

Joachim Schmiedl / Robert Walz (Hg.)

Die Kirchenbilder der Synoden

Zur Umsetzung konziliarer Ekklesiologie
in teilkirchlichen Strukturen



Europas Synoden
nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

3

HERDER

Die Kirchenbilder der Synoden

EUROPAS SYNODEN
NACH DEM ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZIL

Herausgegeben von Joachim Schmiedl

Band 3
Die Kirchenbilder der Synoden

Die Kirchenbilder der Synoden

Zur Umsetzung konziliarer
Ekklesiologie in teilkirchlichen
Strukturen

Herausgegeben von
Joachim Schmiedl und Robert Walz

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2015

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Diözesanarchiv Würzburg (DAW), Fotodokumentation Orte
Würzburg Synode 1972 (FD Orte Würzburg Synode 1972), Karton-Nr. 1

Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN (Buch): 978-3-451-30715-7

ISBN (E-Book): 978-3-451-82715-0

Inhalt

Vorwort	7
Die Theologie des Bischofsamtes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ihre Bedeutung für synodale Prozesse <i>Karl Kardinal Lehmann</i>	11
Zwischen Wirklichkeit und Vision Beobachtungen zur Ekklesiologie nachkonziliarer Synoden <i>Bernd Jochen Hilberath</i>	35
Walter Goddijn und das Niederländische Pastoralkonzil <i>Jan Sloot</i>	66
Das Schweizerische Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen: Gründung, Ziele, Aufgaben und Perspektiven <i>Judith Könemann</i>	82
Kirchliche Dienste und Ämter im Kontext der Würzburger Synode <i>Joachim Schmiedl</i>	94
Kirche hinterm eisernen Vorhang in Bewegung <i>Eberhard Prause</i>	110
Ekklesiologie und Amtstheologie in den Dokumenten des Niederländischen Pastoralkonzils <i>Józef Wissink</i>	123

Die Synode 72 Schweiz: Das kirchliche Dienstamt und die Anfänge zweier „Laien“-Ämter <i>Manfred Belok</i>	138
Ämter und Dienste im Österreichischen Synodalen Vorgang (1973–1974) <i>Walter Krieger</i>	165
Ekklesiologie „ad extra“ in den Texten der nachkonziliaren Synoden am Beispiel des Würzburger Synodentextes zur Sakramentenpastoral <i>Ottmar Fuchs</i>	180
Gesellschaftspolitische Positionierung der Kirche auf der Würzburger Synode – mit einer exemplarischen Tiefenbohrung: <i>Kirche und Arbeiterschaft</i> <i>Daniela Kirmse / Joachim Wiemeyer</i>	217
„Zeichen der Zeit“ – Relevanz für das Selbstverständnis einer synodalen Kirche <i>Richard Hartmann</i>	251
Selbstorganisation und Zentralisierungsprozesse im europäischen Katholizismus <i>Wilhelm Damberg</i>	272
Synodalität und Partizipation Die Suche nach neuen ekklesialen Stilformen in aktuellen Prozessen der Kirchenentwicklung <i>Matthias Sellmann</i>	296
Autorenverzeichnis	319

Vorwort

Der dritte Band der Reihe „Europas Synoden nach dem zweiten Vatikanischen Konzil“ enthält die Beiträge einer Fachtagung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar vom 22. bis 24. Mai 2014, die im Rahmen eines internationalen, von der Deutschen Forschungsgemeinschaft, dem Fonds für wissenschaftliche Forschung und dem Schweizerischen Nationalfonds geförderten Projekts die unterschiedlichen ekklesiologischen Implikationen der mitteleuropäischen nachkonziliaren Synoden in ihren Mittelpunkt stellte. Nachdem der erste Band einer Relecture der Texte der Würzburger Synode gewidmet war, untersuchte der zweite Band die kirchenrechtlichen Aspekte synodaler Vorgänge. Dieser Band beleuchtet nun die unterschiedlichen Kirchenbilder und Strukturen der Synoden und ihre Auswirkungen auf eine *ecclesia ad intra* und *ad extra*.

In seinem Eröffnungsvortrag untersucht Karl Kardinal Lehmann die Beziehungen zwischen Bischofsamt und synodalen Prozessen. Dabei zeichnet er ein spannungsreiches Verhältnis zwischen verschiedenen Ekklesiologien, zwischen römischer Zentralgewalt und bischöflich-kollegialer Form der Kirchenleitung und schließlich zwischen bischöflichem Leitungsamt und demokratischen Formen der Partizipation des ganzen Gottesvolkes an synodalen Entscheidungsprozessen. Bernd Jochen Hilberath analysiert anschließend die beiden ekklesiologischen Konzeptionen des II. Vatikanums, Kirche als „Volk Gottes“ oder als „*Communio*“ und zeigt ihren Einfluss auf die nachkonziliaren Synoden.

In einem religionssoziologischen Themenblock skizziert Jan Sloot Leben und Wirken des niederländischen (Religions-)Soziologen Walter Goddijn, mitten in einer Zeit des rapiden gesellschaftlichen Umbruchs, in der sich die niederländische Kirche „von sehr konservativ und autoritätstreu in eine sehr progressive und demokratische Kirche“ verändert hat. Die Geschichte des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) und seine enge Verbindung zur Synode 72 in der Schweiz stellt Judith Könemann dar. Seinem Auftrag entsprechend, die „Zeichen der Zeit“ zu untersuchen und daraus

Handlungsperspektiven zu entwerfen, kommt dem Institut bei der zentralen und dezentralen Kontextualisierung der Konzilsbeschlüsse im Rahmen der Schweizer Synode 72 tragende Bedeutung zu.

Den kirchlichen Diensten und Ämtern im Kontext der Würzburger Synode widmet sich der Beitrag von Joachim Schmiedl, der nach einer Einbettung in den zeitgeschichtlichen pastoralen Hintergrund die beiden für die Thematik relevanten Synodenbeschlüsse „Die pastoralen Dienste in der Gemeinde“ und „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“ einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Wie die Pastoral synode der DDR die Frage nach den „Diensten und Ordnungen im Leben der Gemeinde“ unter der Herausforderung einer sozialistisch-atheistischen Umwelt beantwortet, untersucht der Beitrag von Eberhard Prause. Die beiden hitzig und kontrovers diskutierten Autoritäts- und Amtsdokumente der 5. Plenarversammlung des Niederländischen Pastoral konzils interpretiert Józef Wissink im Kontext der Krise der 1960er Jahre, die mit den Begriffen „Entsäulung“ und „Individualisierungsprozess“ umrissen werden und die in der niederländischen Kirche eine kaum zu kontrollierende Dynamik freisetzen. Innerhalb der Dienste und Ämter der Schweizer Synode 72 richtet Manfred Belok seinen Fokus auf die „Anfänge zweier genuiner Laien-Ämter in der Kirche Schweiz“, dem Amt der Katechetin/des Katecheten und dem der Pastoralassistentin/des Pastoralassistenten und erkennt darin „konkrete Beispiele für neue kirchenamtliche Dienste, die sich, aufgrund von Chancen und Bedürfnissen der heutigen Kirche“, entwickelt haben. Als ein Ereignis „gelebter Synodalität“ versteht Walter Krieger den Österreichischen Synodalen Vorgang, der die Ämter und Dienste vorwiegend funktional-pragmatisch interpretiert, um die „Grundfunktionen kirchlichen Lebens (zu) gewährleisten“.

Unter dem Aspekt einer Ekklesiologie „ad extra“ durchleuchtet Ottmar Fuchs die Texte der Würzburger Synode und speziell den zur Sakramentenpastoral und deckt dabei Defizite und „Leerstellen“ auf. In ihrer exemplarischen „Tiefenbohrung“ zeichnen Daniela Kirmse und Joachim Wiemeyer den spannenden und von heftigen Debatten begleiteten Weg des Synodenbeschlusses „Kirche und Arbeiterschaft“ der Würzburger Synode nach. Auf eine Spurensuche nach den „Zeichen der Zeit“ und ihrer Bedeutung für Theologie und Kirche begibt sich Richard Hartmann in seinem Beitrag. Gerade

weil es kaum gelingen kann, eindeutig die Zeichen der Zeit zu identifizieren, mahnt er zu Wachsamkeit, Aufmerksamkeit und Geduld.

In einem „kirchenhistorischen Vogelflug“ zeichnet Wilhelm Damborg die großen, zentralen Entwicklungslinien „der inneren und äußeren Organisationsformen von Kirche und Katholiken“ im Europa des 20. Jahrhunderts nach. Dabei ruft er in Erinnerung, nach einem Jahrhundert der Zentralisierung nicht die „Re-Lokalisierung“ und Selbstorganisation der Kirche zu vergessen. Im abschließenden Beitrag gelingt es Matthias Sellmann anhand einer Fülle von Beispielen seine These zu untermauern, dass das Prinzip der Partizipation – entgegen anderslautender (Vor)-Urteile – im deutschen Katholizismus gegenwärtig spürbar und organisationswirksam erstrebt und umgesetzt wird.

Ein herzlicher Dank geht an Dr. Stephan Weber vom Herder-Verlag, der in umsichtiger Weise diese Publikation begleitet hat.

Vallendar, am 50. Jahrestag der Promulgation der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, 21. November 2014

Robert Walz

Die Theologie des Bischofsamtes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und ihre Bedeutung für synodale Prozesse

Karl Kardinal Lehmann

Es gibt viele Lebensvollzüge und Institutionen, die im Alltag gelingen und ihre Funktionen erfüllen, über die wir aber wenig nachdenken. Dies muss nicht unbedingt ein grundlegender Fehler sein. Viele sind ohnehin der Ansicht, zu viel Reflexion sei in Gefahr, die Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs eher in Frage zu stellen oder gar aufzulösen. Dies muss jedoch nicht zwangsläufig so sein. Wir dürfen auch nicht selbstverständlich auf das Funktionieren unserer Lebenswelt vertrauen, als ob alles beinahe mechanisch oder naturwüchsig gelingen müsste. Wenn wir die Grundlagen unseres Lebens betrachten, auf die normativen Ursprünge sehen und von daher immer wieder das Wesen vom Unwesen, das Wesentliche vom weniger Wichtigen unterscheiden, ist es auch eine Hilfe für das Leben selbst.

Ähnlich ist es in dieser Hinsicht um das kirchliche Amt, besonders auch das Bischofsamt bestellt. Es ist gerade im Zweiten Vatikanischen Konzil so viel nachgedacht worden über diesen Dienst, wie es kein Konzil vorher je versucht hat. Aber es ist danach auch eine gewisse Ermüdung eingetreten. Darum liegen viele Fragen, die uns das Zweite Vatikanische Konzil hinterlassen hat, brach. Dies war auch deutlich zu spüren bei der X. Ordentlichen Bischofssynode, die vom 28. September bis zum 28. Oktober 2001 in Rom stattfand und das Thema „Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt“ zum Gegenstand hatte. Die theologische Grundlagendiskussion kam dabei, wie mir scheint, etwas zu kurz, auch in dem später erschienenen Apostolischen Schreiben „*Pastores gregis*“ aus dem Jahr 2003.¹

Ich will in diesem Vortrag, der der Aufhellung der Beziehung zwischen Bischofsamt und synodalen Prozessen dienen soll, nicht

¹ Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 163, Bonn o.J. [2003].

diese – zweifellos wichtige – Grundlagendiskussion fortsetzen, an der ich früher teilgenommen habe,² sondern möchte von den theologischen Fundamenten des Bischofsamtes und der synodalen Strukturen her die differenzierte Beziehung zwischen beiden erhellten.³ Ich gehe nicht auf die Historie und Praxis der neueren Synoden in Mitteleuropa ein, wozu ich selbst viel – auch in Studien – beigetragen habe.

I.

Kein Amt und erst recht kein Dienst verstehen sich von selbst. Jedenfalls gilt dies für den theologischen Grundsinn aller Rede über Ämter und Dienste. Die Sprache der Tradition hat hier viele Ausdrücke und Begriffe. Man redet von Stellvertretung, Repräsentation, „im Namen Jesu Christi“ oder wählt auch mehr theologisch-technisch Bedeutungsintention, wie z. B. „in persona Christi“. Alle diese Begriffe sind trotz ihrer verschiedenen Bedeutung darin einig, dass sie auf einen Ursprung verweisen, der jenseits des Amtes selbst liegt, auch wenn dies zu seinem Wesen gehört. Es übersteigt sich selbst auf ein Größeres oder aber es bestimmt sich von einem anderen her. Deswegen wäre es unzureichend, wie es leider immer noch geschieht, dass wir in einer fragwürdigen ekklesiologischen Engführung vom Amt und gerade auch vom Bischofsamt sprechen. Selbstverständlich geht es um einen grundlegend ekklesialen Auftrag. Für den christlichen Glauben ist das Amt jedoch zuerst christologisch begründet. Es hat nur ausreichende Legitimation, wenn es sich auf die Person Jesu Christi, seinen Weg und sein Wirken, bezieht und hierin seinen Ursprung und seinen bleibenden Grund findet. Darum sagen wir mit Recht, der Bischof sei ein Diener und ein Zeuge für das Evangelium Jesu Christi.

² Vgl. Der Bischof in der Lehre des II. Vatikanischen Konzils, in: Kanon VII: Der Bischof und seine Eparchie. Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, Wien 1985, 11–22 (Lit.).

³ Vgl. in aller Kürze W. Beinert, Bischof, in: W. Beinert/B. Stubenrauch (Hg.), Neues Lexikon der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. 2012, 90–94 (Lit.), vgl. auch 74–78 (Lit.).

Dieser Ursprung hängt mit der ganzen Lebensgeschichte Jesu Christi, seiner Herkunft, seinem Weg und auch seinem Schicksal zusammen. Dazu gehören auch Tod und Auferstehung Jesu Christi. Die Exegese der letzten Jahre und Jahrzehnte hat immer wieder darauf aufmerksam gemacht, dass die Hingabe Jesu an den Willen des Vaters im Himmel und sein Einsatz für das Heil aller Menschen einschließlich Eucharistie und Passion zusammengehören. Sie bilden für den irdischen und den nachösterlichen Jesus Christus das elementare Gefälle und die Grundrichtung seines Lebens und Wirkens, auch seines Sterbens und seines Todes. Man hat dafür das vielleicht nicht schöne, aber nützliche und verständliche Fremdwort „Pro-Existenz“ gewählt und auch in die systematische Theologie eingeführt.⁴ Dieses Lebensprogramm Jesu verwirklicht sich in seiner Verkündigung, in den von ihm gewirkten Zeichen und Symbolhandlungen sowie in seinem gesamten Verhalten, das auch die Tat des Lebens einschließt. Wir dürfen dafür wirklich das Grundwort der biblischen Botschaft, das auch das Alte und das Neue Testament miteinander verbindet, in Anspruch nehmen, nämlich das Evangelium. Auch wenn das Kommen des Reiches Gottes, das den Hauptinhalt des Evangeliums darstellt, sich erst bei der Vollendung von Welt und Geschichte voll realisiert, so ist es doch im Erscheinen Jesu Christi, in seinem Wort und in seinem Tun, wirklich grundsätzlich präsent und wirksam. Jesu Existenz ist mit dieser Botschaft identisch.

Das Amt hat nur Sinn, wenn es sich in diesen Dienst Jesu Christi stellt. Je mehr es dem Auftrag entspricht, dieses innerste Lebensgeheimnis Jesu Christi der ganzen Welt mitzuteilen, um so näher kommt es seinem Ursprung. Das Amt nimmt so ganz zentral am Wesen der Botschaft Jesu Christi teil. Aber dies gilt nur unter der Bedingung, dass es sich selbst ganz zurücknimmt, nur Hinweis auf Jesus Christus ist und selbst ganz transparent wird auf ihn hin, so wie im Isenheimer Altar die Gestalt Johannes des Täufers nichts anderes ist als ein einziger Fingerzeig auf ihn. Hier ist eine eigentümliche Dialektik am Werk, die rasch falsch aufgelöst wird und zu großen Missverständnissen führen kann. Das Amt ist nur im Lot, wenn

⁴ Vgl. K. Lehmann, Er wurde für uns gekreuzigt. Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in: Theologische Quartalschrift 162 (1982), 298–317.

es sich selbst auf Jesus Christus hin übersteigt, sich also selbst in einer Art Kenose verlässt. Nur wenn es leer wird von sich selbst, kommt es zu seinem Wesen. Darum ist jedes Amt Vikariat. Es hat seine Würde gerade in dieser bleibenden Abhängigkeit. Es hat nur Autorität, wenn es diese Vollmacht von Jesus Christus verliehen und geliehen bekommt.

Jedes Amt dieser Art spricht nicht aus sich selbst. Der Amtsträger ist im Bereich der Kirche immer nur der Bote eines anderen. Er kann dies auch nicht selbst bewerkstelligen. Der Bote muss gerade in diesem Fall ermächtigt werden und die Erlaubnis bekommen, das Evangelium *Gottes* zu verkünden. Hier darf freilich kein Missverständnis entstehen. Der Amtsträger ist nicht einfach nur das seelen- und willenslose Medium, mit dem Gott sein Welttheater betreibt. Die Menschen sind nicht nur Masken oder Lautsprecher. Die explosive Kraft des Wortes Gottes nimmt ihre Existenz in Anspruch, geht durch ihr Leben hindurch, verlangt das spannungsvolle Durchdringen der Botschaft Gottes mit der Originalität des eigenen Lebens. Trotz aller Vorbildfunktion Jesu geht es nicht um ein reines Kopieren. Aber diese lebendige Darstellung Jesu wird eben nur authentisch, wenn der Mensch bereit ist, sein Eigenes wegzugeben für diese größere Zeugenschaft. Darum ist jeder Amtsträger grundlegend ein Zeuge, wie dies zunächst auch im Blick auf die konkrete christliche Existenz jeder einzelne Christ ist. Es gibt hier eine sehr verletzliche Grundgestalt, die Differenz und Zusammengehörigkeit zwischen Jesus Christus und dem Amtsträger beschreibt. Differenz ist es deshalb, weil ein unaufhebbarer Raum des Gehorsams im Sinne des ursprünglichen Hörens zwischen Jesus und seinem Zeugen waltet; Zusammengehörigkeit ist deshalb notwendig, weil der Zeuge in *seinem* Namen spricht und nichts anderes will. „Wer euch hört, hört mich.“ (Lk 10,16) Wehe, wenn einer nur die Zusammengehörigkeit als irgendeine Form von Identität oder Identifikation auslegt und Jesu Christi einmalige Souveränität usurpiert. Wehe aber auch, wenn jemand den Auftrag von Jesus selbst abkoppelt und die Botschaft zu einem reinen Menschenwort, z. B. einem politischen Programm, macht.

Einen solchen Auftrag nimmt man sich nicht eigenmächtig, wenn auch zu seiner Erfüllung die ganze Existenz des Menschen in An-

spruch genommen wird. Am Anfang steht die Berufung, wie sie seit Abraham ohnehin für jeden Glaubenden notwendig ist; im Falle des amtlichen Auftrags gehört dazu jedoch die Einsetzung in ein Amt, die auf vielerlei Weise geschehen kann, jedoch schon im Neuen Testament mehr und mehr vorwiegend durch das Gebet der Kirche unter Handauflegung geschieht. Die damit einhergehende Ausstattung des Menschen mit der Gabe des Gottesgeistes ist eine freie Gabe, die den Menschen gleichsam für immer zeichnet („character indelebilis“) und wenigstens als Erinnerung und Anspruch nicht mehr von ihm weicht.

II.

Ich brauche hier nicht über das Entstehen und die Differenzierung des Amtes und der Ämter in der apostolischen Zeit und in der nachapostolischen Epoche zu sprechen. Es ist ein differenzierter Prozess, der gerade angesichts der letztlich dürftigen Quellen behutsam interpretiert werden muss. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der systematischen Betrachtung insofern eine Wende gebracht, als das Verhältnis des dreifachen Amtes in den Stufen des Diakons, des Presbyters und des Bischofs nicht additiv von unten nach oben beschrieben wird, was nicht wenige Probleme auch der rechtlichen Zuordnung mit sich bringt, sondern dass man vom Episkopat als der Fülle des Amtes ausgeht, gewiss mit der Gefahr, dass man die anderen Formen des Amtes nur subtraktiv und gar als unvollständige Formen begreifen könnte. Dies ist auch in der Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht immer vermieden worden (vgl. z. B. LG 27–29). Aber es ist ein Vorteil in der Begründung, zunächst einmal von der Vollform auszugehen, an der die anderen Ämter in jedem Fall auf ihre eigene Weise partizipieren.

Dieses Amt hat grundlegend – wie wir gesehen haben – mit der Umsetzung des Evangeliums Jesu Christi zu tun. Seine Weitergabe, die elementare Treue zur Botschaft und schöpferische Vermittlung verbindet, ist die Hauptaufgabe. Darum beschreiben das Neue Testament, viele Theologen, wie z. B. Thomas von Aquin, und das Zweite Vatikanische Konzil das Amt schlechthin von dem fun-

damentalen Auftrag der Verkündigung des Evangeliums her und nennen mit großer Eindringlichkeit diesen Auftrag als grundlegende Aufgabe. Mit der Verkündigung ist auch die sach- und zeitgerechte Auslegung verbunden, die den unveräußerlichen Kern des Evangeliums, die „Lehre“, schützt und verteidigt. Die Sendung zu dieser Evangelisierung bezieht sich also nicht nur auf die Predigt, sondern auf die Lehrvollmacht, wie es im Übrigen auch noch deutlich im Bekenntnis von Augsburg des Jahres 1530 (CA 28) erkennbar ist.

Dieser Auftrag bezieht sich auf die Botschaft des Evangeliums, die sich normativ auf das Wort Jesu Christi bezieht und in der apostolischen Zeit als „Hinterlassenschaft“ (Testament, Vermächtnis) für alle Zeiten zur Sprache gebracht worden ist und in der Schrift des Neuen Testaments verwahrt und verbürgt wird. Hier muss man aber nun von Anfang an den oft nicht mehr recht bewussten Doppelsinn des Wortes „apostolisch“ vor Augen haben. Das apostolische Erbe erschließt sich gewiss zunächst einmal in einem Rückblick auf die Jesuszeit, die in sich und in ihrer Bedeutung durch das Zeugnis der Apostel ein für allemal festgehalten wird. Die Apostel und besonders das Kollegium der Apostel (zu den „Zwölf“ kommt ja auch Paulus als 13. Apostel hinzu) sind bei aller Unterschiedlichkeit ihrer Herkunft, Sprache und auch theologischer Diktion gemeinsam die bleibende Norm des Christlichen, die sich nicht zuletzt in der Umgrenzung der Schriften des Neuen Testaments durch die Kanonbildung ergibt. Daran sind alle Zeiten gebunden. Aber es gehört nun auch schon zum Wortsinn des Apostels, dass er – schon vom hebräischen Hintergrund des Wortes her – der Gesandte ist, der gerade wegen der universalen Bedeutsamkeit das apostolische Erbe allen Völkern und Kulturen in allen Sprachen mitteilen muss. In diesem Sinne ist das Apostolische nicht nur im Rückgriff auf das normative Erbe der Jesuszeit und des apostolischen Zeitalters gleichsam retrospektiv zu bestimmen, sondern es spannt den Auftrag der Mitteilung des Evangeliums über die Gegenwart hinaus bis zur äußersten Zukunft, ja bis zur Vollendung der Geschichte. In diesem Sinne mahnt uns das Apostolische immer an die Sendung und an den Auftrag, die Botschaft Jesu Christi immer wieder neu auszurichten. Das apostolische Erbe ist durch und durch missionarisch – es ist ja sogar dasselbe Wort: apostolisch = missionarisch – und hat nicht nur eine

missionarische Dimension. In diesem Sinne verweist das Apostolische auf die Dynamik und Zukunft der Geschichte. Zugleich ist es aber eine stets lebendige Erinnerung an die Einsicht, dass diese Sendung, solange die Geschichte währt, andauert, unabgeschlossen und noch nicht eingelöst ist. Deswegen bleibt auch vieles vorläufig und fragmentarisch.

Dies wird besonders anschaulich zu Beginn der Apostelgeschichte und kommt unübertrefflich in den Jesusworten zum Ausdruck: „... ihr werdet meine Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8b). Aber es geht nicht nur darum, das apostolische Erbe einfach weiterzureichen. Gewiss muss es gegen Verfälschungen und gegen alles Zerreden bewahrt werden. Aber es bedarf immer auch der situationsgerechten Übersetzung in neue Sprach- und Kulturräume hinein, sodass immer auch eine darauf bezogene Auslegung notwendig ist. Es ist kein heiliger Buchstabe, der bloß konserviert und weitergegeben werden dürfte. Es ist ein kaum zu überschätzendes Ereignis, dass die Bibel des Alten und des Neuen Testaments nicht nur in der hebräischen und griechischen Sprache zugänglich ist, sondern dass sie wirklich z. B. in den syrischen und koptischen, aber auch lateinischen Sprach- und Kulturraum vermittelt wird. Das „lebendige Wort“ (*viva vox*) hat einen bleibenden Überhang gegenüber der gewonnenen Schriftlichkeit, die freilich dieses Wort durch die Schriftwerdung auch bewahrt und zur Vermittlung bereit hält. Es ist nicht zufällig, dass an Pfingsten, dem Geburtsfest der Kirche, durch das Sprachenwunder diese universale Kommunikation des Evangeliums Jesu Christi zu allen Völkern geschieht und dadurch die apostolische Kirche konstituiert wird. Es ist der Geist (vgl. schon Apg 1,8b), der diese Vermittlung authentisch ermöglicht und bewirkt, nämlich die Bewahrung des ursprünglichen apostolischen Erbes und zugleich seine unversehrte, schöpferische Auslegung in der Vielfalt der Sprachen und Kulturen. Darum ist der Geist auch die Gabe Gottes, die dem Amtsträger in der Ordination zu dieser Sendung verliehen wird. Besonders die sogenannten Paraklet-Sprüche im Johannes-Evangelium zeigen diesen Vorgang der Verkündigung und Überlieferung in der Einheit von Christologie und Pneumatologie.

Wenn wir dies weiter konkretisieren, dann bewegen wir uns im Raum der Geschichte. Die Exegese hat aufgezeigt, wie nicht nur Lukas im Neuen Testament auf die Jesuszeit mit dem apostolischen Zeugnis die Zeit der Kirche folgen lässt. Dies ist ohne eine Konkretisierung in Raum und Zeit nicht möglich. Die Ausrichtung der christlichen Botschaft geschieht nicht in abstrakter Universalität, gleichsam in einem biblischen Esperanto, sondern die Einheit und Universalität, was ja nichts anderes ist als die ursprüngliche Katholizität, gibt es nur in bunter Vielfalt. Schon die Existenz des *einen* Evangeliums in den *vier* Evangelien ist dafür ein wichtiger Hinweis.

Daran orientiert sich wohl auch die Struktur des apostolischen Amtes. Es steht in lebendiger Beziehung zum Erbe der Apostel, aber es hat eine differenziertere Struktur im Blick auf die Verantwortung der Vermittlung in die raumzeitliche Geschichte hinein. Ähnlich wie die Apostel ihre Sendung in recht verschiedene Gegenden der Welt verstanden und übernommen haben, Jakobus bleibt in Jerusalem, Thomas z. B. ist nach Indien gegangen, sind auch ihre Nachfolger, als welche die Bischöfe bezeichnet werden, zuständig geworden für einen konkreten, durch Raum und Zeit bestimmten Bereich. Dies sind gewiss zuerst die großen Städte, später mehr das dazugehörige Umland, aber doch mehr in Richtung einer überörtlichen Zuständigkeit. Es ist klar, dass die konkreten Verhältnisse hier schwanken und auch die Amtsbezeichnungen für eine gewisse Zeit noch ineinander übergehen können. Das Amt des Bischofs begrenzt sich jedenfalls nicht in der untersten Einheit einer einzelnen Gemeinde oder eines Dorfes. Dafür kommen eher die sogenannten Gemeindeleiter in Frage, die man in eine enge Verbindung zu den Presbytern bringen darf. Das Bischofsamt hat in diesem Sinne eine mehr übergeordnete Verantwortung.

Ähnlich wie Petrus unter den Zwölf bereits eine Vorzugsstellung einnimmt, bekommt auch der Bischof von Rom schon sehr früh eine primatiale Position und Verantwortung. Hier steigert sich das übergeordnete überörtliche Element zu seiner ökumenischen, d. h. die ganze bewohnte Erde betreffenden, universal-katholischen Weite.

An dieser Stelle, wo das geschichtliche und raumzeitliche Element der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi ins Spiel kommt, muss auch notwendigerweise von der sogenannten apos-

tolischen Sukzession die Rede sein.⁵ Sie darf man nicht primär nach dem mehr oder weniger reflektierten Modell einer ununterbrochenen Kette, gar noch mechanischer Art, vorstellen. Zunächst kommt es darauf an, dass das Evangelium Jesu Christi, das für alle Zeiten und Orte bestimmt ist, immer wieder verantwortliche Zeugen findet, die es weitergeben und die es gerade im Fortgang der Geschichte stützen, bewahren, verteidigen und zugleich schöpferisch auslegen. Die möglichst bruchlose Kontinuität ist nicht eine menschliche, für sich allein ausreichende Sicherung der Wahrheit des Evangeliums, sondern sie wird von dem dauernden Anspruch des Wortes Gottes im Sinne einer Weitergabe an andere Zeiten und Orte selbst gefordert. In diesem Sinne ist die apostolische Sukzession, die wiederum beide Elemente des Apostolischen, wie es schon beschrieben worden ist, in sich birgt, ein Zeichen oder besser noch: ein Realsymbol für die Sorge der Kirche, dass das Evangelium Jesu Christi durch die amtliche und personale Zeugenschaft der Bischöfe in die Zeiträume der Geschichte hinein ununterbrochen weitervermittelt wird und so die Menschen in seiner ursprünglichen Bedeutung erreicht. In dieser Vermittlung des Evangeliums Jesu Christi durch menschliche Verantwortung hat der Geist, der in alle Wahrheit einführt, eine unübersehbare Funktion. Zugleich verweist die apostolische Sukzession darauf, dass das Bischofsamt immer auch in diesem Kontext der *gemeinsamen* Weitergabe des Glaubens gesehen werden muss. Dies heißt nicht nur, dass der Bischof dabei alle Glieder der Kirche und besonders alle Dienste und Ämter als Mitarbeiter bei der Verkündigung braucht, sondern dass er selbst immer in dieser Zeugen-gemeinschaft steht. Man könnte zugespitzt sagen: ein Bischof ist kein Bischof, er darf nie isoliert betrachtet werden, so wie er auch nur durch mehrere Bischöfe und durch die Bestätigung des Nachfolgers Petri bei der Ordination in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen wird. Dieser Dienst macht bescheiden und in gewisser Weise auch demütig. Denn es kommt in erster Linie nicht darauf an, in dieser Gemeinschaft von Zeugen durch die Geschichte hin-

⁵ Vgl. K. Lehmann, Apostolizität der Kirche und apostolische Sukzession, in: B. Nichtweiß/H.-U. Weidemann (Hg.), Erik Peterson, Ekklesia = Ausgewählte Schriften, Sonderband, Würzburg 2010, 196–215 (Lit.).

durch durch außergewöhnliche Originalität zu glänzen, sondern der Bewahrung und schöpferischen Verkündigung des Evangeliums in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort treu zu dienen. Wegen dieser Struktur gibt es von Anfang an auch zwischen den Bischöfen, besonders einer Kirchenprovinz, gegenseitige Besuche und Abstimmungen des kirchlichen Handelns, Beteiligung an der Bischofsweihe, Synoden und Konzilien, gemeinsame Verlautbarungen und schließlich Bischofskonferenzen. Sie haben gewiss nicht alle denselben Rang und zeugen von einer unterschiedlichen Notwendigkeit. So stellt ein Ökumenisches Konzil mit dem Papst die höchste Autorität dar.

Die orthodoxe und katholische Tradition erblicken in dieser Struktur keine aus sich heraus schon funktionierende Garantie für die unversehrte Weitergabe des Evangeliums Jesu Christi. Keine Seite sollte eine billige Karikatur der apostolischen Sukzession ausmalen. Aber diese Kirchen halten, grundsätzlich hier auch verbunden mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft, dieses Zeichen auf der Ebene der Instrumente und Mittel für unentbehrlich. Da die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, mindestens in einigen Bekenntnisschriften, dem geistlichen Amt bischöfliche Funktionen zuerkennen und auch durchaus ein überörtliches Amt der „Aufsicht“ kennen (Superintendent ist ja die wörtliche lateinisch-griechische Übersetzung von „episkopos/episcopus“, d. h. auf etwas sehen, auf etwas achten, Aufsicht führen), gibt es hier durchaus einige Bausteine für ein produktives ökumenisches Gespräch. Dieses muss in den nächsten Jahren grundlegend und intensiv neu aufgenommen werden und stellt wohl eines der schwierigsten Probleme im ökumenischen Dialog dar.

III.

Nach dieser ersten grundlegenden Überlegung soll nun die Gestalt des bischöflichen Amtes noch deutlicher herausgestellt werden. Das Zweite Vatikanische Konzil und die nachkonziliaren Dokumente kennzeichnen das Kirchesein und auch die in ihr gegebenen Dienste und Ämter durch die beiden Grundbegriffe „Communio“ und

„Missio“ (Sendung). Das Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 hat diese Beschreibung zusammengefasst und in gewisser Weise vertieft. Daran möchte ich anknüpfen.⁶

„Communio“ („Koinonia“) ist die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Hl. Geist. Diese Gemeinschaft ereignet sich vornehmlich und grundlegend im Wort Gottes und in den Sakramenten. Die Taufe ist dabei Zugang und Grund der kirchlichen Gemeinschaft, die Eucharistie Gipfel und Höhepunkt des ganzen christlichen und kirchlichen Lebens. Die Gemeinschaft des eucharistischen Leibes Jesu Christi baut die vielfältige, strukturierte Gemeinschaft aller Gläubigen im Leib Christi, der Kirche, auf (vgl. LG 9 und 11). Die Einheit und Vielfalt der Kirche ist dabei in der Gemeinschaft der Bischöfe mit und unter dem Papst als dem Nachfolger Petri gegeben. Die eine und einzige katholische Kirche ist so in allen Teilkirchen anwesend und tritt auch aus ihnen hervor (vgl. CD 11 und LG 23). So zeigt sich im Bischofsdienst mit und unter dem Petrusamt eine echte Vielfalt, die einen wirklichen Reichtum ausmacht und zugleich darin echte Fülle und Einheit mit sich bringt. Dies ist gegenüber mancher Auflösung und Zerstörung lebendiger Vielfalt, wie sie heute oft in einem schädlichen Individualismus und hemmungslosem Pluralismus erfolgen, der Gewinn wahrer Katholizität, die immer eine geistgewirkte Einheit in lebendiger Vielfalt darstellt und so erst wirklich Identität gewährleistet.

Jeder Bischof lebt in dieser „Communio“. Er steht auf vielen Ebenen in Verbindung mit der ganzen Kirche, nicht zuletzt durch die Bischofsweihe und die mit ihr verliehene Kollegialität. Hier steht der Bischof auch mit seiner Verantwortung für die Teilkirche in der „Communio“: z. B. mit dem Presbyterium, der besonderen Sorge für die Priester, für die Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute, für die kirchlichen Berufe, für alle Berufungen, nicht zuletzt für die Laien mit ihren Familien und für die Jugend. Hier vollzieht der Bischof den Dienst am Wort und den Dienst der Heiligung; hier übt er nach dem Bild des Guten Hirten sein Leitungsamt aus. In dieser

⁶ Vgl. Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68, Bonn o.J. [1985].

„Communio“ erhält er geistliche Kraft und Unterstützung für seinen Dienst. Die weltweite Verbindung der Bischöfe untereinander, besonders mit und unter dem Papst, ist dabei – vor allem in Situationen äußerer Bedrängnis – eine außerordentliche Stütze.

Das Aufgabenbündel des Bischofs kann dabei sehr verschieden umschrieben werden. Die Tradition hat z. B. im Anschluss an biblische Aussagen Jesus Christus selbst als König, Hirte und Herr verstanden. Es gibt besonders auch in der Soteriologie die drei Aspekte des Propheten-, Priester- und Hirtenamtes Jesu Christi. Es gibt im Übrigen keine einheitliche Drei-Ämter-Lehre, aber das Zweite Vatikanische Konzil benutzt vielfach dieses Hilfsmittel (vgl. LG 13; 24–27; 37ff.; SC 7f.), um von Jesus Christus her ein dreifaches Amt der ganzen Kirche, der Amtsträger und der Gläubigen zu entfalten. Dies geht so weit, dass man – freilich nicht ganz korrekt – von einer Drei-Ämter-Lehre spricht, wobei eben die christologische Fundierung in den Ämtern Jesu Christi nicht übergangen werden darf. Sie hat gewiss auch heilsgeschichtlich-trinitarische Aspekte: sie reflektiert über den glaubend-liebenden Zugang zu Gott durch den Sohn im Heiligen Geist in der Gegenwart und ist zugleich in Hoffnung offen für die Vollendung des Heils im Reich Gottes. Im Rahmen dieses Beitrags brauche ich die Entfaltung der einzelnen bischöflichen Aufgaben nicht ausführlicher zu umschreiben.

Bei der „Communio“ geht es immer zugleich um die „Missio“. Der Bischof darf nie seine Verwurzelung und Beheimatung in der geistlichen und sakramentalen Tiefe der Communio verlieren, aus der er in seinem amtlichen Dienst und auch als geistlicher Mensch lebt. Aber er ist gerade heute immer wieder herausgefordert, diese von Gott gewirkte und geschenkte Gemeinschaft zu erneuern, zu vertiefen und auszubreiten. Er darf sich nie damit zufrieden geben, als ob sie schon vollendet wäre. Wenn der Communio-Gedanke hier nicht fundamental ergänzt wird durch das Erfordernis der „Missio“, entsteht ein falscher Eindruck, dass nämlich diese jetzt gegebene und gelebte Communio für sich schon vollendet wäre. In Wirklichkeit aber wird diese „Communio“ durch die Missio immer wieder grundlegend geöffnet und auf die Menschen hin ausgerichtet. Dabei geht es einerseits gewiss um den Dienst an der zerrissenen Welt und für die betroffenen und verwundeten verletzten Menschen. Aber

diese Sendung des Bischofs liegt noch tiefer: sie hat Anteil an der Gabe und Aufgabe des Heils, das der Herr in Kreuz und Auferstehung *für alle* erworben hat und das als Heil der Welt wirklich zu allen Menschen gelangen möchte (vgl. LG 16, GS 18–22, AG 7, DV 3). Dies geschieht natürlich nicht allein durch den Bischof, der freilich die Verantwortung innehat. Dies erfolgt stets in Zusammenarbeit mit den übrigen Gliedern der Kirche, die mit allen Diensten und Ämtern zusammen eine Gemeinschaft der Zeugen der Hoffnung sind. In diesem Sinne ist „Missio“ natürlich hier mehr als die Missionstätigkeit der Kirche. Sie entspricht dem früher erläuterten Sinn und Begriff des Apostolischen in seiner Doppelbedeutung.

So hat der Dienst des Bischofs, übrigens analog auch die Presbyter und Diakone, einen ganz grundlegenden Anteil an der Sendung der Gesamtkirche. Dies bezieht sich auch auf seine Verpflichtung für die Missionstätigkeit der Kirche (vgl. AG 11, 20, 29, 30), darf aber nicht darauf allein eingeschränkt werden. So heißt es in bezeichnender Weise im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „Christus Dominus“, die Bischöfe sollen sich „ihrer apostolischen Aufgabe ... zuwenden als Zeugen Christi *vor allen Menschen*. Sie sollen sich nicht bloß um die kümmern, die schon dem obersten Hirten nachfolgen, sondern sich mit ganzem Herzen auch jenen widmen, die irgendwie vom Weg der Wahrheit abgewichen sind oder die Frohe Botschaft Christi und sein heilbringendes Erbarmen nicht kennen, bis schließlich alle ‚in lauter Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit‘ (Eph 5,9) wandeln.“ (CD 11) Dabei ist hier gewiss auch der Dialog in der Ökumene mit anderen Religionen und mit den Nichtglaubenden angesprochen. Aber durch diesen kräftigen Akzent der „Missio“ in der Mitte der amtlichen Gestalt des Bischofs ist ein Wesenszug gegeben, der gewiss nicht immer genügend gesehen wird und dennoch gerade heute elementar zum Wirken des Bischofs gehört.

Wir dürfen uns in der modernen Welt nicht immer wieder bloß in die Defensive, gleichsam mit dem Rücken an die Wand stellen lassen, sondern müssen mit dem großen, einmaligen Gut unserer Botschaft in die Offensive gehen und Rechenschaft von der Hoffnung geben, die uns erfüllt. Dies hat natürlich Konsequenzen für den Umgang des Bischofs mit den Menschen in Kirche und Welt. Wenn er

sich den geistigen, leiblichen und weltlichen Nöten der Menschen auch außerhalb des Gefüges der Kirche zuwendet, verfehlt er nicht seine Aufgabe, sondern er erfüllt grundlegend den Dienst des guten Hirten, wie er heute notwendig ist. In diesem Zusammenhang ist es sehr wichtig zu sehen, dass bereits die Weltbischofssynode 2001 in ihrer Themenbeschreibung einen wichtigen Hinweis auf diese Dimension enthält. Ihr Thema lautet nämlich: Der Bischof als Diener des Evangeliums Jesu Christi *für die Hoffnung der Welt*. Damit sind viele Fragen und Aufgaben angesprochen, die im Rahmen dieses Beitrags nicht mehr erörtert werden können. Sie beziehen sich auf die Felder und Bereiche der Tätigkeit des Bischofs, auf den Stil seines Auftretens und nicht zuletzt auch auf Kriterien zur Bestellung von Kandidaten für das Bischofsamt.

Einen solchen Dienst kann man angesichts der Herausforderung und der Würde nur in Furcht und Zittern vollziehen. Der Bischof ist sich bewusst, dass er nicht nur unter einer hohen Erwartung der Menschen, sondern auch unter dem Gericht Gottes steht, in dem auch der beste Knecht und Diener immer wieder der Barmherzigkeit Gottes bedarf. Deshalb möchte ich gerade diese wichtige Erkenntnis zusammenfassen mit den bekannten Worten des Hl. Augustinus über den bischöflichen Dienst: „Wo mich erschreckt, was ich für euch bin, dort tröstet mich, was ich mit euch bin. Für euch nämlich bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes ist der Name der übernommenen Pflicht, dieses der Gnade; jenes ist Gefahr, dieses Heil.“ (Serm. 340, I: CCL 104, 919)

IV.

In den bisherigen Ausführungen ist direkt und indirekt deutlich geworden, wie sehr die gemeinschaftlichen Elemente des allen zugesprochenen Evangeliums, der Versammlung und Beratung vor Gott und der Sendung durch Jesus Christus zum Bischofsamt gehören. Darum ist es auch immer vernetzt in einer „Communio Ecclesiarum“ und mit dem Dienst des Nachfolgers Petri. Man kann auch sagen, dass Communio, Kollegialität, Universalität, Einheit und Eintreten füreinander zum Grundbau von Kirche gehören und eben darum sich auch in

den Ämtern wiederfinden, besonders eben im überörtlichen Dienst des Bischofs. Dies wird in frühester Zeit schon deutlich in der Bischofsweihe und in den nachbarschaftlichen Besuchen. So verdanken die frühen Synoden, die ja Bischofsversammlungen sind, ihre Existenz der Aufgabe der gemeinsamen Klärung der Botschaft Jesu Christi durch die „Unterscheidung der Geister“, wozu auch die Vergleichung und Vereinigung der Überlieferung gehört, der gemeinsamen Ordnung der Kirche und der rechten Leitung. Wenn dies gelingt, sind – nach der Überlieferung der Kirche – der gemeinsame Glaube, die „Eintracht des Herzens“, die gegenseitige Liebe und die „consonantia disciplinae“ (Origenes) die Früchte dieses Miteinanders.

Dies ist gewiss nur möglich, wenn es ein wirklich ausgewogenes Verhältnis zwischen den synodalen Bereichen gibt. Die innere Zuordnung darf z. B. nicht zu einer introvertierten Abkapselung gegenüber anderen Gemeinschaften oder zu einer Isolation im Blick auf die Kirche im Ganzen und gegenüber ihrem Zentrum führen. Die einzelnen Gemeinschaften müssen sich immer wieder gegen alle Tendenzen zur Eigenbrötlerei in den lebendigen Zusammenhang der einen und ganzen Kirche aufbrechen lassen. Wenn das Konzil und nach ihm auch die Leitung der Gesamtkirche die erklärte Absicht haben, durch Dezentralisierung die relative Eigenständigkeit der Ortskirchen zu stärken, dann darf dieser mühsame, heikle und auch für das Zentrum in Rom selbst keineswegs einfache Prozess nicht durch grundsätzliche Bestreitungen der Notwendigkeit und der legitimen Rechte eines Zentrums der Weltkirche gefährdet werden. Es wäre außerdem fatal, wenn die katholische Kirche in einer Zeit, wo sich nichtkatholische Kirchen der Notwendigkeit einer auch sichtbaren Einheit der Kirche und der Nützlichkeit eines Petrusdienstes – in welchen Formen auch immer – bewusster werden, die konkrete Universalität der Kirche schwächen und die umgreifende Einheit als Weltkirche einbüßen würde. Im Übrigen wäre es anachronistisch und geradezu selbstzerstörerisch, wenn wir Katholiken im Zeitalter einer wachsenden Einheit der Menschheit und der Weltgesellschaft überholte Partikularismen und Nationalismen nachholen zu müssen meinten.

Die Schwierigkeiten sind jedoch nicht zufällig, denn auch Rom muss neue Formen der Ausübung seiner verantwortlichen Leitung

des Zentrums der Weltkirche finden, indem es nämlich sehr viel mehr die gewachsenen Eigenheiten und die besonderen Erfordernisse einer Region, eines Sprach- oder Kulturraumes berücksichtigt. Das Zentrum der Weltkirche darf sich nicht als eine in sich selbst kreisende Institution und selbstgenügsame Organisation begreifen, die am Ende an den wirklichen Fragen und den wahren Bedürfnissen der Gemeinden und der Ortskirchen vorbeizulaufen droht. Rom beraubt sich selbst wertvoller Anstöße und Initiativen, wenn es in fataler Weise die Potenzen und Gaben einer Teilkirche nivellieren würde.

Das Verhältnis von Teilkirche und Weltkirche kann also weder in den Kategorien der Rivalität noch unter dem Gesichtspunkt einer nur „formalen“ Verteilung von Kompetenzen und Rechten allein sinnvoll verstanden werden. Dies schließt nicht aus, dass aufgrund der verschiedenen Funktionen und Situationen beider stets eine lebendige Spannung besteht und auch das bipolare Zueinander in rechtlichen Formen noch besser verbindlich geregelt werden kann. Wichtig als tragende Basis sind jedoch ein gegenseitiges Vertrauen, das der einen und gemeinsamen Sache dient, und der gegenseitige Austausch von Glaube, Hoffnung und Liebe für das Leben der Welt.

In dieser Perspektive ist es auch evident, dass es als Instrumente dieser Beziehung Konzilien und Synoden gibt, die zwar im Wesen von Kirche ein theologisches Fundament haben, aber im konkreten geschichtlichen Leben der Kirche tief von den jeweils vorherrschenden Ekklesiologien bestimmt werden. Das synodale Prinzip ist gerade der entscheidende Kreuzungspunkt und Vermittlungsort zwischen diesen verschiedenen Ekklesiologien.

V.

Nun bedarf es eines noch grundlegenderen Blickes auf das synodale Prinzip. Es ist zweifellos ein wichtiges Element in der konkreten Gestaltwerdung von Kirche. Aber es ist nicht identisch mit dem Wesen von Kirche überhaupt. Es gibt in Geschichte und Gegenwart der Kirche Zeiten und Orte, wo keine Synoden stattfinden konnten. Dies ist ein Defizit, trotzdem ist die Kirche in einer solchen Situation auch Kirche.

Das synodale Element ist in seinem Radius vom Wesen her enger als die umfassende Grundwirklichkeit der Kirche. Es entspricht also nach meiner Überzeugung nicht der katholischen Ekklesiologie, wenn man den Kirchenbegriff und die Konzilsidee im Sinne einer Identifikation miteinander verknüpft. Das Konzil bzw. die Synode ist ihrem Wesen nach eine beratende und beschließende Versammlung, die an das örtliche Versammeltsein gebunden ist und auch nur für diese Zeit Vollmacht besitzt. Die klassische Ekklesiologie sieht die Synoden als ein Moment in der Leitung der Kirche und erblickt in der Struktur der Konzilien und Synoden Mittel und Bedingungen in der Leitung des kirchlichen Lebens, aber nicht das Leben der Kirche selbst. Darum gehört zum Begriff der Synoden und Konzilien auch eine „gewichtige Ursache“ („aitia eulogos“) für ihr Zusammentreten. Nicht jede beliebige Frage, die es in der Kirche in einer bestimmten Zeit zu lösen gibt, muss auf einer Synode verhandelt werden. Wird dieser „gewichtige Grund“ – er bezieht sich besonders auf die Gefährdung der Einheit der Kirche (Dogma und Disziplin) – aufgeweicht und abgeschwächt, dann ist nur noch schwer ein Kriterium zu finden, um die synodale Kompetenz gegenüber allen möglichen Aufgaben der Kirche abzugrenzen. Alle kirchlichen Ebenen durchgreifende und permanente Synodal-Strukturen gehören also, wenigstens in der Perspektive der altkirchlichen Ekklesiologie, nicht zum Grundverständnis der Konzilien und Synoden.⁷

Durch die enge geschichtliche Verknüpfung von Grundwirklichkeit der Kirche und zeitgeschichtlicher Ausprägung ihrer konkreten Gestalt muss man die sehr differenzierte Erscheinungsweise der Synoden verstehen. Wir brauchen eine historisch begründete Phänomenologie der Einheit und der Vielfalt des Synodenwesens. Ich kann hier nur drei strukturverschiedene Konzilstypen nennen, wobei auch das sehr unterschiedliche Verhältnis der Kirche zur Welt auffällt:

⁷ Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969; Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *MySal IV/1*; H.-J. Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*, Paderborn 1979 (vgl. auch die weiteren Studien bis in das 20. Jahrhundert).

- Die kaiserlichen Reichskonzilien bis in das 8./9. Jahrhundert.
- Die mittelalterlichen Konzilien der abendländischen Christenheit, die man wieder in die päpstlichen Konzilien (12./13. Jahrhundert) und die „konziliaristischen“ Konzilien (13./15. Jahrhundert) unterscheiden kann.
- Die Konzilien der neuzeitlichen katholischen Konfessionskirche (Trient, Vaticanum I und II).⁸

Ich möchte auf die wohl einschneidendste Wandlung etwas genauer aufmerksam machen.

Die stärkste Umwandlung der Konzils- und Synodenidee erfolgte im Hochmittelalter. Das Reformpapsttum des 11. Jahrhunderts übernahm die Initiative für die Reichssynoden und entwickelte diese päpstlichen Synoden zu einem seiner wichtigsten Instrumente, um überall die angestrebten Reformen durchzusetzen (vor allem im Kampf gegen Simonie, Priesterehe und Laienherrschaft in der Kirche). Die Päpste durchzogen häufig die verschiedenen Länder und hielten z. B. in Ober- und Unteritalien, in Deutschland und Frankreich ihre Synoden ab. Dadurch wurde die Kommunikation zwischen dem Episkopat und dem Papsttum neu angebahnt und befestigt. Die Synode war auch ihrer ganzen Struktur nach päpstlich geworden, weil die Initiative, die Legitimation und die Approbation in der Hand des Papstes lag. Der eigentliche Gesetzgeber ist jetzt nicht mehr das Konzil, sondern der Papst. Die Folgezeit ist darum gekennzeichnet durch die Ablösung synodaler Zuständigkeiten und deren Übergang auf die fortschreitend zentralistischer ausgerichtete Kurie, verkörpert vor allem im Papst und in den Kardinälen (vgl. die Ausbildung des Kardinalskollegiums). Immer mehr wandelten sich die Synoden zu einer instrumentalen Funktion, nämlich die allgemeinen kanonistischen Bestimmungen in reformerischer Weise einzuschärfen.⁹ Als Aufgaben dieser Synoden wird auf dem Konzil von Trient bestimmt, in den einzelnen Kirchenprovinzen hätten

⁸ Vgl. K. Schatz, *Allgemeine Konzilien*, Paderborn 1997 (UTB 1976), 17ff.; G. Alberigo, *Geschichte der Konzilien*, Düsseldorf 1993; H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg i. Br. 1978 (8. Aufl.); ders., *Strukturprobleme der Ökumenischen Konzilien*, Köln 1963.

⁹ Vgl. B. Schmidt, *Die Konzilien und der Papst*, Freiburg i. Br. 2013.

künftig alle drei Jahre Provinzialsynoden stattzufinden: „pro moderandis moribus, corrigendis excessibus, controversiis componendis, aliisque ex sacris canonibus permissis“.¹⁰

Doch liegt zwischen dieser gesetzlichen Festlegung und der faktischen kirchlichen Praxis ein tiefer Graben. Nur 2 Prozent der Provinzalkonzilien, die nach dem Gesetz zwischen dem Konzil von Trient und dem Erlass des CIC hätten stattfinden sollen, wurden abgehalten. Ausnahmen bestätigen auch hier die Regel: in Tarragona tagten zwischen 1146 und 1757 fast ohne Unterbrechung regelmäßige Synoden. Beim Aufbau der Kirche in den USA zeigte das synodale Element von 1790 und 1900 eine erstaunliche Kraft.

Wenn man nach den Gründen für dieses Desinteresse der Partikularkirchen fragt, dann erhält man, abgesehen von anderen Motiven, immer wieder folgende Antwort: Wenn die Synoden nur die formale Vermittlungsinstanz, gleichsam die „Transmissionsriemen“ der Zentralgewalt darstellen, dann verlieren sie ihre ursprüngliche und eigene Aufgabe, sie werden steril und schließlich lebensunfähig. Wenn Synoden nichts mehr sind als periphere Organe, die einer eigenen relativen Autonomie und einer verantwortlichen Funktion entbehren, dann ist ihr Aussterben ganz konsequent.¹¹

Neben diesem Problem, das heute noch in ganz fundamentaler Weise das Verhältnis von teilkirchlichen Synoden und Gesamtkirche bestimmt, ist die Frage des Teilnehmerkreises wichtig. Historisch kann man den primär episkopalen Charakter der Kirchenversammlung – jedenfalls was die Entscheidungsbefugnis betrifft – wohl kaum bestreiten; immerhin galt jedoch der Grundsatz der Öffentlichkeit, und es ist keineswegs sicher, dass zwischen der beschließenden Körperschaft und der anwesenden Öffentlichkeit immer ein so klarer Unterschied vorausgesetzt werden darf, wie wir ihn zu denken gewohnt sind. Die hochmittelalterlichen Konzilien, die sich auch mit der Regelung von Außenbeziehungen und von wirtschaftlich-

¹⁰ Decretum de reformatione, Sessio XXIV, Canon II, ed. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Basel 1962, p. 737.

¹¹ Vgl. S. C. Bonicelli, I concili particolari da Graziano al concilio di Trento. Studio sulla evoluzione del diritto della chiesa latina = Pubblicazioni del Pontificio Seminario Lombardo in Roma = Ricerche di scienza teologiche 8 (Brescia 1971).

politischen Interessen befassten, brachten in dieser Hinsicht eine Strukturverschiebung mit sich, weil diese Konzilien zu „Generalversammlungen der Christenheit“ und zu einer umfassenden Repräsentation aller Stände wurden. Die Bischöfe befanden sich, z. B. auf den Konzilien von Konstanz und Basel, eindeutig in der Minderheit.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Synoden und Konzilien vor allem dann wieder in den Vordergrund gerückt, wenn sie zum Vehikel werden konnten, um das bischöfliche Kollegialitätsprinzip und die dem Bischofskollegium zuerkannte höchste Vollmacht zum Ausdruck zu bringen. Das Gefälle der Argumentation zeigt sich in einem wichtigen Text von „Lumen gentium“ (Art. 22):

„Schon die uralte Disziplin, dass die auf dem ganzen Erdkreis bestellten Bischöfe untereinander und mit dem Bischof von Rom im Bande der Einheit, der Liebe und des Friedens Gemeinschaft hielten, desgleichen das Zusammentreten von Konzilien zur gemeinsamen Regelung der Lage der wichtigeren Angelegenheiten in einem durch die Überlegung vieler abgewogenen Spruch weisen auf die kollegiale Natur und Beschaffenheit des Episkopates hin. Dies beweisen die im Lauf der Jahrhunderte gefeierten ökumenischen Konzilien.“

Das Dekret „Christus Dominus“ über die Hirtenaufgabe der Bischöfe versucht eine rechtliche Ausformung dieser Ausführungen, begnügt sich aber im ersten Abschnitt des III. Kapitels nach der Überschrift „Die Synoden, Konzilien und besonders die Bischofskonferenz“ (Art. 36) mit dem sehr allgemein gehaltenen Wunsch,

„dass die ehrwürdigen Einrichtungen der Synoden und Konzilien mit neuer Kraft aufblühen; dadurch soll besser und wirksamer für das Wachstum des Glaubens und die Erhaltung der Disziplin in den verschiedenen Kirchen, entsprechend den Gegebenheiten der Zeit, gesorgt werden“.

Diese Ausführungen über die Synoden geben faktisch aber nur den äußeren Rahmen ab, in den das Bild der Bischofskonferenzen eingezeichnet wird.

Während der Diskussionen über diesen Text wurde immer wieder vorgeschlagen, einen ständigen obersten Rat der Gesamtkirche

einzurichten, dem manche sogar die Papstwahl, aber auch Fragen der Kurienreform übertragen wollten. Die Idee wurde im Grundsatz (vgl. CD 5, vgl. auch LG 23) aufgenommen und von Papst Paul VI. noch vor Konzilsende im Apostolischen Schreiben „Apostolica Sollicitudo“ vom 15. September 1965¹² verbindlich promulgiert. Am 29.9.1967 begann die erste Synodalversammlung (vgl. CIC/1983, § 342–848). Dies wird m.E. zu wenig gewürdigt. Gewiss hängt dies mit der nicht immer glücklich verlaufenen Abfolge der Synoden zusammen, bedarf aber einer sehr sorgfältigen und differenzierten Beurteilung. Wenn nicht alles täuscht, wird Papst Franziskus die Bischofssynode sehr aufwerten. Es ist zu früh, um für das Gelingen Prognosen abzugeben.

Es ist hier nicht der Ort, um die Probleme bischöflicher Kollegialität, der Bischofskonferenzen, der Bischofssynode, der Funktion des Kardinalkollegiums usw. noch eingehender zu erörtern. Erzbischof G. Benelli hat 1973 mit Recht darauf hingewiesen, wie viel unter dem Pontifikat Pauls VI. seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geschehen ist, um die Beziehungen Roms zu den Ortskirchen strukturell und institutionell zu verbessern. Darin ist auch der Lokalkirche ein angemessener Ort eingeräumt.

„Die Ortskirche muss sich entwickeln, entfalten, muss wachsen und ihre Sendung erfüllen in Freiheit und Eigenverantwortung, immer aber – und dies ist mehr als eine bloße Begrenzung, sondern der Wesensgrund ihrer inneren Lebenskraft – in Gemeinschaft mit den übrigen Kirchen und mit Rom ... Einer berechtigten Dezentralisierung gibt er (der Heilige Stuhl) durchaus Raum, zumal sie dringlicher geworden ist unter dem Druck psychologischer und soziologischer Umstände.“¹³

Erzbischof G. Benelli hat auch keinen Zweifel daran gelassen, dass in diesem Verhältnis noch sehr vieles verbessert und vertieft werden kann (Verbesserung der wechselseitigen Kommunikation, der ge-

¹² AAS 57, 1965, 775–780; *Enchiridion Vaticanum II*, vol. 2, Nr. 444–457, Seite 473–481.

¹³ G. Benelli, *Die Beziehungen zwischen dem Hl. Stuhl und den Lokalkirchen*, in: *L'Osservatore Romano*, Deutsche Ausgabe, 3 (1973), S. 9.

genseitigen Konsultation usw.). Vermutlich wird eine spätere Kirchengeschichtsschreibung das Pontifikat Pauls VI. gerade unter dieser Hinsicht würdigen. Zwar hat sich in den folgenden Jahren die Einrichtung der Bischofssynode intensiviert und differenziert, sie hat aber strukturell und im praktischen Vollzug wohl keine wirklichen Fortschritte gemacht.

Es kann wohl auch im Blick auf die kollegiale Dimension der Leitung der Kirche nicht übersehen werden, dass diese Neuregelung zum größten Teil nur die Beziehungen Roms zu den Ortskirchen auf der Ebene des bischöflichen Amtes und vor allem der Nuntiaturen betrifft. Nun soll diese Art zwischenkirchlicher Beziehungen weder – soweit möglich – in ihrer theologischen Begründung noch in ihrer grundlegenden praktisch-rechtlichen Struktur bestritten werden. So vielfältig die Relationen zwischen dem Episkopat (einschließlich einzelner Bischofskonferenzen) und dem Zentrum der Weltkirche geworden sind, so notwendig ist es in Ergänzung dazu, dass in diesen Beziehungen die unverkürzte Wirklichkeit des kirchlichen Lebens und der pastoralen Situation von verschiedenen Blickpunkten her und in allen Dimensionen gegenwärtig bleibt. Wenn Rom und auch die einzelnen Bischöfe wirklich auf das konkrete Leben der einzelnen Gemeinden hingeordnet bleiben wollen, dann sind die Beteiligung von Priestern und Laien an der Beratung der jeweiligen pastoralen Lage und ihre Mitverantwortung bei der Vorbereitung und Realisierung dieser Entscheidungen auf verschiedenen Ebenen nur angemessen. Indem das Konzil in „Lumen gentium“ (Art. 31) den Laien auf ihre Weise und zu ihrem Teil eine Partizipation an der Sendung der Kirche und einen Anteil am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Jesu Christi zugesprochen hat, ist für ihre synodale Mitwirkung auch hier ein Anknüpfungspunkt gegeben. Das nachkonziliare System der Räte (vgl. CD 27; AA 26; PO 7) bietet eine – sicher noch in vieler Hinsicht verbesserungsfähige – Form dieser Partizipation des ganzen Gottesvolkes und auch eine neue Gestalt synodaler Elemente in der Kirchenverfassung. Mag die konkret-praktische Ausgestaltung dieser Strukturen noch viele Einzelfragen aufwerfen, so kann man nicht mehr hinter diese Prinzipien des Zweiten Vatikanischen Konzils zurückgehen.