Verpflichtung, die ihn auch „subjektiv“ zu mehr machen als zu einem bloßen Beamten des Papstes. Diese Unmittelbarkeit des Episkopates zu Gott und seiner Führung mitten in aller „ordentlichen“ Abhängigkeit vom Papsttum mag kompliziert erscheinen, mag sich einer glatten formaljuristischen Verrechenbarkeit und „sauberen“ Abgrenzung beider Gewalten entziehen. Aber eben diese „Kompliziertheit“ und „Unverrechenbarkeit“ in der Verschränkung beider Gewalten ist in dem einmaligen Wesen der Kirche begründet. Gerade von ihm aus zeigt sich, daß das Problem der unaufhebbaren Gewalt der Bischöfe gar nicht dadurch gelöst werden kann, daß man (wie es aller Gallikanismus und Febronianismus immer tun wollte) bestimmte Gewalten und Vollmachten der Bischöfe abgrenzt, denen gegenüber der Papst keine Einflußnahme hat. Die eigentlichsten Gewalten hat ja der Bischof gerade dadurch, daß in ihm und seiner Kirche *die* Kirche in ihrem Vollzug in Erscheinung tritt und eben diese selben Gewalten *der* Kirche haben ihren vollen personalen Träger für die ganze Kirche im Papst.

Aber eben diese Unverteilbarkeit der Gewalten und Vollmachten auf die beiden Arten der Träger (in dem Sinn, daß der Einfluß des Papstes auf den Bischof eine rechtlich fixierbare Begrenzung aufteilender Art hätte) bedeutet nicht, daß der Bischof nur ausführender Beamter des Papstes sei. Und dies aus demselben Grund nicht, aus dem der Bischof dem Papst unterstellt ist. Er ist ihm unterstellt, letztlich nicht weil das Bistum einen Sektor der Gesamtkirche darstellt, den der Bischof bloß im Namen der ganzen Kirche verwaltet, sondern weil in seiner Diözese die Gesamtkirche zur Erscheinung kommt. Und das ordnet ihn unter und macht ihn selbständig zugleich. Auch der Bischof hat daher eine Verantwortung für die Gesamtkirche. Nicht indem er sie unmittelbar leitet, was dem Papst allein vorbehalten ist, sondern indem er sich so für die Verfügung der Gesamtkirche und (darüber hinaus)

Gottes so offen hält, daß, was in seiner Diözese wird, in „Kommunion“ mit der Gesamtkirche bleibt, aber auch so wird, daß es der Ausgangspunkt für den Impuls Gottes in die Gesamtkirche hinein werden kann.

Tatsächlich sehen wir auch in der Kirchengeschichte, daß es immer so war. Wenn ein Athanasius, ein Ambrosius, ein Augustinus, ein Ketteler (als Vorkämpfer moderner kirchlicher Soziallehre), ein Kardinal Suhard und viele, viele andere nicht nur gute Bischöfe ihrer Lokaldiözese waren, sondern etwas Unersetzliches für die ganze Kirche bedeuteten, dann war diese größere Bedeutung von ihnen nicht bloß als Privatpersonen (als großen Theologen usw.) getragen, sondern ruhte faktisch und wesensgemäß auch auf ihrer Eigenschaft als Bischöfen: so, wie sie wirkten, hätten sie gar nicht wirken können, wenn sie nicht Bischöfe gewesen wären, und so, wie sie wirkten, sollten sie wirken, weil sie Bischöfe waren. Die charismatische Funktion der Bischöfe von Einzelkirchen für die Gesamtkirche schmälert nicht die Bedeutung und die Würde des Papsttums. Denn es gab zunächst einmal auch viele Päpste, in denen sich Amt und charismatische Sendung zum Segen der Kirche einten. Nur ein Totalitarist, nicht aber ein Papst könnte im freien Charisma in der Kirche, im Wehen des Heiligen Geistes, wo er will, eine Minderung, Bezweiflung oder Gefahr für das dauernde Amt sehen. Das gilt aber erst recht dort, wo ein charismatischer Bischof im Namen Christi unter den Erweisen des Pneumas und der Kraft die Herde weidet, die Christus ihm anvertraut hat. Endlich haben die Päpste immer wieder betont, daß ihre Ehre der „solidus vigor“ der Bischöfe sei (Dz 1828, wo das Vatikanum Gregor d. Gr. zitiert). Das gilt dann aber vor allem von jener Kraft und Lebendigkeit, die der Geist Gottes selbst den Bischöfen verleiht.

Insofern die Gewalten zwischen Papst und Bischof nicht einfach material fix gegeneinander abgegrenzt werden können, weil der Papst die *Vollgewalt* hat und man im einzelnen keine einzelne Vollmacht als einzelne im Bereich der Jurisdiktion eines einzelnen Bischofs als solchen angeben kann, die ihm der Papst nicht (aus gerechten Gründen) entziehen könnte (oder deren Ausübung untersagen könnte), obwohl der Episkopat als ganzer nach göttlicher Anordnung bestehen bleiben muß, so ist einmal die Möglichkeit eines *menschlichen* Kirchenrechts und seiner Entwicklung und Änderung aus der Natur der Sache heraus gegeben, insofern es eine Entwicklung in der faktischen Verteilung der Aufgaben und ordentlichen Vollmachten auf beide Gewalten gibt, und zum anderen ist die *richtige*, d. h. der Sache, der Zeit, der geistigen Situation gemäße Abgrenzung faktischer Art (d. h. durch das positive menschliche Kirchenrecht) ein Vorgang, der nicht durch materiale feste Normen immer schon gewissermaßen verfassungsmäßig geregelt sein kann. Daß darum das faktische Verhältnis zwischen Episkopat und Primat in der kirchenrechtlichen Abgrenzung der Zuständigkeiten usw. *richtig* und sachgemäß ist, dafür gibt es keine *rechtliche* greifbare Instanz. Nur das Walten

des Heiligen Geistes kann immer aufs neue dafür sorgen, daß dieser praktische Ausgleich im positiven Kirchenrecht und in der konkreten Handhabung dieses Rechtes so geschieht, wie es für das Wohl der Kirche am förderlichsten ist. Wenn man das Verhältnis zwischen den beiden Gewalten *nur rechtlich* betrachtet, dann gibt es keine Norm, die von vornherein eindeutig ausschliesse, daß der Papst so sehr alle Gewalt praktisch an sich zieht, daß von einem Episkopat *iuris divini* sachlich nur noch der Name übrigbliebe. Denn man kann (grundsätzlich nach dem Gesagten!) keine bestimmte Einzelvollmacht angeben, die der Papst nicht an sich ziehen dürfte oder könnte, und es gibt keine Instanz auf der Welt selbst, die als höhere eine solche Maßnahme im Einzelfall als unzulässig erklären könnte, da die Urteile des höchsten Stuhles keiner irdischen Nachprüfung autoritativer Art mehr unterliegen, dem Papst die Kompetenz der Kompetenz zusteht und es ein eigentliches letztes Widerstandsrecht, das die Kirche als solche in ihrer Konkretheit aufhobe, nicht gibt und geben kann (und auch nicht geben muß, eben wegen des ihr verheißenen Beistandes des Geistes). Daß also im ganzen und großen das richtig ausgeglichene Verhältnis praktischer Art zwischen den beiden Gewalten besteht, daß weder ein übertriebener Zentralismus noch eine episkopale Dekomposition der Einheit der Kirche vorherrscht, und zwar je nach den Erfordernissen der verschiedenen Zeiten, dafür ist der Beistand des Geistes für den Katholiken der einzige letzte und entscheidende Garant.

Nachdem einmal die reflexe und feierlich definierte Erkenntnis der päpstlichen Primatialgewalt gegeben ist, ist praktisch nur noch die Gefahr eines zu großen Zentralismus in der Kirche gegeben, weil dafür eine rechtliche Handhabe und Möglichkeit gegeben ist, während seit dem Vatikanum für das Gegenteil nur bloße Fakten und Gewohnheiten wirken könnten. Darum ist der letzte Garant gegen diese Gefahr nur das rechtlich ungesicherte Vertrauen in den Beistand des Geistes der Kirche. Der Geist Gottes ist also auch der letzte Garant dafür, daß dem Episkopat der Kirche wirklich jener Spielraum bleibt, den er — *iure divino* — haben muß. Aber es ist schließlich überall so: nur, wo der Geist ist, ist Freiheit. Diesem Geist kann zwar durch Normen des Rechtes ein Raum seines freien Wirkens umschrieben werden, aber im letzten muß er selbst diese Normen schützen. Man sieht daraus, warum es in der Kirche gar keine adäquate Verfassung geben kann: zu ihr selbst gehört der Geist, der allein letztlich die Einheit der Kirche in ihr garantieren kann bei Bestand zweier Gewalten, von denen die eine nicht adäquat auf die andere reduziert werden kann, so daß man wirklich sagen könnte, die Kirche sei eine Art absoluter Monarchie.