

THOMAS SCHÜLLER
MICHAEL SEEWALD (HG.)

DIE LEHRKOMPETENZ DER BISCHOFSKONFERENZ

**Dogmatische und
kirchenrechtliche
Perspektiven**



VERLAG FRIEDRICH PUSTET

DIE LEHRKOMPETENZ DER BISCHOFSKONFERENZ

Thomas Schüller / Michael Seewald (Hg.)

Die Lehrkompetenz der Bischofs-konferenz

Dogmatische und kirchenrechtliche Perspektiven

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
REGENSBURG

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

ISBN (Print) 978-3-7917-3140-7

© 2020 by Verlag Friedrich Pustet, Regensburg

Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg

Covermotiv: Eucharistiefeier am 12. März 2014 im Rahmen der Frühjahrs-

Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Münster; © KNA GmbH

Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau

Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg

Printed in Germany 2020

eISBN 978-3-7917-7268-4 (PDF)

Weitere Publikationen aus unserem Programm finden Sie auf www.verlag-pustet.de
Informationen und Bestellungen unter verlag@pustet.de

Inhalt

Thomas Schüller, Michael Seewald

Hinführung: Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz 7

BISCHOF, BISCHOFSKONFERENZ UND PAPST: EIN PROBLEMAUFRISS

Hermann J. Pottmeyer

So notwendig wie umstritten

Die Bischofskonferenz zwischen Auf- und Abwertung 15

Judith Hahn

Die Rechtsstellung der Bischofskonferenz im Licht

der gegenwärtigen Strukturdebatten 31

DIE BISCHOFSKONFERENZ UND DER PAPST

Michael Seewald

Bischöfliche Kollegialität *ex parte* in einer synodalen Kirche

Zur dogmatischen Bedeutung der Bischofskonferenz 57

Bernhard Sven Anuth

Lehramt der Bischofskonferenz?

Kirchenrechtliche Überlegungen zu Reichweite und Grenzen

der Lehrkompetenz von Bischofskonferenzen 81

DER BISCHOF UND DIE BISCHOFSKONFERENZ

Johanna Rahner

Der Geist weht, wo er will?

Von Kollegialität, Synodalität und Subsidiarität zwischen

Bischof und Bischofskonferenz 115

Thomas Schüller

Diözesanbischof und Bischofskonferenz 143

EFFEKTIVE UND AFFEKTIVE KOLLEGIALITÄT

Klaus Winterkamp

Im Affekt kollegial?

Zum Verhältnis von Bischofskonferenz und Kollegialität 161

Franz-Josef Overbeck

Perspektiven für die künftige Arbeit der Bischofskonferenz 179

ERWARTUNGEN DER LAIENVERBÄNDE UND DER KRITISCHEN ÖFFENTLICHKEIT

Thomas Sternberg

Schritte auf dem *Synodalen Weg*

Beteiligungsformen in der katholischen Kirche der

Bundesrepublik Deutschland 191

Joachim Frank

Null und nichts

Die Realität der Bischofskonferenz und der garstige Graben

zwischen lehramtlicher Sicht und öffentlicher Wahrnehmung 217

Abkürzungsverzeichnis 231

Autorinnen und Autoren 235

Hinführung: Die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz

Thomas Schüller, Michael Seewald

Dieser Band geht auf eine Tagung zurück, die das Institut für Kanonisches Recht und das Seminar für Dogmatik und Dogmengeschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität gemeinsam am 24. und 25. Mai 2019 in Münster veranstaltet haben. Das Thema des Bandes ist aus mindestens drei Gründen bedeutsam.

1. Das Zweite Vatikanische Konzil sieht in seinem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe, *Christus Dominus*, die Bischofskonferenz als einen „Zusammenschluss, in dem die Bischöfe eines bestimmten Landes oder Gebietes ihren Hirtendienst gemeinsam ausüben“ (CD 38). Der bischöfliche Dienst wird demnach nicht nur durch den einzelnen Diözesanbischof für sein Bistum, sondern auch gemeinschaftlich durch eine Gruppe von Bischöfen für ihre Bistümer ausgeübt. Die theologische Qualität dieser gemeinsamen Wahrnehmung des Hirtendienstes besteht im Wirksamwerden bischöflicher Kollegialität und nicht nur in der Summe der bischöflichen Einzelvoten, die sich an einem Beschluss beteiligen. Die nachkonziliare Lehrentwicklung eignete sich jedoch kreativ (man könnte auch sagen: sinnenstellend) eine Formel aus *Lumen gentium* an, in der es heißt, dass die Bischofskonferenzen dabei behilflich sein könnten, „um die kollegiale Gesinnung zu konkreter Verwirklichung zu führen“ (LG 23). Der *affectus collegialis*, von dem in der Kirchenkonstitution nur unspezifisch die Rede ist, wurde bereits im Umkreis der Außerordentlichen Bischofssynode 1969 und dann – obwohl Paul VI. sich diese Unterscheidung dezidiert nicht zu eigen machte¹ – verstärkt im Pontifikat Johannes Pauls II. als Gegenbegriff zu einem *effectus collegialis* verstanden, was eine Zweiteilung der bischöflichen Kollegialität nach sich zog: eine tatsächlich wirksame, auf Ebene der

¹ Vgl. WINTERKAMP, Klaus, Die Bischofskonferenz zwischen ‚affektiver‘ und ‚effektiver Kollegialität‘ (SSThE 43), Münster 2003, 441, Anm. 116.

Universalkirche anzusiedelnde Kollegialität stand fortan einer bloß affektiven Kollegialität gegenüber, zu der die Bischofskonferenzen einen Beitrag leisten sollten. Eine Theologie, die sich der dogmatischen Deutung und kirchenrechtlichen Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils verpflichtet sieht, muss danach fragen, wie sinnvoll diese Entwicklung ist und wie mögliche Alternativen zu ihr aussehen könnten.

2. Solche Überlegungen werden nicht erst in der Gegenwart angestellt. Die Außerordentliche Bischofssynode aus dem Jahr 1985 sprach bereits eine Empfehlung aus: „Da die Bischofskonferenzen so nützlich, ja notwendig für die Seelsorgstätigkeit der Kirche von heute sind, soll man ihren theologischen Ort untersuchen und besonders die Frage nach ihrer Lehrautorität klarer und tiefer entfalten.“² Die Empfehlung der Synode zog weltweit zahlreiche Publikationen nach sich. Aus dem spanischen Sprachraum wäre das mehrfach übersetzte, von Hervé Legrand, Julio Manzanares Marijuán und Antonio García y García herausgegebene Werk „Naturaleza y futuro de las Conferencias Episcopales“ zu nennen.³ In den Vereinigten Staaten stellte Thomas J. Reese ein Opus über „Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies“ zusammen.⁴ In Deutschland wirkte vor allem der von Hubert Müller und Hermann Josef Pottmeyer herausgegebene Band „Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status“ einschlägig, der eine kritische Auseinandersetzung mit dem 1988 von der Bischofskongregation zu diesem Thema erstellten *Instrumentum laboris* bietet.⁵ Spätestens mit dem Motuproprio *Apostolos suos*, das 1998 die theologische und rechtliche Natur der Bischofskonferenzen einer vorläufigen lehramtlichen Klärung zuführte und damit der Aufforderung der Außerordentlichen Bischofssynode Rechnung trug, wurde die Diskussion über den Status der Bischofskonferenzen ruhiger. Papst Franziskus belebte sie in den vergangenen Jahren jedoch erneut, allerdings mit anderem Schwerpunkt. Während über die Bedeutung der Bischofskonferenzen bisher vornehmlich als Anwendungsfall der Kollegialitätslehre des Zweiten

² Kirche – unter dem Wort Gottes – feiert die Geheimnisse Christi – zum Heil der Welt. Schlußdokument der zweiten außerordentlichen Synode, 9. Dezember 1985, in: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1986, 39.

³ Legrand, Hervé / Manzanares Marijuán, Julio / García y García, Antonio (Hg.), *Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales*. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 3–8 enero 1988, Salamanca 1988.

⁴ Reese, Thomas J. (Hg.), *Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies*, Washington D. C. 1989.

⁵ Müller, Hubert / Pottmeyer, Hermann J. (Hg.), *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*, Düsseldorf 1989.

Vatikanischen Konzils gestritten wurde, rückt Papst Franziskus im umfassenderen Sinne den synodalen Charakter der Kirche in den Vordergrund. Kollegialität und Synodalität sind nicht zu trennen; beide Begriffe beschreiben ekklesiologische Strukturmomente. Allerdings fokussiert sich die Idee der Kollegialität stärker auf das Amt und das Zueinander der Bischöfe. Wenn Papst Franziskus behauptet, Kirche und Synode seien „Synonyme“⁶, geht es ihm jedoch nicht nur um Amtstheologie, sondern um eine Kultur des Miteinanders aller Getauften in der Kirche. Der Papst unterscheidet drei Ebenen der Synodalität: eine universalkirchliche, eine ortskirchliche und eine zwischen beiden gelegene. Die Aufgabe der Dogmatik und der Kanonistik ist es zu fragen, wie man die Bischofskonferenzen theologisch denken und rechtlich ausgestalten kann, damit sie diese Aufgabe einer mittleren, synodalen Ebene wahrzunehmen vermögen. Dazu gibt es bereits einige neuere Studien, etwa Achim Buckenmaiers „Lehramt der Bischofskonferenzen?“⁷. Das Proprium unserer Münsteraner Tagung und dieses Bandes besteht darin, dass drei Gruppen miteinander über dieses Thema ins Gespräch gebracht wurden: eine interdisziplinär aus Vertreterinnen und Vertretern der Systematik und der Kanonistik zusammengesetzte Theologenschaft, Akteure und Beobachter.

3. Bereits ein flüchtiger Blick auf die Lage der katholischen Kirche in Deutschland zeigt, dass die Bedeutung der Bischofskonferenz im Bereich der Lehre sich nicht nur daran entscheidet, was dogmatisch für möglich oder universalkirchlich für zulässig gehalten wird, sondern auch an dem, was eine Bischofskonferenz konkret zu leisten vermag. Im Frühjahr 2018 kam es zu einem erbitterten Streit über eine Handreichung, die evangelischen Partnern in einer konfessionsverschiedenen Ehe unter restriktiven Bedingungen den Empfang der Kommunion hätte ermöglichen sollen. Bemerkenswert ist dabei weniger, dass es unterschiedliche Meinungen zu dieser Frage innerhalb der Bischofskonferenz gab, sondern dass die Konferenz nicht in der Lage war, diese Divergenzen in ihrer Mitte zu lösen, und der Papst von einer Gruppe ersucht wurde, den Streit nicht nur zu schlichten, sondern verbindlich zu entscheiden. Der Vorgang zeigt: Die Wahrnehmung regional bestimmter Kollegialität ist nicht nur eine Frage des Dürfens, sondern auch des Könnens. Wie weit dieses Können reicht, wird sich

⁶ Ansprache von Papst Franziskus bei der 50-Jahr-Feier der Errichtung der Bischofssynode, in: Die Berufung und Sendung der Familie in Kirche und Welt von heute. Texte zur Bischofssynode 2015 und Dokumente der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 276), Bonn 2015, 23–33, hier 28 f.

⁷ BUCKENMAIER, Achim, Lehramt der Bischofskonferenzen? Anregungen für eine Revision, Regensburg 2016.

am sogenannten *Synodalen Weg* erweisen. Die Mehrheit der Deutschen Bischofskonferenz hat sich Anfang 2019 entschieden, die Themen „Partizipation, Macht und Gewaltenteilung“, „Sexualmoral“, „priesterliche Lebensform“ sowie „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“ in einem kirchenrechtlich nicht näher definierten Format zu besprechen und dazu für ihren Geltungsbereich auch verbindliche Beschlüsse anzustreben. Dabei macht sich die unter Papst Franziskus vorgenommene Verschiebung von der Kollegialität im engeren zur Synodalität im umfassenderen Sinne bemerkbar. Denn an diesem *Synodalen Weg* beteiligt ist nicht nur die Bischofskonferenz, sondern auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, das die Diözesanräte sowie die katholischen Verbände vertritt und damit den in der Kirche organisierten Laien eine Stimme gibt. Die jüngste Intervention vonseiten der Bischofskongregation, die sich auf ein Fachgutachten des Päpstlichen Rates zur Auslegung von Gesetzestexten stützt, belegt jedoch, wie schwer sich die römische Kurie dabei tut, den Kirchen und ihren Verbänden vor Ort einen eigenen Gestaltungsspielraum bei der Suche nach neuen Wegen der Synodalität einzuräumen. Noch ist nicht absehbar, ob die Bischofskonferenzen zu Orten „heilsamer Dezentralisierung“⁸ werden oder ob sich weiterhin ein Zentralismus zu behaupten vermag, der die Bischöfe an der kurzen Leine hält.

Zur aktuellen Ausgestaltung des *Synodalen Weges* nehmen in diesem Band Bischof Franz-Josef Overbeck (Essen) und der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Thomas Sternberg (Münster), Stellung. Zu Beginn bieten der Fundamentaltheologe Hermann Josef Pottmeyer (Bochum) und die Kanonistin Judith Hahn (Bochum) einen Problemaufriss. Michael Seewald (Münster) und Bernhard Sven Anuth (Tübingen) betrachten die Lehrkompetenz der Bischofskonferenz in ihrem Verhältnis zur Universalkirche, Johanna Rahner (Tübingen) und Thomas Schüller (Münster) bedenken die Lehrkompetenz der Konferenz mit Blick auf den einzelnen, ihr angehörenden Diözesanbischof. Generalvikar Klaus Winterkamp (Münster) führt in die oft anzutreffende Unterscheidung zwischen effektiver und affektiver Kollegialität ein. Joachim Frank (Köln), Chefkorrespondent der DuMont-Mediengruppe und Vorsitzender der Gesellschaft Katholischer Publizisten Deutschlands, beleuchtet die Diskrepanz zwischen der öffentlichen Wahrnehmung der Bischofskonferenz und der Bedeutung, die ihr im dogmatischen und kirchenrechtlichen Gefüge der Kirche zukommt.

⁸ PAPST FRANZISKUS, Apostolisches Schreiben *Evangelii gaudium* vom 24. November 2013, in: AAS 105 (2013), 1019–1137; dt.: VApSt 194, Nr. 16.

Wir danken den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Instituts für Kanonisches Recht sowie des Seminars für Dogmatik und Dogmengeschichte der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, besonders Johannes Hohmann und Theresia Kamp, für die redaktionelle Bearbeitung und Korrektur des Manuskripts.

Münster, im September 2019
Thomas Schüller und Michael Seewald

BISCHOF, BISCHOFSKONFERENZ UND PAPST: EIN PROBLEMAUFRISS

So notwendig wie umstritten

Die Bischofskonferenz zwischen Auf- und Abwertung

Hermann J. Pottmeyer

1. Von den Anfängen der Bischofskonferenz

So notwendig wie umstritten – das war die Bischofskonferenz seit ihren Anfängen. Notwendig machten sie politische Entwicklungen, genauer die Staatenbildung im 19. Jahrhundert als Folge der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege und die Entstehung von Nationalstaaten. Sie erzwangen eine Neuregelung des Verhältnisses von Staat und Kirche und dazu ein schnelles Handeln der Bischöfe im Rahmen ihrer Region. Beginnend 1830 in Belgien, kam es 1848 im Zusammenhang mit der Frankfurter Nationalversammlung in der Paulskirche zur ersten Bischofskonferenz auf deutschem Boden, nach Würzburg einberufen durch den Kölner Erzbischof. Entsprechend kam es in verschiedenen Staaten zur Bildung von mehr oder weniger regelmäßig tagenden Bischofskonferenzen, darunter 1867 zur „Fuldaer Bischofskonferenz“. Dem Anlass ihrer Bildung entsprechend standen Fragen des Verhältnisses von Kirche und Staat lange Zeit im Vordergrund der Beratungen.¹

Für Rom war und blieb die nationale Bischofskonferenz ein ungeliebtes Kind. Ihre bedingte Notwendigkeit anerkennend, ordnete der CIC/1917 immerhin ihre Einberufung in einem fünfjährigen Rhythmus an. Es versagte ihr aber jedwede hoheitliche Befugnis. Kritik an dieser bis heute wirksamen Zurückhaltung Roms hinsichtlich einer eigenrechtlichen Zuständigkeit der Bischofskonferenz ist seit dem II. Vatikanum nicht mehr verstummt.

Was lässt sich an Gründen für diese Zurückhaltung Roms ausmachen? Zunächst legt sich dafür die Sorge Roms vor dem Aufkommen von

¹ Vgl. GATZ, Erwin, s. v. Bischofskonferenz. I. Historisch, in: LThK³, Bd. II, 496 f.

nationalkirchlichen Tendenzen nahe. Der Ruf nach der zu einenden Nation hatte ganz Europa erfasst. In Preußen und seit 1871 im Deutschen Reich, dem Gebiet der Fuldaer Bischofskonferenz, war die nationalkirchliche Prägung des Protestantismus unverkennbar. Hinzu kam das warnende Beispiel der Orthodoxie, die in immer zahlreichere autokephale Kirchen zerfiel. Es war der Primat des Nachfolgers Petri, der die katholische Kirche vor diesem Schicksal bewahrt hatte. Schon im Wormser Konkordat von 1122 hatte Rom eine gewisse Eigenständigkeit der Kirche durchgesetzt. Nach dem Bruch mit Rom kam es auf protestantischer Seite dagegen zur Bildung von Landeskirchen.

Was den Bereich der Fuldaer Bischofskonferenz angeht, war die Sorge vor nationalkirchlichen Tendenzen allerdings unbegründet. Im Gegenteil! Der Anspruch des Nationalstaates auf innere und äußere Souveränität auch gegenüber den Kirchen und der protestantische Führungsanspruch im Deutschen Reich ließen die Blicke der deutschen Katholiken sich auf den Papst richten in der Erwartung, dass Rom ihre Rechte sichere. Daraus erwuchs im 19. Jahrhundert die ultramontane Bewegung, die für eine Stärkung der päpstlichen Autorität eintrat.²

Hätte es aber nicht nahegelegen, in der Bischofskonferenz eine Fortsetzung der synodalen Tradition der Kirche zu sehen? Tatsächlich reichte diese Tradition bis in das 18. und zum Teil noch 19. Jahrhundert, nämlich in Gestalt der Provinzial- und Plenarkonzilien oder -synoden, denen durchaus eine Leitungsvollmacht in Gestalt einer Gesetzgebungskompetenz zukam. Ja, Rom drang sogar auf eine Fortsetzung dieser Tradition an Stelle der Bischofskonferenzen. Bei der Zurückhaltung Roms, der Bischofskonferenz ähnliche Rechte zuzueignen, muss es also nicht um eine Ablehnung der synodalen Tradition gegangen sein.

Mir legt sich folgende Vermutung nahe: Da die Bischofskonferenzen zunächst mit Problemen des Staat-Kirche-Verhältnisses befasst waren, wollte Rom bei Festschreibungen in dieser Materie selbst als Verhandlungspartner auftreten. Denn dann war es der souveräne Papst, der mit der souveränen Regierung verhandelte und in Konkordaten die Rechte der Katholiken sicherte, und nicht die Bischöfe, die vom Staat als Untertanen angesehen wurden. Und so geschieht es ja bis heute, dass Rom durch eine Art zwischenstaatlicher Verträge, Konkordate genannt, die Rechte der Katholiken sichert.

² Vgl. Fleckenstein, Gisela / Schmiedl, Joachim (Hg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005.

Viel entscheidender für die Haltung Roms gegenüber der Bischofskonferenz wurde die vorher nie gekannte Steigerung des päpstlichen Primatsanspruchs im Laufe des 19. Jahrhunderts. Es war gerade die Bedrohung der Autorität der Kirche von außen, die zur Stärkung der Autorität des Papstes nach innen führte. Zum drohenden Ende des Kirchenstaates, dem bisherigen Fundament der Unabhängigkeit und Souveränität des Papstes, kam die geistige Herausforderung, die die Autorität der Kirche in Frage stellte: die Idee des Fortschritts, die sich auf die Erfolge der Natur- und Geschichtswissenschaft berief, und die Idee der Freiheit, welche den Gehorsam als bisherige Bürger- und Christenpflicht ablöste. Nicht von ungefähr verabschiedete das I. Vatikanum zwei dogmatische Konstitutionen: die eine über das Verhältnis von Glaube und Vernunft, die andere über den Primat und das unfehlbare Lehramt des Nachfolgers Petri.

Die ultramontane Bewegung, deren Anliegen sich erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. zu eigen machten, feierte die beiden Papstdogmen des I. Vatikanums als ihren Erfolg. Aber nicht genug damit! Ihr Einfluss sorgte zudem für eine maximalistische Auslegung dieser beiden Dogmen.³ Diese wurde noch dadurch gefördert, dass das I. Vatikanum wegen seines kriegsbedingten vorzeitigen Abbruchs die Lehre über Bischofsamt und Bischofskollegium nicht mehr verabschieden konnte. Das maximalistische Verständnis des päpstlichen Primats war es, das dann zu jenem römischen Zentralismus führte, der an einer Stärkung der Bischofskonferenzen und ihrer Autorität nicht interessiert war. Die im 20. Jahrhundert zunehmende Kritik an diesem Zentralismus führte schließlich zur Planung des II. Vatikanums als eines Reformkonzils.

2. Die Bischofskonferenz in den Debatten und Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Vorbereitet wurden dessen Reformanliegen durch die intensiven biblischen und patristischen Studien in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Sie ließen das ursprüngliche Selbstverständnis der Kirche als *communio fidelium* und *communio ecclesiarum* wiederentdecken. Die Neuentdeckung der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen und als Gemeinschaft von Ortskirchen und die Neubestimmung ihrer Sendung in der Welt von heute

³ Vgl. POTTMEYER, Hermann J., Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975.

waren der große Wurf des Konzils, der eine Reform in Gang setzte.⁴ Das darf uns aber nicht über den blinden Fleck seiner Beschlüsse hinwegtäuschen, bei dem eine Reform nicht griff, nämlich bei der Gestaltform des päpstlichen Primats. Wie konnte es dazu kommen?

Der das Konzil einberufende Papst Johannes XXIII. und der es zu Ende führende Paul VI. waren zweifellos offen für eine Reform. Unter den Konzilsvätern lassen sich drei Gruppen unterscheiden: die Befürworter einer Reform, die Gegner einer Reform und der Großteil der Konzilsväter, die seit ihrem Studium mit der papstzentrierten Ekklesiologie vertraut waren, diese für verbindlich hielten und sich in unterschiedlicher Weise den Reformanliegen öffneten.

Zum Konflikt zwischen Reformgegnern und -befürwortern kam es beim dritten Kapitel der Konstitution über die Kirche. In ihm ging es um die kollegiale Verfassung des kirchlichen Leitungsamtes. Die entschiedenen Vertreter der maximalistischen Auffassung des Dogmas des I. Vatikanums sahen dessen Verbindlichkeit bedroht. Sie setzten Paul VI. derartig unter Druck, dass dieser sich gezwungen sah, den Konzilsvätern eine sogenannte „Erläuternde Vorbemerkung“ (*Nota explicativa praevia*) mitteilen zu lassen. Diese versicherte, dass der Primat des Papstes und seine völlige Handlungsfreiheit durch den vorliegenden Beschlussentwurf in keiner Weise beeinträchtigt werden sollten. Die absolute Souveränität des Papstes auch gegenüber dem Bischofskollegium und damit der römische Zentralismus erschienen damit gesichert.

Dass es zu diesem Konflikt und zu diesem Ergebnis kommen konnte, hat damit zu tun, dass es zu einer eingehenderen kritischen Befassung mit dem I. Vatikanum erst Jahre nach dem II. Vatikanum kam. Erst diese Studien entlarvten die maximalistische Deutung der beiden Papstdogmen des I. Vatikanums als eine Fehldeutung derselben.⁵ Der römische Zentralismus, an einer Aufwertung der Bischofskonferenz wenig interessiert, war aber erst einmal festgeschrieben. Er konnte sich auf die *Nota explicativa praevia* berufen.

Eine Aufwertung der Bischofskonferenz wurde indes noch durch einen anderen Umstand behindert, dieses Mal von Seiten der Reformbefürworter. Aufgrund ihrer Kritik an der steilen Aufgipfelung des päpstlichen Primats und bestrebt, den Papst als Haupt und Glied des Bischofskollegiums wieder in dasselbe einzubinden, thematisierten sie die Kollegialität des kirchlichen Leitungsamtes nur für die Ebene der Gesamtkirche, nämlich als Nachfolge

⁴ Vgl. PESCH, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 1998.

⁵ Vgl. SCHATZ, Klaus, Vaticanum I 1869–1870, 3 Bde., Paderborn 1992–1994.

des Apostelkollegiums. Dass ein kollegiales Zusammenwirken auf der regionalen Ebene als Ausdruck der Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen nicht weniger verbindlich ist, kam weniger zur Sprache.

Hinzu kam ein ausdrücklicher Einwand gegen kollegial verbindliche Beschlüsse von Bischofskonferenzen, den die Reformbefürworter, ohne es zu wollen, selber lieferten. Ihnen war es nämlich zu danken, dass das Konzil das Amt des Einzelbischofs aufwertete und seine rechtliche Eigenständigkeit als Hirte seiner Ortskirche betonte – ein wichtiger Schritt in Richtung eines Abbaus des Zentralismus. Es heißt, der Bischof leite seine Diözese nicht als Stellvertreter des Papstes und nicht gebunden an Zwischeninstanzen, sondern als Stellvertreter und Gesandter Christi (vgl. LG 21–27). Aber genau das wurde für die Reformgegner zu einem Argument gegen eine Aufwertung der Bischofskonferenz. Schließlich könne die dem Bischof gerade erst zugestandene Eigenständigkeit ihm nicht gleich schon wieder durch ihn bindende Beschlüsse einer Bischofskonferenz genommen werden. Dieser Einwand wurde in der Folgezeit zum Hauptargument gegen eine Aufwertung der Bischofskonferenz.

So kam es, dass das Konzil die Bischofskonferenz zwar in die Nähe der synodalen Tradition rückte, ihr aber die Anerkennung als regionale Teilverwirklichung bischöflicher Kollegialität versagte. Um eine Entscheidung über ihren zu verbindlichen Beschlüssen berechtigenden kollegialen Charakter zu vermeiden, heißt es in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* von den Bischofskonferenzen, dass sie „in unserer Zeit [...] vielfältige und fruchtbare Hilfe leisten, um die kollegiale Gesinnung (*affectus collegialis*) zu konkreter Verwirklichung zu führen“ (LG 23). Eine bindende *collegialitas effectiva* wird ihnen nicht zuerkannt.

Dieselbe Vermeidungsstrategie verfolgt das Konzil auch im Dekret *Christus Dominus*, wo die Bischofskonferenzen ausdrücklich zur Sprache kommen. Ganz auf der Linie Roms, das schon im 19. Jahrhundert der synodalen Tradition in Gestalt von Provinzial- und Plenarkonzilien den Vorzug gab, wird auch hier zunächst die Erneuerung dieser Tradition empfohlen. Unter Hinweis auf deren gegebener Notwendigkeit und erwiesener Zweckmäßigkeit werden sodann die allgemeine Errichtung von Bischofskonferenzen und deren regelmäßige Abhaltung beschlossen. Um aber zu vermeiden, die Bischofskonferenzen als Betätigung bischöflicher Kollegialität zu bestimmen, heißt es von ihnen, dass die Bischöfe eines Landes in ihnen „ihren Hirtendienst gemeinsam (*coniunctim* statt *collegialiter*) ausüben“ (CD 38). Diese vage Bestimmung bietet allerdings die Möglichkeit, über die Ortsbischöfe hinaus auch etwa den Weihbischöfen ein Teilnahmerecht zu eröffnen.

Dennoch soll die Bischofskonferenz für ihr Gebiet rechtlich verbindliche Entscheidungen treffen können. Sie ist damit nicht länger eine bloß beratende Versammlung. Zugleich wird ihr Beschlussrecht aber wesentlich eingeschränkt. Dieses erstreckt sich nur soweit, als es ihr durch das allgemeine Recht oder für Einzelfälle von Rom ausdrücklich gewährt wird. Ein eigenständiges Rechtssubjekt soll sie eben nicht sein.

Tatsächlich spiegeln die Beschlüsse des Konzils zur Bischofskonferenz ziemlich getreu die Konzilsdebatten wider: Einigkeit bezüglich der Notwendigkeit und Zweckmäßigkeit der Bischofskonferenzen, Uneinigkeit bezüglich ihres theologischen Status. Einerseits mag man in diesen Beschlüssen angesichts der Uneinigkeit des Konzils also einen verständlichen Kompromiss sehen oder das Bestreben Roms, die Bischofskonferenzen an der kurzen Leine zu halten. Vielleicht trifft aber auch beides zu.

3. Das Ringen um eine Klärung des theologischen Status der Bischofskonferenz

Es konnte nicht ausbleiben, dass die im Konzil offen gebliebene Frage des theologischen Status der Bischofskonferenz nach einer Klärung verlangte. Und es war nicht nur die Theologie, die diese Frage beschäftigte. Schließlich hatten sich auf Weisung des Konzils weltweit Bischofskonferenzen konstituiert. Auch diese bewegte die Frage ihres Selbstverständnisses. Und da das Konzil den theologischen Rang der Ortskirchen wieder bewusst gemacht hatte, wuchs auch deren Selbstbewusstsein und das ihrer Bischofskonferenzen. Ein zunehmendes Missbehagen mit ihrer Gängelei durch Rom machte Konflikte wahrscheinlicher. Anlässe dazu, bei denen Bischofskonferenzen beteiligt waren, waren bei uns die Enzyklika *Humanae vitae* und die Frage der Schwangerenkonfliktberatungsstellen, im englischen Sprachraum die englische Übersetzung der liturgischen Texte und in Lateinamerika die Befreiungstheologie.

Tatsächlich wurde deshalb der theologische Status der Bischofskonferenz zu einem Thema der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985.⁶ Sondersekretär dieser Synode war Professor Walter Kasper. Wie schon viele Reformbefürworter auf dem Konzil ging die Bischofssynode die Themen Kollegialität und Bischofskonferenz sehr richtig von der Grundstruktur der Kirche

⁶ Vgl. Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper, Freiburg i. Br. 1986.

als *communio fidelium* und *communio ecclesiarum* her an. Im Schlussbericht heißt es: „Die Communio-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“ (II C 1) und „die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt“ (II C a). Zur bischöflichen Kollegialität heißt es sodann: „Die Communio-Ekklesiologie bietet die sakramentale Grundlage der Kollegialität. Deswegen ist die Theologie der Kollegialität wesentlich umfassender als ihre rein juristische Betrachtung“ (II C 4).

Das zielt offensichtlich darauf, die Bischofskonferenz als eine originäre Teilverwirklichung bischöflicher Kollegialität auf der regionalen Ebene zu bestimmen. Zudem wird indirekt das II. Vatikanum kritisiert. Denn dieses habe ein rechtsverbindliches kollegiales Handeln nur dem Gesamtkollegium zuerkannt. Wie auf dem Konzil selbst hat sich aber auch auf dieser Bischofssynode das von der Communio-Struktur der Kirche her begründete Konzept von Kollegialität nicht durchsetzen können. Stattdessen bringt das Schlussdokument im Folgenden die Unterscheidung von *collegialitas effectiva*, die nur dem Gesamtkollegium eignet, und *collegialitas affectiva* ins Spiel. Von den übrigen Formen bischöflichen Zusammenwirkens heißt es nämlich, dass sie nur „authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität“ seien (II C 4). Weiter heißt es: „Alle diese Verwirklichungen kann man nicht aus dem theologischen Prinzip der Kollegialität ableiten; sie sind hingegen durch kirchliches Recht geregelt“ (II C 4).

Die Absicht ist offensichtlich. Indem man der Bischofskonferenz als solcher jede theologische Grundlage abspricht, soll verhindert werden, dass sie zu einer hierarchischen Zwischeninstanz zwischen Rom und dem Einzelbischof werden könnte. Ausdrücklich heißt es, die Bischofskonferenz müsse „die unveräußerliche Verantwortlichkeit eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Ortskirche achten“ (II C 5).

Dass sich im Schlussdokument der Bischofssynode diese Linie durchsetzen konnte, mag auch damit zu tun haben, dass seit drei Jahren Kardinal Joseph Ratzinger Präfekt der römischen Glaubenskongregation war. Dafür spricht, dass die im selben Jahr 1985 veröffentlichte Studie der Internationalen Theologischen Kommission unter ihrem Präsidenten Kardinal Ratzinger dieselbe Linie verfolgt. In ihrer Studie zu ausgewählten Themen der Ekklesiologie wird nämlich auch der theologische Status der Bischofskonferenzen thematisiert. Dazu heißt es: „Muss man aber, wie es zuweilen geschieht, weil in ihnen gemeinsame Arbeit geleistet wird, darin auch spezifische ‚kollegiale‘ Instanzen in dem strikten Sinn sehen?“ Das habe das Konzil zu Recht nur dem Gesamtkollegium zugesprochen. Als kollegial

könne man die Bischofskonferenzen nur in einem analogen, „theologisch uneigentlichen Sinn“ bezeichnen.

Teilweise wörtlich aufgenommen wird die Linie dieser Studie in dem Arbeitspapier, das die römische Bischofskongregation auf Wunsch der Bischofssynode von 1985 erstellte. 1988 ging dieses Arbeitspapier allen Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zu.⁷ Darin heißt es: Eine effektive Kollegialität sei nur beim Gesamtkollegium gegeben. Beim übrigen Zusammenwirken der Bischöfe zeige sich der *affectus collegialis*, so dass dort von Kollegialität nur „im analogen, theologisch uneigentlichen Sinn“ die Rede sein könne. Hier spreche man besser von „Mitverantwortung“. Tatsächlich komme den Bischofskonferenzen nur „eine mehr praktische Rolle im Rahmen der konkreten Probleme von Zeit und Ort“ zu. Gehe es dabei doch „vor allem um einen Meinungs- und Erfahrungsaustausch“, um „für die allgemeine Ausrichtung der Pastoral zu einem Konsens zu kommen“. „Die mehr grundsätzlichen Weichenstellungen von Zeit zu Zeit“ seien eher eine Sache der Partikular- und Plenarsynoden.

Das Bild, das das Arbeitspapier hier von der Arbeit der Bischofskonferenzen zeichnet, entspricht nicht der Wirklichkeit. Ganz abgesehen von den nicht wenigen Einzelzuständigkeiten, die Rom Bischofskonferenzen zuweist, haben diese sehr wohl wichtige Entscheidungen zu treffen. Wie man hören konnte, war die Reaktion vieler Bischofskonferenzen auf das Arbeitspapier der Bischofskongregation Enttäuschung bis Ablehnung.

Ein ganz anderes Bild bei den Theologen. Im gleichen Zeitraum erschienen zum Thema Bischofskonferenz neben zahlreichen Einzelartikeln in theologischen Zeitschriften drei repräsentative Sammelbände: 1988 die Akten des Internationalen Kolloquiums von Salamanca, 1989 der von Thomas J. Reese SJ herausgegebene Band „Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies“ und gleichfalls 1989 der von Hubert Müller und Hermann J. Pottmeyer herausgegebene Sammelband „Die Bischofskonferenz. Theologischer und jurisdischer Status“.⁸

⁷ Vgl. SOBANSKI, Remigiusz, Der Entwurf der römischen Bischofskongregation im Licht der Konzilsdebatte des II. Vaticanums, in: Müller, Hubert / Pottmeyer, Hermann J. (Hg.), Die Bischofskonferenz. Theologischer und jurisdischer Status, Düsseldorf 1989, 36–43.

⁸ Vgl. Legrand, Hervé / Manzanares Marijuán, Julio / García y García, Antonio (Hg.), Naturaleza y futuro de las conferencias episcopales. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca, 3–8 enero 1988, Salamanca 1988; Reese, Thomas J. (Hg.), Episcopal Conferences. Historical, Canonical and Theological Studies, Washington 1989; Müller/Pottmeyer (Hg.), Bischofskonferenz (wie Anm. 7).

Alle drei Sammelbände stimmen darin überein, ausgehend von einer Communio-Ekklesiologie die Bischofskonferenzen als regionale Teilverwirklichung bischöflicher Kollegialität zu begründen, die den Einzelbischof bindende Beschlüsse fassen kann, natürlich im Rahmen gesamtkirchlicher Vorgaben.

Der Überblick über die Entwicklung unseres Themas in den 80er-Jahren drängt die Frage auf: Wer waren es, die sich im Gegensatz zum theologischen Mainstream einer theologischen Legitimation der Bischofskonferenzen widersetzen?⁹ Um es gleich vorweg zu sagen: Es waren keine kurialen Bürokraten, die um ihre Macht fürchteten. Es waren angesehene Theologen, die sich als Konzilstheologen für eine Communio-Ekklesiologie eingesetzt hatten. Hier sind vor allem drei Namen zu nennen. Deutlich wurden ihre Bedenken zuerst in einem 1971 erschienenen Aufsatz des französischen Theologen Henri de Lubac SJ. Aufgegriffen wurden seine Bedenken von dem belgischen Theologen Jérôme Hamer OP und dem deutschen Theologen Joseph Ratzinger. Dass deren Bedenken sich immer mehr durchsetzen konnten, hatte einen einfachen Grund. Zwei der Genannten wurden in entsprechende kuriale Schlüsselpositionen berufen. Hamer wurde 1973 Sekretär der Glaubenskongregation und anschließend von 1984 bis 1992 Präfekt der Religiosenkongregation. Joseph Ratzinger wurde 1982 Präfekt der Glaubenskongregation und anschließend Papst Benedikt XVI. In Würdigung seiner Verdienste wurde zudem de Lubac 1983 zum Kardinal ernannt. Während die Bischofssynode von 1985 noch gegenzusteuern versuchte – ihr Sondersekretär war Walter Kasper –, setzten sich die Bedenken der drei Genannten dort wie in den übrigen genannten römischen Dokumenten immer deutlicher durch.

Bevor wir auf deren Argumente eingehen, sollten wir den Klimawandel nicht unterschlagen, der sich in den 70er- und 80er-Jahren in der Kirche vollzog. Das Konzil mit seiner Aufbruchsbegeisterung war gerade beendet, als sich mit der Jugendrevolte von 1968 im Westen ein ganz anderer Aufbruch vollzog. Es war der Ruf zur Befreiung von den alten Autoritäten und zumal von deren Sexualmoral. Er veränderte das gesellschaftliche Klima. Das machte sich auch in der Kirche bemerkbar. Zudem erschien im selben Jahr 1968 die Enzyklika *Humanae vitae*. Sie machte vielen Katholiken die Autorität der Kirche fraglich. Mit der *Königsteiner Erklärung* ging die

⁹ Vgl. POTTMEYER, Hermann J., Der theologische Status der Bischofskonferenz – Positionen, Klärungen und Prinzipien, in: Müller/Pottmeyer (Hg.), Bischofskonferenz (wie Anm. 7), 44–87.