

Paul M. Zulehner, Peter Neuner, Anna Hennersperger
(Hg.)

Synodalisierung

Eine Zerreißprobe für die katholische Weltkirche?
Expertinnen und Experten aus aller Welt beziehen Stellung

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRÜNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN
VER SACRUM

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben



Für die Verlagsgruppe Patmos ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien.

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

Alle Rechte vorbehalten

© 2022 Matthias Grünewald Verlag

Verlagsgruppe Patmos in der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart

Gestaltung, Satz und Repro: Schwabenverlag AG, Ostfildern

Druck: CPI books GmbH, Leck

Hergestellt in Deutschland

ISBN 978-3-7867-3297-6

Inhalt

Vorwort	9
Peter Neuner	
Einführung	15
Synodalität im Verständnis von Papst Franziskus	29
Andreas R. Batlogg	
Papst Franziskus und seine Vision: Synodalität als der Weg der Kirche im 21. Jahrhundert	31
Ansgar Moenikes	
Synodalität. Eine biblische Besinnung	51
Michael Hauber	
Mit Papst, aber ohne Kaiser? Die theologische Bedeutung der engagierten Gegenwart mächtiger Laien auf dem Konzil	73
Michael Plattig	
Gehorsam. Grundhaltung für synodale Prozesse	87
Anselm Grün	
Die Beratung der Brüder bei Benedikt	105
Gemeinschaft und sensus fidelium im II. Vatikanum	115
Martin Kirschner	
Ekklesiologie im Vollzug. Die Loci theologici als Strukturmodell von Synodalität: Ein Vorschlag	117
Margit Eckholt	
„Sensus fidelium“. Synodalität und die Subjektwerdung der Laien	137
Thomas O'Loughlin	
Synodalität feiern – Synodalität als grundlegender Aspekt der christlichen Liturgie	159

Karin Heller	
„Steht oder fällt“ die weltweite Synodale Kirche mit der Frauenfrage?	177
Öffnungen zu Synodalität und ihre Grenzen	191
Paulo Suess	
Aufbruch nach der Amazonas-Synode – synodal hellhörig und missionarisch beunruhigt	193
Kasper Mariusz Kaproń OFM	
Synodale Kirche – eine sakramentale Gemeinschaft	209
Thomas Sternberg	
Zum „Synodalen Weg“ in Deutschland	223
Anna Hennesperger	
„Was nützt der gesammelte Sauerteighaufen, wenn damit nicht gebacken werden darf?“ Ein synodaler Prozess in der Diözese Passau und seine Beendigung	241
Christian Bauer	
Mediation, ein synodaler Weg? Kirche auf der Suche nach dem schöpferischen Dritten	255
Anna Findl-Ludescher	
Praktizierte Synodalität in der Pastorkommission Österreichs	265
Öffnung in der Ökumene	281
Marie-Christine Hazaël-Massieux	
Der Weg zur Einheit in der Vielfalt	283
Bernd Oberdorfer	
Partizipation und Akzeptanzverstärkung: Synodalität im Luthertum	295
Ioan Moga	
Neue Bewegung auf einer alten Baustelle? Die synodale Praxis in der Orthodoxen Kirche auf dem Prüfstand	305

Peter Neuner Synodalität im Kontext der Ökumene	321
Öffnung zur Welt	341
Michal Opatrný Gemeinwesenarbeit als Inspiration für die Konsensfindung im pastoralen Dienst einer Pfarrgemeinde	343
Thomas Pogoda Synodalität im Anspruch konfessionsfreier „Anderer“	359
Rechtliche Möglichkeiten einer Neuordnung	371
Hans Maier Was die Kirche vom demokratischen Staat lernen kann – eine Skizze	373
Heribert Franz Koeck Voraussetzungen für eine Synodalität in der katholischen Kirche	383
Alfons Maria Schmidt Anmerkungen zur Synodalität in der katholischen Weltkirche	407
Wilhelm Rees Synodalität – Möglichkeiten der Weiterentwicklung aus katholisch- kirchenrechtlicher Perspektive	413
Ausblick	431
Myriam Wijlens „Die Kirche Gottes ist zu einer Synode einberufen“ Theologische und kirchenrechtliche Herausforderungen zur Synode 2021–2023	433

Was die Kirche vom demokratischen Staat lernen kann – eine Skizze

Hans Maier

Hans Maier, geb. 1931, Professor em. für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie an der Fakultät für Philosophie, Wissenschaftstheorie und Religionswissenschaft der Universität München. Bayerischer Staatsminister für Unterricht und Kultus 1970–1986. Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken 1976–1988.

Summary: Kirche und Staat haben, seit es sie gibt, seit sie als selbstständige Größen einander gegenüberstehen, voneinander gelernt. Der Beitrag verfolgt dieses wechselseitige Lernen vom Investiturstreit an (die ersten Konkordate der Geschichte!) bis in die Moderne und die Gegenwart. Dabei werden bei der Kirche positive Ergebnisse sichtbar: die vorsichtige Wahrnehmung demokratischer Ordnungen durch die Päpste des 20. Jahrhunderts, die vorbehaltlose Anerkennung der Religionsfreiheit im Zweiten Vatikanischen Konzil. Es werden aber auch Defizite sichtbar: so fehlt die adäquate, sprich theologische, Anerkennung der Menschenrechtstradition im Ganzen – und ebenso die umfassende Aneignung demokratischen Regierens, die neben der Richtlinienkompetenz und dem Ressortprinzip auch die Kollegialität aller Kirchenglieder umfassen müsste. Hier ist also für die Zukunft „synodalisch“ noch viel zu lernen.

Vorgeschichte

Staat und Kirche können voneinander lernen, sie sind Nachbarn. Bei beiden spielt es eine große Rolle, „wie regiert wird“. Das setzt freilich voraus, dass diese Mächte selbstständig sind, dass sie einander auf Augenhöhe begegnen. Ein solches Gegenüber entwickelte sich in Europa erstmals im 12. Jahrhundert, in der Zeit des Investiturstreits, jenem „Kampf um die rechte Ordnung in der christlichen Welt“¹.

¹ So nennt Gerd Tellenbach den Investiturstreit in seinem grundlegenden Werk: *Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites* (1936), 196.

Seit dieser Zeit stehen sich in der einen Christenheit zwei rechtlich selbstständige Gebilde, Kirche und Staat, gegenüber. Erstmals in der Weltgeschichte gibt es auch Verträge zwischen ihnen, Konkordate.² Damit wird ein Modell erprobt, das sich von da an auf Jahrhunderte hin bewähren sollte: Staat und Kirche im Verhältnis des Vertrags, auf gleicher Höhe miteinander sprechend und verhandelnd, gemeinsame Probleme in „gemischten Zonen“ scheidlich-friedlich regelnd, beiderseits grundsätzlich auf Vereinnahmung des anderen verzichtend. Das war eine zukunftssträchtige Form der Freiheit und des Ausgleichs – gleichweit entfernt vom Cäsaropapismus des Ostens wie auch von Ansätzen einer päpstlichen Theokratie³.

Wechselwirkungen

In diesem Rahmen entwickeln sich im hohen und späten Mittelalter, in der Neuzeit und in der Gegenwart Formen wechselseitiger Einflussnahme zwischen Kirche und Staat. Einige der wichtigsten seien in der folgenden Skizze knapp dargestellt.

Kanonistik

Die klassische Kanonistik, eingeleitet durch das *Decretum Gratiani* (um 1140) fasste erstmals das gesamte Recht der Kirche zusammen. Als wesentliche Rechtsquellen galten Konzils- und Synodenbeschlüsse sowie päpstliche Briefe und Erlasse. Über ein ähnlich ausgedehntes, reflexiv fundiertes Recht verfügte zu dieser Zeit noch kein einziges politisches Gemeinwesen. Es war daher kein Wunder, dass das kanonische Recht über Jahrhunderte hin beispielhaft auf die Entwicklung der europäischen Staaten eingewirkt hat. Vieles wurde aus geistlichen in weltliche Zusammenhänge übertragen. Immer wieder tauschten *Sacerdotium* und *regnum* ihre wechselseitigen Vorstellungen und Vorrechte aus.⁴ Klassisch hat diesen Weg der

² Westminster, Troyes 1107, Worms 1122 sind die ersten Konkordate der Geschichte.

³ Schon Gregor VII. scheiterte mit seinen Plänen einer päpstlichen Suprematie, erst recht Bonifaz VIII., der in seiner Bulle „*Clericis Laicos*“ (1296) die Besteuerung der Kleriker durch weltliche Behörden in Frage stellte, damit aber den Einspruch französischer Juristen provozierte – mit ersten, die moderne Laizität vorwegnehmenden Proklamationen eines säkularen staatlichen Rechts.

⁴ Schramm, Percy Ernst: *Sacerdotium und regnum im Austausch ihrer Vorrechte*, in: *Studi Gregoriani*, tom. II, Rom 1947.

italienische Rechtshistoriker Sergio Mochi Onory nachgezeichnet, indem er die kanonistischen Quellen des modernen Staatsverständnisses offenlegte.⁵

Absolutismus

Umgekehrt hat die mit dem modernen Staat aufkommende einheitliche Staatsgewalt (Jean Bodin) sichtbar auf die innere Ordnung der Kirche zurückgewirkt. Sie war ihrer Tendenz nach unbeschränkt, legte Wert auf absolute Bewegungsfreiheit und löste sich generell von Gesetz und Herkommen („*legibus absoluta potestas*“). Dies gilt auch für die oberste Autorität, den Papst. Er wird in den neueren Jahrhunderten, obwohl seine äußeren, territorialen Machtmittel im Lauf der Zeit immer mehr dahinschwanden (und schließlich mit dem Kirchenstaat in der Zeit von 1871 bis 1929 ganz wegfallen), im Inneren der Kirche endgültig zu einem absoluten Herrscher, der seine Vollmacht frei und unbegrenzt nutzen und ausüben kann. „Der päpstliche Jurisdiktionsprimat ist durch keine menschliche Gewalt eingeschränkt. Er ist ein wirklicher und nicht nur ein Ehrenprimat.“⁶

Lange Zeit, vom 12. bis zum 16. Jahrhundert, hatte der Papst seine Regierungsaufgaben immer auch mit Hilfe erfahrener Mitarbeiter – im Zweifel der Kardinäle – wahrgenommen. Die zentrale Beratung und Willensbildung vollzog sich im Wesentlichen im Rahmen der Konsistorien – das waren die Vollversammlungen der in Rom oder an anderen Aufenthaltsorten der Päpste anwesenden Kardinäle mit dem Papst.⁷ Die Papstberater griffen den Päpsten unter die Arme, sie wirkten an der päpstlichen Regierung mit; manchmal übernahmen sie sogar – bei schwachen oder zögernden Kirchenoberen – selbst die Leitung der Kirche. Je nach geschichtlichen Umständen und personellen Gegebenheiten oszillierte die Kirchenregierung auf diese Weise zwischen Formen einer (aufgeklärten) Monarchie und solchen einer elitären Aristokratie.

Das änderte sich mit der Reformation. Diese zwang die in Bedrängnis geratene Kirche zu einem strafferen Regiment. Papst Sixtus V. (1585–1590) gab der Römischen Kurie eine veränderte Gestalt; neue Zentralbehörden entstanden und die Kardinäle, einst Papstberater, traten als Ressortchefs an die Spitze dieser Kongregationen. Von da an nahmen sie an der päpstlichen Meinungs- und Willensbildung als Gruppe nicht mehr teil. „Die unersetz-

⁵ Onory, Sergio Mochi: *Fonti canonistiche dell'idea moderna dello Stato*, Mailand 1951.

⁶ Schwendenwein, Hugo: *Der Papst*, in: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, dritte, vollständig neubearbeitete Auflage, hg. von Haering, Stephan/Rees, Wilhelm/Schmitz, Herbert: Regensburg 2015, 447–468 (447).

⁷ Für nähere Hinweise danke ich Prof. Klaus Schatz SJ, Frankfurt am Main.

liche Rolle des Konsistoriums als Ort kontroverser Beratung ist verloren gegangen“ – so urteilt über diese Wandlung kritisch selbst ein konservativer Beobachter wie der Kirchenrechtler Georg May.⁸

Auf der anderen Seite konnte der Papst künftig aus eigener Machtvollkommenheit ganz allein entscheiden – stand aber in schwierigen Situationen (Französische Revolution, Napoleon, Risorgimento in Italien) auch ganz allein und ohne Beistand da.

Ressortgliederung

Die Umbildung der Kurie zu einem modernen Regierungssystem diente wiederum zahlreichen Staaten in Europa als gern nachgeahmtes Beispiel. Tatsächlich war das Vorgehen von Papst Sixtus V. neu und spektakulär: Mit einem Federstrich wurde in Rom die Exekutive systematisch aufgegliedert; Kongregationen mit abgegrenzten Geschäftsbereichen wurden geschaffen, zuständig für Inquisition, Index, Konzil, Bischöfe, Orden, Konsistorium, Signatura gratiae, Riten und die vatikanische Druckerei. Es war das Vorbild für künftige Ämter, Ministerien, Regierungen in vielen Staaten Europas.

In der päpstlichen Regierung trat an die Spitze dieser Ämter jeweils ein Kardinal. Die Kardinäle gingen künftig ganz in der Verwaltungsarbeit auf. Zum Papst kamen sie nur als Einzelne, jeweils auf An- und Abruf, niemals mehr im Verbund. Sie tagten auch nie zusammen in regelmäßigen Abständen als „Kabinett des Papstes“; vielmehr standen die einzelnen Ressorts wie Blöcke, nahezu isoliert, nebeneinander – das blieb so bis ins 20. Jahrhundert hinein. Auf diese Weise entstand im vatikanischen Rom in neuerer Zeit nicht das, was man gemeinhin eine „Regierung“ nennt: dazu wären Sitzungen aller Ressortchefs mit dem Papst in regelmäßigen Abständen nötig gewesen, mit Vorbereitung, Tagesordnung, Abstimmung und verbindlichen Beschlüssen, die alle, auch die Überstimmten, binden.

In modernen Begriffen gesprochen: Die päpstliche „Richtlinienkompetenz“ – faktisch unbegrenzt – und die ministerielle „Ressortzuständigkeit“ – auf das Ressort bezogen – stehen einander bis zum heutigen Tag in der Regierung der Kirche nahezu unverbunden gegenüber. Es gibt zwischen den beiden keine eingespielte Vermittlung, keinen ständigen wechselseitigen Austausch. Es fehlt das Moment der Kollegialität, der gemeinsamen Beratung und Verantwortung, wie sie in den modernen westlich-demokratischen Staaten in neuerer Zeit überall ergänzend an die Seite der Richtlinienkom-

⁸ May, Georg: Art. Römische Kurie, Lexikon für Theologie und Kirche, dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage, hg. von Walter Kasper, Bd. 8 (1999), 1287–1290 (1289).

petenz und des Ressortprinzips getreten ist.⁹ Für die Lösung unerwartet auftauchender Krisenfälle gibt es keinen Leitfaden, und im Normalfall kann zwischen den Ressorts sogar die Kommunikation ausbleiben – jeder Ressortchef sitzt im eigenen Turm, hinter der eigenen Mauer.

Bilanz

Damit nähern wir uns der Gegenwart. Sie ist durch vielfältige Ambivalenzen, durch Hoffnungen und Enttäuschungen gekennzeichnet. Der Austausch zwischen Kirche und Staat hat im 20. Jahrhundert unerwartet neue Formen angenommen. Sie fallen weniger ins Auge, sind diffuser und schwerer zu bewerten.

Auf der einen Seite hat die Kirche ihren alten Streit mit der modernen Demokratie, der das ganze 19. Jahrhundert beherrschte, in mehreren Etappen beigelegt. Die Entwicklung reicht von Papst Leos XIII. Enzyklika „Graves de communi (1901) – hier wurde erstmals das Wort „Demokratie“ aufgenommen – über die Weihnachtsansprache Papst Pius XII. von 1944, die Enzyklika „Pacem in terris“ Johannes’ XXIII. (1963) bis zu der spektakulären Rede Papst Johannes Paul II. am 1. Juni 1980 auf dem Flughafen Le Bourget in Frankreich. Eine entscheidende Rolle hat dabei die im Zweiten Vatikanum erfolgte Blickwendung der Kirche vom (jakobinischen) Frankreich auf die freieren angelsächsischen Staaten und ihr Demokratieverständnis gespielt.¹⁰ So steht die Kirche heute in der demokratischen Öffentlichkeit fast selbstverständlich für Frieden, Versöhnung der Völker, Erhaltung der Schöpfung, globale Universalität, Gleichbehandlung der Ethnien und Nationen. Ihre Stellung nach außen, in und gegenüber der Welt, hat sich gewandelt. So wurden die Beziehungen der Gläubigen zum Judentum, zu anderen Konfessionen und Religionen, auch zu Agnostikern

⁹ Darin gleicht das vatikanische Regierungssystem dem US-amerikanischen, das von seinem Ursprung im 18. Jahrhundert bis heute gleichfalls ausschließlich aus zwei Elementen zusammengesetzt ist: dem Präsidenten und der nach Sach- und Fach Gesichtspunkten arbeitenden Administration. Die Ressortleiter sind dort Staatssekretäre, nicht Minister, ein regelmäßig tagender Ministerrat ist unbekannt; in der amerikanischen Verfassung wird ein „Kabinet“ mit keinem Wort erwähnt (siehe Hans Maier, Die Kabinettsregierung, Entstehung, Wirkungsweise, aktuelle Probleme; Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, phil.-histor. Klasse, Jg. 2006, Heft 4, 6 f.).

¹⁰ Ausführlicher zum Thema Kirche und Demokratie: Maier, Hans: Katholizismus und Demokratie, Freiburg 1983; ders., Die Katholiken und die Demokratie, in: Gabriel, Karl/Spieß, Christian/Winkler, Katja (Hg.): Religionsfreiheit und Pluralismus. Entwicklungslinien eines katholischen Lernprozesses, Paderborn u. a. 2010, 135–154; ders.: Der Wegbereiter. John Courtney Murray SJ und sein Beitrag zur Religionsfreiheits-Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Historisches Jahrbuch Jg. 133 (2013), 149–151.

und Ungläubigen, im Zweiten Vatikanum mit neuen, nicht mehr abgrenzenden, sondern empathischen Worten und Begriffen umschrieben, was Vertrauen geschaffen und Hoffnungen geweckt hat.

Auf der anderen Seite sind zwei wichtige Vorgänge trotz verschiedener neuer Anläufe in den letzten Jahrzehnten in der Kirche nicht wesentlich weitergekommen, erstens die volle Rezeption, die persönliche und das heißt: die theologische Aneignung der Menschenrechte (1); und zweitens die Weiterentwicklung der römischen „Regierung aus dem Kabinett“ zu einer funktionsfähigen „Kabinettsregierung“ (2). Beide Vorgänge spielen eine entscheidende Rolle bei der Frage, die uns in dieser Skizze vor Augen steht, nämlich was die Kirche vom „Nachbar Staat“ lernen kann (oder lernen könnte).

Menschenrechte

Menschenrechte in der Welt und in der Kirche: gibt es da Analogien, Parallelen, Widersprüche, Gegensätze?¹¹

Menschenrechte und Menschenwürde sind nicht denkbar ohne das jahrhundertlange Werk christlicher Erziehung und Bildung im Abendland. Sie konnten sich nur entfalten in einer Welt, die geprägt war von dem Bewusstsein des unendlichen Wertes der Einzelseele. Aber ebenso gilt unleugbar, dass die katholische Kirche Idee und Bewegung der Menschenrechte, wie sie in den modernen Revolutionen seit dem 18. Jahrhundert hervortraten, lange Zeit mit Skepsis, ja mit unverhohlener Ablehnung betrachtet hat, ehe sich bei den Päpsten des 20. Jahrhunderts eine Annäherung vollzog.

An sich war die *Eine Menschheit* von Anfang an eine christliche Denkfigur. Sie bestimmte sowohl die Lehren der Kirchenväter von der Universalität der Menschheit wie noch den Menschheitsgedanken der spanischen und niederländischen Völkerrechtler des 16. und 17. Jahrhunderts. Da aber die christliche Welt nie die ganze Welt umfasste, brach ihre Universalität immer wieder in Stücke auseinander. Aus der christlichen Menschheit wurde nicht selten ein Gegenüber von Christen und Heiden, aus universellen Verpflichtungen des Menschen wurde christliche Binnenethik in einem abendländischen, sich erst allmählich ausweitenden Kontext.

¹¹ Das Folgende lehnt sich an meinen Aufsatz „Kirche und Menschenrechte – Menschenrechte in der Kirche“ an, erschienen in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, Jg. 55 (2014), 21–42.

Es war angesichts dieser Lage entscheidend, dass die Aufklärung das Konzept Menschheit aus seiner christlichen Verankerung löste – dass also im zeitgenössischen Diskurs des 18. Jahrhunderts der Begriff des Menschen über den des Christen obsiegte. „Sind Christ und Jude eher Christ und Jude, / Als Mensch?“ lässt Lessing seinen Nathan fragen.¹² Damit werden Autonomie und Freiheit, die „Selbstzweckhaftigkeit“ (Kant) des Menschen zum Grund der Menschenwürde und der Menschenrechte – ein Vorgang von bleibender Wirkung für das 19. und 20. Jahrhundert. Die Kirche musste diesen Vorsprung der „weltlichen Welt“ erst mühsam, in zahlreichen Anpassungen und Rezeptionen, wieder einholen.

So hat erst das Zweite Vatikanum in seiner „Erklärung über die Religionsfreiheit“ (1965) feierlich das Recht der Person und der Gemeinschaft auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen verkündet. Dies geschah in Anbetracht der Tatsache, „dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist“.¹³

Die Religionsfreiheit verbindet als Forderung nicht nur alle Getauften, alle kirchlichen Stände – Kleriker, Ordensleute, Laien – miteinander, sie verbindet auf neue Weise auch die Kirche mit dem Staat. Sie ist das erste der im weltlichen Bereich erwachsenen Grundrechte, das in der katholischen Kirche volle Geltung erlangt hat. Ihr gilt nicht nur die schon erwähnte Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils, sie steht auch unmissverständlich in dem – nicht immer konzilsgeneigten – Codex Iuris Canonici von 1983.¹⁴ Kurzum: die Kirche verpflichtet sich hier zu einer Selbstbindung in Abkehr von einer langen geschichtlichen Praxis – nicht unähnlich dem Staat, dem vergleichbare Unterlassungsansprüche durch die Menschenrechtsbewegung abgerungen wurden.

Hier läge zweifellos ein Nucleus für einen kirchlichen Grundrechtekatalog. Zur Ausbildung eines solchen ist es freilich bis heute nicht gekommen. Man kann dies u. a. am Recht der Meinungsäußerung gegenüber kirchlichen

¹² Gotthold Ephraim Lessing, Nathan der Weise (1779), Zweiter Aufzug, fünfter Auftritt. Der Vers geht weiter: „Ah! wenn ich einen mehr in Euch / Gefunden hätte, dem es genügt, ein Mensch / Zu heißen.“

¹³ Hamer, Jérôme/Congar, Yves: Über die Religionsfreiheit. Lateinischer und deutscher Text. Kommentare zur Konzilserklärung, Paderborn 1967 (das Zitat 49). Jüngster Kommentar zu Dignitatis humanae: Siebenrock, Roman A.: Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (= Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 4, hg. von Hünermann, Peter und Hilberath, Bernd Jochen), Freiburg 2005 (dort weitere Literatur).

¹⁴ Dort heißt es in c. 749 § 2 CIC: „Homines ad amplectendam fidem catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est.“

Amtspersonen studieren; es kommt nach dem CIC zwar „allen kirchlichen Ständen zu“, wird aber sogleich wieder eingeschränkt und konditioniert: Meinungsäußerungen müssen den geistlichen Hirten mitgeteilt werden „unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und der Sitten und der Ehrfurcht gegenüber den Hirten und unter Beobachtung des allgemeinen Nutzens und der Würde der Personen“¹⁵. Auch Schritte zu realer Gleichberechtigung der Gläubigen sucht man im CIC vergebens. Dem weiblichen Geschlecht räumt das kirchliche Gesetzbuch zwar die Heiratsfähigkeit mit 14 Jahren ein¹⁶ – jedoch können Frauen keine Ämter übernehmen, zu deren Ausübung Weihegewalt oder Leitungsgewalt erforderlich ist.¹⁷ Und bekannt ist die größte, bis heute gültige Schranke: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur ein getaufter Mann.“¹⁸

Regierung

Kehren wir zum Schluss noch einmal zur „Regierung“ zurück. Rom hat den in den USA bis heute bestehenden Dualismus von Advisers und Ressortleitern (Staatssekretären) in der Beratung des obersten Chefs, des Papstes, frühzeitig überwunden. Darauf beruhte seine Fortschrittlichkeit gegenüber den meisten europäischen Staaten seit dem 16. Jahrhundert. Was freilich bis heute nicht gelang (und wohl nie konsequent angestrebt wurde), war die Entwicklung vermittelnder kollegialer Strukturen nach innen und nach außen. Sie hätten, wären sie etabliert worden, die Ressorts miteinander zu einem Gesamtverband, eben einer Regierung, zusammengefügt, und sie hätten den Papst aus seiner *splendid isolation* herausgeholt – anknüpfend an die früheren Konsistorien der Kardinäle als gemeinsame kuriale Beratungsorgane.

Warum wäre die Wiederholung kollegialer Regierungsstrukturen eine wichtige Aufgabe bei künftigen Reformen der römischen Kurie? Ich wiederhole, was ich bereits vor zwanzig Jahren in meinem Essay „Braucht Rom eine Regierung?“ geschrieben habe: Erstens: Ressortmacht muss eingebunden werden; sie darf sich nicht verselbstständigen, sie muss als Teil dem Ganzen dienen – sonst mündet sie in unkontrollierte Alleingänge. (Solche Alleingänge haben wir in den letzten Jahrzehnten mehrfach erlebt – so bei der Bereinigung der niederländischen Krise nach dem Zweiten Vatikanum,

¹⁵ c. 212 §§ 1–3 CIC.

¹⁶ c. 1083 § 1 CIC.

¹⁷ c. 274 § 1 CIC.

¹⁸ c. 1024 CIC.

in der Auseinandersetzung mit der Lefebvre-Bewegung, im Umgang mit den Kirchen der Reformation und – besonders verstörend – in den „Vatileaks“ des Jahres 2012). Zweitens: Gesamtpolitik verlangt nicht nur die Abstimmung zwischen den Ressorts, sondern auch das gemeinsame Mittragen und Vertreten der getroffenen Entscheidungen durch alle Beteiligten nach dem Prinzip der Kollegialität. Drittens: Die Spitze kann nie allein regieren (hier liegt auch die heute deutlich sichtbare physische Grenze des päpstlichen Absolutismus!), sie bedarf vieler Hände und Helfer; sie bedarf einer effektiven und loyalen Verwaltung, die ihre Politik „umsetzt“.¹⁹

So bleibt also noch viel zu lernen – für die Kirche wie für den demokratischen Staat. Beide sollten, denke ich, nicht aufhören, einander sorgfältig zu beobachten und aus eigenen und fremden Fehlern ihre Schlüsse zu ziehen. Sie sollten aber auch bereit sein, Gelungenes auf beiden Seiten festzuhalten und der Nachwelt zu überliefern. Immer wieder gilt es bei diesem Vergleich wechselseitig in den Spiegel zu schauen, was Treu und Glauben, Lern- und Revisionsbereitschaft, rechtsförmiges Verhalten und am Ende schlichten Anstand angeht. Denn nur mit Hilfe eines solchen stetigen und gründlichen Maßnehmens und Vergleichens werden Staat und Kirche auch künftig weiterkommen.

¹⁹ Maier, Hans: Braucht Rom eine Regierung? In: Stimmen der Zeit, Jg. 219 (2001), 147–160; jetzt auch in: ders., Christentum und Gegenwart. Gesammelte Abhandlungen, Freiburg 2016, 275–293.

Mit Papst, aber ohne Kaiser? Die theologische Bedeutung der engagierten Gegenwart mächtiger Laien auf dem Konzil

Michael Hauber

Michael Hauber, geb. 1978, Lehrbeauftragter für Systematische Theologie an der Universität Kassel und für Latein an der Hochschule für Kirchenmusik Regensburg, Gymnasiallehrer (Katholische Religionslehre, Latein, Altgriechisch, Philosophie/Ethik, Geschichte).

Summary: In dem Beitrag „Mit Papst, aber ohne Kaiser?“ stellt Michael Hauber anhand zweier historischer Beispiele den hohen Einfluss mächtiger Laien auf synodale Ereignisse und deren Ergebnisse dar. Die direkte und auch indirekte Gegenwart von Herrschern hat für eine durchaus umfassende Präsenz der Christenheit auf Konzilien gesorgt, die Beschlüsse geerdet und diese erst für die Gesamtheit der Gläubigen rezipierbar gemacht. Der Ausfall der (politischen) Laienpräsenz auf den letzten drei Konzilien ist ein Defekt, der behoben werden sollte; damit kann auch schon bei im Rang niedrigeren Synoden begonnen werden.

Die Geschichte des (westlichen) Christentum kann man – sehr stark vereinfacht – auch als bis heute fortdauernde Säkularisierung begreifen: Die Welt wird in ihrem Eigenwert nicht unbedingt als Gegensatz, aber als Gegenüber zum Geistlichen, Religiösen erkannt und von diesem unterschieden. Die untrennbare Symbiose von Thron und Altar (um den anachronistischen Begriff auch auf vor- und nichtchristliche Kulturen und Religionen zu übertragen), welche für Antike und Mittelalter so selbstverständlich scheint, endete mit der Französischen Revolution. Manch Phantomschmerz vergangener Macht zeigt sich in der katholischen Kirche noch heute. Und doch liegt diese Säkularisierung nicht nur der europäischen Aufklärung in den Genen, sondern hat einen ganz klar theologischen Ursprung: Der dreifaltige Gott entlässt seine Schöpfung zwar nicht in die absolute, aber doch in die relative Unabhängigkeit. Er will die Welt als von ihm unterschiedene, aber eben auch auf ihn verweisende. Er ist bleibend „Schöpfer des Himmels und Erde“, aber er ist kein Marionettenspieler. Und weil Gott und Welt zwar unterschieden werden müssen, die Welt aber auf Gott verweist, haben mittelalterliche Kirchenrechtler und Theologen sich je

länger desto mehr gegen politische Übergriffe auf die Kirche verwahrt: Der sogenannte Investiturstreit und die gregorianische Reform werden bis heute als Befreiungsgeschichte der Kirche gegen weltliche Bevormundung begriffen – und umgekehrt kann man Reformation und Revolution als Befreiungsgeschichte des Staates gegen geistliche Bevormundung ansehen. Angesichts der hohen Grundrechte „Gewissens-“, „Religions-“ und „Meinungsfreiheit“ wird man diesen zeitlich verschobenen, aber gegenseitigen Emanzipationsprozess nur gutheißen können.

Das heißt indes nicht, dass dieser Prozess ohne Reibungsverluste vorstattengegangen ist. Dass moderne, repräsentativ-demokratische Rechtsstaaten auf einem Wertefundament ruhen, welches sie sich nicht selbst zu verleihen vermögen, ist hinreichend bekannt und oftmals traktiert. In dieser kurzen Problemskizze – mehr will dieser Beitrag nicht sein – möchte ich überlegen, ob der katholischen Kirche seit dem späten Mittelalter nicht eine mäßigende, gleichsam aklerikale Instanz abhandengekommen ist, welche der Kirche immer wieder ins Gedächtnis gerufen hat, dass zwar Gott nicht von dieser Welt ist, aber Kirche nicht nur einen Auftrag für die Seele, sondern für den ganzen Menschen von Leib und Seele hat. Mit anderen Worten: Gegenstand dieses Beitrags soll erstens die Klärung wichtiger Begriffe, zweitens ein exemplarischer theologiegeschichtlicher Rückblick in Abrissform auf die Rolle des mächtigsten Laien, nämlich des römischen Kaisers, bei Synoden und Konzilien sein, drittens die Frage, welche Rückschlüsse dogmatischer Art man aus dieser Rolle des Kaisers ziehen kann sowie die Anzeige, wie man mit dem theologiegeschichtlichen und dogmatischen Befund heute umgehen wird müssen.

Begriffsklärungen

Kein Zweifel: Wir haben alle Grundvorstellungen, wenn wir die Begriffe „römischer Kaiser“, „Synode“, „Konzil“ und „Klerus“ hören oder lesen. Wenn hier ein sinnvoller Ertrag mit Nutzen für Gegenwart und Zukunft angestrebt wird, kommt man aber nicht umhin, unser heutiges Verständnis dieser Begriffe um der besseren Erkenntnis wegen einem historisch zu erschließenden Verständnis gegenüberzustellen (und wenn das hier in systematisch grob präparierter und nicht analytisch exakter Form geschieht, so ist das einzig der Kürze geschuldet). Keiner der genannten Begriffe ist eindeutig. Am bezeichnendsten ist das beim „römischen Kaiser“. Als Franz II. 1806 die Krone des Heiligen Römischen Reiches niederlegte, war das die Krone eines Imperiums, das sowohl im damaligen ungebrochenen staatlichen wie auch kirchlichen Selbstverständnis nicht ein Rechtsnachfolger des

antiken Imperium Romanum, sondern identisch mit diesem war.¹ Doch ist dieses Selbstverständnis zutreffend? Und was hatte Franz II. eigentlich gemeinsam mit Augustus? Verstellt der Begriff „Kaiser“ nicht den Blick darauf, dass hier unterschiedliche Funktionen und Ämter vorliegen, wenn man bei Augustus überhaupt von einem Amt sprechen kann? Oder mit anderen Worten: Was an Gemeinsamkeit berechtigt die Bezeichnung?

In der historischen Forschung ist ja durchaus bekannt, dass Augustus das Kaiseramt weder geschaffen noch bekleidet hat.² Der Prinzipat – so nennt man, wenn überhaupt, das Amt, das keines ist und dennoch von Männern zwischen Augustus und Diokletian bekleidet wird – besteht auf einer Fülle von *Amtskompetenz*häufungen. Erst die Verfestigung dieser Häufungen in nicht immer ganz transparenten Erbgängen und Neuerleihungen lässt eine Monarchie entstehen (dass deren Machtzentrum aus dem Militär stammt, hat Augustus sorgsam verschleiert). Wohlgermerkt zur Monarchie ganz eigener Art, weil sie nicht die Herrschaft über ein einziges Volk, sondern über die gesamte bewohnte (gr. *oikouméne*) Erde behauptet – ein Anspruch, der real nie eingeholt wurde und doch für das römische Selbstverständnis wichtig ist. Die Prinzipatszeit geht mit den chaotischen fast fünf Jahrzehnten der Soldatenkaiserzeit zu Ende. Diokletian (reg. 284–305) reformiert und verändert die mittlerweile zum Amt geronnene Kompetenzhäufung so, dass man (mit Mommsen) von ihm ab vom Dominat spricht. Schon ein Jahr nach Diokletians Rücktritt gelangt Konstantin I. an die Macht, welcher ab 312 zuerst die Christen toleriert und dann sukzessive immer stärker fördert. Seine Söhne sind die ersten christlichen Kaiser.³ Man

¹ Bezeichnenderweise unterscheidet das LThK³ die Kaiserbegriffe allein dadurch, dass es für die römischen Kaiser der Antike auf den Art. Imperium Romanum verweist: Wirth, Gerhard/Engels, Odilo: Art. Kaiser, Kaisertum, in: LThK³ 5 (1996), 1132–1136, hier: 1132, und Gottlieb, Günther: Art. Imperium Romanum, in: LThK³ 5 (1996), 436–438. Der zuletzt genannte Art. ist leider keine Hilfe zur Unterscheidung der verschiedenen Referenzobjekte, die hinter dem Wort Kaiser stehen (was man schwerlich dem Autor oder seinem Art. vorwerfen kann). Vgl. auch Ferdinand Seibt, *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, München 1992, 23–37.

² Vgl. Bernstein, Frank: Der Anfang: Das vermeintliche Kaisertum des Augustus, in: Hartmut Leppin u. a. (Hgg.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“*, Regensburg 2012, 17–54.

³ Vgl. Dreher, Martin: Grundzüge des römischen Kaisertums, in: Hartmut Leppin u. a. (Hgg.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesausstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“*, Regensburg 2012, 95–116. Dreher beschränkt sich zurecht auf das Kaisertum der Prinzipatszeit, dessen Grundzüge sich doch deutlich von denen der Dominatszeit unterscheiden. Vgl. weiter Freund, Stephan: Traditionslinien des Kaisertums von der Antike zum Mittelalter, in: Hartmut Leppin u. a. (Hgg.), *Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur*

muss sich hüten, dieses spätantike, schon vom Christentum überformte Kaiserkonzept bereits pauschal auf die Anfangszeit des Prinzipat zu übertragen.

Bis zum 7. Jahrhundert entwickeln sich überdies drei aus den konkreten „Machtvermittlungsbedürfnissen“ stammende Konzepte, wie man das höchste weltliche Amt, das ein Christ bekleiden kann, zu verstehen habe: das christologische (singulär: Konstantin der Große), das alttestamentliche (z. B. Herakleios) und das hierokratische Konzept (prototypisch Justinian I.).⁴ Bei ersterem wird der Kaiser als Stellvertreter Christi auf Erden, beim zweiten in der Rolle des König David, bei letzterem als priesterähnlicher⁵ Herrscher gesehen. Wenn Karl der Große (gekrönt zum Kaiser 800) und Otto der Große (gekrönt 962) auf diese Vorstellungen bei der Erneuerung des Römischen Reiches zurückgreifen, heißt das nicht, dass die beiden ihre Gelehrten nach antiken Theorien zum Kaisertum haben forschen lassen und diese dann für sich selbst ideologisch ausschlachtet. Solche Theorien gab es gar nicht. Aber das Zauberwort Rom transportiert(e) das Versprechen einer numinos abgesicherten staatlichen Ordnung, auf die man nicht verzichten wollte und auch nicht konnte. Für die germanischen Völker der Völkerwanderungszeit und danach war „Rom“ nicht eine beliebige Variante zu ihrer bisherigen Existenz; Rom bedeutet Zivilisation, Ordnung, Rechtsstaatlichkeit, Leben in persönlicher Freiheit und mit einem Mindestmaß an Behausung und Lebensmittelversorgung.⁶ Und der Kaiser ist eben das

Landesaussstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“, Regensburg 2012, 211–228, hier: 212–218.

⁴ Vgl. Leppin, Hartmut: Kaisertum und Christentum in der Spätantike, in: Hartmut Leppin u. a. (Hgg.), Kaisertum im ersten Jahrtausend. Wissenschaftlicher Begleitband zur Landesaussstellung „Otto der Große und das Römische Reich. Kaisertum von der Antike zum Mittelalter“, Regensburg 2012, 153–172, hier: 165–170.

⁵ Zurecht weist Leppin für Justinian darauf hin, dass dieser sich zwar maximal an die Grenze zur Rolle des Priesters annäherte, sie aber nicht überschritt (Leppin, Kaisertum und Christentum in der Spätantike, 170). Diesen Befund wird man auf alle oströmisch-byzantinischen Kaiser ausdehnen dürfen, nicht aber auf die Kaiser des Heiligen Römischen Reiches (gegen Elze, Reinhard: Art. Herrscherweihe, in: LThK² 5 [1960], 279–281, hier: 279, der den neuscholastischen Befund, die Kaiserweihe sei kein Sakrament, einfach übernimmt. Allerdings ist die Frage, ob ein Sakrament vorliege, an sich schon anachronistisch); die römischen Könige und Kaiser des Mittelalters haben nämlich ausweislich ihrer Konsekrationsriten (vorrangigen) Anteil am Bischofsamt („*particeps/princeps ministerii nostri*“ [i. e. *episcoporum*]; MGH IV. Legum II {hg. v. Georg Heinrich Pertz}, 389) und sind analog zu Christus, dem Mittler zwischen Gott und Menschen, Mittler zwischen Klerus und Volk („*mediator Dei et hominum te mediatorum cleri ac plebis in hoc regni solio confirmet*“ [MGH IV. Legum II {hg. v. Georg Heinrich Pertz}, 390]). Die unausgesprochene, aber notwendige theologische Bedingung beider Mittlerschaften ist, dass der jeweilige Mittler beides zugleich ist, wozwischen er vermitteln soll: Christus also Gott und Mensch, der König demgegenüber Laie und Kleriker.

⁶ Natürlich war und ist das ein Idealbild. Und ebenso natürlich kann man darüber lächeln. Die Wirklichkeit Roms war eine andere. Und doch ist dieses Ideal ungeheuer prägend und bis

Zentrum Roms. Er ist der Inbegriff des Inbegriffs. So amüsant uns heute die Translationstheorie des 10. Jahrhunderts vorkommen mag – das Imperium Romanum habe nie aufgehört zu bestehen, aber aber man habe Eigenschaft und Aufgabe, Staatsvolk dieses Imperiums zu sein, von den italischen Romanen auf die ostfränkischen Germanen übertragen –, so ernst sollte man nehmen, was dahintersteckt: Die Ostfranken wollten „Staat“ werden. Staat kann man aber eben offenkundig im frühen Mittelalter nur werden, wenn man – Rom wird. Und Staatlichkeit erstreckt sich sowohl im antiken als auch im mittelalterlichen Verständnis immer auch auf Religionsbelange. Denn Wohlfahrt des Gemeinwesens gibt es in den vormodernen europäischen Vorstellungen nur, wenn die Gottheit(en) ruhen, versöhnt und gnädig das politische Ordnungssystem zu wahren. Derjenige, welcher für die Gnade der Gottheit(en) an erster Stelle zu sorgen hatte, war – der Kaiser.

Exakt deswegen ist jede Abweichung von der religiösen Norm, sei es ursprünglich der jüdische und dann christliche Monotheismus in der antiken polytheistischen Gesellschaft, sei es dann der „Irrglaube“ in der spätantiken und mittelalterlichen christlich-monotheistischen Gesellschaft, etwas, das den göttlichen Zorn heraufbeschwört, und mittelbar ein Anschlag auf das staatliche Ordnungsgefüge. Das nach außen zur Schau gestellte Selbstverständnis eines christenverfolgenden Diokletian unterscheidet sich hierin in nichts von der in der Ketzergesetzgebung deutlich werdenden Ideologie eines Friedrich II. (1194–1250).⁷

Wollte man versuchen, die kaiserliche Aufgabe in anachronistisch moderne Vokabeln zu kleiden: Ein bedeutender Aufgabenbereich wäre tatsächlich das Seelenheil gewesen, allerdings nicht das des Individuums, für welches die Priester zuständig wären, sondern das des Kollektivs. Denn ohne das kollektive Seelenheil gibt es keine weltliche Wohlfahrt. Wenn sich nun der Kaiser als Herrscher über den *ganzen* Erdkreis versteht, ist es kein Wunder, dass zu diesem Selbstverständnis auch das Seelenheilkollektiv aller Menschen gehört.

Nicht minder komplex ist die Situation, wenn man betrachtet, was man unter einem Kleriker versteht. Der gegenwärtige kirchenrechtliche Status quo scheint einfach: Kleriker ist, wer mindestens die Weihe zum Diakon empfangen hat (can. 266 § 1 [CIC 1983]: „*Per receptum diaconatum aliquis fit clericus.*“); doch bis zum letzten Konzil galt als Kleriker, wer die Tonsur

heute stilbildend geworden. Auch wenn niemand unter afrikanischen oder syrischen Geflüchteten Römer werden will: Wenn sie nach Europa wollen, weil sie ein Leben führen wollen mit ein bisschen sauberem Wasser, einem Obdach und Arbeit, dann steckt dahinter nichts anderes als ein vielfach transformierter Romgedanke.

⁷ Vgl. Rader, Olaf B.: Friedrich II. Der Sizilianer auf dem Kaiserthron. Eine Biographie, München 2019, 190–194.

empfangen hat (vgl. CIC 1917, can. 108 § 1) – und um es noch ein bisschen komplizierter zu machen: Die Koppelung des Klerikats an die Tonsur⁸ gilt vielleicht gegenwärtig auch für altrituelle Gruppen.⁹ Waren antike Konzilien Bischofsversammlungen, an denen allenfalls Diakone und Presbyter als Gesandte teilnahmen, so gab es mittelalterliche Konzilien, wie das IV. Lateranense, das Konzil von Konstanz oder das Schreckgespenst für Papalisten schlechthin, das Konzil von Basel, an dem nichtbischöfliche Gelehrte in Kirchenrecht und Theologie, ja sogar Nichtkleriker teilnahmen. Und diese Teilnahme bedeutete beim Konstanzer Konzil durchaus auch Abstimmungsbefugnis (auch wenn um sie gestritten und sie letztlich durch das Nationenprinzip wieder entwertet wurde).¹⁰ Im Übrigen haben entgegen aller vorgebrachter Polemik selbst beim Konzil von Basel Laien zu keinem Zeitpunkt die Kleriker auch nur im Entferntesten majorisieren können.¹¹

Selbst der Begriff „Konzil“ oder „Synode“ ist nicht eindeutig. In der Regel hat sich der allgemeine Sprachgebrauch insoweit verfestigt, als man mit Konzil insbesondere (!) die 21 Ökumenischen Konzilien meint, während das Wort Synode v. a. für Bischofsversammlungen unterhalb dieses höchsten Ranges gebraucht wird (mit signifikanten Abweichungen für die nicht-ökumenischen Reichskonzilien im römischen Reich sowie im westgotischen Spanien und im fränkischen Gallien). Nüchtern betrachtet ist „synodos“ aber einfach das griechische Pendant zum lateinischen „concilium“, weswegen das Konzil von Konstanz sich selbst in seinem Dekret vom 6. 4. 1415 eben selbst als „sancta synodus“ bezeichnet. Darüber hinaus gibt es im Grunde jenseits der faktischen Feststellung, dass die römische Kirche 21

⁸ Eine Seitenbemerkung: Der immer einmal wieder aufkommende Vorschlag, der Papst möge doch Frauen zu Kardinalinnen berufen, weil ja ab dem Mittelalter auch Laien Kardinal geworden seien, läuft argumentativ ins Leere. Mir ist kein Fall bekannt, in dem ein Laie nach zeitgenössischem Verständnis Kardinal wurde. Die Mindestbedingung war die Tonsur. Es handelte sich also stets um Kleriker. Nur kannte die römische Kirche bis 1972 Kleriker, die nicht sakramental geweiht waren.

⁹ Dem Autor dieses Beitrages ist jedenfalls bis heute nicht klar, ob die Wiederzulassung der unreformierten Liturgie durch Papst Benedikt XVI., welche dieser als nie abgeschafft erklärt hat (eine Erklärung, die schwerlich mit den unmissverständlichen Abrogationserklärungen Paul VI. in Einklang zu bringen ist), auch die der veralteten Liturgie entsprechenden canones des CIC von 1917 wieder aufleben lässt oder ob diese Wiederzulassung neues Recht im Rahmen des CIC von 1983 setzt oder sich ausschließlich in diesem Rahmen bewegt, ohne dass dabei neues Recht gesetzt wird.

¹⁰ Vgl. Frenken, Ansgar: Gelehrte auf dem Konzil. Fallstudien zur Bedeutung und Wirksamkeit der Universitätsangehörigen auf dem Konstanzer Konzil, in: Heribert Müller/Johannes Helmuth (Hgg.), Die Konzilien von Pisa (1409), Konstanz (1414–1418) und Basel (1431–1449). Institution und Personen (Vorträge und Forschungen, hg. vom Konstanzer Arbeitskreis für mittelalterliche Geschichte Bd. LXVII), Ostfildern 2007, 107–147, hier: 116–118.

¹¹ Vgl. Schmidt, Bernward: Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), Freiburg – Basel – Wien 2013, 74.

Konzilien als ökumenisch wertet, keinen gemeinsamen definitiven Sachgrund für die Faktizität: Die altkirchlichen Konzilien waren z. T. nur Lokalsynoden, die erst durch Rezeption ihre Ökumenizität erlangten, waren nicht vom Papst, sondern vom Kaiser einberufen und wurden von diesem sanktioniert, die Konzilien von Konstanz und Basel fallen ohnehin aus dem Rahmen, während die meisten Laterankonzilien schlicht nur noch kirchenrechtlich relevant sind.

Gegenwart mächtiger Laien auf Konzilien

Im Folgenden soll kurz dargestellt werden, welche wichtige Rolle für und auf Konzilien Laien innehaben konnten. Auf exemplarische Weise will ich diese anhand von Kaiser Markian und seiner Gattin Pulcheria für das Konzil von Chalkedon sowie anhand von König Sigismund für das Konzil von Konstanz darstellen. Ich habe bewusst ein antikes und ein mittelalterliches Beispiel gewählt – ein neuzeitliches existiert gerade nicht (womit schon ein Problem angezeigt ist: Es gab weder beim Tridentinum noch bei den beiden Vaticanana ein mit den antiken und mittelalterlichen Beispielen vergleichbares, echtes Engagement politischer einflussreicher Laien – dass Karl V. beinahe verzweifelt um die Kircheneinheit kämpfte und den Päpsten das Konzil von Trient abtrotzte, auf das Konzil aber dann nicht wirklich einwirken konnte, widerlegt die Problemanzeige nicht). Diese Auswahl ist selbstredend diskutabel. Bewusst wurde das allererste ökumenische Konzil von Nikaia nicht gewählt – die Rolle Konstantins des Großen ist zwar eindrücklich, aber einigermaßen exzeptionell. Im Gegensatz zu allen folgenden Kaisern war er nicht einmal Christ, als er das Konzil leitete. Sicher hätten auch das erste oder zweite Konzil von Konstantinopel für die Antike oder die Synode von Frankfurt unter Karl dem Großen für das Mittelalter gewählt werden können. Im Sinne der Beispielhaftigkeit scheinen mir aber das Chalcedonense und das Constantiense besonders geeignet zu sein, damit die Rolle machtvoller Laien klar wird.

Das Konzil von Chalkedon

Das Konzil von Ephesus konnte den christologischen Streit, wie sich Menschheit und Gottheit in Christus genau zueinander verhalten, nicht abschließend klären. Sowohl die Anhänger der alexandrinischen Seite, die der durch die Gottheit dominierten Einheit des Gottmenschen das Übergewicht einräumte, als auch diejenigen der antiochenischen Trennungs-

oder besser Unterscheidungschristologie versuchten ihre Position teils auch mit unlauteren Mitteln über den Kaiser durchzusetzen. Gipfelpunkt der Intrigen war die später von Papst Leo I. sogenannte Räubersynode (*latrocinium*) in Ephesus 449,¹² auf der die Antiochener unterdrückt, die Delegaten des Papstes ausmanövriert und im Grunde Kaiser Theodosius II. düpiert wurde. Erst der unerwartete tödliche Reitunfall des Letzteren (der sich Einmischung aus dem lateinischen Westen und den daraus resultierenden noch größeren Gesichtsverlust verbat) und der Sturz des mächtigen Eunuchen Chrysaphius, welcher die alexandrinische Seite der Einigungschristologie unterstützt hatte, machte den Umschwung möglich.

Die Schwester des Theodosius, Pulcheria, heiratete den neuen Kaiser Markian und verschaffte ihm dadurch die nötige sichere Herrschaft. Während Papst Leo ursprünglich kein neues Konzil wollte, weil er fürchtete, dadurch Öl ins Feuer zu gießen, forcierten Pulcheria und Markian eine Synode, die das Ergebnis des *latrocinium* revidieren sollte. Obwohl das Konzil, ursprünglich nach Nikaia einberufen, in das Konstantinopel gegenüberliegende Chalkedon verlegt wurde, präsierten nicht die kaiserlichen Gatten selbst, sondern kaiserliche Kommissare der Versammlung. Als klar wurde, dass eine einfache Revision der Synode von 449 nicht würde genügen können, urgierten die Kommissare unter Verweis auf eine Verlegung der Versammlung in den Westen eine neue Kompromissformel für die Christologie. Diese wurde einstimmig gebilligt und im Angesicht von Pulcheria und Markian feierlich unterzeichnet.¹³ Des Kaisers Lippenbekenntnis, keine Macht durch seine Präsenz ausgeübt haben zu wollen, gehört wohl eher in die Reihe rhetorischer Stilfiguren. Denn ohne Pulcheria und Markian, die keineswegs nur im Hintergrund die Strippen zogen, hätte das Konzil von Chalkedon nie stattfinden und die orthodoxe Christologie nie zu einem gewissen Abschluss finden können.

Das Konstanzer Konzil

Die Situation des Jahres 1414 war für das westliche Christentum unerträglich: Seit 1378 kämpften zuerst zwei, seit 1409 dann drei Päpste um ihre geistliche Vormachtstellung (und parallel dazu drei römische Könige um die weltliche), die päpstlichen Kurien galten als verweltlicht und ihre Geistli-

¹² Vgl. die luziden Gesamtdarstellungen von Dünzl, Franz: Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche (hg. v. Michael Bußer/Johannes Pfeiff), Freiburg – Basel – Wien 2019, 127–145; Frank, Karl Suso (unter Mitarbeit v. Elisabeth Grünbeck): Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche, Paderborn – München – Wien – Zürich ³2002, 281–285.

¹³ Vgl. Dünzl: Geschichte des christologischen Dogmas in der Alten Kirche, 137 f.

chen als geldgierig, im heutigen Tschechien war die Kirche in präreformatorischem Aufruhr, das östliche Christentum wurde vom Expansionsdrang der Osmanen bedrängt. Keiner der drei Päpste war durchsetzungsstark genug, keiner dachte daran, um des höheren Gutes der Einheit der Kirche zurückzutreten. Es war der politisch und diplomatisch geschickteste unter den drei römischen Thronprätendenten, Sigismund, welcher sich auch gegen seinen vorzeitig verstorbenen Vetter Jobst und seinen alkoholkranken älteren Bruder Wenzel durchsetze und dann den Pisaner Papst Johannes XXIII. zur Einberufung eines Konzils nach Konstanz, man möchte fast sagen, nötigte. Es war Sigismund, der das Konzil „rettete“, als der genannte Papst durch seine Flucht die Synode sprengen wollte. Es war Sigismund, welcher auf diplomatischem Wege dem römischen Papst Gregor XII. den Rücktritt abrang, indem er das Konzil einfach von diesem noch einmal formal einberufen ließ, um ihm auf diesem Wege eine respektvolle Abdankung zu ermöglichen. Es war abermals Sigismund, der es vermochte, dem Avignoneser Papstes Benedikt XIII. die letzten Anhänger zu entziehen und ihn, den renitenten den Rücktritt verweigernden, zu isolieren. In summa: Ohne den römischen König Sigismund, der in der entscheidenden, faktisch papstlosen Sessionsphase dem Konzil präsiidierte,¹⁴ wäre die Beilegung des abendländischen Schismas nie geglückt.

War das diplomatische Vorgehen Sigismunds eine Kompetenzüberschreitung? Nach gegenwärtigen kirchenrechtlichen Bestimmungen für ein Konzil gäbe es solches Vorgehen gar nicht – es wäre schlicht unmöglich. Und wenn ein Politiker derlei wie dieser römische König wagen wollte, würde dies als unlauterer Übergriff weltlicher Gewalt ins Geistliche gelten. Und doch handelte Sigismund aus amtlichen Pflichtgefühl des Kirchenvogts heraus. Die *maiestas* des römischen Königs und zukünftigen Kaisers gebot es schlicht, dem verheerenden Zustand *seiner* Kirche Einhalt zu gebieten: Die Wohlfahrt – nicht seiner Hausmachtlande, nicht des Heiligen Römischen Reiches, sondern – der *civitas christiana* gehörte von Amts wegen zum Kernbestand römisch-kaiserlicher Aufgaben. Vielleicht muss man aus kirchenhistorischer Perspektive neu formulieren: Das Papstamt war unfähig, das Schisma zu beseitigen. Aber es war nicht das Konzil allein, das quasi als Notstandsaufgabe die Kircheneinheit wiederherstellte. Es war das Konzil *mit und unter* dem römischen König.¹⁵ Die Päpste waren auch unfähig zur Kirchenreform – auch hier war Sigismund Vorreiter und weitsichtiger als andere und überzeugte das Konzil, den neugewählten Papst auf Reformen zu verpflichten. Dass die nachfolgenden Päpste die Reform verschleppten, ja

¹⁴ Vgl. Schmidt: Die Konzilien und der Papst, 54.

¹⁵ Vgl. Schmidt: Die Konzilien und der Papst, 54–56.

torpedierten, war nicht Schuld des Königs, der sich bei der Papstneuwahl demonstrativ zurückhielt.¹⁶ Nicht unterschlagen soll aber werden, dass die *causa fidei* – also die Streitfrage um die Theologie von Jan Hus – von Sigismund völlig falsch eingeschätzt wurde. Die Rücknahme des freien Geleits und die Verbrennung von Hus und Hieronymus von Prag ließ die Lage in Böhmen mittelbar explodieren. So geschmeidig Sigismund die Beilegung des Schismas gelang, so wenig schätzte er die Lage im Königreich seines Bruders richtig ein. Zur historischen Wahrheit gehört, dass Laienengagement auf Konzilien Misserfolge zeitigen *kann*. Sollte das aber wirklich Grund genug sein, auf Kenntnisse und Fähigkeiten von Laien zu verzichten, welche dabei helfen, die Kirche mehr und stärker auf Christus auszurichten?

Ein Fazit

Was kann man aus diesem allein aufgrund zweier Stichproben aus ganz unterschiedlichen kirchenhistorischen Kontexten erstaunlich „bunten“ Befund systematisch erschließen? Und lässt sich daraus etwas ableiten für zukünftige Synoden und Konzilien?

1) Auf jeden Fall kann man sagen: Es gibt unter den 21 ökumenischen Konzilien hinreichend Beispiele dafür, dass mächtige Nichtkleriker ihren ganzen Einfluss in die Waagschale warfen, um Kirche und Glauben zu dienen. Es gab und gibt keinen Grund, solches Engagement *per se* auszuschließen, auch wenn politische Verquickungen manchmal unappetitlich intrigant sind. Das gilt ebenso für reine Klerikerkonzile (ein Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil zeigt, dass eine reaktionäre Minorität nicht einmal davor zurückschreckte, Paul VI. dumm dastehen zu lassen, um ja keinen einzigen Reformschritt gehen zu müssen). Ein Konzil oder eine Synode verliert also nichts, wenn im Umfeld und im konkreten Geschehen Laien beteiligt sind. Und damit ist nicht der Aufbau der Tribünen in einer Konzilsaula gemeint. Wäre König Sigismund nicht mit all seiner Autorität als Vogt der römischen Kirche dem Konstanzer Konzil beigestanden, dann wäre es an einem der kritischsten Momente von Johannes XXIII. gesprengt worden. Hätte Kaiser Markian nicht zusammen mit seiner Frau mit aller Macht ein neues Konzil forciert, hätte es das Konzil von Chalkedon nicht gegeben. Es kostet die lehramtinnehabenden Kleriker nichts anderes als die Tugend der Demut und des Lernenwollens, auch auf Laien zu hören. Man darf als Bischof nur nicht die Meinung haben, stets alles besser zu wissen.

¹⁶ Vgl. Schmidt: Die Konzilien und der Papst, 56.

Selbst Christus ließ sich von der Syrophönizierin belehren (vgl. Mk 7,24–30). Nur am Rand: nicht zur einer Nebensächlichkei, sondern zur Frage, wer der Adressat seiner Botschaft sei. Selbst wenn man diese Perikope nicht für historisch hält, sondern darin eine Ätiologie der Heidenmission erblickt, heißt das: Die frühen Christ*innen trauten Jesus zu, sich eines Besseren belehren zu lassen! Es gibt also auch keine Glaubensfrage, bei der ein Priester, Bischof, Papst nicht von einem Laien, ja von einem Nichtgläubenden lernen könnte.

2) Es gibt keinen dogmatischen Grund, das Lehramt bei Bischöfen zu monopolisieren, obgleich diese es selbstverständlich auf vorzügliche Weise innehaben. Es war bei den bisherigen Konzilien durchaus üblich, dass Nichtbischöfe – z. B. Ordensobere, aber auch Kardinäle ohne Bischofsweihe – stimmberechtigt teilnahmen. Ein Blick auf das Konzil von Trient, bei dem die theologischen Berater ihre (theologisch und manchmal auch sonst ziemlich ungebildeten) Bischöfe erst über die Fragestellungen aufklären mussten, die dann zur Diskussion kamen, lehrt, dass am Lehramt der Bischöfe nicht der Segen der Kirche hängen kann und auch nicht sollte.¹⁷

3) Allein die körperliche Anwesenheit von Nichtklerikern in einer Konzilsaula sorgt für eine andere Repräsentanz der gesamten Kirche – und diese Repräsentanz stellt den Mehrwert einer solchen Versammlung im Vergleich zum Bischofskollegium, das mit und unter dem Papst lehrt, oder dem Papst allein dar. Über Nichtanwesende redet und bestimmt man anders als über Anwesende. Das ist eine Binsenweisheit – allerdings sollte man sie sich immer wieder vor Augen führen.

4) Während auf altkirchlichen Konzilien bestenfalls päpstliche Gesandte anwesend waren und lokale Synoden wie im westgotischen Spanien oder im fränkischen Gallien oft königliche, aber nie päpstliche Präsenz genossen, wird der Papst ab dem Mittelalter auf den (später als ökumenisch gewerteten) Konzilien dominant (in Basel und Trient ließ sich der Papst freilich vertreten): Je mehr das Element des mächtigen Laien – sprich: der Kaiser – dem Konzil abhandenkam, desto mehr Einfluss bekam der Papst.¹⁸ Man

¹⁷ Vgl. Walter, Peter: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Theologiegeschichte? Eine akademische Abschiedsrede, in: Freiburger Universitätsblätter (hg. i. A. des Rektors der Albert-Ludwigs-Universität) 210, Freiburg 2015, 61 (mit Verweis auf den Mainzer Bischof Ketteler).

¹⁸ Eine eigene Erörterung (die hier nicht geleistet werden kann) hätte an dieser Stelle die theologische Relevanz des Sitzordnungsstreits auf dem Konzil von Florenz bei den Unionsverhandlungen 1438–39 verdient: Hier wollte Papst Eugen eigentlich in der Mitte des Raumes zwischen den Parteien des lateinischen Westens und des griechischen Ostens präsidieren. Das lehnten die Orthodoxen vehement ab, weil der Papst ja selber Partei gewesen sei. So musste Eugen auf die Seite der Lateiner und ihm gegenüber saß nicht etwa der Patriarch von Konstantinopel, sondern der byzantinische Kaiser, wenngleich eine Stufe niedriger. Das war

wird aber fragen müssen, ob diese Dominanz, welche mit der Meinung, nach der Verabschiedung der päpstlichen Unfehlbarkeit bedürfe es gar keiner Konzilien mehr,¹⁹ ihren signifikantesten Ausdruck bekam, allerdings für die Kirche segensreich war. Gar nicht leise Zweifel hatten und haben hier Päpste wie Paul VI., Johannes Paul II. oder Franziskus selbst: Anders lässt sich nicht erklären, warum die genannten so viel Wert auf die Institutionalisierung und Durchführung von Bischofssynoden Wert legten und legen und auch teilkirchliche Synoden zuließen. Wenn denn Konzilien die Kirche als Ganze darstellen sollen, wäre doch auch angemessen, die überwältigende Anzahl der Christ*innen nicht bischöflich, sondern in ihrem Laienstatus repräsentiert zu wissen.

5) Man kann und sollte *reine* Klerikerkonzile bei allem Mehrwert (siehe Punkt 3) für defizient halten dürfen; es kommt nicht von ungefähr, dass die beiden letzten Ökumenischen Konzilien zwar ausdrücklich die Kirche zum Thema machten, aber dann doch Kirche vor allem als Papst und Bischofskollegium auffassten und den dort versammelten Amtsträgern zum Thema „Laie“ nicht recht viel mehr einfiel, als dass alle Christ*innen eine gemeinsame Würde kraft Taufe und Firmung hätten.²⁰ Wäre man boshaft und würde man die konziliare Ekklesiologie *gegen* den Strich lesen, könnte man die theologische Entfaltung der Lehre von der Kirche in den letzten beiden Jahrhunderten auch als Akt eines klerikalen Narzissmus deuten, den Papst Franziskus immer geißelt.²¹ Die Anwesenheit eines oder gar mehrerer mächtiger Laien auf dem Konzil, die man klerikal nicht hätte goldbrokates hinwegignorieren können, hätten vielleicht dafür gesorgt, die versammelten Bischöfe wenigstens daran zu erinnern, dass ihre Aufgabe eigentlich im Dienst besteht. Wohlgermerkt im Dienst an den Laien, denen sie geistlich helfen sollen, im Alltag Christ*innen zu sein, sprich: die/den Nächsten, selbst wenn sie oder er sich feindlich zeigt, sich selbst und den dreifaltigen Gott zu lieben.

übrigens auch zugleich das letzte Mal, dass eine weltliche Macht prominent auf einem Konzil präsent war – eine weltliche Macht, die paradoxerweise mehr Prestige als realen Einfluss hatte, denn die byzantinischen Kaiser besaßen damals schon nicht viel mehr als Konstantinopel und die Peloponnes.

¹⁹ Vgl. Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001, 29.

²⁰ Ich gebe gern zu, dass diese Formulierung überspitzt ist. Doch die Würde der Getauften ist und bleibt solange nur schöne Lyrik, als sie nicht mit manifesten, einklagbaren und notfalls auch gegen den Klerus durchsetzbaren Rechten verbunden ist. Vgl. Pesch: Das Zweite Vatikanische Konzil, 204–206.

²¹ Vgl. <https://www.katholisch.de/artikel/2273-wider-den-theologischen-narzissmus>; Philipp Müller, Franziskus' Kampf gegen den Klerikalismus. Narzissmus und Machtbestrebungen in der Kirche, in: StdZ 43 (2018), 237–244.

6) Künftige Synoden und Konzilien bedürfen kundiger Laien. Das sollten bei allem Respekt nicht unbedingt ungeweihte Ordensangehörige sein (die man aber auch beiziehen kann und sollte). Es braucht Menschen, die im Leben stehen, in allen Lebensaltern. Es steht nichts entgegen, dass es sich auch um Politiker*innen handelt, allein schon, weil man auf deren geschultes Redenkönnen nicht verzichten kann. Viel zu oft sind „einfache“ Laien vor der geballten Amtsmacht von Klerikern verstummt. Ich gebe mich der Vorstellung hin, dass dies Politikern weniger oft geschieht, weil sie selber „Macht“ im Rücken haben.

7) Die simpelste, ökumenischste und gleichzeitig wegen ihres Anachronismus wohl am wenigsten praktikable Lösung, einen mächtigen Laien als Gegengewicht zum klerikalen Konzil zu installieren, wäre die Wiederherstellung eines römischen Kaiseramtes. Dem Autor dieser Zeilen, weiß Gott kein Monarchist, ist bewusst, dass er mit solch einem Vorschlag irritiert. Und genau das ist mein Ziel. Es braucht die Kompetenz eines Menschen oder eines Gremiums, nicht einen Titel. Es geht nicht um die Träume von Royalisten, sondern um das Einfordern legitimer Laienrechte und die Wahrnehmung von berechtigter Laienverantwortung. Dazu benötigen diese aber einen oder mehrere Vertreter, die machtvoll auftreten können, wie das vor 600 Jahren in Konstanz ein König Sigismund dank seines Amtes konnte. Was stünde entgegen, den bekennenden Katholiken Joe Biden beizuziehen? Oder Ursula von der Leyen? Warum nicht auch Delegierte der Laienräte aus den unterschiedlichen Ländern?

Die kleine Irritation, die ich hier leisten wollte, soll der Inspiration dienen, wie man unter den gesellschaftlich-politischen Bedingungen des 21. Jahrhunderts die politische Ordnungsaufgabe eines römischen Kaisers demokratisch und partizipativ so transformieren und füllen kann, Kompetenz eines Menschen oder eines Gremiums, nicht einen Titel, dass ein lebendiges Christentum seine innere Reformaufgabe erfolgreich meistern kann. Die theologische Füllung dieser Inspiration übersteigt die kreativen und denkerischen Fähigkeiten eines Einzelnen bei weitem. Sollte ich sie aber mitangestoßen haben, würde mich dies freuen.