

Heinrich Bacht SJ

Nomos und Pneuma

Kritische Überlegungen zur Diskussion über Autorität und Freiheit in der Kirche

An den Anfang der nachfolgenden Ausführungen möchte ich die Schilderung eines Erlebnisses setzen, das ich im Jahr 1949 hatte – also viele Jahre vor dem Konzil. Am Karfreitagmorgen war ich nach Notre Dame in Paris gegangen, um dort, in der Kathedrale des Kardinals Suhard, die Karliturgie mitzerleben. Angesichts der allbekannten Großzügigkeit, mit der der Kardinal seinen Arbeiterpriestern die Erlaubnis zu neuen Formen der Gottesdienstgestaltung zugestanden hatte, durfte ich erwarten, daß er auch für den Vollzug der Liturgie in seiner Kathedrale einen Ausweg aus der trostlosen Verfahrenheit der alten Karfreitagsliturgie gefunden hätte.

Aber ich wurde schmerzlich enttäuscht. Von einer tätigen Mitfeier des Kirchenvolks bei der Liturgie war schlechterdings nichts zu sehen. Die Gottesdienstfeier wurde hinter dem geschlossenen und mit violetten Tüchern verhüllten Lettner gehalten. Von dem ganzen liturgischen Geschehen bekamen die anwesenden Gläubigen nichts zu sehen als nur die winzige Prozession, die gegen Ende der Feier das Allerheiligste von einem Seitenaltar in den Priesterchor trug. Für einen kurzen Augenblick wurde der Lettner geöffnet, um sich gleich wieder zu schließen. Zum geistlichen „Zeitvertreib“ – ich glaube, das Wort ist hier nicht zu hart – wurde den Gläubigen die ebenso berühmte wie unechte Reliquie der Dornenkrone Jesu zum Kuß dargereicht, die der heilige König Ludwig von einem seiner Kreuzzüge mitgebracht haben soll. Natürlich fehlte bei dieser Zeremonie nicht der Küster, der gleich hinter dem Priester mit der Reliquienmonstranz einherging und die fälligen Spendengroschen kollektierte.

Das Groteske und – wenigstens für unser heutiges Verständnis – völlig Unzumutbare der Situation offenbarte mehr als nur die damalige Abtrennung von Priesterschaft und Kultgemeinde im Bereich der Liturgie. Es legte ebenso die nachgerade unerträglich gewordene Trennung von Hierarchie und Kirchenvolk ganz allgemein offen. Damit sind wir schon einigermaßen bei unserem Thema. Denn die Frage nach Autorität, Freiheit und Demokratie in der Kirche steht mitten im Problemkreis von Hierarchie und Kirchenvolk.

Wir leben in einer Zeit, in der schon die Worte „Autorität“ und „Gehorsam“ bei den meisten allergische Reaktionen auslösen. Diese Dinge – so sagt man heute – passen nur in eine Welt der Unfreiheit und Unmündigkeit, in der eine privilegierte Schicht herrschte und mit einem großen Aufwand von Druck und Gewalt die „Untergebenen“ kommandierte. Damals glaubte man an das von Gott gefügte Verhältnis von Oben

und Unten, von Herren und Knechten, von Befehlenden und Gehorchenden. Damals waren die Könige „Herrscher von Gottes Gnaden“. Die ganze Lebensweisheit ließ sich damals in die beiden Sätze zusammenfassen: Die Oberen sollen gut befehlen und die Untergebenen gut gehorchen – dann läuft alles nach Wunsch. Alle Initiative und Spontaneität war den Befehlenden vorbehalten, weil sie von der Höhe ihres Amts herab allein die hinreichende Einsicht und Übersicht haben; den Untertanen dagegen kam es zu, sich leiten zu lassen. Sicherlich wußte man sehr wohl, daß die Herrschenden nicht für sich selber, sondern für das Gemeinwohl da waren und daß einer nur in dem Maß ein guter König war, als er nicht sich, sondern dem Wohl aller diente. Man wußte also sehr wohl um den Unterschied zwischen König und Tyrann. Aber das änderte nichts an der Weisung, daß die Untergebenen nur durch den Blick auf den Herrscher zu erkennen hatten, was dem Gemeinwohl dient. Eine unmittelbare Einsicht in das „*bonum commune*“ und das Recht zu einem mitverantwortlichen Handeln war ihnen verwehrt. Gehorsam – das war die erste Bürgerpflicht! Jeder Versuch, die Stimme der Untertanen anders als in Form demütiger Bittschriften und unterwürfiger Petitionen geltend zu machen, galt als „*Insubordination*“ oder gar als Rebellion. Das war – in sehr vergrößerter Kurzfassung – das Leitbild des sozialpolitischen Denkens der Vergangenheit, das aber – zum mindesten als Schreckgespenst – noch heute in vielen Köpfen spukt.

Krise der Autorität?

All das wurde im Aufbruch des demokratischen Lebensgefühls weggefeht. Der Weg in die Freiheit ist hart genug gewesen und die Opfer, die zu bringen waren, waren nicht leicht. Kein Wunder, wenn man heute schon auf die Worte „Autorität“ und „Gehorsam“ so empfindlich reagiert. Und wo man „Autorität“ noch – oder: wieder – gelten läßt, versteht man darunter etwas völlig anderes und neues: Nicht mehr eine Befehls- und Weisungsvollmacht eines „Höher-Gestellten“, sondern die aus der „Einfühlung“ in die Situation der anderen entspringende Kraft zur wirksamen Überredung, die an Partnerschaft zwischen Gleichberechtigten gebunden ist und keinerlei Untertanenbeziehung und Gehorsamsverhältnis schafft¹.

Eine Zeitlang mochte es den Anschein haben, als ob diese anti-autoritäre Stimmung wenigstens vor den Mauern der katholischen Kirche haltmachen würde. Schließlich mußte jeder Gläubige wissen, daß der Kirche von ihrem Ursprung her bestimmte Verfassungsstrukturen eingestiftet sind, ohne die sie einfach nicht sein kann. Diese Zuver-

¹ Zum Begriff der „Autorität“ vgl. Th. Ellwein, in: *Evang. Kirchenlexikon* I 275 f.; G. Fessard, *Autorité et Bien Commun*, in: *Science Religieuse* (1943) 170–208; H. Hartmann, *Funktionale Autorität* (Stuttgart 1964); D. v. Hildebrand, *Der Wandel der Autorität in der Gegenwart*, in: *Ges. Vorträge* (Münster 1936); J.-F. Noubel, in: *Catholicisme* I, 1094f.; R. Strohal, *Autorität – ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft* (Freiburg 1955); J. M. Todd (Hrsg.), *Probleme der Autorität* (Düsseldorf 1967).

sicht war um so berechtigter, als seit langem, d. h. zum mindesten seit der Gregorianischen Reform im 11./12. Jahrhundert, die Kirche auch von den Theologen primär als Rechtsgefüge nach dem Modell einer „vollkommenen Gesellschaft“ gesehen wurde, in welchem eine perfekte Abgrenzung der Zuständigkeitsbereiche für ein ungestörtes Funktionieren des ganzen Organismus sorgt². Wenn wir ehrlich sind, müssen wir zugestehen, daß dieses Zutrauen zur Amtskirche und die Anerkennung ihrer Autorität im Bereich von Lehre, Kult und Kirchenzucht bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils im wesentlichen ungebrochen war. Das lag nicht zuletzt daran, daß der Kirche in den Piuspäpsten bzw. in den Päpsten des 19. und 20. Jahrhunderts Männer geschenkt waren, die mit der Integrität ihres Lebenswandels die überzeugende Darstellung echter Herrschermacht verbanden. Da sie ihren Dienst inmitten einer von den Schlagworten des Liberalismus erregten Welt zu leisten hatten, war es nur zu begreiflich, daß sie in ihren Verlautbarungen das Autoritätselement ausdrücklich nach vorn stellten³.

Seither haben sich die Dinge fundamental geändert. Wer darüber im Zweifel sein sollte, braucht nur das Gutachten zu lesen, das dem Holländischen Pastoralkonzil vorgelegt wurde und das den Titel trägt: „Autoritätsauffassungen und Autoritätserlebnis“. Dort heißt es u. a.: „Das heute deutlich zu spürende Unbehagen an der Autoritätshandhabung in der Kirche ist nur erklärlich, weil die Kirche vom Wesen her Personengemeinschaft ist. Der Mensch von heute empfindet schon im Bereich der bürgerlichen Gesellschaft jedes autoritäre Regime als unmoralisch. In der Kirche stellt es sogar eine Anomalie dar. Der Autoritätsträger darf nicht einmal den Anschein erwecken, als wolle er den anderen etwas aufzwingen. Das Gebot der Stunde heißt daher: Die Autorität muß sich öffnen und sich der Diskussion stellen. Recht gehandhabte kirchliche Autorität bedarf keiner Rechtfertigung, sie kommt aus dem Wort, an das man selbst glaubt, und führt zu der Tat, die durch ihren Wert für sich selber spricht.“⁴ Wer meinen sollte, derartige Feststellungen seien auf die besondere Situation in Holland zu beschränken, braucht sich nur an die Vorgänge auf dem letzten Deutschen Katholikentag in Essen zu erinnern, über die ein angesehener katholischer Publizist unlängst die (freilich in Frageform gefaßte) Überschrift setzte: „Ausverkauf der Autorität?“⁵ Ich darf einen Satz aus dem Artikel zitieren: „Seit dem 82. Deutschen Katholikentag haben alle, die es angeht, am eigenen Leib erfahren, in welcher Breite und Tiefe die Krise der kirchlichen Autorität aufbricht. Oft glich das Geschehen einem Ausverkauf der Autorität zu Schleuderpreisen.“

Mitten in einer so aufgeregten Situation haben diese Ausführungen eine doppelte Aufgabe: Einerseits haben wir, um nicht dem Druck der Schlagworte und dem Sog der

² Vgl. E. Ménard, *Kirche gestern und morgen* (Frankfurt 1968) 13–66.

³ Dazu Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in: *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle* (Paris 1960) 77–114.

⁴ Vgl. diese Zschr. 181 (1968) 190f.

⁵ J. P. Michael, in: *Anzeiger für die kath. Geistlichkeit* 77 (1968) 486.

unreflektierten Tagesmeinungen zu erliegen, die Frage nach der Existenz, der Eigenart und den mannigfachen Aspekten der kirchlichen Autorität zu stellen. Hier wie auch in anderen Bereichen von Kirche und Theologie müssen wir aus der gefährlichen Faszination des ständig gebrauchten Leitgedankens heraus: Was dem „modernen Menschen“ nicht zumutbar ist, ist auch nicht wahr. So sehr die Kirche gehalten ist, ihr Selbstverständnis und ihre Lehrentscheide immer wieder zu überprüfen und mit den neuen Erkenntnissen jeder Generation kritisch zu konfrontieren, so falsch wäre es, wenn sie dabei nichts als die „Modernität“ und die modische Attraktivität zum Maßstab nähme. Oder wollen wir im Ernst behaupten, daß der unbestreitbare Kern der Botschaft Jesu, das Kommen Gottes in die Niedrigkeit unseres Fleisches und die Erlösung der Welt durch das Kreuz, zu irgendeiner Zeit „modern“ oder „publikumswirksam“ war?

Auf der anderen Seite haben wir angesichts der offenkundigen Überforderung des Autoritätsprinzips in der Vergangenheit nach den Grenzen bzw. nach der Begrenzung der in der Kirche ausgeübten Autorität zu fragen. Maßstab und Kriterium bei dieser kritischen Sichtung muß dabei an erster Stelle die gewissenhafte Aufhellung der Eigenstruktur kirchlicher Autorität sein, die sich nur mit größter Vorsicht mit den Formen gesellschaftlicher Autorität im bürgerlichen Bereich vergleichen läßt. Um es gleich hier mit allem Nachdruck zu sagen: So sehr ich überzeugt bin, daß der Stil der Autoritätsausübung in der Kirche radikal gewandelt werden muß und daß zahllose Forderungen, die heute im Blick auf die Humanisierung der Beziehung zwischen Hierarchie und Kirchenvolk erhoben werden, zu Recht bestehen, so halte ich es für falsch und gefährlich, wenn man die notwendigen Schritte und Maßnahmen voreilig und kurzschlüssig unter das Vorzeichen der Demokratisierung der Kirche stellt. Denn das heißt nichts anderes, als wiederum wesensfremde Vorstellungsgebilde und Leitmodelle in die Kirche eintragen und so die der Kirche wesenseigenen Möglichkeiten und Gesetze im Zusammenspiel der verschiedenen Gegebenheiten (Hierarchie, Charisma, Kirchenvolk) nicht genügend zum Tragen bringen. Was damit im einzelnen gemeint ist, wird bald deutlich werden.

Existenz und Sinn innerkirchlicher Autorität

Es ist ein oft besprochenes Faktum, daß in der abendländischen Kirche die ersten ekklesiologischen Traktate von Kirchenrechtlern geschrieben wurden⁶. Sie handeln alle von der „Vollmacht“ und der „Gewalt“ (potestas) der Kirche, des Papstes, der Konzilien. Da sie alle im Dienst einer ganz bestimmten innerkirchlichen Gruppe entstanden – die einen für den Papst gegen den Kaiser, die anderen für die kaiserliche Oberhoheit gegen die päpstliche Vorherrschaft usw. –, griffen die Autoren auf die philosophischen Vorstellungen von Gesellschaft und gesellschaftlicher Autorität zurück, um damit die

⁶ Ménard (Kirche, 26) gibt ein Verzeichnis der frühesten „Kirchentraktate“, das diesen Satz erhärtet.

eigene Position zu verteidigen⁷. Natürlich versäumte man nicht, seine Darlegungen mit Bibelzitaten zu garnieren. Aber von einer Erarbeitung der biblischen Themen kann keine Rede sein. Sonst hätte man rasch merken müssen, daß die Lehre Jesu und des Neuen Testaments über die kirchliche Autorität sich keineswegs nahtlos mit den Rechts- und Autoritätsvorstellungen der Juristen und Rechtsphilosophen decken. Das will aber nicht besagen, daß es in der apostolischen Kirche keinerlei Differenzierung und Unterscheidung zwischen Vollmachtsträgern und der ihnen zugeordneten Gemeinde gegeben hätte, und zwar als Vorgegebenheiten, die nicht rein menschlicher Initiative entstammten (was nicht ausschließt, daß sie auch den soziologischen Tendenzen entsprachen). Freilich, wo das liberale Kirchenverständnis dominierte, wonach Kirche letztlich nichts anderes ist als der freie Zusammenschluß gleichberechtigter Individuen und die Universalkirche nochmals der freie Zusammenschluß der Ortskirchen⁸, konnte von einer innerkirchlichen Strukturierung kraft göttlichen Rechts keine Rede sein.

Aber dieses liberale Kirchenbild der Jahrhundertwende ist längst überholt. Auch die wenig später von R. Sohm vertretene Auffassung, daß die Kirche des Ursprungs nur aus der Spontaneität der Geisteswirkungen gelebt habe und daß Pneuma und Recht zwei einander ausschließende Größen seien, findet heute kaum mehr Sympathie⁹. Und mochte man später im Anschluß an K. Holl wenigstens für die paulinischen Gemeinden – im Gegensatz zur Jerusalemer Gemeinde um den Zwölferkreis – eine rein charismatische Verfassung postuliert haben¹⁰, so scheint sich heute weithin auch außerhalb der katholischen Theologie die Auffassung durchzusetzen, daß es in der Kirche Christi von Anfang an die Vollmacht zu autoritativer Lehre und Weisung gab, die bei den Aposteln lag. Aber diese den Aposteln (und ihren „Nachfolgern“) zugesprochene Vollmacht trägt von ihrem Ursprung und ihrem Wesen her Eigenzüge, die sich deutlich von der „Autorität“ unterscheidet, wie sie im außerkirchlichen Raum rechtens verwaltet wird. Zunächst einmal kommt sie nicht nur in jenem allgemeinen Sinn von oben und letztlich von Gott, wie es von jeder geschöpflichen Autorität gilt, da es ja keine Befehlsgewalt über Personen gibt, wenn sie nicht „von oben“ stammt. Sie ist vielmehr Teilnahme an der Vollmacht Jesu Christi; das heißt aber: sie trägt das Stigma der erbarmenden Herablassung des um der Sünde willen Mensch gewordenen Gottes an sich. Wo daher die Ausübung dieser Gewalt in der Kirche nichts mehr von dem Geheimnis der grenzenlosen Liebe Gottes in Christus ahnen ließe, hätte sie ihren Ursprung verraten. Gewiß kann diese Vollmacht dort, wo sie auf sündige Verstockung und Widerstand stößt, auch Vollmacht zum Niederreißen und zur Ausstoßung des Bösen werden. Aber selbst dann muß noch die Sorge um das ewige Heil des Betroffenen zu spüren sein.

⁷ Typisch ist ein Text aus einer Predigt des Johannes Gerson auf dem Konzil von Konstanz, wo er die kirchliche Verfassung als ideale Einheit von Monarchie, Aristokratie und Timokratie (!) darlegt; vgl. J. Gill, Konstanz, Basel, Florenz (Mainz 1967) 385.

⁸ Vgl. O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung (Uppsala 1932) 157–182.

⁹ Ebd. 210–212; vgl. auch die Literatur zu R. Sohm und seiner These von der fundamentalen Gegensätzlichkeit von Pneuma und Institution.

¹⁰ Vgl. K. Holl, Gesammelte Aufsätze II (Tübingen 1928) 44–67.

Ebenso selbstverständlich ist, daß diese Teilnahme an der Christusvollmacht auf den Bereich der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden beschränkt ist. Nur weil durch die geschichtliche Entwicklung seit den Tagen Konstantins Kirche und Staat in eine so enge Symbiose getreten sind, daß beide zu dem einen Gebilde der „Christenheit“ zusammenflossen, in der die Staatsgewalt sich zur Dienerin des kirchlichen Interesses (oder auch umgekehrt) machte, konnte die unselige Vorstellung entstehen, als habe der Papst kraft der ihm von Christus übertragenen Vollmacht auch im „weltlichen“ Bereich zu befehlen. Wir kennen alle die schmerzlichen Auswirkungen dieser Lehre und Praxis, an denen wir noch heute zu tragen haben.

Wichtiger ist ein drittes: Die im Namen Christi von der Kirche und den „Amtswaltern“ in ihr auszuübende Gewalt schafft zwar eine Ausgliederung in „lehrende“ und „hörende“ Kirche, aber diese Gegenüberstellung ist nicht das Primäre und letztlich Entscheidende. Sie setzt eine radikale und fundamentale Gleichheit aller Christgläubigen voraus, die auch durch die Existenz von Hoheitsträgern nicht aufgehoben wird. Um dies zu verdeutlichen, müssen wir ein wenig ausführlicher werden, weil von hierher bereits manche zeitgenössische Forderungen und Schlagworte „entschärft“ werden ¹¹.

Gleichheit und Ungleichheit

Es läßt sich nicht bestreiten, daß das kirchliche Denken allzulange in einer reichlich undifferenzierten Weise die Kirche als Gemeinschaft Ungleicher gesehen hat. Mochte auch in der Botschaft des Paulus die Aufhebung aller trennenden Schranken verkündet worden sein und mochte die Urgemeinde sich noch so ausdrücklich als Bruderschaft verstanden haben, all das hinderte nicht, daß das Gegenüber von Klerus und Laien, von Hierarchie und Kirchenvolk immer stärker die Optik beherrschte. Die Gläubigen wurden in die verschiedenen „Ränge“ und „Ordnungen“ aufgeteilt, die sehr bald die Unbefangenheit des mitbrüderlichen Zueinanders aufhoben. Bereits bei Pseudo-Dionysius, dem großen Unbekannten des 6. Jahrhunderts, dessen Schriften in nachhaltigster Weise die Theologie und Frömmigkeit von Ost und West bestimmt haben, wird die Kirche in die beiden hierarchischen Gruppen eingeteilt: auf der einen Seite steht die „Ordnung“ der „perficientes“ – Bischöfe, Priester, Diakone –, auf der anderen die „Ordnung“ der „perficiendi“ – Mönche, Laien und Katechumenen ¹². „Die damit gegebene Ordnung ist unumkehrbar; nur der Gruppe der perficientes kommt tätige Aktivität zu, während den perficiendi allein die Haltung des Empfangenden zukommt.“ ¹³

¹¹ Für das Nachfolgende vgl. A. Grillmeier, *Wandernde Kirche und werdende Welt* (Köln 1968) 45 f.

¹² Dionys. Areopag., *Kirchliche Hierarchie* Kap. 5 u. 6: BKV S. 162–182. Trotz ihrer großen Bedeutung für die Ekklesiologie ist dieser Aspekt der arcopagitischen Theologie noch recht wenig erarbeitet.

¹³ J. Ratzinger, *Der Einfluß des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Lehre vom päpstlichen Universalprimat*, in: *Festschrift M. Schmaus* (München 1957) 706.

Dieses Modell wurde im Hohen Mittelalter weiter entwickelt und abgewandelt. So unterscheidet der berühmte Kanonist Gratian (12. Jahrhundert) ausdrücklich zwei Klassen von Christen: „Da sind auf der einen Seite jene, die für das göttliche Amt bestimmt sind, die dem Gebet und der Betrachtung hingegeben sind, und denen es geziemt, sich von jeglichem weltlichen Treiben fernzuhalten: Es sind die Kleriker und die Gottgeweihten und Auserwählten. Sie alle hat sich Gott zu den Seinen erwählt . . . Die zweite Art von Christen sind die Laien. Laos heißt nämlich Volk. Diesen ist erlaubt, zeitliche Dinge zu besitzen, aber (nicht um sie als Selbstzweck zu genießen, sondern) um sie als Mittel zum letzten Ziel zu gebrauchen . . . Diesen ist auch gestattet, eine Frau zu nehmen, das Land zu bestellen, das Richteramt auszuüben, Prozesse zu führen, Opfer auf den Altar zu legen und den Zehnten zu zahlen. Auf diese Weise können auch sie das Heil finden, wenn sie bei all dem die Laster meiden und Wohltaten erweisen.“¹⁴

Hier ist also eine radikale Trennungslinie zwischen den beiden Gruppen in der Kirche gezogen, wobei das Entscheidende darin zu sehen ist, daß die Kleriker nicht nur als Träger bestimmter Dienste innerhalb der Gemeinde gesehen werden, sondern darüber hinaus als die besseren und vollkommeneren Christen erscheinen (weshalb ihnen auch die Mönche zugeordnet werden, die bei Dionysius zur zweiten Gruppe zählten). Die Laien dagegen werden auf einen minderen Platz der Christlichkeit verwiesen. Die gleiche Einstellung drückt sich bei anderen Theologen des Mittelalters dadurch aus, daß sie die aus dem Neuen Testament und der Vätertheologie stammende Unterscheidung zwischen dem „geistlichen“ und dem „fleischlichen“ Israel, mit der man einst das ganze christliche Volk (das „geistliche Israel“) dem jüdischen Volk („Israel dem Fleische nach“) entgegensetzte, nunmehr auf die beiden Gruppen innerhalb ein und derselben Kirche anwandten: Jetzt ist der Klerus das „geistliche“, die Laien sind das „fleischliche“ Israel¹⁵. Dem entspricht die Tatsache, daß man sich mehr und mehr daran gewöhnte, die Bezeichnung „geistlich“, mit der einst Paulus jeden Getauften bezeichnet hatte, für die Kleriker und Mönche zu reservieren¹⁶.

Diese Unterscheidung von zwei Klassen innerhalb der Kirche hat sich durch die Jahrhunderte gehalten. Zahllose Institutionen, Bräuche und Vorschriften riefen sie immer wieder ins Bewußtsein: die bauliche Anlage der Kirchen mit dem stark unterstrichenen Priesterchor und dem Lettner, der das Kirchenvolk zurückzuweisen schien, die Weise der Liturgiefeier (ich erinnere nur an das eingangs geschilderte Erlebnis in Paris), die vielfachen Privilegien der Kleriker und vieles andere mehr. Kein Wunder also, wenn noch Papst Gregor XVI. (1831–1846) schrieb: „Niemandem kann es unbekannt sein, daß die Kirche eine ungleiche Gesellschaft ist, in der Gott die einen zum Herrschen und die anderen zum Dienen bestimmt hat. Diese sind die Laien, jene die Kleriker.“¹⁷ Im glei-

¹⁴ Gratian C 7 C XII: PL 187, 884f.

¹⁵ Darauf weist J. Ratzinger, *Ekklesiologie* (= Nachschrift der Vorlesungen des SS 1965) 97 hin.

¹⁶ Vgl. H. Küng, *Die Kirche* (Freiburg 1967) 453 ff.

¹⁷ Zitiert bei F. Klostermann, *Desiderate zur Reform des Laienrechtes*, in: *Theol.-prakt. Quartalsschrift* 115 (1967) 334–348, hier 341.

chen Sinn schrieb zu Beginn unseres Jahrhunderts Pius X.: „Nur das Kollegium der Hirten hat das Recht und die Autorität, zu lenken und zu führen. Die Masse hat kein anderes Recht, als sich führen zu lassen und als folgsame Herde ihren Hirten zu folgen.“¹⁸ Wen soll es da überraschen, daß im Entwurf für die Kirchenkonstitution des Ersten Vatikanischen Konzils der Satz zu lesen war: „Die Kirche Christi ist keine Gemeinschaft von Gleichen, in der alle Gläubige dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil es in ihr Kleriker und Laien gibt, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die den einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen dagegen nicht.“¹⁹

Um so wichtiger ist, daß die vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedete Dogmatische Konstitution über die Kirche im 4. Kapitel (Nr. 32) zur biblisch-urkirchlichen Lehre von der radikalen Gleichheit aller Getauften zurückkehrt. Unter ausdrücklicher Berufung auf die bekannte Paulusstelle: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe“ (Eph 4, 5) lehrt das Konzil: „Gemeinsam ist die Würde der Glieder auf Grund ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam ist die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe. Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit auf Grund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung und Geschlecht . . . Wenn . . . nicht alle denselben Weg gehen, so sind doch alle zur Heiligkeit berufen und haben den gleichen Glauben erlangt in Gottes Gerechtigkeit. Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und als Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi . . . Wie die Laien . . . Christus zum Bruder haben, der, wie wohl der Herr aller, gekommen ist, um zu dienen und nicht um bedient zu werden, so haben sie auch die geweihten Amtsträger zu Brüdern, die in Christi Autorität die Familie Gottes durch Lehre, Heiligung und Leitung weiden.“

Amt und Gemeinde

Alles Reden von Amt und Autorität in der Kirche muß also auf der Basis dieser vorausgesetzten Gleichheit aller geschehen. Aber wenn so diese Basis festgehalten ist, dann können und müssen wir uns daran erinnern lassen, daß es in der Kirche ein gottgesetztes und vom Heiligen Geist geleitetes Amt gibt, wie es schon die Apostelgeschichte eindrucksvoll bezeugt (Apg 20, 28). Diesem kommt, wenn wir die biblischen Zeugnisse nicht „verfremden“ wollen, wirkliche Lehr- und Leitungsvollmacht zu; es hat Autorität und Vollmacht von Gott her. Diese Autorität ist – so unlieb das manchen Ohren klin-

¹⁸ Vgl. F. Klostermann a. a. O.

¹⁹ Vgl. Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Nr. 369.

gen mag – instituierte Autorität²⁰. Sie stammt aber nicht aus einer Beauftragung oder Machtübertragung von seiten der Gemeinde – was nicht ausschließt, daß die Gemeinden bei der Nominierung der Amtsträger beteiligt werden. Die Vollmacht zu Lehre und Leitung wird dem Erwählten durch ein von Christus eingesetztes Sakrament mitgeteilt. Demgemäß repräsentiert der Bischof nicht nur die Gemeinde vor Gott, sondern vor allem den erhöhten Herrn vor der Gemeinde, in dessen Namen er spricht und entscheidet. Dieser Gedanke der Christusrepräsentanz durch den kirchlichen Amtsträger hat auch heute noch seine Aktualität und Verbindlichkeit – auch wenn wir mehr als frühere Generationen darauf achten, daß dieses Prinzip seine unüberschreitbaren Grenzen hat. Denn Christusrepräsentanz ist nicht dasselbe wie Identifikation mit dem Herrn. So wie Christus trotz der engen Verbindung, die er mit der Kirche eingegangen ist – er ihr Haupt und sie sein Leib –, dennoch ihr gegenübersteht und keineswegs mit ihr identisch ist, so bleibt dieser Unterschied und dieses Gegenüber auch zwischen Christus dem Herrn und den Menschen, denen er von seiner Gewalt mitteilt. Für leichtfertigen Triumphalismus ist hier wahrhaftig kein Raum.

Wiewohl das Amt innerhalb und zum Dienst und Nutzen der Kirche und des gesamten Kirchenvolks verwaltet wird, ist seine Autorität nicht von Gnaden der Gemeinde. Die Gemeinde ist daher auch keine dem Amt übergeordnete Instanz, die über seine Akte – sofern sie im Bereich der legalen Zuständigkeit bleiben – zu richten und zu urteilen hätte. Das bedeutet aber nicht, daß dem Kirchenvolk eine kritische Mitarbeit und mündige Mitverantwortung verwehrt wäre – wie auch Petrus es sich gefallen lassen mußte, daß die Brüder ihn über sein Vorgehen bei der Taufe des Heiden Cornelius kritisch befragten (Apg 11, 1–18). Selbst gegenüber den mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragenen Lehrentscheidungen der Konzile oder des Papstes gibt es ein vielfaches Mitsprache- und Einspracherecht der Gemeinde – vorausgesetzt, daß nicht der Anspruch erhoben wird, eine dem Amt übergeordnete kirchliche Instanz zu errichten. Auch die unfehlbaren Lehrvorlagen stehen unter der Frage der Opportunität (ist es opportun, diesen Lehrpunkt in dieser geschichtlichen Konstellation zu dogmatisieren?) – diese Opportunität fällt aber nicht selbst unter die Unfehlbarkeitsvollmacht; es kann daher durchaus sein, daß sich ein Konzil oder ein Papst von dem Gottesvolk der mangelnden Klugheit und Umsicht bei der Definition einer Lehre zeihen lassen müssen, ohne daß sie mit Berufung auf die ihnen zugesagte Lehrvollmacht einen solchen Vorwurf a limine abweisen könnten. Desgleichen stehen alle Lehrentscheide unter der Frage, ob für die angezielte Sache der optimale Ausdruck gefunden wurde. Die Glaubensdefinitionen fallen nicht fix und fertig vom Himmel; sie sind kein Ergebnis göttlicher Inspiration²¹. Sie tragen alle Mängel und Unzulänglichkeiten menschlicher Formulierungen an sich.

²⁰ Gewiß soll die „instituierte“ Autorität durch die „persönliche“ bzw. „moralische“ Autorität bewährt und gestützt werden, so daß sie sich auf die Dauer ohne sie nicht behaupten kann. Aber daraus folgt nicht, daß die beiden Größen formell ineinanderfallen.

²¹ Vgl. H. Bacht, Sind die Lehrentscheidungen der Ökumen. Konzilien göttlich inspiriert?, in: *Catholicum* 13 (1959) 128–139.

Darum bieten sie breiten Raum zu kritischer Diskussion – vor wie nach der Definition. An dieser Diskussion kann und soll sich das ganze Kirchenvolk beteiligen, und nach Ausweis der Dogmengeschichte hat es dies seit eh und je getan. Aber auch das Lehramt kann und muß den ihm aufgegebenen Beitrag zur Sicherung des Glaubensguts leisten, indem es – in stetem Dialog mit dem gesamten Kirchenvolk und mit dem dort lebendigen Glaubensbewußtsein – sein höchstes Schiedsrichteramt ausübt. Wer das nicht anerkennt, müßte konsequenterweise bestreiten, daß es überhaupt ein unfehlbares Lehramt in der Kirche gibt.

Viel breiteren Raum der Mitsprache und Einsprache hat das Kirchenvolk naturgemäß bei den Aussagen des „authentischen Lehramts“. Damit ist die Gesamtheit jener Lehrakte gemeint, in denen Papst oder Konzil zwar kraft der ihnen gegebenen Lehrvollmacht sprechen, aber nicht den Anspruch erheben, die betreffende Frage definitiv und (nach dem Wahrheitsgehalt, nicht nach der Adäquatheit der Formulierung) unüberholbar zu entscheiden²². Nach allgemeiner katholischer Lehre schuldet der Gläubige solchen Lehrvorlagen einen wirklichen und innerlichen, aber keineswegs absoluten, unbedingten Akt der Zustimmung. Da die zur Annahme vorgelegte Lehre nicht schlechterdings jenseits aller Irrtumsmöglichkeiten liegt, kann auch die Zustimmung nur bedingt sein: Der Gläubige macht sich die Lehre unter dem Vorbehalt zu eigen, daß nicht ein späteres, anderslautendes Urteil des Lehramts oder die eigene Sacheinsicht eine solche Zustimmung verbietet. Es dürfte nicht unwichtig sein, daran zu erinnern, daß diese Überlegungen nicht erst im Hinblick auf die Enzyklika Pauls VI. „*Humanae vitae*“ formuliert wurden. Sie waren längst vorher mehr oder minder Gemeinbesitz der Theologen. Bedauerlich ist nur, daß diese Dinge zu sehr im Gesprächsraum der Fachtheologen blieben und nicht mit der notwendigen Deutlichkeit und Verständlichkeit in die allgemeine Verkündigung kamen.

Grenzen kirchlicher Autorität: Der Ruf nach „Demokratisierung“

Gerade wenn in solcher Weise die Realität echter Autorität in der Kirche zur Geltung gebracht ist, hat es seine Dringlichkeit, von den Grenzen dieser Autorität zu sprechen. Schon im allgemein menschlichen Bereich gilt: Autorität und freie Mitverantwortung sind einander ergänzende Größen. Autorität, die die Freiheit der „Untergebenen“ nicht respektiert, ist Tyrannei; Freiheit, die die vorgegebene Autorität nicht achtet, ist Anarchie. Zweifelsohne wird je nach den Zeitumständen von den beiden Elementen „Freiheit“ und „Autorität“ bald das eine, bald das andere stärker im Vordergrund stehen. Aber allen Zeiten bleibt aufgegeben, sich um ein gesundes Gleichgewicht beider Ele-

²² Vgl. B. Schüller, Bemerkungen zur authentischen Verkündigung des kirchlichen Lehramtes, in: *Theologie und Philosophie* 42 (1967) 534–551, u. die dort beigezogene Literatur.

mente zu bemühen. Über diese allgemeinmenschlichen Forderungen und Zielsetzungen hinaus muß im kirchlichen Bereich die Eigenart der Zuordnung der einzelnen die Kirche konstituierenden „Größen“ zum Tragen kommen. Allzu lange hat man die kirchlichen Verfassungsprobleme kurz hin nach dem Modell bürgerlicher Rechtsverhältnisse behandelt. Dabei hat man übersehen, daß auch die Verfassung der Kirche mit in ihr übernatürliches Geheimnis hineingehört. Das hat zur Folge, daß es keineswegs ausgemacht ist, daß es für die innerkirchlichen Ordnungen und Beziehungen gleichwertige Analogien im Bereich natürlicher Vergesellschaftung geben muß. Anders gesagt: es darf uns nicht wundern, wenn wir etwa für das Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit, wie es etwa zwischen dem Gottesvolk als Ganzem und der Hierarchie, oder zwischen dem um das Papstamt vereinten Bischofskollegium und dem Papst als Haupt dieses Kollegiums obwaltet, im natürlichen Bereich keine echten Analogien vorweisen können²³.

Dabei ist zuzugeben, daß bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums im katholisch-kirchlichen Raum der Akzent eindeutig auf der Seite der Autorität lag. Die Ausklammerung der freien Mitverantwortung der Laien war nachgerade eine solche Selbstverständlichkeit geworden, daß der Ruf nach „Demokratisierung“, der nun von allen Seiten erhoben wird, als revolutionäre Neuerung erscheint. In Wirklichkeit ist vieles, vielleicht sogar das meiste, was man nunmehr postuliert, nur eine Rückkehr zum Lebensstil der Frühkirche. Schaut man von dem Bild des Gemeindelebens, wie es die Paulusbriefe schildern und wie es sich auch in den ersten nachapostolischen Jahrhunderten noch bekundet, auf die innerkirchliche Situation zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum, kommt man aus dem Staunen nicht heraus. Ehemals waren alle Gemeindeglieder an allen Vorgängen des kirchlichen Lebens aktiv beteiligt – nicht nur an der Wahl der Priester und Bischöfe, sondern auch an der Wiederaufnahme der Büsser und an der theologischen Diskussion bis hin zu den subtilsten Fragen. Wie sehr ist doch in der nachfolgenden Zeit, zumal seit dem Beginn des zweiten Jahrtausends, der Freiheits- und Aktivitätsraum des Kirchenvolks eingeeengt worden! Das Ende war jene gefährliche und lähmende Zweiteilung der Kirche, von der wir oben sprachen, und jene Reduktion der Laien auf die Rolle passiver Seelsorgsobjekte für den Klerus, wie wir sie alle erlebt haben.

Im Rückspiegel der Geschichte gesehen, ist es schwer zu begreifen, warum nicht wenigstens das mächtige Drängen nach evangelischer Freiheit, wie es seit den Tagen der Reformatoren durch die ganze Welt ging, zu einer innerkirchlichen Neueinschätzung der freien Mitverantwortung der Laien geführt hat. Statt dessen zeigt die nachtridentinische Kirche bekanntlich einen wachsenden Argwohn gegenüber allen Freiheitsansprüchen von unten. Es mag den Historikern überlassen bleiben, zu klären, wie weit dahinter der Einfluß des monastischen Vollkommenheitsideals steht, für das die Hingabe der eigenen Freiheit im Gehorsamsgelübde eine selbstverständliche Forderung war.

²³ Vgl. Karl Rahner, Über das *ius divinum* des Episkopats, in: Rahner-Ratzinger, Episkopat und Primat (Freiburg 1961) 70–91.

Tatsache ist jedenfalls, daß die amtliche Kirche auf die Forderung der bürgerlichen Freiheiten, wie sie seit den Tagen der Französischen Revolution immer stürmischer erhoben wurde, mit unverkennbarer Härte reagierte. Sicherlich ist es richtig, daß im Liberalismus des 18. und 19. Jahrhunderts, der sich zum militanten Vorkämpfer dieser Freiheiten machte, diese Forderung mit einem unchristlichen Verständnis der menschlichen Existenz und der sozialen Ordnung verbunden war. Gleichwohl bleibt es schwer zu verstehen, warum man damals kirchlicherseits nicht besser zu unterscheiden wußte zwischen legitimem Anspruch und zeitbedingter Verzerrung oder Überziehung dieses Anspruchs.

Zur Klärung der Begriffe

Seit dem Konzil ist der Ruf nach einer demokratischen Neugestaltung des kirchlichen Lebens zur Tagesparole geworden. Mir will scheinen, daß es an der Zeit ist, eine grundsätzliche Klärung der Begriffe zu betreiben. Wir sollten endlich begreifen, daß es irreführend und gefährlich ist, wenn die an sich berechtigten Reformwünsche unter dem Schlagwort „Demokratisierung“ vorgetragen werden. Und dies aus zwei Gründen. Einmal deswegen, weil wir uns der Gefahr aussetzen, sachfremde, aus dem Bereich des sozial-politischen Denkens stammende Kategorien auf die Kirche anzuwenden. Wir haben uns seit langem immer wieder dagegen gewehrt, die im Papsttum gipfelnde Kirchenstruktur als Monarchie anzusprechen – mochten auch bisweilen die Päpste selbst diese Nomenklatur in Anspruch nehmen. Denn die Päpste sind keine allgewaltigen, nur ihrem eigenen Gewissen verantwortlichen Potentaten. Sie können niemals sagen: Die Kirche bin ich! Sie sind und bleiben an die vorgegebenen Strukturen der Kirche gebunden. In gleicher Weise würde nun die unbedachte Eintragung der Kategorie des Demokratischen die Kirche verfremden – so sehr auch die Forderung nach Mitverantwortung, Information und Kooperation ihr Recht hat. Gerade weil wir heute ein wacheres Verständnis für die Geschichtlichkeit als unabdingbares Moment kirchlicher Existenz haben, dürfen wir nicht das, was zufällig unserer gegenwärtigen Generation besonders am Herzen liegt, zur absoluten Norm kirchlichen Wesens machen.

Andererseits sollten wir diesen „Jargon“ uns deshalb verbieten, weil in die Grundverfassung der Kirche Elemente und Kräfte hineingegeben sind, die das unter dem Leitbild der „Demokratisierung“ Angesprochene viel wirkungsvoller und echter enthalten. Wo man die Kirche unbesehen nach dem Muster politischer Gebilde zu verstehen und zu behandeln sucht – als Monarchie, Oligarchie oder als Demokratie –, dort verfällt man immer wieder der irrigen Meinung, die Kirche sei ein „einliniges“ Gebilde, das von dem jeweiligen Grundansatz aus widerspruchlos aufzubauen und abzuleiten wäre. In Wirklichkeit ist die Kirche ein durch und durch dialektisches Gebilde, in welchem einander entgegengesetzte Faktoren und Kräfte zu einer Einheit zusammengebunden sind, deren harmonisches Funktionieren letztlich nicht vom Menschlich-Soziologi-

schen her zu begreifen ist, sondern nur von der Präsenz des Gottesgeistes in ihr²⁴. Das soll im folgenden an drei Beispielen verdeutlicht werden.

1. Wie immer man über die konkrete Entwicklung und Ausgestaltung der Kirche als Institution urteilt und wie sehr man sich gegen Entartungen und Mißbrauch der kirchlichen Gewalt in Kritik und Protest zur Wehr setzen mag, es läßt sich nicht bestreiten, daß es in der Kirche von Anfang an Träger geistlicher Vollmacht gegeben hat. Wer sich zur „Apostolizität“ der Kirche bekennt, kommt um diese Konsequenz nicht herum. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, die Autorität der Apostel zu einer bloß „moralischen“ Überlegenheit der Erstzeugen und der „Männer der ersten Stunde“ herunterzuspielen. Aber wenn man, statt sich an einen einzelnen Text zu klammern, das Gesamtzeugnis des Neuen Testaments überprüft, läßt sich nicht bezweifeln, daß die Apostel in der nachösterlichen Gemeinde mehr waren als „*primi inter pares*“. Ihr Wort und ihre Weisung galten und setzten sich durch. Von diesem apostolischen Amt her ist die auf den Aposteln gegründete Kirche für alle Zeiten auch „Kirche des Amts“, nicht nur Liebesbund, sondern auch „Rechtskirche“. Aber dieselbe Kirche ist von ihrem Anfang und Ursprung her auch Kirche des Charismas, der spontanen Geistwirkungen. Die Gegenwart des Pneumas in der Urgemeinde ist so überwältigend bezeugt, daß die Theorie aufgestellt werden konnte, die Anfänge der Kirche seien ausschließlich hier zu suchen, und erst mit dem „Erkalten des Geistes“ habe sich die Amts- und Rechtsstruktur entwickelt.

Beides, Institution und Charisma, Recht und Pneuma, gehört in das Grundgefüge der Kirche hinein. Den Trägern des Amts gilt die Aufforderung, die Geister zu unterscheiden, ob sie aus Gott sind. Die Charismatiker werden darauf hingewiesen, daß alle Geistesgaben „zum Dienst“ und „zur Auferbauung des Leibes Christi“ gegeben sind. Auf der anderen Seite richtet sich an die Amtsträger in der Kirche die Warnung, „den Geist nicht auszulöschen“, während die Geistträger gemahnt werden, die Ordnung in der Gemeinde nicht zu gefährden, „denn Gott ist nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens“ (1 Kor 14, 33). Amt und Pneuma in ihrem unvermeidlichen Antagonismus gehören somit zum Grundbestand der Kirche. Keines von beiden ist auf das andere zurückführbar, keines darf das andere verdrängen oder zum Schweigen bringen. In ihrem spannungsreichen Zusammenspiel garantieren sie der Kirche auf dem Gang durch die Jahrhunderte, daß weder Institution und Recht sie in starre Unbeweglichkeit führen, noch die Unberechenbarkeit des Charismas sie von einem Abenteuer ins andere stürzt²⁵.

2. Sobald heutzutage das Wort Hierarchie fällt, weckt es intensiven Widerspruch, weil man damit die Vorstellung einer einlinigen Befehl-Gehorsamstruktur verbindet: Die Hierarchie ist das Prinzip der Aktivität und Initiative, während das Kirchenvolk das passiv-vernehmende Prinzip darstellt. Daß die Praxis, d. h. die Weise, wie die Amts-

²⁴ Ähnliche Überlegungen bietet H. Dombois, *Der Kampf um das Kirchenrecht*, in: Asmussen-Stählin, *Die Katholizität der Kirche* (Stuttgart 1957) 297f.

²⁵ Vgl. dazu K. Rahner, *Das Dynamische in der Kirche* (Freiburg 1958) 61–73.

träger ihre Gewalt gebraucht haben, nur zu oft und zu lange dieser Vorstellung entsprach, kann nicht bestritten werden; aber damit ist die Legitimität solchen Verhaltens nicht erwiesen. In Wirklichkeit stellt die Reduktion der Beziehung zwischen Hierarchie und Kirchenvolk auf die Relation Befehl-Gehorsam eine ungerechtfertigte Verkürzung und Simplifizierung der wirklichen Lage dar. Das Kirchenvolk, genauer gesagt, die Gesamtheit der Gläubigen noch vorgängig zu der Scheidung von Klerus und Laien, ist keineswegs nur das rezeptive Element in der Kirche, es hat auch eine aktiv-produktive Funktion. So richtig es ist, daß in Fragen des Glaubens nicht einfach nach den demokratischen Spielregeln der Mehrheitsentscheidung vorangegangen werden kann, so darf umgekehrt bei der Bewahrung, Tradierung und Aktualisierung des Offenbarungsguts die aktive Rolle des Gottesvolks nicht übersehen werden. Was bliebe sonst von der Aussage des Zweiten Vatikanums, das in der Kirchenkonstitution (Kap. 2) ausdrücklich davon spricht, daß das Volk Gottes in seiner Gesamtheit der primäre Teilhaber am dreifachen Amt Christi ist, daß es somit auch an seinem Prophetenamt teilhat und dies so, daß ihm eine wirkliche Unfehlbarkeit im Glauben zukommt? Diese Unfehlbarkeit gründet aber keineswegs nur darin, daß es sich den Weisungen der Hierarchie zu unterwerfen hat, sondern vor allem darin, daß ihm der Heilige Geist zugesagt und zugeteilt ist²⁶. Tatsächlich spielt der „sensus et consensus“ der Gläubigen in der wirklichen Geschichte der Glaubens- und Lehrentwicklung eine unübersehbare Rolle. Noch Pius XII. hat in der Konstitution, in der er die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel als Dogma verkündete, ausdrücklich darauf hingewiesen²⁷. Ebenso bezeichnend ist, daß im vorigen Jahrhundert J. H. Newman von seinem ultramontanen englischen Episkopat heftigst angegriffen wurde, als er in einem berühmt gewordenen Artikel im „Rambler“ diese Lehre vorzutragen wagte²⁸.

Es ist also eine unsachliche Vereinfachung der Dinge, wenn man behauptet, für die Reinerhaltung und Entfaltung des Offenbarungsguts sei nur die Hierarchie zuständig; ebenso falsch ist es, wollte man die Rolle des Kirchenvolks in solcher Weise isolieren und hochspielen, daß das hierarchische Amt nur das zu registrieren hat, was zuvor das Plazet des Kirchenvolks fand. Vielmehr besteht hier ein Verhältnis wechselseitiger Bezogenheit und Abhängigkeit, das sich unmöglich auf eine glatte Formel bringen läßt und dessen reibungsloses Funktionieren nur durch die Präsenz des Heiligen Geistes in der Kirche sichergestellt ist.

Im Licht dieser Überlegungen scheint mir daher die „Erklärung der deutschen Bischöfe“ vom Jahresende 1968 im Abschnitt über die „Grenzen der Demokratisierung“ unzulänglich, weil hinter den Aussagen des Zweiten Vatikanums zurückbleibend. Gewiß haben die Bischöfe recht, wenn sie einen bestimmten Typus von Mitspracherecht der

²⁶ Kirchenkonstitution Kap. 2, Nr. 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (1 Jo 2, 20. 27), kann im Glauben nicht irren.“

²⁷ Pius XII., „Munificentissimus Deus“: AAS 42 (1950) 767.

²⁸ Dazu vgl. J. Guitton, Mitbürgen der Wahrheit. Das Zeugnis der Laien in Fragen der Glaubenslehre (Salzburg 1964).

„hörenden Kirche“, nämlich insoweit sich dahinter eine unbillige Übertragung demokratischer Willensbildung in den kirchlichen Bereich verbirgt, ablehnen. Aber wenn sie beifügen, daß in Fragen des Glaubens, der sittlichen Normen und des sakramentalen Lebens „das kirchliche Amt *allein* dem Herrn im Glaubensgehorsam verpflichtet ist“, dann drückt sich in dem „allein“ wieder jene Isolierung des Amts vom Kirchenvolk als ganzem aus, die das Konzil gerade überwinden wollte.

3. Noch ein drittes Beispiel einer derartigen analogielosen Verschränkung von zwei kirchlichen Strukturprinzipien sei genannt: die Funktion des um den Papst geeinten Bischofskollegiums. Es ist eindeutig definierte Lehre, daß der Papst den „vollen, unmittelbaren, ordentlichen und allgemeinen episkopalen Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche und jedes ihrer Glieder und Teile, einschließlich der Bischöfe“ (als einzelner) besitzt²⁹. Zugleich aber gilt auch der andere Satz, daß „die Bischöfe nicht bloße Werkzeuge des Papstes, nicht päpstliche Beamte ohne eigene Verantwortlichkeit sind, sondern vom Heiligen Geist gesetzt und an die Stelle der Apostel getreten sind, als wahre Hirten die ihnen anvertrauten Herden zu weiden und zu regieren“³⁰. Hier sind also zwei Tatbestände gegeben, deren Vereinbarkeit alles andere als selbstverständlich ist. Mit Recht bemerkt K. Rahner dazu: „Ein solcher Zustand, der für eine irdische Körperschaft auf die Dauer zerstörend wäre, entspringt sachlich aus dem einmaligen Verhältnis zwischen dem Ganzen und seinen Teilen, wie es *nur* in der Kirche gegeben ist, und kann geschichtlich und rechtlich durchgehalten werden, weil ein absoluter Konflikt zwischen den beiden sich verschränkenden Teilmomenten des kirchlichen Führungsgremiums oder eine absolute Ausschaltung des einen durch das andere Moment verhindert wird durch eine überrechtliche Instanz, den Beistand des Geistes: die Verfassung der Kirche ist wesentlich getragen vom Überinstitutionellen, der Nomos vom Pneuma, das sich in jenen adäquat weder übersetzen kann noch will.“³¹ So wie sich demgemäß eine Einengung der kirchlichen Verfassung im Sinn einer Monarchie oder Oligarchie verbietet, so sollte man auch davon absehen, in falscher Nachgiebigkeit gegen den Zeitgeist zu ungeschützt von der Demokratisierung der Kirche zu reden. Man verkürzt damit nur die wirkliche Fülle des Mysteriums, das die Kirche ist.

²⁹ Vgl. K. Rahner, in: Rahner-Ratzinger, Episkopat 61.

³⁰ So die von Pius IX. ausdrücklich approbierte Antwort des deutschen Episkopats auf die bekannte Circular-Depesche Bismarcks (Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3112–3116).

³¹ K. Rahner a. a. O. 75.