

Ist Rom reformierbar?

Die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils in der Diskussion

150 Jahre *Unfehlbarkeit* hatten wir unsere Kooperation mit der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft zum Jubiläum der umstrittenen Dogmatisierungen betitelt. Das Programm musste verschoben und geteilt werden: Am 20. Mai 2021 hielten Franz Xaver Bischof und Thomas Schüller in Präsenz Vorträge zur historischen und zur kirchenrechtlichen Perspektive und diskutierten miteinander darüber.

Am 21. Juni 2021 dann standen Julia Knop, Peter Neuner und Michael Seewald im Live-Stream aus dogmatischer Perspektive Rede und Antwort. Wir dokumentieren dies alles bewusst in Nachbarschaft zum zweiten Dossier über „Frauen in kirchlichen Ämtern“ (ab S. 23), weil auch dieses Thema vom Anspruch des römischen Lehramts betroffen ist, unreformierbare Lehren definieren zu können.

Ein Sonderweg mit Hindernissen

von Achim Budde

Mit dem Ersten Vatikanischen Konzil hat sich die Kirche von Rom vor gut 150 Jahren auf einen Sonderweg gegeben, indem sie zweierlei zum Dogma erhob: Erstens sind alle Hirten und Gläubigen weltweit dem Bischof von Rom zu hierarchischer Unterordnung und Gehorsam verpflichtet – und zwar sowohl in Fragen des Glaubens und der Sitten als auch disziplinarisch. Und zweitens besitzt der Bischof von Rom Unfehlbarkeit, wenn er „ex cathedra“ spricht. Seine Definitionen sind dann aus sich selbst heraus, nicht aufgrund des Konsenses der Kirche, „unreformierbar“.

Seit 1870 muss jeder Katholik das glauben. Und hat auch das Zweite Vatikanische Konzil diese Ekklesiologie durch Kategorien wie „Communio“, „Synodalität“ oder „Volk Gottes“ ergänzt, so bleibt sie doch ungeschmälert in Kraft. Dieses Jubiläum fordert die

Theologie heraus. Einmal in ökumenischer Hinsicht; denn keine andere Konfession wird sich diesem Anspruch jemals unterwerfen. Aber auch intern ist die Kritik nicht verstummt. Schon das Konzil selbst bildete ja keinen kirchlichen Konsens ab, sondern verhalf der einen Partei in einem Streit mit jahrhundertelanger Vorgeschichte zum Sieg über die andere, und löste damit einerseits Begeisterung, andererseits aber auch erbitterten Widerstand und eine Kirchenspaltung aus. Und schon zum 100. Jubiläum des Dogmas tobte eine durch Hans Küng angefachte Debatte durch die kirchliche Öffentlichkeit.

Bis heute gehen die Meinungen auseinander. Die einen verweisen darauf, unter welchen zeitbedingten Umständen die Dogmatisierung überhaupt zustande kam, und bezweifeln, dass die absolutistische Wahlmonarchie gemessen an der Botschaft Jesu

wirklich die Rechtsform sei, in der sich Autorität, Macht und Entscheidungsbefugnis in der Kirche legitimieren sollten. Andere halten jeden Versuch, die päpstliche Vollmacht zu relativieren, für nicht mehr katholisch – und haben dabei die seit 150 Jahren geltende Lehre auf ihrer Seite.

Wir wollen über diese Fragen ins Gespräch kommen: Wie ist es zur Dogmatisierung der Herrschaft gekommen? Wie hat sie sich seitdem entwickelt? Sind jegliche Ideen, die Macht in der Kirche zu teilen, von vornherein illegitim? Und selbst wenn Kirche und Papst es wollten: Kämen wir aus der Nummer überhaupt wieder heraus? Oder ist die Lehre tatsächlich, wie sie selbst es nennt, „irreformabilis“?

Diese Frage kann zu einer Überlebensfrage für die Kirche werden. Denn die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils lähmen auch die aktuellen Reformbemühungen. Wenn der unter dem

Das Unfehlbarkeitsdogma fordert die Theologie heraus. Einmal in ökumenischer Hinsicht; denn keine andere Konfession wird sich diesem Anspruch jemals unterwerfen.

Eindruck der MGH-Studie beschriftete „Synodale Weg“ heute nach Möglichkeiten sucht, jene systemischen

Mängel zu beheben, die Macht- und Kindesmissbrauch begünstigt haben, dann schieben Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit allen Modellen des Teilens oder der Kontrolle von Macht ebenso kategorisch einen Riegel vor, wie dem Verlangen, Frauen Zugang zum Priestertum zu gewähren.

Umfragen zufolge befürwortet eine überwiegende Mehrheit der Katholiken in Deutschland substanzielle Reformen in diesen Fragen. Anders als vor 50 Jahren ist die Bindekraft der Kirche allerdings inzwischen so ge-

ring, dass viele Menschen – verstärkt auch aus den innersten, tragenden Kreisen des kirchlichen Lebens – der Kirche den Rücken kehren, statt sich noch für Veränderungen zu engagieren. Es steht viel auf dem Spiel.

Begeben wir uns auf eine Reise zum Kern des Problems! ■

Der Synodale Weg stellt die Machtfrage

Heute stehen die Dogmen von 1870 im Horizont der aktuellen Reformbemühungen. Das Synodalforum 1 *Macht und Gewaltenteilung in der Kirche* benennt auf der Website als zentrale Fragen: „Wie ist in der Kirche Macht zu verstehen und auszuüben, wie zu organisieren, zu begrenzen und zu kontrollieren? Wie ist sie theologisch zu verantworten?“ Am 3. Februar 2022 beschloss die Dritte Synodalversammlung den [Grundtext Macht](#) mit einer starken Mehrheit von 88 % aller Synodalen – und 74 % der Bischöfe. Darin heißt es unter anderem:

„Als Synodalversammlung der katholischen Kirche in Deutschland erkennen wir deshalb in einer gewissenhaften und selbstkritischen Reflexion und in einer effektiven Reform innerkirchlicher Machtverhältnisse eine entscheidende Voraussetzung, um die Sendung der Kirche in der Welt von heute zu verwirklichen.“ (Zeile 51–54)

„Im Zentrum des Problems steht die Art und Weise, wie Macht – Handlungsmacht, Deutungsmacht, Urteilsmacht – in der Kirche verstanden, begründet, übertragen und ausgeübt wird. Es haben sich eine Theologie der Kirche, eine Spiritualität des Gehorsams und eine Praxis des Amtes entwickelt, die diese Macht einseitig an die Weihe bindet und sie für sakrosankt erklärt.“ (76–80)

„Wir setzen uns darüber hinaus dafür ein, das geltende Kirchenrecht so zu

ändern, dass ein der Kirche angemessenes, in der eigenständigen Würde jeder getauften Person begründetes System von Gewaltenteilung, Entscheidungspartizipation und unabhängiger Machtkontrolle begründet wird.“ (Zeile 641–644)

„Wir setzen uns dafür ein, dass die Synodalität der Kirche nachhaltig weiterentwickelt wird, so dass Beratungs- und Entscheidungsrechte des gesamten Volkes Gottes garantiert sind.“ (Zeile 839–841)

„Wir setzen uns darüber hinaus dafür ein, dass Dienste und Ämter in der Kirche für alle Getauften und Gefirmten zugänglich gemacht und entsprechend ihren Charismen und Berufungen, ihrer Eignung, Befähigung und Leistung besetzt werden. Wir regen eine synodale Verständigung auf weltkirchlicher Ebene an.“ (Zeile 882–885) ■



Foto: canva.com

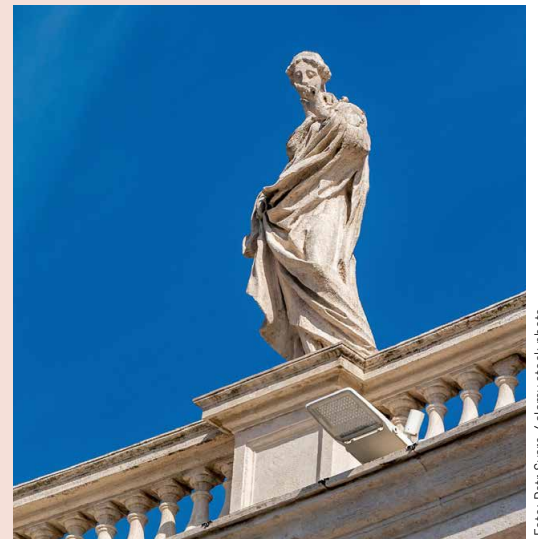


Foto: Petr Svarec / alamy stock photo



Foto: Rudolf Wichter/KNA

Petersdom mit der „Cathedra Petri“ im Innern und Diakonin Olympias auf der Balustrade (Mitte). Unten: Bischof Dr. Georg Bätzing und Prof. Dr. Irme Stetter-Karp, Präsident und Präsidentin des Synodalen Wegs.

Dogmatisierung des päpstlichen Absolutismus

Primat und Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil

von Franz Xaver Bischof

Die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils haben die Ekklesiologie der katholischen Kirche gravierend verändert. In zentralen Fragen blockieren sie die Kirche noch heute. Denn päpstlicher Primat und päpstliche Unfehlbarkeit stellen nicht nur für die heutige Ökumene eine Herausforderung dar; vielmehr beeinflusst das Kirchenverständnis des Ersten Vatikanischen Konzils direkt oder indirekt auch die aktuellen innerkatholischen Debatten um Auftrag und Rolle der Kirche in der Welt von heute. Im Folgenden werde ich einleitend einige Worte zur historischen Verortung des Konzils sagen, sodann Verlauf und Ergebnisse des Konzils skizzieren und mit einem kurzen Ausblick auf die bleibende Problematik der 1870 definierten Papstdogmen schließen.

Zur Vorgeschichte des Konzils

Die Idee eines Allgemeinen Konzils – dreihundert Jahre nach Trient – war in der Umgebung Papst Pius' IX. seit der Jahrhundertmitte wiederholt thematisiert worden. Von vornherein war klar, dass es der kirchlichen Selbstbehauptung im Zeichen der Autorität und der defensiven Abgrenzung gegen die Moderne dienen sollte, wobei unter Moderne die geistige, gesellschaftliche und politische Welt zu verstehen ist, die sich im 19. Jahrhundert im Gefolge von Aufklärung, Französischer Revolution und der liberalen Freiheits- und Mitbestimmungsrechte des Individuums herausgebildet hat. Tatsächlich hatten sich die Päpste seit 1789 mehr und mehr auf eine Position feindseliger Abwehr gegenüber den geistigen Strömungen der Zeit zurückgezogen, ohne selber positive Ansätze zu deren Überwindung aufzuzeigen. Einen Höhepunkt dieser Entwicklung bildete am 8. Dezember 1864 die Publikation der Enzyklika *Quanta cura*, der ein *Syllabus* angehängt war, eine Auflistung von achtzig sogenannten „modernen Zeitirrtümern“, die verworfen wurden. Darin verurteilte Pius IX. unter anderem auch Religions-, Kultus-, Meinungs- und Pressefreiheit, Demokratie, die Forderung, der Papst solle auf den Kirchenstaat verzichten, und die Forderung, der Papst solle sich „mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“ (Satz 80).

Zwei Tage vor der Verkündigung der Enzyklika und in engem Zusammenhang mit den darin erfolgten Verwerfun-

gen kam es zu einer ersten vertraulichen Kardinalsbefragung über die Opportunität und die Beratungsgegenstände eines einzuberufenden Konzils. Die definitive Entscheidung für das Konzil fiel Ende Juni 1867 anlässlich der 1800-Jahr-Feier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus. Eine konkrete Themenstellung nannte der Papst bei der Einberufung des Konzils nicht; er äußerte sich nur sehr allgemein, das Konzil habe ein wirksames Heilmittel gegen die vielen Übel zu finden, unter denen die Kirche leide. Das entsprach der Akzentsetzung des Syllabus. Ein Jahr später, am 29. Juni 1868, berief der Papst das Konzil auf den 8. Dezember 1869 nach Rom ein. Über die Aufgaben des Konzils hieß es in der Einberufungsbulle wiederum nur sehr vage, das Konzil werde sich mit allem befassen, was in Lehre und Disziplin in diesen äußerst widrigen Zeiten für das Wohl der Kirche und der Gesellschaft erforderlich sei. Päpstlicher Primat und päpstliche Unfehlbarkeit – die späteren Hauptthemen auf dem Konzil – waren darin nicht genannt.

Die Konzilsvorbereitung, die im September 1867 begann, erfolgte unter strikt ultramontan-kurialer Leitung. Stimmen der Seelsorge fehlten ebenso wie Theologen einer nicht auf den Papst fixierten römisch-neuscholastischen Theologie. Die wenigen nachträglich berufenen Berater, die nicht auf ultramontaner Linie lagen, wie der Tübinger Kirchenhistoriker Hefele oder der Münchner Benediktinerabt und Alttestamentler Haneberg, wurden nach eigenem Zeugnis mit Fragen beschäftigt, wo sie nichts bewirken konnten. Hinzu kam, dass die Konzilsvorbereitung rigoroser Geheimhaltung unterlag. All das verstärkte in der Öffentlichkeit und selbst bei Konzilsvätern die Befürchtung, das Konzil sei bereits gemacht.

Dieser Eindruck wurde in der öffentlichen Wahrnehmung noch verschärft durch einen Beitrag, der am 6. Februar 1869 in der Zeitschrift der römischen Jesuiten *La Civiltà Cattolica* erschien. Er trug die harmlose Überschrift *Korrespondenz aus Frankreich* und war, wie wir heute wissen, von Kardinalstaatssekretär Antonelli und wohl auch von Pius IX. vorausgehend approbiert worden. Der Artikel enthielt einen Bericht über die Konzilserwartungen der französischen Katholiken. Diese wurden in „liberale Katholiken“ und „Katholiken im eigentlichen Sinne“ unterschieden. Die „liberalen Katholiken“ würden, so hieß es,

Es war klar, dass das geplante Konzil der kirchlichen Selbstbehauptung im Zeichen der Autorität und der defensiven Abgrenzung gegen die Moderne dienen sollte.

darauf vertrauen, das Konzil werde den Syllabus korrigieren, auf eine lehramtliche Verkündigung der päpstlichen Unfehlbarkeit verzichten und den Weg zu einer Verständigung der Kirche mit der modernen Kultur freimachen. Die „Katholiken im eigentlichen Sinne“, mit welchen der Bericht sich vorbehaltlos identifizierte, würden hingegen vom Konzil die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel und des Syllabus erwarten.

Der Artikel schlug wie eine Bombe ein. Er verhärtete im Augenblick die innerkirchliche Polarisierung am Vorabend des Konzils. Waren von offizieller Seite bisher keine Angaben über das konkrete Programm des Konzils bekannt geworden, so schien der Februar-Artikel nicht nur für Ignaz von Döllinger in München oder für Henri Maret in Paris die seit langem umlaufenden Gerüchte über die tatsächlichen Konzilsvorbereitungen zu bestätigen.

Eröffnung und Zusammensetzung des Konzils

Die Unfehlbarkeitsfrage spaltete die Konzilsväter schon bei der Eröffnung des Konzils am 8. Dezember 1869 in zwei antagonistische Blöcke: eine Mehrheit von Infallibilisten, also Befürwortern der päpstlichen Unfehlbarkeit, und eine anti-infallibilistische Minderheit. Die Majorität wurde von einer infallibilistischen *pressure-group* um den konvertierten Erzbischof Edward Manning von Westminster und Bischof Ignaz von Senestrey von Regensburg angeführt. Beide Bischöfe hatten am 28. Juni 1867, zwei Tage nach der Konzilsankündigung, am Petrusgrab und unter der Assistenz des römischen Jesuiten Matteo Liberatore, des Chefredaktors der *Civiltà Cattolica*, ein Gelübde abgelegt, alles zu unternehmen, koste es, was es wolle, notfalls bis zum Martyrium zu gehen, um auf dem einberufenen Konzil die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit durchzusetzen.

Zum engeren Kreis um Manning-Senestrey zählten der belgische Erzbischof Dechamps von Mecheln, der französische Bischof Pie von Poitiers und der Genfer Weihbischof Mermillod. Diese infallibilistische Kerngruppe erfreute sich während des ganzen Konzils der aktiven Unterstützung des Papstes. Pius IX. seinerseits hielt das Konzil konsequent auf Kurs, um das angestrebte Ziel – die Dogmatisierung von Primat und Unfehlbarkeit des Papstes – zu erreichen.

Er griff in absolutistischer Manier nicht nur wiederholt in die Konzilsverhandlungen ein, er setzte auch zahlreiche Minoritätsbischöfe massiv unter Druck. Die Mehrheit der Bischöfe verhielt sich zunächst abwartend, was

leicht nachvollziehbar ist; sie schwenkte aber unter dem Eindruck der wachsenden Polarisierung in- und außerhalb der Konzilsaula, vor allem aber, weil sie mentalitätsmäßig auf Stärkung des Autoritätsprinzips ausgerichtet war, bis Ende Januar 1870 auf den infallibilistischen Kurs ein.

Die Unfehlbarkeitsfrage spaltete die Teilnehmer schon bei der Eröffnung des Konzils: in eine Mehrheit von Befürwortern der Unfehlbarkeit und eine Minderheit, die dagegen war.

Die Minderheitsfraktion umfasste rund 20 Prozent, also etwa 140 Konzilsväter, unter ihnen hoch gebildete Theologen und Führungspersonlichkeiten in ihren Diözesen. Zu ihr gehörten mit wenigen Ausnahmen die deutschen und österreichisch-ungarischen Bischöfe mit den Erzbischöfen von Prag, Wien, Köln, München, dem Primas von Ungarn und Bischof Strossmayer von Diakovo im heutigen Kroatien. Hinzu kamen über vierzig Prozent der französischen Bischöfe, angeführt vom Pariser Erzbischof Darboy und Bischof Dupanloup von Orléans, etwa gleich viel nordamerikanische Bischöfe, geschlossen die Melkiten, einige Chaldäer sowie einzelne Bischöfe aus England, Irland, Italien und der Schweiz.

Die Vertreter der Minorität lehnten die päpstliche Unfehlbarkeit ab, mehrheitlich allerdings nur aus opportunistischen Gründen – nämlich aus kirchenpolitischen und ökumenischen Rücksichtnahmen in ihren Ländern; nur wenige, wie nachweislich Darboy, Strossmayer und Hefele, machten jeweils gut begründet auch prinzipielle historische und theologische Gründe geltend. Karl Joseph Hefele war kurz vor Konzilsbeginn zum Bischof von Rottenburg in Württemberg gewählt worden.

Zur Unzufriedenheit der Minorität trugen das ausschließliche Vorschlagsrecht der Konzilspräsidenten bei, das dem Konzil den Zugriff auf die Themen von vornherein entzog, außerdem die Geheimhaltung der vorbereiteten Schemata bis zur jeweiligen Beratung, die schlechte Akustik der Konzilsaula, vor allem aber die den Konzilsvätern von Papst und Konzilsleitung aufoktroierte Geschäftsordnung. Sie sahen darin einen offenen Bruch mit einer alten konziliaren Tradition, nach welcher Konzilien sich bisher immer selber eine Geschäftsordnung gaben.

Änderung der Geschäftsordnung als entscheidende Weichenstellung

Von den 65 vorbereiteten Textentwürfen zu ganz unterschiedlichen Themen kamen auf dem Konzil nur fünf zur Beratung: die Schemata über die Bischöfe und Priester, den geplanten Einheitskatechismus und über die beiden späteren dogmatischen Konstitutionen, welche als einzige verabschiedet wurden. Die dogmatische Konstitution *Dei Filius* über den katholischen Glauben, auf die hier nicht eingegangen werden kann, wurde am 24. April 1870 einstimmig (mit 667 Stimmen) verabschiedet. Die einstimmige Annahme erfolgte aus taktischen Gründen. Sie beruhte nicht nur, aber vor allem auf der Argumentation von Bischof Karl Joseph Hefele. Er wollte vor der



Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Professor em. für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der LMU München

Abstimmung über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes jeden Präzedenzfall vermeiden, der eine Verletzung des konziliaren Prinzips des *consensus unanymis*, des Prinzips also der *moralischen Einstimmigkeit*, bedeutet hätte – in der naiven Erwartung, dass dieses Prinzip dann auch bei der Abstimmung über Primat und Unfehlbarkeit zur Anwendung komme!

Die einmütige Zustimmung zu *Dei Filius* hatte ihren unmittelbaren konziliaren Hintergrund: nämlich die Änderung der Geschäftsordnung vom 22. Februar 1870, welche

Die geänderte Geschäftsordnung sah vor, dass für die Annahme eines Konzilsdokuments nur noch eine einfache Stimmenmehrheit genüge – ein Bruch mit alten Gepflogenheiten.

angesichts der Stimmenverhältnisse die Durchsetzung von Primat und Unfehlbarkeit auf dem Konzil überhaupt erst möglich machte. Die Zusätze zur Geschäftsordnung sollten die Debattenführung durch Reglementierung der Diskussion straffen, was kaum strittig war; sie ermöglichten es nunmehr

aber auch, eine Diskussion auf Antrag von bloß zehn Konzilsvätern zu beenden. Das schränkte die Chancengleichheit bei der Debatte über ein Thema zu Ungunsten der Minorität ein und wurde auf Seite der Minorität als Eingriff in die konziliare Freiheit gewertet.

Vor allem aber – und hier lag der alles entscheidende Punkt! – vor allem sah die geänderte Geschäftsordnung vor, dass für die Annahme eines Konzilsdokuments die einfache Stimmenmehrheit genüge. Insbesondere diese Bestimmung, dass Entscheidungen über Glaubensfragen nicht aufgrund des *unanymis consensus patrum*, nicht aufgrund moralischer Einstimmigkeit, sondern durch bloßen Mehrheitsbeschluss – durch Aufstehen und Sitzenbleiben, wie Döllinger spottete – gefällt werden sollten, forderte den Widerspruch der Minorität heraus; Bischof Ketteler von Mainz bestritt in der Konzilsaula offen die Gültigkeit eines Konzilsdekrets in Glaubensfragen, das mit Mehrheitsbeschluss zustande komme.

Lord Acton, ein polyglotter katholischer Laie, der als privater Berichterstatter des englischen Premierministers Gladstone in Rom weilte und dort als der eigentliche Organisator der hoch heterogenen Konzilsminorität fungierte, erkannte im Augenblick die Brisanz der Bestimmung: „Nehmen die Bischöfe das an“, schrieb er an Döllinger „so geben sie das Princip der Kirche selbst auf ewige Zeiten preis. [...] wenn sie [die Minoritätsbischöfe] jetzt das Recht der Mehrheit in Dogmenfragen anerkennen, so können sie weder die Entscheidung verhindern, noch dagegen protestieren, wenn sie geschieht.“

Proteste gegen den Mehrheitsbeschluss wurden der Konzilsleitung eingereicht, blieben jedoch wirkungslos. Zu einem Boykott der Konzilsversammlung, bis die fragliche Bestimmung zurückgenommen sei, wäre indes nur Bischof Strossmayer bereit gewesen – in den Augen Lord Actons ein strategischer Fehler, der sich, wie er richtig voraussah, nicht mehr korrigieren ließ, auch nicht durch die einstimmige Zustimmung zur Konstitution *Dei Filius*.

Die Diskussion um Primat und Unfehlbarkeit

Parallel zu den Verhandlungen über die Konstitution *Dei Filius* hatte Mitte Januar 1870 auch die Diskussion über das Kirchenschema begonnen. Sie stand direkt unter dem Einfluss der Ereignisse auf dem Konzil. Die Manning-Senestrey-Gruppe hatte um die Jahreswende 1869/70 zunächst heimlich, dann offen eine Unterschriftensammlung mit dem Ziel initiiert, die Aufnahme der päpstlichen Unfehlbarkeit in das Konzilsprogramm durch eine Petition zu verlangen – also jene Frage, die bisher nicht auf der Tagesordnung des Konzils stand, die aber von Anfang an das konziliare Klima bestimmte. Die Unterschriftensammlung erbrachte bis Ende Januar über 400 Unterschriften, was rund 60 Prozent der Konzilsväter entsprach. Eine Unterschriftensammlung der Konzilsminorität, die auf historische wie theologische Schwierigkeiten einer solchen Definition verwies und ihre Behandlung auf dem Konzil ausschließen wollte, brachte es auf lediglich 136 Stimmen.

Das vorbereitete Kirchenschema (es war vom Jesuiten Clemens Schrader verfasst worden) behandelte in Kapitel 11 den päpstlichen Primat, enthielt aber noch keine Aussage über die päpstliche Unfehlbarkeit! Am 6. März 1870 ließ hierauf Papst Pius IX. diesem Text ein Zusatzkapitel über die päpstliche Unfehlbarkeit hinzufügen – entsprechend der Petition der Manning-Senestrey-Gruppe. Bei einer normalen Durchberatung des Kirchenschemas hätte es allerdings sehr lange gedauert, bis Kapitel 11 zur Behandlung gekommen wäre – nach dem Terminplan wohl erst im Frühjahr 1871. Am 29. April 1870 entschied deshalb der Papst über die Köpfe der Konzilsväter hinweg, das Kapitel über den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Kirchenschema herauszulösen und als erste Kirchenkonstitution vorrangig zu behandeln – obschon auch drei der fünf Konzilspräsidenten dies abgelehnt hatten.

Diese neue Vorlage umfasste bereits die vier Kapitel der späteren Konstitution *Pastor aeternus*, nämlich die Einsetzung des Primats durch Christus, die Fortdauer des Primats in den Bischöfen von Rom, den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und die päpstliche Lehrunfehlbarkeit. Die konziliare Diskussion begann Mitte Mai und verlief, wie nicht anders zu erwarten war, turbulent. Anfang Juni wurde sie vorzeitig abgebrochen. Die Kritik am päpstlichen Jurisdiktionsprimat richtete sich vor allem auf den Punkt, dass dieser die bischöfliche Gewalt aushöhle.

Obschon vorauszusehen war, dass der Primat für die innerkirchliche Entwicklung weit bedeutsamere Konsequenzen zeitigen sollte, wurde die Diskussion um den Primat von jener über die päpstliche Unfehlbarkeit überlagert, die seit Februar 1869 die katholische Welt polarisierte. Die wichtigsten Argumente der Minorität lauteten,

Kritiker verwiesen auf den Fall des Papstes Honorius, der im siebten Jahrhundert im Streit um die zwei Willen Christi nachweislich häretisch gelehrt habe und hierfür verurteilt wurde.

die Unfehlbarkeit des Papstes sei weder durch die Heilige Schrift bezeugt, noch in der Tradition der Kirche des ersten Jahrtausends belegt.

Bischof Hefele verwies in der Konzilsaula überdies auf den Fall des Papstes Honorius (625–638), der im Streit um die zwei Willen Christi nachweislich häretisch gelehrt habe. Er sei hierfür vom sechsten Ökumenischen Konzil 680/81 verurteilt worden. Als Konzilienhistoriker wusste Hefele auch noch, dass alle frühmittelalterlichen Päpste bis in das 11. Jahrhundert bei ihrem Amtsantritt diese Verurteilung bei der Ablegung des Glaubensbekenntnisses wiederholen mussten. Die Minoritätsbischofe sahen im Irrtum des Honorius einen sicheren Beweis für die Fehlbarkeit eines Papstes, vermochten mit der historischen Argumentation die Mehrheit aber nicht zu überzeugen.

Insgesamt kreiste die konziliare Diskussion in der Hauptsache um das Für und Wider einer klaren Einbettung der päpstlichen Unfehlbarkeit in den Konsens der Gesamtkirche, brachte aber keine Annäherung der Standpunkte. Vermittlungsversuche, wie sie prominent vom Dominikanerkardinal und Bologneser Erzbischof Filippo Maria Guidi (1815–1879) unternommen wurden, scheiterten. Als Guidi, der selber einen infallibilistischen Standpunkt vertrat, die Minderheit zu gewinnen suchte, indem er klarstellte, dass der Papst nicht unabhängig von den Bischöfen und der kirchlichen Tradition unfehlbar sprechen könne, rief ihn der Papst am gleichen Abend zu sich. Pius IX. erteilte ihm zornig einen scharfen Verweis und widersprach mit den bekannten Worten: „Io, io sono la tradizione, io, io sono la Chiesa!“ (ich bin die Tradition, ich bin die Kirche). Deutlicher hätte der Papst sein absolutistisches Selbstverständnis nicht ausdrücken können; auch nicht, wie er selber die Unfehlbarkeit verstand, nämlich maximal und als persönliche.

Die dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*

Bei der vorläufigen Schlussabstimmung am 13. Juli 1870 stimmten 88 von 601 anwesenden Konzilsvätern mit „Non placet“ (451 Ja, 62 „Placet juxta modum“). Eine beachtliche Zahl von Bischöfen – darunter Inhaber von bedeutenden Bischofssitzen – brachte damit einen klaren Dissens zum Ausdruck. Sie glaubten, der Papst werde über einen solch beachtlichen Widerstand nicht hinweggehen. Das Ergebnis bewirkte jedoch eine weitere Verhärtung bei Pius IX. Er befahl am folgenden Tag, einen verschärfenden Zusatz in die Unfehlbarkeitsformel einzufügen. Dieser Zusatz präziserte den bisherigen Satz, dass Definitionen des Papstes *ex sese* (aus sich selbst) unwiderruflich seien, mit der Formulierung *non autem ex consensu ecclesiae* (nicht mit Zustimmung der Kirche).



Papst Pius IX. – hier im Kreis von Klerikern – saß von 1846 bis 1878 auf dem Stuhl Petri. Mit 32 Jahren ist sein Pontifikat das längste in der Geschichte der Kirche.

Foto: Wikimedia Commons

Die Ergänzung richtete sich gegen die französisch-gallicanische Theologie, wonach päpstliche Entscheidungen in Glaubensfragen möglich sind, ihre Gültigkeit aber erst erlangen, wenn die Kirche als ganze zustimme. Ein letzter Vorstoß der Minorität bei Pius IX. am 15. Juli, bei dem Bischof Ketteler den Papst auf den Knien und mit Tränen in den Augen gebeten haben soll, auf die Unfehlbarkeitserklärung zu verzichten, blieb ergebnislos. Rund 60 Minoritätsbischofe bestätigten und erneuerten hierauf am Vortag der feierlichen Abstimmung ihre Nichtzustimmung. Sie taten dies in einer schriftlichen Erklärung, da sie ihre Neinstimme, wie sie anführten, aus Taktgründen nicht in Gegenwart des Papstes abgeben wollten. Dann reisten sie vorzeitig aus Rom ab oder blieben der Schlussabstimmung fern.

Am 18. Juli 1870 verabschiedete die Konzilsversammlung hierauf mit 533 Ja- und zwei Neinstimmen (die sich sofort der Konzilsentscheidung unterwarfen) die dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*. Sie bekräftigte die Lehre, dass der Primat des römischen Bischofs durch Christus eingesetzt sei und dieser in den römischen Bischöfen fort-dauere. Es folgten neu die Aussagen über den päpstlichen Primat und die päpstliche Unfehlbarkeit, die lehramtlich verbindlich festgeschrieben und zugleich als geoffenbarte Wahrheiten deklariert wurden.

„Der heilige Apostolische Stuhl und der römische Bischof“, so heißt es, „hat über den gesamten Erdkreis den Primat inne. [...] Demnach lehren und erklären wir, dass die römische Kirche auf Anordnung des Herrn über alle anderen Kirchen den Vorrang der ordentlichen Gewalt besitzt, und dass diese Jurisdiktionsgewalt des römischen Bischofs, die wirklich bischöflich ist, unmittelbar sei. Ihr gegenüber sind die Hirten und Gläubigen unabhängig von Ritus und Rang, je einzeln oder in ihrer Gesamtheit, zur hierarchischen Unterordnung und zu echtem



Die Referate des Abends und die Diskussion der beiden Experten wurden aufgezeichnet und sind im YouTube-Kanal der Katholischen Akademie in Bayern zu sehen.

Gehorsam verpflichtet.“ Das gilt „nicht nur in Fragen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Disziplinar- und Leitungsfragen“.

In die Primatslehre eingebaut ist die päpstliche Lehrunfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitte: Wenn er „ex cathedra spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, eine Glaubens- oder Sittenlehre sei von der gesamten Kirche festzuhalten, dann vermag er dies durch göttlichen Beistand, der ihm im seligen Petrus verheißen ist, mit jener Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte. Und deshalb sind solche Definitionen des römischen Bischofs aus sich, nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“

Genau diesen Unfehlbarkeitsanspruch hatte Pius IX. bei der Dogmatisierung der *Immaculata Coneptio* 1854 bereits für sich in Anspruch genommen. Wer diesen päpstlichen Prärogativen nicht zustimmt, so heißt es am Ende aller vier Kapitel der Konstitution, für den gelte das Anathem, das heißt, er ist exkommuniziert. Wer auch die Einleitung von *Pastor aeternus* liest, stellt allerdings fest, dass nicht das Konzil definierte, sondern der Papst der aktiv Handelnde ist,

wenn es explizit heißt: „*sacro approbante concilio [...] docemus et declaramus* – mit Billigung des Konzils [...] lehren und erklären wir.“

Unmittelbar nach der Schlussabstimmung wurde das Konzil bis zum 11. November 1870 beurlaubt. Tags darauf brach zwischen Frankreich und Deutschland der Krieg aus. Nach dem Abzug der französischen Truppen erfolgten am 20. September die Einnahme der Stadt Rom und die Kapitulation des päpstlichen Heeres. Das Ende des Kirchenstaats war gekommen. Einen Monat später, am 20. Oktober 1870, vertagte Pius IX. das I. Vatikanische Konzil auf unbestimmte Zeit.

Nach dem 18. Juli 1870 war vorerst nicht klar, wie die über 60 Bischöfe sich verhalten würden, die Rom im Protest verlassen hatten, ohne ein Wort der Zustimmung zu

leisten. Sie waren mehrheitlich zunächst überzeugt, dass die Papstdogmen bei der Fortsetzung des Konzils im November 1870 wenn nicht neu verhandelt, so doch im Sinne der Minorität interpretiert und jedenfalls die definierte Lehre im Kontext der weiteren Beratung des Kirchschemas ergänzt werden müsse. Vor dem Hintergrund des Deutsch-Französischen Kriegs, der Vertagung des Konzils, dem Entscheidungsdruck, dem Bischöfe in vielen Diözesen durch ultramontane Klerus- und Laienkreise ausgesetzt waren, sowie abschwächender Interpretationen der Papstdogmen, unterwarfen sich die oppositionellen Bischöfe nach und nach – als letzter 1881 Bischof Strossmayer.

Ein kurzes Wort zum Schluss

Die Primatslehre des Konzils ging in den *Codex Iuris Canonici* von 1917 ein und unverändert in seine Neufassung von 1983. Bei alledem sind die Papstdogmen von 1870 im größeren Zusammenhang einer jahrhundertelangen, bis ins 11. Jahrhundert, im Anspruch bis ins 5. Jahrhundert zurückreichenden Entwicklungsgeschichte zu sehen. Vor allem aber sind die Papstdogmen Ergebnis einer 70-jährigen Vorgeschichte, weil überhaupt erst nach dem Wegfall der zentrifugalen kirchlichen Gegengewichte im Zug der Französischen Revolution in dieser Form möglich geworden. Vatikan I hat das jahrhundertalte Ringen des Papsttums mit Konziliarismus, Gallikanismus und Episkopalismus über die oberste Leitungsgewalt in der Kirche in extremer Einseitigkeit zugunsten des Papsttums entschieden.

Zeitgleich mit dem definitiven Wegfall des Kirchenstaats war der Bischof von Rom zum absoluten Monarchen erhoben worden, dessen absolutistische Zentralgewalt von keiner anderen Gewalt, auch nicht von einem Allgemeinen Konzil kontrolliert oder gar rechtlich begrenzt werden kann – und diese Neupolung der Kirchenverfassung mit geoffenbarter Wahrheit theologisch legitimiert.

Das Konzil blieb ein Torso: Die katholische Kirche erhielt eine isolierte Lehre vom Papstamt aufgrund vorverlegter Beschlussfassung und ohne die Einfügung in eine ganzheitliche Lehre von der Kirche, wie dies ursprünglich vorgesehen war. Die weitere Klärung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen – insbesondere die unterlassene klare Umschreibung von Stellung und Funktion der Bischöfe – sowie das Problem der Majorisierung einer Minderheit in Glaubensfragen, blieben als theologische Aufgaben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat, wie wir wissen, theologisch hier angesetzt – doch fehlt seiner Lehre bisher die Umsetzung, wie die seitherige primatale Praxis und insbesondere die Kirchenregierung der Pontifikate Johannes Pauls II. und Benedikts XVI. gezeigt haben. ■

Zeitgleich mit der definitiven Auflösung des Kirchenstaats und dem Verlust aller weltlichen Macht war der Bischof von Rom in der Kirche zum absoluten Monarchen erhoben worden, dessen Zentralgewalt rechtlich nicht begrenzt ist.

Wer den vom Konzil beschlossenen päpstlichen Prärogativen nicht zustimmt, für den gilt seit 1870 das Anathem, das heißt, er ist exkommuniziert.

Von kirchenrechtlichen Sackgassen und Reformbedarfen

Der Codex von 1983 als vorläufiger Endpunkt
und Absicherung des Papstes als absolutistischer Wahlmonarch
von Thomas Schüller

Die langen Schatten, die vom I. Vatikanum auf die geltenden kirchlichen Gesetzbücher (CIC von 1983; CCEO von 1990) fallen, sind das Thema, um das es hier gehen soll. Die Kodizes von 1983 und 1990 rezipieren in rechtlich verbindlicher Form den auf dem I. Vatikanum in feierlicher Form verbindlich gelehrt unconditionierten Jurisdiktionsprimat und den nur peripher rechtlich eingehegten Lehrprimat des Papstes. In der binnenkirchlichen, aber auch theologischen Wahrnehmung konzentriert sich die Aufmerksamkeit oft auf den Lehrprimat des Papstes, wobei mit meinem Münsteraner Kollegen Hubert Wolf zutreffend angemerkt werden muss, dass dieser faktisch keine Rolle seit 1870 spielt und bisher nur

durch zu Oberministranten des Papstes und merken es gar nicht“, so Wolf.

Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch viel entscheidender ist der inzwischen kodikarisch einzementierte und dadurch noch einmal hypostasierte Jurisdiktionsprimat des Papstes. Verfassungsrechtlich mutiert der Papst somit zu einem absolutistischen Wahlmonarchen, der als Herrscher des Rechts kirchenrechtlich schalten und walten kann, wie er möchte, ohne seine Entscheidungen begründen oder gar gerichtlich überprüfen lassen zu müssen. Dies mag die auch in der säkularen Öffentlichkeit unverkennbare Faszination für dieses religiöse Amt erklären, die nicht nur bei der archaisch anmutenden Papstwahl zu beobachten ist.

Im Folgenden wird es 1. um den Lehrprimat, dann 2. um den Jurisdiktionsprimat des Papstes gehen, um schließlich 3. der immer noch populären These nachzugehen, das II. Vatikanum habe durch *Lumen Gentium* und *Christus Dominus* den Papst in das Bischofskollegium wieder eingebunden und die Diözesanbischöfe wieder mit ihrer vollen Amtsgewalt ausgestattet. Enden wird es mit einem Ausblick, wie gerade auch aus ökumenischer Perspektive die Entscheidungen auf dem I. Vatikanum dogmatisch und davon abgeleitet auch kirchenrechtlich wieder „abgerüstet“ werden können.

Lehrprimat des Papstes

Bekanntlich wird auf dem I. Vatikanum nach langem Ringen in der Dogmatischen Konstitution *Pastor aeternus* im IV. Kapitel über die Unfehlbarkeit im Lehren des Papstes gehandelt. Die entscheidende Passage lautet: „Wenn der Römische Bischof ‘ex cathedra’ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Aposto-

Reichskanzler Otto von Bismarck sagte, dass die Bischöfe durch das Jurisdiktionsprimat zu Oberministranten des Papstes würden und es gar nicht merkten.

lischen Autorität entscheidet, dass eine Lehre über den Glauben oder das sittliche Leben von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er durch den ihm seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistand jene Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in einer zu entscheidenden Lehre über den Glauben oder das sittliche Leben ausgestattet wissen wollte. Daher sind solche Entscheidungen des römischen Papstes aus sich heraus, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“

In *Lumen Gentium* (LG) wird in Art. 25 diese Lehre bestätigt und perpetuiert. Im Lehrrecht des Codex wird dieser konditionierte Lehrprimat des Papstes in c. 749 § 1 CIC aufgegriffen. Er lautet: „Unfehlbarkeit im Lehramt besitzt kraft seines Amtes der Papst, wann immer er als oberster Hirte und Lehrer aller Gläubigen, dessen Aufgabe es ist, seine Brüder im Glauben zu stärken, eine Glaubens- oder Sittenlehre definitiv als verpflichtend verkündet.“

Lehrrechtlich wird der Gegenstand der unfehlbaren Lehre auf die Glaubens- und Sittenlehre beschränkt; „für andere Fragen hat der Papst kein unfehlbares Lehramt“ (H. Mussinghoff). Hinzu treten gewisse Förmlichkeiten, an denen die Gläubigen unzweifelhaft erkennen können, dass es sich um einen solchen primatialen Lehrakt handelt. Aus LG 25 entlehnt und gefordert werden muss, dass der Papst zunächst



Prof. Dr. Thomas Schüller, Professor für Kirchenrecht an der Universität Münster

beim Mariendogma 1950 zur Anwendung kam. „Die Bischöfe scheinen nicht verstanden zu haben, dass der Jurisdiktionsprimat viel größere Auswirkungen hat als die Unfehlbarkeit. Bismarck sagte zu Recht: Die Bischöfe werden da-

erkennbar als oberster Hirte und Lehrer aller Gläubigen lehren muss; nicht nur als Bischof von Rom, nicht nur an einzelne Gläubige, sondern an alle Gläubige – und damit ist auch die Stärkung der Brüder im Bischofsamt gemeint!

Dann muss es eine rechtlich zwingend erkennbare definitive Lehrvorlage (*definitivo actu*) geben – also eine weitere wichtige formale Bedingung. Dieser Passus stammt aus LG 25c. *Definitivo actu*, *definitive* und *definita* sind lehrrechtliche Synonyme und mit ihnen wird die endgültige, abschließende Entscheidung bezeichnet, dass es sich um eine unfehlbar vorgelegte Glaubens- und Sittenlehre handelt. Dabei bedeutet definitiv kanonistisch Irreformabilität; definitive Entscheidungen sind also unwiderruflich und unanfechtbar. Es muss also diese Endgültigkeit im vorgelegten, unfehlbar gelehrten päpstlichen Lehrakt erkennbar sein (vgl. auch c. 749 § 3 CIC).

Rechtsgeschichtlich und damit auch lehrrechtlich kann nur an einem Beispiel überprüft werden, wie tatsächlich so ein primatialer unfehlbarer Lehrakt des Papstes aussieht, nämlich das Mariendogma der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel vom 1.11.1950. Matthias Daufraatshofer konnte nachweisen, dass Papst Pius XII. entgegen dem Wortlaut des *ex sese* (aus sich selbst heraus) und in Applikation der Minderheitenposition auf dem I. Vatikanum „vom Drehbuch *Pastor aeternus* abwich. Indem er – wie es Kardinal Guidi auf dem I. Vatikanum gefordert und damit Papst Pius IX. zu einem Zornausbruch gebracht hatte – nämlich vorgängig den „breitmöglichsten Konsens“ einholte, „von Kardinälen, dem Weltepiskopat, den theologischen Fakultäten und den Gläubigen“.

Damit drehte Pius XII. ein Dogma, was das *Procedere* angeht, in sein Gegenteil um. Wir können mit Daufraatshofer von einer „Neuerfindung“ des Unfehlbarkeitsdogmas sprechen, bei

dem zudem, weil für die leibliche Aufnahme Mariens keine eindeutigen Schrift- und Traditionsbelege vorlagen, der *sensus fidelium* als eigentliche Begründung für das Dogma herhalten musste und somit einen faktischen Beitrag zur Dogmenentwicklung leistete. Inwiefern dieser einmalige Akt aus



Cathedra Petri heißt eine stilisierte überlebensgroße Thron-Nachbildung innerhalb einer mehrteiligen Dekoration vor dem mittleren Wandabschnitt der Haupt-Apsis des Petersdoms in Rom, die 1657 bis 1666 von Gian Lorenzo Bernini im Auftrag von Papst Alexander VII. geschaffen wurde.

Foto: Wikimedia Commons / Dnalor 01, CC-BY-SA 3.0

1950, dessen Vorgeschichte wir nun genau rekonstruieren können, paradigmatisch auf die Zukunft wirken wird, ist eine offene Frage.

Die Zurückhaltung der Pius XII. folgenden Päpste spricht zumindest Bände, was deren offenkundige Vorsicht angeht, von diesem Lehrprimat aktiv Gebrauch zu machen. Nur einmal, nämlich bei *Ordinatio sacerdotalis* (1994) hat Papst Johannes Paul II. im Grenzbereich zu dieser Möglichkeit agiert und Kardinal Meisner zur unvorsichtig spontanen Reaktion veranlasst, hier läge eine *Ex-cathedra*-Entscheidung vor. Der Kölner Kardinal brauchte dann sehr schnell lehrrechtliche Pannenhilfe von Kardinal Josef Ratzinger, um diese unüberlegte Einschätzung zu revidieren.

Lehrrechtlich spielt der Lehrprimat seit 1870 dementsprechend keine oder nur eine marginale Rolle. Aus meiner Sicht entscheidender ist eine andere lehrrechtliche Entwicklung im Pontifikat von Papst Johannes Paul II. Orchestriert und gestützt durch seinen langjährigen Präfekten der Glaubens-

kongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, wurde der Gegenstandsbereich unfehlbarer Lehren des Papstes und des Bischofskollegiums mit und unter seinem Haupt, dem Papst, auf den Sekundärbereich der Dogmen ausgeweitet. Mit dem *Moto Proprio Ad tuendam fidem* vom 18.5.1998 wurden Lehren identifiziert, die mittelbar mit Offenbarungswahrheiten zusammenhängen und ohne die deren Existenz gefährdet wäre. Gleichzeitig wurde das Lehrrecht im c. 750 CIC um einen neuen Paragraphen ergänzt, der lautet: „Fest anzunehmen und zu bewahren ist auch alles und jedes, was bezüglich der Glaubens- und Sittenlehre vom Lehramt der Kirche endgültig vorgelegt wird, nämlich was zur unversehrten Bewahrung und zur getreuen Auslegung des Glaubensgutes erforderlich ist; deshalb

widerspricht der Lehre der katholischen Kirche, wer solche endgültige zu haltende Lehren ablehnt.“

Während in c. 750 § 1 CIC *credendam* als Antworthaltung auf unfehlbar gelehrt Dogmen steht, die bei Ablehnung den Glaubenstrafatbestand der Häresie bedeuten würde, finden wir in c. 750 § 2 CIC *tenendam*, zu halten und die Androhung in c. 1371, 1 CIC einer gerechten Strafe. So wurde, abgesichert auch durch den Katechismus, ein zweiter Dogmenbegriff, quasi ein Dogma light, eingeführt und auch bei Nichtbeachtung unter Strafe gestellt. Schaut man sich 1998 die Erklärung der Glaubenskongregation an, welche Themen unter den c. 750 § 2 CIC fallen – z. B. Ungültigkeit der Anglikanischen Weihen, Frauenordination – und auch 1995,

als Kardinal Ratzinger die Möglichkeit nicht ausschloss, *Ordinatio sacerdotalis* auch upgraden zu können von einem Dogma light zu einem Dogma im Voll-sinn des Wortes, dann wird deutlich, wie sehr der Lehrgegenstand unfehlbaren Lehrens fast stillklammheimlich deutlich ausgeweitet wurde.

Und es kommt noch ein Aspekt hinzu: schon auf dem II. Vatikanum und in seinem Anschluss in der dogmatischen und kirchenrechtlichen

Weil für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel keine eindeutigen Schrift- und Traditionsbelege vorlagen, musste der *sensus fidelium* als eigentliche Begründung für das Dogma herhalten.

Fachdiskussion konnte nicht abschließend geklärt werden, wie man einen Akt des unfehlbaren Lehrens des über den Erdkreis verstreuten Bischofskollegiums lehrrechtlich feststellen kann. In den letzten Jahrzehnten, vor allem bei *Ordinatio sacerdotalis*, bedienen sich die Päpste des Tricks, als Haupt des Kollegiums zu postulieren, man stelle in synchroner und diachroner Perspektive einen unfehlbaren Lehrakt des Bischofskollegiums fest und lege ihn der Kirche als zu glauben vor. Heißt: es braucht gar kein Rekurrieren auf den Lehrprimat mehr, sondern beginnend vor allem mit Papst Johannes Paul II. hat man neue lehrrechtliche Figuren auch kirchenrechtlich implementiert, die a.) zu einer Ausweitung des Lehrgegenstandes und b.) zu neuen Formen der Dogmatisierung von Glaubenswahrheiten geführt haben.

Jurisdiktionsprimat des Papstes

Im Unterschied zum Lehrprimat erweist sich kirchenrechtlich der Jurisdiktionsprimat als wesentlich wirkmächtiger. Dabei handelt das kirchliche Gesetzbuch auf den ersten Blick erstaunlich genug nur in fünf Kanones (cc. 331–335 CIC) smart über das Amt des Papstes. Doch diese Normen haben es in sich

und der unkonditionierte Jurisdiktionsprimat kommt vor allem und zentral in c. 331 CIC zur Sprache, der bis in die Formulierungen die entscheidenden Passagen aus *Pastor aeternus* übernimmt.

Er lautet: „Der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn einzig dem Petrus, dem Ersten der Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fort dauert, ist Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann.“

Dieser Kanon übersetzt *Pastor aeternus* eins zu eins ins kirchliche Recht und sichert den unkonditionierten Jurisdiktionsprimat. Diese Gewalt ist *Höchstgewalt*, d. h. es gibt keine höhere Instanz, die wie etwa beim Konstanzer Konzil über den bzw. hier historisch über die Päpste richten könnte. Sowohl rechtliche wie aber auch lehramtliche Entscheidungen des Papstes sind nicht anfechtbar und wer dies versuchen würde, etwa indem er ein Konzil anrufen würde, würde nach c. 1372 CIC bestraft. Der Papst kann demnach auch nicht vor ein kirchliches Gericht gezogen werden, das seine Entscheidungen auf ihre Rechtmäßigkeit überprüft (vgl. c. 1404 CIC).

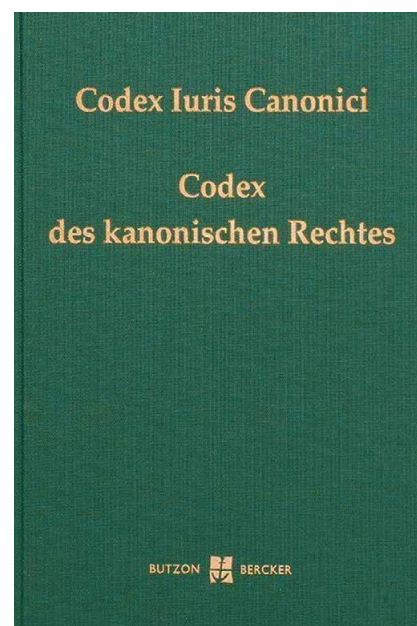
Sodann wird die Jurisdiktionsgewalt als *Vollgewalt* gekennzeichnet, d. h. es gibt keinen Bereich, den der Papst nicht letztverbindlich entscheiden könnte. Der Papst ist „höchster Gesetzgeber“ der Kirche, „höchster Richter und Letztentscheider im Bereich der kirchlichen Verwaltung“ (G. Bier). Allein dem Papst kommt es zu (Kompetenz-Kompetenz) zu entscheiden, in welchen Segmenten des kirchlichen Lebens auch andere kirchliche Entscheidungsträger wie etwa Diözesanbischöfe eigenständig entscheiden können. Gewaltenteilung kennt das kirchliche Recht nicht, nur eine funktionale Unterscheidung der Gewalten. Dies gilt auch für die Amtsgewalt der Diözesanbischöfe.

Weiterhin wird diese päpstliche Gewalt als *unmittelbar* und *universal* bezeichnet. Dies bedeutet, dass der Papst seine Jurisdiktionsgewalt weltweit und gegenüber jedermann und jederfrau einsetzen kann. Dabei muss er nicht

die Diözesanbischöfe informieren, hat aber rechtlich auch zur Folge, dass jeder Katholik sich auch direkt an den Papst wenden kann.

Der abschließende Nebensatz in c. 331 CIC, dass der Papst seine Gewalt *immer frei ausüben kann*, zielt historisch darauf ab, dass es durchaus in der Geschichte des Papsttums zu staatlichen Invektiven gegen konkrete Päpste gekommen ist und zum anderen keine kirchliche Institution den Papst in seiner Freiheit des Handelns einschränken darf. Der Papst ist immer Herr seiner eigenen Amtsgeschäfte, entscheidet selbst über die rechtliche Bindungskraft der von ihm promulgierten Gesetze, was in der Kanonistik mit *dominus canonum*, Herr der Gesetze, umschrieben wird.

Hinzu kommt, dass der Papst nach c. 333 CIC „einen Vorrang ordentlicher Gewalt auch über alle Teilkirchen und deren Verbände“ ausübt. Der Papst kann also jederzeit direkt in die Entscheidungsprozesse einer Diözese intervenieren und die Sache an sich ziehen. In der dogmatischen und kirchenrechtlichen Literatur gibt es gelegentlich Versuche, diesen Kanon in seiner Wirkung runter zu spielen, indem auf die Kraft des Hl. Geistes und die Situation einer außerordentlichen Notsituation einer Diözese hingewiesen wird. Davon steht aber nichts im Wortlaut der Norm, so dass es wiederum in der Kompetenz-Kompetenz des



Die Titelseite des *Codex Iuris Canonici* (CIC) von 1983. In ihm wird der Jurisdiktionsprimat des Papstes erneut festgeschrieben.

Trotz II. Vatikanum wird im Kodex von 1983 der Jurisdiktionsprimat des Papstes kirchenrechtlich wasserdicht abgesichert und zeigt den Papst mit uneingeschränkter Leitungsgewalt.

Papstes liegt, ob ein Sachverhalt in einer Diözese derart ist, dass er von seinem Recht Gebrauch machen kann, direkt in die Amtsgeschäfte eines Diözesanbischofs hineinzuregieren.

Das wohl berühmteste Beispiel in der jüngeren deutschen Kirchengeschichte, das ich als Persönlicher Referent von Bischof Franz Kamphaus als Ohren- und Augenzeuge hautnah mitbekommen habe, war die Entscheidung von Papst Johannes Paul II., Bischof Franz die Kompetenz zur Weiterführung der katholischen Schwangerenkonfliktberatungsstellen zu entziehen und den damaligen Weihbischof Gerhard Pieschl zu mandatieren, den Ausstieg der katholischen Beratungsstellen aus der staatlichen Schwangerenkonfliktberatung im Bistum Limburg zu verfügen.

Wer nun aber denken mag, so etwas kommt in dieser Weise heute nicht mehr vor, wo doch Papst Franziskus so schön von „heilsamer Dezentralisierung“ spreche, den muss ich enttäuschen.

Nachdem der Codex von 1983 nicht mehr die Rechtsfigur des Apostolischen Administrators enthielt und auch im langen Pontifikat von Papst Johannes Paul II. diese Rechtsfigur nicht mehr auftauchte, setzt Papst Franziskus wieder verstärkt auf diese Möglichkeit, in von Problemen belasteten Diözesen sowohl während der Vakanz des bischöflichen Stuhls, aber auch bei besetztem bischöflichen Stuhl Apostolische Administratoren einzusetzen, die allein ihm während ihrer Amtszeit rechenschaftspflichtig und zum Gehorsam verpflichtet sind.

Es begann mit dem Bistum Limburg nach dem Amtsverzicht von Bischof Tebartz-van Elst, wiederholte sich in den Bistümern Gurk-Klagenfurt und Chur und auch im Erzbistum Lyon, wo de iure Kardinal Barbarin als Erzbischof nach seiner Verurteilung wegen Vertuschung von sexuellem Missbrauch

noch im Amt war, aber seine Amtsgeschäfte bis zur Entscheidung über seine Berufung gegen das Urteil ruhen ließ. Ihm wurde dann vom Papst für diese Zeit ein Apostolischer Administrator zur Seite gestellt. Dem Domkapitel wird in diesen Situationen verwehrt, einen eigenen Diözesanadministrator zu wählen. Die Apostolischen Administratoren sind allein dem Papst verpflichtet und haben seinen Weisungen zu folgen.

Ich fasse zusammen: trotz II. Vatikanum wird im Kodex von 1983 der Jurisdiktionsprimat des Papstes kirchenrechtlich wasserdicht abgesichert und zeigt den Papst als absolutistischen Wahlmonarchen mit uneingeschränkter Leitungsgewalt. Oder mit meinem Bonner Kollegen Norbert Lüdecke gesprochen: „Der CIC schafft mit dem Material des II. Vatikanischen Konzils eine kirchliche Ordnungsgestalt, welche die Ekklesiologie des Ersten unbehelligt läßt und zusätzlich abstützt.“

Und die Diözesanbischofe und das Bischofskollegium?

Trotz der These, das II. Vatikanum habe den Diözesanbischofen in *Lumen Gentium* und *Christus Dominus* ihre volle Amtsgewalt wieder zugesprochen und auch das Bischofskollegium wieder aufgewertet, muss man kodikarisch, d. h. verfassungsrechtlich nüchtern konstatieren, dass sie abhängig sind vom Papst. Bis auf wenige Ausnahmen nennt der Papst die Bischöfe der Weltkirche frei; Ökumenische Konzilien und Bischofssynoden können nur tagen, wenn es der Papst will, der zudem die Themen vorgibt und über die Inkraftsetzung der Beschlüsse allein entscheidet. Auch Papst Franziskus hat trotz seiner blumigen Rede von der Aufwertung der Synodalität und der heilsamen Dezentralisierung zum Beispiel der Bischofssynode keine Beschlusskompetenz zugesprochen, was durchaus im Kodex durchaus vorgesehen ist. Alles steht und fällt kirchenrechtlich also mit dem Papst und gerade der aktuell amtierende Papst schöpft gelegentlich seine Jurisdiktionsgewalt ohne Skrupel sehr entschlossen aus.

Ausblick – war´s das schon?

Im Blick auf die von Papst Johannes Paul II. in *Ut unum sint* und auch von

Franziskus geforderte Relecture des Papstamtes, um vor allem im ökumenischen Dialog mit den Ostkirchen, aber auch den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, zu einer Verständigung in der Ausübung dieses Amtes zu kommen, fragt man sich, wie dies auf diesem skizzierten verfassungsrechtlichen Kontext möglich sein soll.

Doch angesichts der aktuellen Kontroversen, die beispielsweise das Responsum der Glaubenskongregation zur Frage der Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren in der ganzen Welt ausgelöst hat, ist anzufragen, wie künftige Päpste wahrnehmen werden, dass lehrmäßige Fragen kultursensibel, inkulturiert, polyphon katholisch und nicht mehr nur eindimensional römisch-zentralistisch ausfallen können. Wer von heilsamer Dezentralisierung spricht, muss auch päpstliche Macht abgeben müssen, muss seine Machtfülle runterdimmen. Das wäre die binnenkatholische Sicht, die anderen Kirchen signalisieren würde, es geht auch anders als nur in Form eines absolutistischen Wahlmonarchen.

Gefordert ist also eine ernsthafte, von ökumenischer Grundhaltung getragene Relecture der Papstdogmen auf dem I. Vatikanum, d. h. einer in der Sache gebotenen Abrüstung primatialer Machtansprüche, die im Kern jedoch den Dienst an der Einheit der Christenheit nicht nivelliert. Eine solche mit meinem Münsteraner Kollegen Michael Seewald gesprochene „Dogmenentwicklung zwischen geschichtlicher Kontingenz und gläubiger Hoffnung“ steht aber noch aus und braucht allein den, den es betrifft: den Papst! ■



Die beiden Referate und die Podiumsdiskussion finden Sie auf unserem YouTube-Kanal und im Dokumentationsenteil unserer Website. In der PDF-Fassung dieses Heftes führt Sie [dieser Link](#) zum Referat von Franz Xaver Bischof. Zum Vortrag von Thomas Schüller kommen Sie über [diesen Link](#). Und wenn Sie die Diskussion verfolgen wollen, führt Sie dieser Link zum Ziel. (Alle Videos finden Sie auch im [Dokumentationsteil](#) unserer Website über die Stichwortsuche.)

Die Dogmen des I. Vatikanums zwischen Geschichte und Gesetz

Podiumsgespräch mit Franx Xaver Bischof und Thomas Schüller

Im Anschluss an ihre Vorträge, nach einer Imbisspause voller anregender Gespräche, diskutierten die beiden Referenten noch eine gute halbe Stunde lang mit Akademiedirektor Dr. Achim Budde über ihre unterschiedlichen Perspektiven. Für den folgenden Abdruck wurde das Interview gestrafft und zu einem schönen, von beiden autorisierten Lesetext redigiert. In voller Länge und originalem Wortlaut können Sie es sich auf unserem YouTube-Kanal anschauen.

Achim Budde: Kirchenrecht und Kirchengeschichte sind zwei grundverschiedene Perspektiven, und es ist ein gravierender Unterschied, welche der beiden Brillen ich aufsetze. Der Kanonist agiert in einem in sich schlüssigen System mit universellem Anspruch, für dessen Geltung es keine Rolle spielt, wie und aus welchen Motiven heraus es einmal entstanden ist. Es legitimiert sich selbst. Der Historiker hingegen kann dieses in sich schlüssige System als Ganzes historisch relativieren, indem er es einbettet in die Umstände seiner Entstehung, in die Zeitgebundenheit des damaligen Denkens, in das machtpolitische Spiel im Hintergrund. So haben Sie es ja vorhin auch dargestellt. Dem Kanonisten kann die Geschichte egal sein. Sie wurde, wie Adolf von Harnack seinerzeit ätzte, vom Dogma überwunden. Dem Historiker hingegen muss der Anspruch geschichtsenthebender Geltung suspekt sein, weil er diesen Anspruch seinerseits als Ausdruck einer Epoche der Vergangenheit einordnen kann. Hier könnte man sagen: Das Dogma wird von der Geschichte überrollt. Ich habe jetzt zugespitzt. Sie beide repräsentieren diese beiden Fächer. Sehen Sie sich als solche Antipoden, als Vertreter zweier unversöhnlicher Zugänge?

Thomas Schüller: Nein. Das Kirchenrecht kann man nur begreifen, wenn man die Rechtsgeschichte im Blick hat. Es gibt zahlreiche Berührungspunkte zwischen der Kirchengeschichte und der Rechtsgeschichte. Leider gibt es nicht mehr so viele ausgewiesene katholische Rechtsgeschichtler. Natürlich ist die Auslegung von kirchenrechtlichen Normen, die heute gelten, ohne den historischen Kontext unvorstellbar. Auch in den Lehrveranstaltungen wird ja nicht einfach norm-positivistisch der Text ohne historische Kontextuierung vorgestellt. Dennoch muss man natürlich als Kanonist auch klarstellen – da haben wir eine nüchtern aufklärende Funktion –, dass die katholische Kirche ihr ganzes Lehrgebäude eben auch durch ein hochgradig differenziertes und legitimes Rechtssystem stabilisiert und sanktioniert. Kirchenrecht ist auch geronnene Ekklesiologie.

Franz Xaver Bischof: Ich sehe es genauso, dass man das nicht einfach trennen kann. Im Gegenteil: Es ist ja gerade die Chance des Historikers, Rechtstraditionen in der Geschichte aufzuzeigen, die anders gelaute haben. Und vielleicht ist das auch ein Weg hin zu einer Re-Rezeption des Vaticanum I, wenn man zeigen kann, dass es innerhalb unserer Kirche auch Traditionen gibt, die eine andere Rechtsauffassung und auch andere Rechtsstrukturen gehabt haben. Denken wir nur ans Heilige Römische Reich, an das Reichsrecht, das heute leider fast niemand mehr kennt. Das müsste dringend wieder in Erinne-

rung gebracht werden in der Wissenschaft, um zu zeigen, dass wir bis 1803/1806 im Heiligen Römischen Reich, wie übrigens auch parallel dazu in Frankreich, eigene katholische Rechtstraditionen gehabt haben, die Rom auch anerkannt hat und die legitim waren. Sie standen zwar in Spannungen und in Konkurrenz, man hat sie aber nicht als nicht-kirchlich abgetan.



Akademiedirektor Dr. Achim Budde (li.) moderierte die Diskussion zwischen den Professoren Franz Xaver Bischof aus München und Thomas Schüller aus Münster.

Achim Budde: Da möchte ich noch mal nachhaken. Können Sie als Kirchenrechtler das System als Ganzes in Frage stellen? Können Sie gleichsam von außen auf das Ganze schauen?

Thomas Schüller: Das geht schon. Das muss man ja wissenschaftlich: sich aus dem System begeben und von außen draufschauen, z. B. auch gemeinsam mit säkularen Juristinnen und Juristen oder Politikwissenschaftlern – als eine Art Fremdprophetie. Das macht ja den Reiz auch interdisziplinärer Forschung aus. Ich muss natürlich zugleich die Verbindlichkeitsgrade benennen. Viele von Ihnen kennen sicherlich Dorothea Sattler, meine Kollegin, die sich ja sehr für die Frauenordination einsetzt, jetzt auch im synodalen Weg. Ich würde mir das auch wünschen, dass Frauen zu Priestern geweiht werden. Das darf ich aber eigentlich schon gar nicht sagen als Kirchenrechtler, denn ich habe durch Joseph Kardinal Ratzinger gehört: Das ist eine ganz knapp unter dem strengen Dogma-Begriff laufende verbindliche Lehre, ein „Dogma light“. Ich muss mich daran halten. Und als Theologe musste ich darauf ja bei Dienstantritt auch einen Eid leisten – und zwar auf Latein. Ich mache das in der Vorlesung so: Ich stelle das dar, und die Aufgabe der Wissenschaft ist es dann, kritisch draufzuschauen:

Was sind die Kontingenzen? Was sind die historischen Hintergründe? Kollege Bischof hat es gerade schon gesagt: Es gibt in der Rechtstradition der Kirche so viele Schätze, die verschwunden sind, die eindimensional römisch-zentralistisch eingeeht wurden, die aber zeigen, dass es auch andere Möglichkeiten gegeben hätte. Wenn heute beim Segnungsverbot für Homosexuelle – und das wird ja weltweit wahrgenommen – Bischöfe „Nein“ sagen, „nein, das finden wir nicht gut“, dann ist das ein uraltes Rechtsinstitut, nämlich die Remonstratio. Es ist rechtshistorisch gut belegbar, dass Bischöfe über lange Zeit römische Entscheide förmlich zurückgewiesen haben, und Rom gesagt haben: Diese Entscheidung kann ich – aus diesen und jenen Gründen – in meiner Diözese nicht umsetzen.

Achim Budde: In dieser Hinsicht beobachten wir ja ganz aktuell ein erstaunliches Phänomen: Der Papst hat alles Recht, in jeder Diözese auf der gesamten Welt direkt einzugreifen, wenn er das für richtig hält. Und gerade hat er noch einmal klargestellt, dass die Segnung homosexueller Paare verboten ist. Und überspitzt gesagt: Keiner schert sich mehr darum. Tausende unterschreiben Proteste, hunderte feiern Segnungsgottesdienste – viel zu viele, um sie alle disziplinarisch zu verfolgen. Als wollten sie sagen: 150 Jahre Jurisdiktionsprimat sind genug. Was geschieht da gerade historisch betrachtet? Wie kann es sein, dass so ein römisches Machtwort auf einmal ins Leere geht?

Franz Xaver Bischof: Das ist eine interessante Entwicklung, die wir derzeit erleben. Das ist aber nicht neu, sondern hat bereits 1968 bei der Enzyklika *Humanae Vitae* begonnen. Da hat das Lehramt eine Lehre als verbindlich erklärt, die von der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung und auch des Klerus nicht mehr mitgetragen wurde. Und damals kam es erstmals zu einem Abbruch des Gehorsams gegenüber dem Lehramt. Und das zeigt sich jetzt heute bei der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare noch viel stärker: dass in weiten Teilen der Welt eine Lehre nicht mehr akzeptiert wird, hinter der die Gläubigen nicht mehr stehen können. Das bedeutet natürlich einen ungemeinen Autoritätsverlust der Glaubenskongregation, des römischen Lehramtes, letztlich auch des Papstes. Und das ist für die Kirche gefährlich; denn es fördert den Auszug der Menschen aus der Kirche. Und daran kann die Kirche kein Interesse haben. Die katholische Kirche hat das Problem, dass sie als Global Player eine Antwort geben will für die ganze Welt! Diese Fragen werden aber in unterschiedlichen Teilen der Welt unterschiedlich beantwortet. Und es wird wohl so sein, wie der Kollege Schüller vorher gesagt hat, dass man in diesen Fragen keine einheitliche Antwort mehr geben kann, sondern dass sich das Lehramt darauf verlegen muss, dass man in diesen Fragen je nach kultureller Beschaffenheit unterschiedliche Antworten gibt.

Achim Budde: Jetzt haben Sie gesagt, die Kirche hätte kein Interesse an der Erosion ihrer Gläubigen. Aber sie scheint ja auch nicht sehr beeindruckt davon zu sein. Gerade das Beispiel von *Humanae Vitae* zeigt ja, dass sich trotz dieser Proteste letztlich über Jahrzehnte hinweg nichts geändert hat. Oder?

Franz Xaver Bischof: Also gerade bei *Humanae Vitae* hat die Kirche sogar ausgezeichnet reagiert: Da haben ja die Bischöfe genau das gemacht, was Kollege Schüller vorhin als Remonstratio beschrieben hat.

Achim Budde: In Deutschland!

Franz Xaver Bischof: Nein, nein: weltweit! 33 Bischofskonferenzen haben gesagt: Wir gehen da nicht mit, sondern in dieser Frage ist die Gewissensentscheidung die letzte Ins-



Foto: Tony Marturano / iStockphoto.com

In vielen Teilen der Welt wird heute ein Verbot der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare nicht mehr akzeptiert. Viele Gläubige können nicht mehr hinter dieser Festlegung stehen.

tanz. Und dadurch konnte man in Deutschland diesen ganzen Protest auffangen.

Achim Budde: Aber trotzdem hat die Kirche deswegen keinen Richtungswechsel vollzogen. Herr Professor Schüller, Sie sagten doch, es sei sogar strenger geworden in der Praxis der letzten Jahrzehnte ...

Thomas Schüller: Ja. Und man nutzt dabei die Möglichkeiten der Disziplinierung. Auch Bischöfe leisten ja einen Amtseid, der sie verpflichtet, getreulich die Lehrinhalte, wie sie von Rom vorgelegt werden, auch in ihren Diözesen zu verkünden. Also über die Bischöfe hat man diese Verfügungsgewalt. Aber auch wir Lehrenden stehen unter dieser Observanz. Jeder von uns kennt das. Regelmäßig kommt Post und man muss sich dazu äußern. Und auch drei mir bekannte Priester, die sich öffentlich kritisch geäußert hatten, erhielten ein Strafdekret, in dem stand, dass sie suspendiert werden, wenn sie das noch einmal tun. Und es wurde ihnen untersagt, sich publizistisch dazu zu äußern.

Normale Gläubige kann man damit nicht mehr packen. Aber es gibt schon Gruppen von Abhängigen, bei denen mit den Möglichkeiten der Disziplinierung gearbeitet wird. Und mit der „heiligen Denunziation“. Das ist ja heute fast ein Volkssport im Katholizismus. Und die Verrohung der Sprache ist so weit vorangeschritten, dass man sich gegenseitig das Katholischsein abspricht und dabei gar nicht begreift, dass diese katholische Kirche viel bunter und vielfältiger ist, als es gemeinhin den Eindruck macht. Was hatten wir zum Beispiel für einen liturgischen Ritenreichtum auch in der lateinischen Tradition! Der Ambrosianische Ritus in Mailand; früher in Spanien; oder in Zaire. Da sagt auch keiner: Dadurch geht uns die Einheit verloren.

Es gilt, Balance zu halten zwischen dem Dienst der Einheit und dem, was man in der Fläche an Inkulturation möglich macht. Wie wollen denn die jungen Missionare der aufstrebenden Kirchen in Ozeanien, Asien oder Afrika mit einer europäisch-römischen Denkweise überzeugen? Sie müssen das in ihre Kultur übersetzen. Die müssen selbst den Weg finden, wie sie Jesus Christus in ihre Kulturkreise hinein adaptieren. Eine China-Mission wäre nie erfolgt, wenn man nicht zunächst einmal begriffen hätte, wie man dort philosophisch und spirituell denkt und fühlt. Das ist ja die große Stärke des Christentums: Es ist inkulturationsfähig. Und



Foto: Wikimedia Commons

Bischöfliche Kollegialität, wie Papst Paul VI. sie während des II. Vatikanischen Konzils gewahrt hat, wäre jederzeit, in jeder Bischofssynode, möglich, so Kirchenhistoriker Franz Xaver Bischof.

das geht nicht zentralistisch, das ist der Holzweg.

Achim Budde: Aber faktisch läuft es doch zentralistisch. Und das I. Vaticanum hat alles an der Person des Papstes festgemacht. Deshalb musste sogar das historisch erwiesene Faktum, dass es mit Honorius im 7. Jahrhundert einmal einen häretischen Papst gegeben hat, schlichtweg verleugnet werden. Hier wurde wohl im Sinne Harnacks tatsächlich die Geschichte vom Dogma überwunden ... Gemäß dem seit 1870 gelten den Recht wäre ein häretischer Papst eine Aporie: Quis judicabit? Wer könnte das

überhaupt feststellen? Es gäbe ja gar kein Verfahren für so etwas.

Franz Xaver Bischof: Nein, das gibt es tatsächlich nicht.

Thomas Schüller: Es gibt auch keine Vorkehrungen, was geschieht, wenn ein Papst so schwer erkrankt, dass er keine Rechtsgeschäfte mehr tätigen kann. Stellen Sie sich mal vor, ein Papst liegt 15 Jahre im Wachkoma und kann keine Bischöfe mehr ernennen. Da wäre für die Kirche existenzgefährdend. Was diese unkonditionierte Machtfülle angeht, sind wir mit dem I. Vatikanum in eine Sackgasse gelaufen – vor allem, wenn der worst case eintritt.

Achim Budde: Es kommt also am Ende alles auf den Papst an. Wenn Sie Papst wären, wie würden Sie mit dem Erbe dieser beiden Dogmen umgehen?

Franz Xaver Bischof: Also für einen Historiker ist das eine unmögliche Frage, weil er ja keine Perspektiven in die Zukunft entwickeln kann. Aber ich versuche es einmal: Ich bin persönlich überzeugt, dass Papst Franziskus etwas Wichtiges erkennt mit der Dezentralisierung der Kirche, und ich würde sogar einen Schritt weitergehen. Ich glaube, die katholische Kirche braucht dringend Kontinentalkirchen, um in einer zunehmend globalen und kulturell unterschiedlichen Welt als Einheit, als einheitliche Kirche bestehen zu können. Dafür braucht es kulturell abgegrenzte Kontinentalkirchen als Zwischeninstanzen mit weitgehenden Sonderrechten.

Und ich glaube nicht, dass der Papst verlieren würde, wenn er Macht abgäbe, wenn er beispielsweise durch ein Konzil oder durch eine Bischofssynode es möglich machte, dass Leitungsgewalt in der Kirche kollegial ausgeübt werden kann. Jede Bischofssynode könnte ein kollegialer Entscheid sein. Bischöfliche Kollegialität, wie Paul VI. sie während des Konzils gewahrt hat, wäre jederzeit möglich. Und wenn das Schule macht und der Normalfall wird, dann verliert auch die Lehre des I. Vaticanums an Gewicht. Schade, dass die Systematiker nicht da sind. Denn meine Frage an Systematiker wäre natürlich: Wie geht die Kirche mit einem Dekret um, von dem man sagt, dass es geoffenbarte Wahrheit ist?

Achim Budde: Wir können diese Frage ja in vier Wochen an die Systematiker weitergeben. Aber noch einmal kurz nachgefragt: Das würde ja implizieren, dass diese Kontinen-

talkirchen im ostkirchlichen Sinne autokephal sind, also dass die Jurisdiktionsgewalt vom Rom an der Grenze des Kontinents auch seine rechtliche Grenze findet.

Franz Xaver Bischof: Das muss nicht sein. Man könnte durchaus auch bei dieser kontinentalkirchlichen Struktur den Papst mit einbeziehen oder auch Vertreter der übrigen Kontinental-Kirchen, um im ständigen Austausch zu sein. Autokephal ... das wäre Bruch. Das würde das Einheitsmodell der katholischen Kirche zerschlagen.

Thomas Schüller: Ja, das würde ich auch genauso unterschreiben. Wir sehen ja, dass die orthodoxen Kirchen immer noch nicht zu einem Konzil zusammengefunden haben, weil die Autokephalie und auch die politische Verflechtung mit den jeweiligen staatlichen Gebilden sehr partikuläre Interessen in den Vordergrund treten lässt. Das ist ja deren große Schwäche. Das sage ich hier einmal ganz unökumenisch ...

Also zunächst einmal glaube ich, dass es ein Konzil bräuhete für eine Revision. Und der Kernpunkt ist eben systematisch-theologisch: Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit sollen ja geoffenbarte Wahrheit sein. Was wäre das für ein Schritt einzuräumen, man habe in einer Situation etwas für eine geoffenbarte Wahrheit gehalten, was sich aber so nicht als Wahrheit zeigt? Das ist aber eine systematisch-theologische Frage. Ich stelle sie nur, und das werden ja dann die Kolleginnen und Kollegen zu beantworten haben.

Das zweite, was ich sagen will: Ich habe in meiner Doktorarbeit viel über das orthodoxe Kirchenrecht gearbeitet, und ich habe meinen Probevortrag in Münster zur Streichung des Titels „Patriarch des Abendlandes“ gehalten. Den hat ja Benedikt XVI. wegfallen lassen mit dem Hinweis, es sei doch nur noch eine historische Fiktion gewesen. Ich hingegen glaube, dass das alte System der Patriarchate – mit hoher jurisdiktionaler Eigenständigkeit und Bewahrung der jeweils eigenen geistlichen und liturgischen Traditionen – eine Chance gewesen wäre, den Papst einzubinden, wie es ja altkirchlich schon einmal der Fall war. Das hätte ich gut gefunden. Aber dafür müsste meines Erachtens ein Papst selbst diese Agenda erst einmal vorgeben. Und dann müsste ein weltweites Konzil den Papst darin bestärken. Aber ich würde dann auch schauen – und das ist eine offene Frage für mich – wie der Bischof von Rom dennoch gerade in krisenhaften Situationen den Dienst der Einheit leisten kann.

Franz Xaver Bischof: Als *centrum unitatis* natürlich, wie im ersten Jahrtausend. Also diese Aufgabe würde ihm ja ohnehin bleiben und die würde sogar wachsen bei einer solchen Kirchenstruktur.

Achim Budde: Dann wäre er „primus inter pares“ ... und das erinnert an das große Diktum des frühen Joseph Ratzinger, der sagte, im Falle einer Wiedervereinigung mit den Ostkirchen müsse von diesen nicht mehr an Primatslehre verlangt werden, als was im ersten Jahrtausend gelehrt und gelebt wurde. Wenn er das später so umgesetzt hätte, als er Papst wurde, wäre die Einheit inzwischen wohl da. Aber wäre das denn logisch gewesen oder doch eher nur ein gedanklicher Kniff, wenn man unsere Dogmen als partikularrechtliche Besonderheit definiert? Der Anspruch ist doch eigentlich gerade nicht partikular, sondern universell ...

Franz Xaver Bischof: Ja, und das geht ja gar nicht: Also seit wann beschränkt sich denn die Offenbarung auf eine Teilkirche? ■

Vom Wandel des Unreformierbaren

Zoom-Diskussion mit Julia Knop, Peter Neuner und Michael Seewald

Einen Monat nach der Präsenzveranstaltung mit der historischen und der kanonistischen Perspektive lud die Akademie zu einer digitalen Gesprächsrunde aus dogmatischer Sicht ein. Dazu waren drei namhafte Gäste eingeladen, die einschlägige Publikationen zum Thema vorgelegt hatten (s. Kasten): Julia Knop aus Erfurt und Michael Seewald aus Münster zogen *eine Zwischenbilanz* und Peter Neuner, Emeritus aus München, reflektierte über den *langen Schatten* des Konzils, der *die Kirche noch heute blockiert*. Auch Michael Seewalds Buch *Dogma im Wandel* gehört in diesen Kontext, denn es behandelt präzise jene Frage, die heute wieder unter den Nägeln brennt, und die der erste Teil der Veranstaltung an die Runde der Dogmatiker weitergereicht hatte: Ist überhaupt noch Bewegung in der Sache? Gibt es Denkmodelle, wie sich das Unfehlbarkeitsverständnis des I. Vaticanums so aktualisieren ließe, dass der heute als notwendig erkannte Wandel möglich wird? Oder ist alles ein für allemal definiert?

Achim Budde: Synodalität ist zurzeit das Zauberwort: Papst Franziskus betont, wie wichtig es ihm ist, das synodale Prinzip neben den Primat zu stellen. In Deutschland haben wir uns auf einen Synodalen Weg gemacht und erleben durchaus eine neue Kultur des Umgangs und der Diskussion. Dabei gibt es sogar Regularien für Mehrheitsentscheidungen. Aber kann es angesichts dessen, was seit 1870 in Geltung ist, überhaupt echte Synodalität geben? Eigentlich ist doch immer nur gnädig von oben gewährte Beteiligung möglich, die sich jederzeit widerrufen lässt. Oder?

Julia Knop: Ich steige ein mit unseren Buchtiteln ... Der „Schatten des Ersten Vatikanums“ ist in der Tat sehr, sehr, sehr lang. Und er blockiert das, was man an Synodalität aufbauen könnte. Andererseits haben wir unseren Sammelband „Zwischenbilanz“ genannt. Denn am Ende des Schattens ist die Geschichte ja noch nicht zu Ende. Einerseits ist es natürlich völlig richtig: Mit dem Vaticanum I wurde ein machtvolles vertikales, hierarchisches Moment in das Verständnis von Lehre und Leitung der katholischen Kirche eingeschrieben. Dann hat man im II. Vaticanum den Kunstgriff versucht, die Kollegialität – also ein horizontales Moment – mit zu integrieren. Und das zieht sich so durch bis in das jüngste Papier der Internationalen Theologischen Kommission zur Synodalität: Die Entscheidung trifft am Ende immer die Spitze, aber eine Ebene darunter kann es Beratung und Kollegialität durchaus geben. Insofern wirkt das I. Vaticanum

seinen Schatten bis heute: Alles, was auf Beteiligung abzielt, ist in die moralische Verpflichtung der Entscheider gegeben. Papst Franziskus betont auch immer wieder, die Bischöfe sollten hören, was die Basis sagt. Und der Bischof von Rom soll hören, was die anderen Bischöfe sagen. Aber strukturell festgeschrieben ist dieses Hören nicht. Es bleibt letztlich dem Ermessen der Entscheider überlassen.

Das ist die eine Seite. Die andere Seite ist, dass wir beim Synodalen Weg eine katholische Synodalität erleben, die anders ist. Nicht umsonst ist ja da ein Format gewählt worden, das so im katholischen Kirchenrecht nicht abgebildet ist: Hier wird zwischen Beratern und Entscheidern keine prozedurale und keine personelle Unterscheidung getroffen. Die 230 Synodalen sind etwa zur Hälfte Kleriker und Laien und ungefähr jeweils ein Drittel Frauen und ein Drittel Bischöfe. Und in dieser Zusammensetzung wird gemeinsam beraten und entschieden. Zugegeben: Der

synodale Weg hat keine Recht setzende Kraft. Dennoch sind natürlich die Beschlüsse bindend – und es werden Mehrheitsbeschlüsse gefasst mit dreifacher Mehrheit! Dadurch wird eine moralische Bindekraft freigesetzt. Im Grunde nehmen wir da etwas vorweg, das rechtlich erst noch abzubilden wäre. Ob das dann am Ende gelingt, ist natürlich eine andere Frage. Vieles knirscht da noch und manches ist auch höchst konfliktiv. Aber es ist doch eine Realität katholischer Synodalität, die ich nicht kleinreden möchte.

Achim Budde: Und was wäre das Maximum, das bei diesem Experiment herauskommen kann – in Deutschland und auf Weltebene?

Julia Knop: Das Maximum wäre wohl, dass wir gute Erfahrungen machen mit dieser Form von gemeinsamer Beratung und Entscheidung, mit der Kontrolle der Macht der Mächtigen – also mit etwas, das ja vom I. Vaticanum strikt ausgeschlossen wurde: Kontrolle von unten, Rechenschafts-



Foto: Universität Erfurt



Drei namhafte Dogmatiker*innen waren zur digitalen Diskussion eingeladen - sie sollten Denkmodelle definieren, um das Unfehlbarkeitsdogma zu aktualisieren: Prof. Dr. Julia Knop aus Erfurt, Prof. Dr. Peter Neuner aus München und Prof. Dr. Michael Seewald aus Münster.

pflicht nach unten. Wenn das Prinzip der Selbstbindung dann nach und nach immer mehr in der Kirche greift, dann könnte sich zeigen, dass die Realität am Ende stärker ist, als es die rechtlichen Bestimmungen sind.

Achim Budde: Damit leite ich über zu einem Vollblut-Ökumeniker. Denn ein Hemmschuh ist das I. Vaticanum ja auch im ökumenischen Dialog. Die Kirche von Rom ist die einzige auf der Welt, die exklusiv sich selbst das Recht zuschreibt, das Glaubensgut für alle verbindlich festzulegen – und die überdies diese Macht selbst wiederum zum Glaubensgut erhebt. Herr Neuner, Sie haben ein Leben lang mit Vertreterinnen und Vertretern verschiedenster Konfessionen in engstem Austausch gestanden. Sie kennen das Wohlwollen, mit dem andere versuchen, auch dem römischen Primatsanspruch Positives abzugewinnen, mitunter sogar unserem Papst einen Dienst der Einheit für alle Konfessionen zuzugestehen. Aber sehen Sie die Chance, dass sich irgendeine andere christliche Kirche jemals auf unseren Jurisdiktionsprimat und das Unfehlbarkeitsdogma einlässt? Oder ist kirchliche Einheit schlichtweg ausgeschlossen, solange die Dogmen des I. Vaticanums in Geltung sind?

Peter Neuner: Dass eine andere Kirche in die derzeitige Rechtslage des römischen Papsttums einschert, wird man sich kaum vorstellen können. Katholischerseits hat man sich ja Einheit lange Zeit nur als „Rückkehr unter den Gehorsam gegenüber dem Papst“ vorstellen können. Dieses Modell wird so heute nicht mehr vertreten.

Zugleich aber ist festzuhalten: Unsere geltende Rechtsordnung impliziert diese Unterwerfung letztlich doch. So, wie sich das Papsttum heute darstellt, so ist es sicher ökumenisch nicht kompatibel, nicht vertretbar. Das ist keine Form, wie Einheit werden kann. Deshalb überrascht es wenig, dass wir Schwierigkeiten haben, andere von unserem Einheitsmodell zu überzeugen. Die Dogmen von 1871 haben eine massive Barriere für jede Einheit aufgerichtet.

Andererseits interpretieren wir selbst in unserer katholischen Theologie und Ekklesiologie das Papsttum doch inzwischen recht anders als es 1870 umschrieben wurde. Die Frage, ob der historische Jesus Petrus als ersten Papst eingeführt hat, ob das in ei-

ner lückenlosen Kontinuität bei den Bischöfen von Rom weitergeht und ob das ein Jurisdiktionsprimat im rechtlichen Sinne ist ... diese Aussagen sind doch anachronistisch. Das vertritt heute so eigentlich niemand mehr.

Walter Kasper hat schon in den 70er Jahren darauf hingewiesen, dass hundert Jahre nach dem I. Vaticanum letztlich die Bischöfe der Minorität den Sieg davongetragen haben. Diejenigen, die damals abgereist sind, um nicht abstimmen, nicht dagegen stimmen zu müssen, deren Thesen dominieren heute die katholische Theologie. Ich erinnere mich an eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Papsttum im Jahr 1977 (vgl. *zur Debatte* 1/1978, Seite 1–11), die unter dem Leitthema „Der Dienst an der Einheit“ stand. Der damalige Kardinal Ratzinger hat den Tagungsband herausgegeben. Das ist der Ansatz, wie wir heute das Papsttum verstehen: „Dienst an der Einheit“. Dass das vor 150 Jahren in absolutistischen Denkkategorien formuliert wurde, ist die eine Sache. Aber dieser Absolutismus selbst ist natürlich nicht dogmatisiert! Sondern er war die Form, in der man damals versucht hat, angesichts der Herausforderungen der Zeit, angesichts des Individualismus und der Nachwirkungen der Französischen Revolution die Einheit der Kirche zu gewährleisten.

Heute sind die absolutistischen Tendenzen zwar noch da – auch im II. Vaticanum, und massiv im Kirchenrecht –, aber sie sind nicht die eigentliche Sache. Die Sache, um die es geht, ist der Dienst an der Einheit: innerkirchliche Einheit, aber auch die Einheit der Christen. Im I. Vaticanum heißt es ja sogar: Der Papst ist nur dann unfehlbar, wenn er spricht als Hirt und Lehrer aller Christen. Nur dann ist er unfehlbar. Und das gibt uns Interpretationsmöglichkeiten, die weit über das hinausgehen, was wir allerdings im Kirchenrecht heute auch noch lesen.

Achim Budde: Aber wenn es so einfach möglich wäre, das Anliegen des I. Vaticanums heute auch ohne den zeitbedingten Absolutismus des 19. Jahrhunderts umzusetzen, warum passiert es nicht?

Peter Neuner: Es passiert ja eine ganze Menge. Also der Begriff der Synodalität ist der Gegenbegriff zu Absolutismus. Synodalität heißt, gemeinsam auf dem Weg zu sein, sich gemeinsam

auf den Weg zu machen, zusammen um den Glauben zu ringen. Und das muss geschehen. Und ich glaube schon, dass aus dem synodalen Prozess, den der Papst angeregt hat, so etwas wird, was dann auch Konsequenzen hat bis hinein in unsere kirchliche Rechtsordnung.

Publikationen

Julia Knop / Michael Seewald (Hrsg.), *Das Erste Vatikanische Konzil: Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach* (WBG, Darmstadt 2019).



Peter Neuner, *Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert* (Herder, Freiburg u. a. 2019).

Michael Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln* (Herder, Freiburg u. a. 2018).



Achim Budde: Herr Professor Seewald, Sie haben die Entwicklungsfähigkeit des Dogmas in der Geschichte und auch die Reflexion über einen solchen Wandel untersucht. Finden Sie im Werkzeugkasten der Kirche Instrumente, mit denen wir, wenn man es denn wollte, die Dogmen der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats so ändern oder interpretieren könnten, dass sie der Synodalität oder der Ökumene nicht mehr im Wege stehen?

Michael Seewald: Dogmenentwicklung bedeutet nicht, dass man zu einem bestimmten Punkt in der Vergangenheit zurückgeht, und dann einfach versucht, diesen umzuinterpretieren. Das lehramtliche Selbstverständnis hat sich seit dem Ersten Vatikanischen Konzil weiterentwickelt. Und zwar in zwei Richtungen: Die eine Richtung, die Peter Neuner gerade skizziert hat, kommt sozusagen den Wünschen der Minorität auf dem Ersten Vatikanum entgegen, und zwar dahingehend, dass der

Papst von der Vollmacht, außerordentlich zu lehren, die ihm damals übertragen wurde oder die er sich genommen hat, kaum Gebrauch gemacht hat. Es gibt jedoch auch eine gegenläufige Tendenz, und diese sollte in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche nicht unterschätzt werden, nämlich eine „schleichende Infallibilisierung“ kirchlicher Lehre. Die Grenzen, die das Erste Vatikanische Konzil der Lehrtätigkeit des Papstes noch auferlegt hat, nämlich die Beschränkung auf Gehalte, die sinnvollerweise als geoffenbart ausgewiesen werden können, wurden im Verlaufe der letzten 150 Jahre immer weiter ausgedehnt: Heute umfasst unfehlbares Lehren auch den sogenannten Sekundärbereich der Offenbarung, also neuscholastisch formuliert: Dinge, die selber nicht geoffenbart sind, aber mit der Offenbarung entweder logisch oder historisch angeblich notwendig zusammenhängen. So haben wir es heute mit einer erweiterten Form von Unfehlbarkeit zu tun im Vergleich zu dem, was das I. Vatikanische Konzil beschlossen hat.

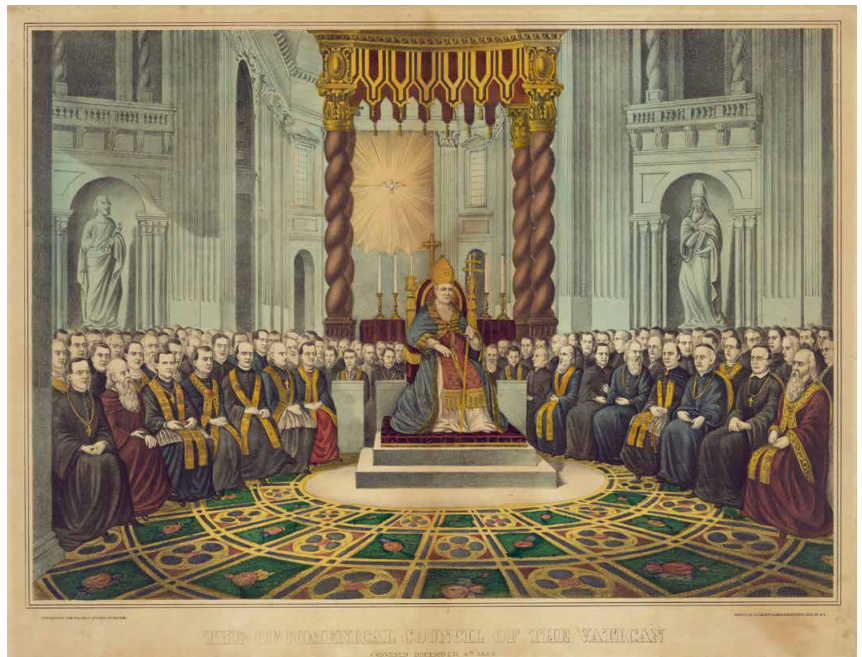
Bei der Frage, welche Möglichkeiten zur Veränderung sich aus diesen gegenläufigen Entwicklungen ergeben könnten, ist die Unterscheidung wichtig, die Sie in Ihrer Frage schon angesprochen haben: die Unterscheidung zwischen Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit. Das ist nämlich nicht dasselbe. Der Jurisdiktionsprimat legt die Oberhoheit des Papstes in Fragen der *Leitung* fest. Die Unfehlbarkeit definiert die Oberhoheit des Papstes in Fragen der *Lehre*. Dass die Kirche in Leitungsfragen eine oberste Instanz braucht und dass in diesem Sinne ein Jurisdiktionsprimat nicht grundsätzlich negativ ist, sehen wir ja gerade bei der Frage, wie sexualisierte Gewalt an Minderjährigen aufgearbeitet werden kann. Es zeigt sich in verschiedenen Ländern, dass der Aufklärungswille und der Opferschutz in nationalen Bischofskonferenzen schnell an ihre Grenzen stoßen, und dass man eine starke universalkirchliche Gesetzgebung braucht, die Bischöfe zwingt, Schutzbefohlene zu schützen und Täter zu sanktionieren. Eine solche Gesetzgebung lässt sich nur mit einem starken Gesetzgeber durchsetzen, obwohl dieser Gesetzgeber selbst in der Vergangenheit auch oft kläglich versagt hat.

Von Leitungsfragen zu unterscheiden ist aber die Frage, ob Lehran-

gelegenheiten tatsächlich in einem jurisdiktionalen Rahmen angemessen zu behandeln sind. Letzteres ist ja derzeit der Fall: Der *lehrende* Papst ist, wenn man die Idealvorstellung des I. Vaticanums zugrundelegt, nur ein Spezialfall des *gesetzgebenden* Papstes, weil im Denkraum des I. Vatikanischen Konzils Glaubenslehre vor allem als

rer sich die Unfehlbarkeit mit dem Jurisdiktionsprimat überhaupt verbinden konnte, kaum eine Rolle.

Franz Xaver Bischof: Ich würde gerne in zwei Dingen nachhaken. Also wenn man *Pastor Aeternus*, die dogmatische Konstitution, aufmerksam liest, dann ist es ja nicht das Konzil, das den päpstlichen Primat dogmatisiert,



Das I. Vatikanische Konzil wurde von der Kurie lange vorbereitet. Als dann aber die Einladungen verschickt wurden, hielt man die Ankündigungen sehr vage, erwähnte vor allem nichts darüber, was die zentralen Beschlüsse sein sollten.

Glaubensgesetz aufgefasst wurde. Ob das für unsere Zeit noch ein angemessenes Verständnis dessen ist, was es bedeutet zu glauben, ist die entscheidende Frage. In diesem Bereich könnte ich mir durchaus eine Entwicklung vorstellen, weil der Glaube für uns eben nicht in erster Linie ein durch einen Souverän definiertes Gesetz ist. Und weil, katholisch zu glauben, eben nicht bedeutet, einem souverän definierten Gesetz einfach Folge zu leisten.

Achim Budde: Ist das so ein freies Gedankenspiel oder sehen Sie auch Anzeichen dafür, dass sich die kirchliche Lehre in diese Richtung entwickeln könnte?

Michael Seewald: Zumindest ist die Vorstellung des Glaubens als Glaubensgesetz, das einen „Definitor des Gesetzes“ braucht, in den lehramtlichen Texten stark rückläufig. Auch in der Glaubenszyklika von Papst Benedikt XVI. spielt diese für das I. Vaticanum ganz zentrale Vorstellung, aufgrund de-

sondern der Papst selber, der seine eigene Unfehlbarkeit und seinen eigenen Jurisdiktionsprimat dogmatisiert „*sacro approbante concilio*“ also „mit Zustimmung des heiligen Konzils“. Da würde mich interessieren, was die Systematiker dazu sagen.

Und das zweite ist: Der päpstliche Absolutismus wurde auf dem Konzil ja nicht einfach als Kirchenverfassung errichtet. Sonst könnte man es ja beliebig wieder ändern. Sondern es wurde explizit gesagt, dass es sich hier um geoffenbarte Wahrheit handelt. Und dann gelten die Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils eben für alle Christen und nicht nur für die Katholiken. Denn Offenbarung kann sich ja nicht auf eine Teilkirche beschränken. Auch hier hätte ich gerne das Votum der Systematiker.

Michael Seewald: Zur ersten Frage: völlig richtig! Die erste Person Plural, das „Wir“, das man in den Konzilstexten findet, sind nicht die Konzilsväter, sondern der *Pluralis Majestatis* des

Papstes, der unter Approbation des Konzils lehrt und definiert.

Und zur Frage der Offenbarungswahrheit: Das Konzil geht davon aus, dass es einen von Christus gestifteten Jurisdiktionsprimat gibt, der dem Petrus übergeben wurde, und seinen Nachfolgern, den Bischöfen von Rom, sozusagen weiterhin zur Verfügung steht. Die historisch-kritische Exegese lehrt natürlich, dass das so einfach nicht ist. Und doch kann aus den Diskussionen des 19. Jahrhunderts heraus ziemlich genau rekonstruiert werden, wie man überhaupt auf diese Idee kommen konnte! Die Frage der Unfehlbarkeit stand nämlich ganz im Zeichen der damaligen Souveränitätsdiskussion: Wer besitzt Souveränität in und über der Kirche? Neuscholastische Autoren konnten die Kirche offenbar nur als eine Gesellschaft denken, in der es einen hierarchisch an der Spitze stehenden Souverän gibt, der souveräne Gesetzgebungsgewalt hat in Fragen der Leitung, aber auch in Fragen der Lehre, und zwar „*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*“, also – wie bei Souveränen üblich – aus sich heraus, nicht aber durch die Zustimmung derjenigen, die der souveräne Anspruch bindet.

Und die Primatsvorstellung geht sogar noch weiter. Laut *Pastor Aeternus* kommt dem Papst der Primat ausdrücklich über den gesamten Erdkreis zu. Hier hat sich Pius IX. ein Türchen offengelassen. Er deutet zumindest an, dass ihm nicht nur der Primat über die Kirche, sondern über jede irdische Wirklichkeit, also auch über die Fürsten, zukommen könnte. Der päpstliche Anspruch, der hinter der Primatsvorstellung des I. Vaticanums steht, ist so umfassend, dass er eigentlich umfassender gar nicht mehr zu denken wäre. Genau das ist das Problem.

Peter Neuner: Ich möchte Ihnen gerne zustimmen, Herr Seewald. Ich würde nur das Ganze nicht so sehr vom Gedanken eines universalen Absolutismus her betrachten, sondern ausgehend vom Begriff der Einheit. In der Einleitung zu *Pastor Aeternus* steht, dass Christus Petrus an die Spitze der Apostel stellte, um die Einheit der Kirche zu gewährleisten. Es geht um die Einheit der Kirche. Und wir müssen ja auch sehen, was für schlimme Dinge damals gerade passiert waren: die Folgen der Französischen Revolution und eines massiven

Nationalismus, der sich in dieser Zeit breitmachte, im Habsburgerreich, aber natürlich auch in Italien, wo dann der Kirchenstaat in Gefahr stand. Wie kann in dieser Situation einer auseinanderfallenden Welt, die hinführen wird in die Nationalismen des Ersten Weltkriegs, wie kann hier Einheit gedacht werden?

Und diese Einheit konnte man sich – jedenfalls die Mehrheit der Bischöfe – nicht anders denken als in absolutistischer Form, im Rückgriff auf ein idealisiertes Mittelalter, in dem man die Einheit der Welt durch den einen Papst und den einen Kaiser hergestellt und garantiert sah. Das war zwar im Mittelalter gar nicht so, aber so war im 19. Jahrhundert die Vorstellung davon, zu der man sich zurückgesehnt hat. Und so sehe ich das Zentrum der Aussagen des I. Vaticanums trotz aller höchst belastenden Formulierungen nicht in einem dogmatisierten Absolutismus, sondern darin, dass der Papst einen Dienst an der Einheit der Kirche, an der Einheit der Christenheit zu leisten hat.

Und ich meine, das ist die Form, wie das Papsttum heute überhaupt noch denkbar ist. Alle anderen Strukturen, die aus dem Absolutismus kommen, sind heute nicht mehr vermittelbar nach außen und nicht mehr rezipierbar nach innen. Dass es zu so etwas gekommen ist, wie einer schleichenden Infallibilisierung, das weiß ich natürlich auch. Aber wir haben als Theologen die Aufgabe, dagegen auch unseren Einspruch zu erheben und zu sagen, dass es eben nicht notwendig und nicht die richtige Form ist, in der die Kirche ihre Botschaft in der Welt lebendig halten und wieder attraktiv machen kann.

Publikumsfrage: Für mich zieht sich der absolutistische Anspruch Pius' IX., der ja sagte „Die Tradition bin ich.“ eigentlich durch bis heute – über den *Syllabus errorum* oder die Enzyklika *Humanae Vitae*, wo Paul VI. ja wirklich eingegriffen hat in die Lehre und Lebenswirklichkeit aller Katholiken, bis hin zu Johannes Paul II. und Benedikt XVI. Beim jetzigen Papst bin ich mir noch nicht ganz sicher, auf welcher Linie er liegt ... Also ich sehe eigentlich keine Entwicklung hin zu einem synodalen Verständnis.

Julia Knop: Ich kann die Wahrnehmung auf struktureller, institutioneller Ebene leider nur bestätigen. Da hat man im Grunde jene Spur, die Ende des 19.

Jahrhunderts entwickelt worden ist, nie verlassen, sondern weiter verschärft – und versucht es jetzt irgendwie geistlich, vielleicht auch nur rhetorisch oder pastoral, einzuholen. Zugleich ist aber im jetzigen Pontifikat das Thema Synodalität wieder da. Also ganz so verfahren scheint es doch nicht zu sein. Der Punkt, an den wir noch kommen müssen und wo es konfliktiv werden dürfte, ist, ob dieser Wunsch nach Synodalität sich dann auch in Strukturen gießen lässt.

Und das heißt sich dann mit einer harten Auslegung des Primats oder eines so genannten „petrinischen Prinzips“, was eben sämtliche Kontrolle, Transparenz, Rechenschaftspflichten und all diese Dinge eigentlich ausschließt.

Es ist doch kein Wunder, dass gerade jetzt bei den synodalen Debatten in Deutschland genau diese Punkte aufs Tapet kommen. Aber sie sind da, sie werden besprochen. Und wir sind ja als Kirche nicht nur damit beschäftigt, ein Dogma von vor 151 Jahren zu rezipieren, sondern kirchliche Entwicklung ist deutlich mehr. Wir agieren in ganz anderen politischen Kontexten, gesellschaftlichen Kontexten, Wissenskontexten, Glaubenskontexten! Da geht es nicht einfach nur darum, ob und wie das I. Vaticanum ins Jahr 2021 passt, sondern darum, was vom Anliegen des I. Vaticanums heute wichtig ist – und in welchen Formen dies dann heute lebbar sein könnte.

Achim Budde: Professor Seewald, könnten Sie uns vielleicht ein Beispiel nennen für so einen Prozess, in dessen Verlauf Aussagen, die ursprünglich zum unabänderlichen Kernanliegen eines Dogmas gezählt wurden, späteren Generationen dann doch als kontextbedingt und veränderbar galten?

Michael Seewald: Bevor ich zu den Beispielen komme: Von den Begriffen Dogma und Dogmengeschichte gibt es ein weites und ein enges Verständnis. Im weiteren Sinne ist Dogmengeschichte die Geschichte der Lehrentwicklung innerhalb der katholischen Kirche. Das ist aber insofern unpräzise, als man nicht jede Form lehrhafter Normativität unter dem Begriff des Dogmas subsumieren kann. Der Begriff des Dogmas war in der Antike und im Mittelalter ein recht exotischer Begriff, der erst in der Neuzeit die Bedeutung annimmt, die wir ihm heute beimessen.

Ein Dogma im engeren, lehramtlichen Sinn – und was das ist, wird überhaupt erst auf dem I. Vaticanum definiert – stellt die Einheit zwischen göttlicher Offenbarung und autoritativ vorgelegter kirchlicher Interpretation dar. Das heißt, die Idee des Dogmas impliziert in ihrer präzisen Verwendung die Einsicht, dass Offenbarung mehrdeutig ist und der ordnenden Interpretation durch die Kirche bedarf. Diese Interpretationstätigkeit konnten sich die Väter des I. Vaticanums nur im Sinne des gesetzgeberischen Souveränitätsgedankens vorstellen. Dass aber Offenbarung mehrdeutig und interpretationsbedürftig ist, öffnet aber auch die Möglichkeit, Interpretationen, die in der Vergangenheit vorgelegt wurden, zu überdenken.

Dabei geht es nicht um Beliebtheit. Sondern die Interpretationstätigkeit der Kirche ist zur Erschließung der Offenbarung notwendig. Und die vergangenen 150 Jahre zeigen ja schon, dass diese Interpretationstätigkeit sich in mancherlei Hinsicht geändert hat, und zwar gerade in jenem Sekundärbereich, dessen schleichende Infallibilisierung wir ja schon benannt haben.

Nun das gewünschte Beispiel: Für Pius XII. war der Monogenismus – also die Vorstellung, dass alle Menschen biologische Nachkommen der historischen Persönlichkeiten Adam und Eva sind – eine unentbehrliche, mit der Offenbarung notwendig verbundene Wahrheit. Da alle Menschen unter der Erbsünde stehen, diese Sünde aber bei Adam und Eva ihren Ursprung nahm und über den Weg der Fortpflanzung übertragen werde, müssen, so Pius XII., alle Menschen biologische Nachkommen Adams und Evas sein. Im Pontifikat Pius XII. wurde das noch mit hoher lehramtlicher Autorität eingeschärft. Danach ist diese Lehre weitgehend in Vergessenheit geraten. Nach „*Humani generis*“ wurde sie kaum noch thematisiert, und heute spielt sie auch im lehramtlichen Selbstverständnis der Päpste keine Rolle mehr. So etwas kann passieren.

Achim Budde: Zum Schluss möchte ich Ihnen dreien dieselbe Frage stellen, die ich auch den Professoren Bischof und Schüler gestellt habe. Denn über ein neues Verständnis der alten Dogmen könnte am Ende nur derjenige entscheiden, um dessen Vollmacht es hier

geht, nämlich der Papst. Er könnte seine Vollmacht ja auch auf das Dogma von dieser Vollmacht anwenden. Nun also die Frage an Sie drei: Was würden Sie mit den Dogmen des Ersten Vaticanum anfangen, wenn Sie Papst wären?

Michael Seewald: Ja ... den einleitenden Satz „Wenn ich Papst wäre“ traue ich mich nicht auszusprechen. Deswegen versuche ich das in einer eher entpersonalisierten Form zu sagen. Das Erste Vaticanum und auch

Zur Erschließung der Offenbarung ist die Interpretationstätigkeit der Kirche notwendig. Die 150 Jahre seit dem Konzil zeigen, dass sich diese Tätigkeit ja in mancherlei Hinsicht geändert hat.

seine Rezeptionsgeschichte denken sehr viel über die Rolle des Papstes als eines Lehrenden nach. Die Geschichte der letzten 150 Jahre denkt wenig über die Rolle des Papstes als eines *Lernenden* nach. Und an die Stelle einer lehrenden Kirche könnte doch zumindest stellenweise die Idee einer lernenden Kirche treten – die Einsicht, dass Gottes Gnade und Wirken nicht an den institutionellen Grenzen der Kirche haltmachen, und dass deshalb auch die Kirche von dem, was außerhalb der Kirche geschieht, etwas lernen kann. Diesen Lernprozess von Amts wegen abzusichern, wäre doch eine interessante Aufgabenbeschreibung für einen Papst.

Peter Neuner: Ich würde mich an dem orientieren, was ich im Augenblick von Papst Franziskus sehe. Ich würde mich bemühen um Synodalität. Synodalität ist das Gegenmodell zum Absolutismus. Synodalität bedeutet aufeinander hören und nicht einen einzigen entscheiden zu lassen. Ich bin überrascht, in welchem breitem Maß das ökumenische Gespräch in der Zwischenzeit auch die Papstfrage aufgegriffen hat, mit der Orthodoxie, mit der anglikanischen Kirche, und auch im Dialog mit den Kirchen der Reformation. Und überall dort steht gerade dieser Gedanke – der Dienst an der Einheit

– im Zentrum. Der Papst müsste und könnte mit seiner Autorität der Synodalität zum Durchbruch verhelfen. Und ich hoffe, das bei der Bischofssynode 2023 etwas passiert – bis hinein in unser Kirchenrecht: dass der Papst dann nicht mehr allein entscheiden kann, ob er nun seine Vollmacht kollegial oder persönlich ausübt, sondern dass dann da festgeschrieben wird: Er ist verpflichtet, sie kollegial auszuüben. Ich bin gar nicht so skeptisch und glaube, das Modell eines Dienstes an der universalchristlichen Einheit ist auch ökumenisch sehr ansprechend.

Julia Knop: Naja, wenn ich Päpstin wäre, dann hätten wir viele Probleme schon nicht mehr. Nicht weil *ich* es dann wäre, sondern weil wir Frauen im Bischofsamt, also ein theologisch erneuertes Verständnis des ordinierten Amtes, hätten. Wahrscheinlich hätten wir auch schon so etwas wie eine konstitutionelle Monarchie und nicht mehr ein absolutistisches System. Vielleicht wären wir sogar schon eine wirklich synodale Kirche mit verlässlich eingebundenen Leitungsgätern. Dann würde sich die Frage schon ganz anders stellen ... Ich möchte anknüpfen an das was, was beide Vorredner gesagt haben. Das eine: Lernen! Lernen von katholischen Erfahrungen, lernen von ökumenischen Erfahrungen, also lernen von Realitäten, das Übersetzen solcher Erfahrungen in Struktur.

Und das andere: kraft der päpstlichen Vollmacht, die gegeben ist, Machtfragen anders lösen und das strukturell verankern. Man kann in einem machtvollen System einen Paradigmenwechsel im Grunde nur realisieren, wenn die Mächtigen davon überzeugt sind. Das Frauenwahlrecht in der Schweiz mussten die Männer einführen. Das konnten die Frauen nur fordern, aber durchsetzen konnten es nur die Männer. Die mussten also überzeugt werden. Das heißt aber: Im Grunde muss von der Spitze eine Form der Selbstbindung erfolgen, vielleicht auch so etwas wie ein Verfassungskonvent initiiert, womöglich ein III. Vatikanisches Konzil einberufen werden, das Machtfragen neu ordnet und neu löst – und bereits in der Zusammensetzung und Entscheidungsfindung performativ einlösen müsste, was das Ziel des Ganzen ist, nämlich eine breite Beteiligung des ganzen Gottesvolkes. ■