

# HERDER KORRESPONDENZ

Sechstes Heft  
23. Jahrgang  
Juni 1969

*Das spezifisch Christliche bei den Christen besteht darin, zur Existenzform Jesu zu finden . . . Das ist der Sinn der Nachfolge. Es handelt sich, pointiert ausgedrückt, nicht um das Bekenntnis zu ihm, sondern um das Sein und Bleiben in ihm . . . Es geht nicht um Personenkult und um Fetischisierung von Namen, sondern um die Wahrheit, die konkret ist.*

Max Seckler

## Strukturdebatte und Kirchenreform

Die Diskussion über kirchliche Strukturreformen durchläuft im Augenblick eine zwiespältige Phase. Sie ist entgegen manchen Äußerungen (vgl. etwa das Referat von W. Kasper auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken in Bad Godesberg über „Ort und Funktion der Räte des Laienapostolats der Kirche“) keineswegs „unerwartet“ und „sehr plötzlich“ in den Vordergrund gerückt. Sie beschäftigt indirekt und begleitend das theologische und kirchliche Gespräch, seitdem die Vorstellung vom stets gleichbleibenden rechtlichen Gefüge und pastoralen System ins Wanken geraten ist. Sie kam wenigstens unter Gesichtspunkten pastoraler Anpassung in Gang in den späten Nachkriegsjahren, als z. B. der Priesterangel immer spürbarer wurde und (besonders in den romanischen Ländern) das von Pius XI. fixierte Konzept der Katholischen Aktion als geschlossene Präsenzform der Kirche in der Gesamtgesellschaft sich mehr und mehr als unbrauchbar erwies (in Frankreich) oder zum Interessenverband mit halbpolitischer Zielsetzung degenerierte (in Italien) oder immer mehr in den zersetzenden Zwiespalt eines autoritären Systems geriet (in Spanien). Sie wurde durch das Konzil für das gesamtkirchliche Gespräch freigesetzt und zu einem wenigstens rudimentären, punkthaften Konzept der Kirchenreform verdichtet und dabei vor allem in den angelsächsischen Raum hinein und auch auf die jungen Kirchen in Übersee ausgedehnt. Sie ist seither — nicht in der Theologie, aber in der Breite des Gesprächs unter Priestern, Ordensleuten und Laien, weniger wohl im Verbandswesen, aber fast explosionsartig in den innerkirchlichen Protestbewegungen und in letzter Zeit sich bildenden Spontangruppen, die sich, soweit sie in der Kirche verbleiben, selbst als treibendes Moment der Strukturreform verstehen — im öffentlichen kirchlichen Disput beherrschend geworden. Sie scheint diesen Vorang weiterhin zu behaupten oder gar sowohl der Frage nach der zeitgerechten Zeugnis- und Präsenzform der Christen in der Gesellschaft wie der eigentlichen, nicht weniger bedrängenden Glaubensproblematik streckenweise den Rang abzulaufen oder diese gar „eindimensional“ zu verkürzen. Sie ist gegenwärtig das häufigste, wenn auch vordergründigste Motiv innerkirchlicher Er-

regung; sie ist treibendes Element in den sich vervielfältigenden Reibungen zwischen einander befehdenden Strömungen und — nicht zu vergessen — willkommenes oder, je nach Stimmung, leidiges Thema von Akademietagungen, Podiumsdiskussionen, Leserbriefaktionen und — wenigstens in manchen Ländern und Gruppen — abendfüllenden Debattierklubs.

### *Diskrepanz zwischen Aufwand und Ergebnis*

Sucht man aber nach dem Ertrag, in der Diskussion selbst und in den sie begleitenden oder desavouierenden kirchlichen Entscheidungen, gerät man in Verlegenheit. Das bisherige Ergebnis erweist sich in keinem Verhältnis zum Aufwand an Rede, Schreibe, Kritik, Ungeduld und Streit. Wohl gibt es ein merkliches Fortschreiten im Gespräch. Man bleibt nicht mehr auf die Anpassung und Aufpolierung von Verbundsformen und Einrichtungen, also auf Flickwerk und Systemverträglichkeit beschränkt, sondern fragt längst nach ihrer Gültigkeit und dem Grad ihrer Tauglichkeit für die Erfüllung des Weltdienstes der Kirche wie für ihren Verkündigungsauftrag. Längst ist, um das sich zunächst bietende und meistdiskutierte Beispiel zu nennen, das kirchliche Amt in dem Sinne zur Disposition gestellt, daß man nicht bloß Laien in die klerikalen Leerstellen aufrücken lassen möchte, sondern eine merkliche, auch theologisch relevante Differenzierung des geistlich-kirchlichen Dienstes anstrebt. Diese Differenzierung soll nicht nur die im übrigen nicht ganz unwidersprochene Wiederbelebung historisch „vergessener“ Ämter, z. B. des Diakonats einschließen. Sie tendiert nach einer *Vervielfältigung* kirchlicher Dienste in beratender, beschließender und ausführender Position als einer Art Spiegel der Vielfalt von „Ämtern“ und Funktionen einer unter den heutigen Lebensbedingungen engverflochtenen arbeitsteiligen Gesellschaft mit ihrer ständigen Tendenz zur Privatisierung als individual- und gruppenpsychologischer Abwehrreaktion. Man durchbricht nicht nur die Vorstellung von einem für die Kirche notwendigen geistlichen Stand als festumrissener Berufsgruppe mit klerikalen Statussymbolen und wünscht verschiedene Typen von geistlichen Vorstehern: hauptamtliche, Halbtags-



und „Wochenend“-Geistliche. Man verlangt auch nach neuen Formen der Integration des geistlichen Dienstes in der Gemeinde und Gesamtkirche durch die Verdichtung seiner Beziehungen und seines Erfahrungsaustauschs mit allen in einer kirchlichen Gemeinschaft vorhandenen Gaben und Begabungen, wofür das nachkonziliare Räte-system wohl ein schwacher Anfang wäre. Auch das Pfarreisystem ist längst „verunsichert“. Forderungen nach kirchlichen Gebietsreformen, nach dem „Aufbruch“ der Pfarrsouveränität nach oben (durch Einordnung in die Teamarbeit einer „Gebietskirche“) und nach innen (durch Herausbildung kirchlicher Kleingruppen mit relativer Eigenständigkeit auf dem Boden der Pfarrei selbst), sind Tagesgespräch. Am wenigsten vorangekommen ist man womöglich noch in den „laikalen“ Strukturen, in der Zuordnung etwa des katholischen Verbandswesens zum gesamtkirchlichen Leben. In Deutschland jedenfalls hat schon die Repräsentationsteilung mit den Diözesanvertretern im *Zentralkomitee* mit der Konsequenz verringerten Gewichts in den Entscheidungen und in der Grundausrichtung dieses Gremiums Tendenzen belebt, die neugegründete Arbeitsgemeinschaft der Verbände außerhalb des Zentralkomitees anzusiedeln. (Der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, G. Servatius, der diese Entwicklung für seine Person bedauerte, hat dieses pointenreiche Thema auf der eingangs erwähnten Vollversammlung gestreift.)

### Orientierungsverlust?

Registriert man also im Gespräch selbst immerhin mühsames Vorantasten (dort, wo es um Sachfragen und nicht primär um Palaver geht), bleibt die kirchliche Praxis fast merkwürdig unverändert, ist man immer noch geneigt, Positionen zu wahren, seine Schäfchen im Trockenen zu halten. Was hat sich, von begrenzten Experimenten abgesehen, im Verlauf der Debatte im kirchlichen Gefüge strukturell und institutionell schon geändert? Man nehme ein einfaches, wenn vielleicht auch zu hochgegriffenes Beispiel. Das Bischofsdekret (Abschnitt 23, 26, 27) sieht die Ernennung von Bischofsvikaren vor, die mit besonderen Vollmachten einen bestimmten Amtsbereich oder ein Teilgebiet der Diözese verwalten sollen. Gedacht war dieses neue Institut nicht zuletzt als Positionskorrektur für Weihbischöfe. Aber in den wenigsten Diözesen (in Deutschland z. B. nur in der Diözese München) hat man Weihbischöfen als Bischöflichen Vikaren Gebietsvollmachten übertragen und so einen wenigstens andeutungsweise Ausgangspunkt für eine „kollegiale“ Diözesanführung geschaffen (wobei dem „Diözesanbischof“ die Letztentscheidung bleibt), obwohl eine Kollegialisierung des bischöflichen Amtes nicht nur inter-, sondern auch innerdiözesan, also der Abbau des historisch überkommenen monarchischen Episkopats wohl kaum noch zu den theologischen Tabus gehört. Mit (bischöflichen) Bischofsvikaren als diözesanen Caritas- oder Baudezernenten ist man allerdings von einem solchen Ausgangspunkt noch weit entfernt.

Nun gut, das Resistenzvermögen von Institutionen ist bekannt; es bleibt auch dann noch, wenn diese ihre eigenen Verhältnisse nicht mehr zu überblicken vermögen. Aber das *Gefälle zwischen Diskussionsanspruch und dürftiger Praxis* zeitigt bereits negative Folgen. Es führt nicht nur zu verschärfter Auseinandersetzung, sondern zur Gefährdung der Gesamtreform. Drei Strömungen

oder Tendenzen überkreuzen sich gegenwärtig. Bei vielen, nicht nur bei organisierten kirchlichen Oppositionsgruppen stößt die geschichtlich durchaus einsichtige Schwerfälligkeit immer mehr auf absolutes Unverständnis. Man verklemmt sich aber dabei, selbst in der Abwehr noch sehr institutionsgläubig, im strukturellen Disput oder erschöpft seine kirchliche Aktivität vornehmlich darin. Man produziert nicht nur Schlagworte, sondern verliert das, wofür auch alle Strukturreform da ist, den Glaubensdienst selbst, aus dem Auge. Dabei passiert es, wie meist bei Schlagwortdebatten, daß die Probleme oder die theoretischen Ausgangspunkte, z. B. das Verständnis des Laien, nur *um eine Phase verschoben*, aber nicht wirklich einer Klärung näher gebracht werden. Eine zweite Strömung, die sich von den „soziologischen“ Derivaten der politischen Theologie nährt, kommt in Gefahr, die Kirche in eine „politische“ Gesellschaft umzustülpen und so die kirchlichen Strukturen nicht nur modernen Aktionskriterien anzupassen, sondern ihnen, wenigstens unbewußt, einen unter dem Aspekt des Glaubens nicht mehr von allgemeinem gesellschaftlichem Handeln unterscheidbaren Sinn zu unterschieben. Die Strukturdebatte überschlägt sich und läuft streckenweise auf dem Kopf zum Ausgangspunkt einer politisch „integrierten“ Kirche zurück.

### Problematische Auswege

Diese Tendenzen treiben, verstärkt durch den Reibungsverlust zu dürftiger praktischer Ergebnisse, die Strukturdebatte als Ganze in eine Krise, aus der man nun schon deutlich hörbar zwei Auswege anbietet: den Weg der Eigentlichkeit, indem man — unter stillschweigender Duldung des Bestehenden — Struktur und Organisation, das Institutionelle überhaupt für nebensächlich erklärt und das „Eigentliche der Kirche“ jenseits des Reformgetümmels bei den „wirklich Glaubenden“ ansiedelt (vgl. die in diese Richtung weisenden Anmerkungen von J. Ratzinger in seiner hier wiederholt positiv gewürdigten „Einführung in das Christentum“, S. 27). Die andere, im Anspruch radikalere, in der Tendenz aber vordergründigere Antwort ist in anderen theologischen Richtungen, etwa bei Th. Sartory, angedeutet und wurde beispielsweise jüngst von dem Sartory wesentlich folgenden Amateurtherologen W. Hüster in die Frage gekleidet, ob denn die Strukturen nicht vollends zerbrochen werden müßten, damit Gott (in Abhebung von der Gott-ist-tot-Theologie) wieder lebendig werden könne (Sinnvolles Glaubensbekenntnis heute. Laiengedanken zu theologischen Fragen der Gegenwart, Experiment Christentum Band 4, Pfeiffer, München 1969, S. 200).

Diese Richtungen geraten bis hart an die Grenze eines spiritualisierten Christentums. Die erste allerdings wohl mehr scheinbar als wirklich, weil es jedenfalls Ratzinger offenkundig mehr um eine polemische, überspitzte Mahnung zum Wiederausgleich der Proportionen geht, um eine Aufhebung des Institutionellen, der Hüster mit seiner Nachfolgetheologie, wohl eher nahekommmt. Nimmt man aber beide wörtlich, signalisieren sie Auswege und zugleich eine wachsende Stimmung, die, von der Bitterkeit oder „Ergebnislosigkeit“ der bisherigen Debatte angeekelt, das Problem mit einer Handbewegung wegwischen und die Christen zu ihrem Gesellschaftsdienst zurückrufen möchte, von dem man sie durch die Strukturdiskussionen abgelenkt sieht. Diese Tendenz



verdient im Namen einer gesellschaftsbezogenen Kirchlichkeit volle Unterstützung, soweit sie einem mit Strukturfragen ausgelasteten Introversionstrend und mehr noch einer Selbstbespiegelung der Kirche entgegentritt, wie sie bei nüchterner Einschätzung auch das Konzil noch darstellte. Sie könnte sich aber dann als Bumerang erweisen, wenn sie Kirchlichkeit (und mit ihr die Strukturfragen) nicht mit dem gesellschaftlichen Zeugnis der Christen zu verbinden weiß, sondern gewissermaßen das eine gegen das andere ausspielen oder die unaufhebbare gegenseitige Abhängigkeit nicht sehen wollte. Damit würde man etwa unter der Parole von der Unabhängigkeit des Laienengagements gegenüber dem Amt (indem man das gesamte Strukturproblem zugleich auf das viel engere Amtsproblem reduziert) in die gleiche Sackgasse laufen wie die Anhänger einer bestimmten Deutung politischer Theologie, die die Kirche als Institution in ein Organ oder Instrument der Gesellschaftskritik umwandeln möchten.

Im Unterschied zu gewissen „studentischen“ Versionen politischer Theologie nimmt man zwar hier die Kirche nicht als Institution für unmittelbare oder „bloß“ gesellschaftspolitische Zielsetzungen in Anspruch, aber man läßt gewissermaßen die „Kirche“ Kirche sein und macht sich im gesellschaftlichen Engagement unabhängig. Dabei versteht man dieses Engagement zwar durchaus kirchlich, aber vom „innerkirchlichen“ Vollzug getrennt. Auf Grund der kirchlichen *Ausgangsbasis*, als des gesellschaftlichen Ortes des „Welthandelns“, kommt man dann vielfach doch wieder zu einer spezifisch kirchlichen oder katholischen Variante des gesellschaftlichen oder politischen Handelns mit gewissen klerikalen Schattierungen. Diese vielen Sackgassen dürften wohl eines klarmachen, daß der gordische Knoten kirchlicher Strukturprobleme nicht einfach zu durchhauen ist, weder durch einen Rückzug auf das „Eigentliche der Kirche“ noch durch eine „Vergesellschaftung“ der Institution Kirche, noch durch eine Aufspaltung von Kirchendienst und Weltdienst. Man muß sich schon die Mühe machen, den Knoten durch Einsicht in das Wesen, das Selbstverständnis der Kirche und in ihr des kirchlichen Amtes und ihres Sendungsauftrages aufzulösen oder wenigstens seine Verschlingungen zu sehen.

### Was ist Kirche?

Das könnte wohl am besten durch drei Fragen geschehen: Was ist Kirche? Welcher Art ist ihr Weltauftrag? Wie ist von beiden ersten Fragen her die Funktion des Amtes zu verstehen und was ergibt sich daraus (als dem zentralen Strukturproblem, in dem im Grunde alle Fäden der Diskussion, aber auch alle Einzelfragen zusammenlaufen) für die Zuordnung von Amt und Gläubigen in der Erfüllung des Weltdienstes der Kirche?

Die erste Frage, so möchte es scheinen, könnte sich erübrigen. Sie dürfte aber in Wirklichkeit die entscheidende sein, schon deswegen, weil sie bei der Behandlung von Strukturproblemen meist ungeklärt überspielt wird und von einem solchermaßen ungeklärten Selbstverständnis der Kirche alle Holzwege auslaufen, auf denen man bei der Bestimmung des Weltdienstes der Kirche und der Zuordnung von Amt und Gläubigen sich dauernd festfährt.

Die theologische Tradition als Ganzes und das Zweite Vatikanum im besonderen hat uns trotz ständiger Ab-

irrungen in ideologische Fixierungen des *Kirchenbegriffs* gelehrt, daß die Wirklichkeit Kirche nur in einer Vielzahl von Bildern ausgedrückt, aber im strengen Sinn, da als Heilsinstrument in der Hand und im Auftrag Christi an das Mysterium ihres Herrn gebunden, nicht definiert werden kann. Bilder veranschaulichen immer nur einen Aspekt der Wirklichkeit. Sie verzeichnen sie, wenn sie nicht durch eine Vielzahl komplettierender Gegenbilder ergänzt werden. So enthält weder die Leib-Christi-Lehre noch die Volk-Gottes-Theologie das *ganze* Selbstverständnis der Kirche. Übrigens meinen diese beiden Bilder eher Gleiches als Gegensätzliches oder auch nur Komplementäres. Denn eine unvoreingenommene Betrachtung des Leib-Christi-Gedankens zeigt, daß seine Funktion in der paulinischen Theologie (vgl. 1 Kor. 12, 12—27) nicht in der Fixierung des Haupt-Leib-Schemas (strukturell in der Gegenüberstellung von Hierarchie und Volk) besteht oder vornehmlich der Verankerung des hierarchischen Prinzips dienen will, sondern daß er polar eine *Herren- und Gemeindeftheologie* verkörpert, in der sowohl die den Dienst Christi fortsetzenden Apostel wie die Propheten mit den anderen Geistesgaben als Glieder rangieren. Deswegen erweist sich das Bild vom Mystischen Leib paulinisch als die differenzierteste Volk-Gottes-Theologie, versteht man Volk Gottes nicht beliebig als Masse „anonymer“ Christen, sondern als vielfältig gegliederte pneumatische Gemeinschaft, die durch den Geist Christi als den Geist der Liebe als sakramental genährter sozialer Tugend in der Verschiedenheit der Gaben und Ämter geeint ist (vgl. 1 Kor. 12, 4—6). Das Komplementäre oder gar Gegensätzliche an beiden Bildern ist deswegen (nicht zuletzt wegen der hierarchischen Vereinseitigung des Haupt-Leib-Schemas) weniger lehrinhaltsreicher als theologiepolitischer Natur. Der undifferenzierte Gebrauch des Volk-Gottes-Schemas im nachkonziliaren Reformgespräch hat das Bild schon sehr bald an die Grenze der Ausdruckskraft gebracht (vgl. dazu Y. Congar, *Die Kirche als Volk Gottes*, „Concilium“, Januar 1965, bes. S. 11f., und den Kommentar von A. Grillmeier zu „Lumen gentium“ im LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil I, S. 177).

### Eine notwendige Schwerpunktverlagerung

Beiden Bildern haftet dann ein einseitiges Kirchenverständnis an, wenn die kirchliche Wirklichkeit dabei auf den „gemeindlichen“ Vollzug (bei gleichzeitiger Überbetonung der kultischen Komponente) reduziert wird. Nur das Verständnis der Kirche als weltbezogener sakramentaler Grundgestalt (als wirkendes Heilszeichen in der Welt) vermag solche Einseitigkeit aufzuheben, indem es dem christlichen Zeugnis als gesellschaftlichem Tun im Vollzug der Kirche selbst seinen Platz läßt bzw. es zur eigentlichen Vollzugsweise der Kirche macht. Die Lehre von der Sakramentalität der Kirche (vgl. „Lumen gentium“, Abschnitt 1) verleiht, richtig verstanden, in der Gemeinschaft der Kirche dem gesamten christlichen Lebensvollzug sakramentalen Charakter. Sieht man aber christlichen Lebensvollzug als gesellschaftlichem Tun so, so dürften etwa Formulierungen wie: die KAB, Kolping oder irgendein Verband im „Katholizismus“ sei nicht Kirche (H. Maier in seinem Vortrag auf der letzten Vollversammlung des Zentralkomitees über „Probleme der Neuverfassung des deutschen Katholizismus“), bei aller Bescheidenheit, die auch „mächtigen“ Personalverbänden



ansteht, die Wirklichkeit Kirche nicht ganz treffen. Hier gilt ganz schlicht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“ Wo Christus ist, ist aber auch Kirche, freilich nicht *die* Kirche, weder die Amtskirche noch Kirche schlechthin und Kirche nur dann, wenn das Versammeltsein im Dienste des Glaubenszeugnisses steht und nicht irgendwelcher Aktivität, der Christen mit allen Menschen nachgehen können (auch wenn diese in sich im Sinne der Schöpfungsordnung Heilsbedeutung hat).

Dieser entscheidende Gesichtspunkt der Kirchenkonstitution (die eigentliche ekklesiologische Frucht des Konzils) wurde allerdings in den übrigen Konzilsdokumenten nicht konsequent durchgehalten. Das Dekret über das Apostolat der Laien spricht in typisch nachkonziliarer Vereinseitigung trotz der Betonung der Einheit der Sendung bei Verschiedenheit des Dienstes vom „Aufbau der zeitlichen Ordnung“ als der gerade den Laien zukommenden Aufgabe. Er wurde auch in der Diskussion über die Stellung des Laien in der Kirche und Welt sehr vernachlässigt. Dies hat nicht zuletzt dazu geführt, daß der als verhängnisvoll empfundene Gegensatz von Kirche und Welt trotz allen Redens von der Weltlichkeit der Welt oder gerade deswegen nicht aufgehoben, sondern nur mit pseudoweltlichen oder pseudochristlichen Klischees kaschiert wird. Dadurch daß die Stellung des Laien wohl auch als kämpferischer Ausdruck eines sehr berechtigten laikalen Emanzipationsprozesses einseitig von der Autonomie der weltlichen Sachbereiche her gesehen und nicht von der sakramentalen Kirchlichkeit seines gesellschaftlichen (und damit gewiß weltlichen Zeugnisses) her verstanden wird, zementiert man weiter einen Gegensatz zwischen Kirche und weltchristlichem Engagement, in dem dann der Laie als Bürger der Kirche und Bürger der Welt eine „Brückenfunktion“ übernehmen soll (nach einer früheren Ansprache von Papst Paul, die in ähnlichen Varianten in vielen Diskussionen über den Laien wiederkehrt). Aber hineingespant zwischen den *autonom* verstandenen gemeindlichen Vollzug (mit seiner Konzentration auf das Kultische) und den autonomen Aufbau der Welt (heute eine Selbstverständlichkeit, die nur nicht die spezifische Aufgabe des Christen bezeichnet), bricht diese Hängebrücke nicht selten mitten entzwei. Was übrigbleibt, sind Rumpffgebilde von Christen auf beiden Uferseiten, über die die Wasser der Welt so ziemlich unbekümmert hinwegspülen.

### *Der Christ im Sendungsauftrag der Kirche*

Damit ergibt sich die zweite Frage: nach der präziseren Fassung des Sendungsauftrags der Kirche und mithin des Christen. Die Sendung der Kirche besteht in der Bezeugung und Ausbreitung der Gottesherrschaft. Dies geschieht nicht durch eine „Regionalisierung“ dieser Gottesherrschaft durch die Errichtung und Stärkung eines kultisch-liturgisch eingegrenzten religiösen Bereichs (auch nicht über den Weg einer demokratisierenden Gemeindeftheologie). Denn Verwirklichung der Herrschaft Gottes heißt Gott im Leibe („als eurem sinnvollen Gottesdienst“; Röm. 12, 1), also im „Alltag der weltlichen Existenz dienen“ (W. Kasper). Die Herrschaft Gottes bezeugen heißt aber auch nicht einfachhin die zeitliche Ordnung oder die weltliche Welt aufbauen, sondern meint eine *christenspezifische* Funktion im Aufbau und in der Verwirklichung dieser Welt. Der Reich-Gottes-Gedanke

(auch politisch besetzte biblische Begriffe wie „Herrschaft“ und „Reich“ haben heute einiges Mißverständnis an sich) kann nicht in gesellschaftlichem Tun einfachhin bestehen (vgl. die kritischen Ausführungen von G. Schmitthals zur Theologie der Hoffnung in den „Evangelischen Kommentaren“, Dezember 1968).

Worin ist aber dann diese christenspezifische Funktion oder Sendung zu suchen? Doch wohl darin, daß der Christ in seinem individuellen und gesellschaftlichen Tun die Herrschaft Gottes bezeugt, d. h. also so seinen Glaubensdienst versieht. Dieser besteht aber nicht in „zusätzlichen“ frommen Werken, auch nicht (in der Reihenfolge der Zuordnung) in der gottesdienstlichen Versammlung, sondern in der Praktizierung der Nachfolge Jesu und in der bezeugenden Einbringung der Hoffnung auf den je größeren Gott, die alles gesellschaftliche Tun selbst wiederum auf Gott hin relativiert, eine aus diesem Glauben gelebte Mitmenschlichkeit, die weltliche Strukturen nicht aufhebt, sie aber, soweit sie als Geschichtswelt menschenabhängig sind, dem Letzturteil Gottes überläßt in der Auferstehungshoffnung, daß Er allein alles vollende. Als solch *weltlicher Glaubensdienst* ist das gesellschaftliche Tun des Christen selbst wirkendes Zeichen des Heils, ist sakramental und sozial gelebtes Christentum, also Kirche. Alles, was sonst in der Kirche und an Kirche geschieht an Regierung, Leitung, Verwaltung, Rechtsprechung, auch der gottesdienstliche Vollzug, auch Wort und Sakrament, die sakramentale und soziale Stärkung kirchlicher Gemeinschaft, Belehrung und Weisung, ist notwendig auf diesen Glaubensdienst der Kirche im gesellschaftlichen Tun des Christen hingebordnet.

### *Standesdenken am Ende*

Das bedeutet keine Entleerung des sakramentalen und gottesdienstlichen Vollzugs der Kirche durch soziologische Hintertürchen einer Säkularisierungstheologie. Es geht vielmehr um das Bemühen, die *Weltbezogenheit des Christentums* in seinen *kirchlichen Handlungsvollzügen* ganz ernst zu nehmen. Freilich bedeutet es auch die Überwindung oder den Versuch der Überwindung eines kultischen Verständnisses dieser Vollzüge, insofern durchaus paulinisch der Dienst „im Leibe“ der den Christen sinn-gemäße Gottesdienst ist. Aber das heißt nicht: Kirche Kirche sein lassen oder die Strukturen dem „Eigentlichen“ opfern, sondern sie auf die Frage ihrer Funktion in diesem „Gottesdienst“ zurückzuführen. Vor allem scheint dadurch eine im Grunde irreführende, aber immer noch grassierende Unterscheidung oder gar Gegenüberstellung hinfällig geworden zu sein: die Zweiteilung zwischen Klerikern und Laien, indem man den Klerikern den Kirchendienst und den Laien den Weltdienst zuordnet. Selbst H. Maier, der in seinem Beitrag in den „Stimmen der Zeit“ (im Anschluß an seine Kritik an der Metzchen politischen Theologie) Weltdienst und Kirchendienst im Sinne einer Weltlichkeit als besonderer Aufgabe der Laienkatholiken noch weit auseinanderzunehmen schien, zog sich in seinem Referat vor dem Zentralkomitee deutlicher auf eine Schwerpunktbezeichnung („in erster Linie Aufgabe der Laien“, „vornehmlich Aufgabe der Kleriker“) zurück und lehnte einen Dualismus der Stände ab. Verfärrt man ekklesiologisch konsequent, kann man auf jeden Fall weder die Gegenüberstellung von Kirchen- und Weltdienst noch die Dualität der Stände aufrecht-



erhalten. Denn auch der kirchliche Amtsträger ist nicht nur „immerhin Träger der bürgerlichen Ehrenrechte“ (Kasper). Sein Kirchendienst ist genauso Glaubensdienst der Kirche in der Welt wie der Glaubensdienst der nicht-ordinierten Christen. Auch wenn seine Tätigkeit eine andere ist und sich entsprechend auch seinem Lebensstil aufprägt, ist diese in einem nichtkultischen Verständnis der sakramentalen Grundgestalt der Kirche welthafter Dienst, ohne daß er aufhört, sakramental zu sein. Alles, was der Kleriker tut, soll ja der Stärkung des Glaubens der Brüder dienen (vgl. Luk. 22, 32). Damit wird in der Tat auch die Dualität der Stände hinfällig. Eine säuberliche Trennung widerspricht nicht nur dem Wesen des Amtes, sondern dem Selbstverständnis der Kirche. Der Glaubensdienst des nichtordinierten Christen und des kirchlichen Amtsträgers wird sich selbstverständlich in den verschiedenen Formen der Zusammenarbeit verzahnen und überschneiden. Dagegen ist nichts einzuwenden, auch nicht gegen eine zahlreiche Präsenz von Geistlichen in den Laiengremien (in den Diözesausschüssen und im Zentralkomitee), wenn diese Präsenz nicht der Weitertradierung eines klerikalen Erbes durch privilegierten Einfluß von Amtsträgern dient. Dies ist aber keine theologische, eher eine kirchenpolitische Frage, auch eigentlich nicht eine Frage der Strukturen, sondern der Funktionsteilung.

### *Zuordnung von Amt und Gläubigen*

Mit der Aufhebung der *Dualität der Stände* treffen wir aber auf die dritte Frage: nach der *Zuordnung von Amtsträgern und Gläubigen* im als Glaubensdienst verstandenen Weltdienst der Kirche. Wenn dieser Weltdienst, das Glaubenszeugnis im individuellen und gesellschaftlichen Tun die eigentliche Sendung der Kirche ist, so ergibt sich eine ganz andere Zuordnung von Amt und den vielen möglichen Formen christlichen Lebenszeugnisses. Damit verliert auch die in letzter Zeit vor allem von W. Kasper in dankenswerter Weise aufgezeigte Zuordnung von *Amt und Charisma* (vgl. zuletzt in „Concilium“, März 1969, S. 167) ihren etwas unverbindlichen Charakter und erhält im Blick auf strukturelle Veränderungen in der Kirche einen konkreten und verpflichtenden Sinn: versteht man unter der Vielzahl der paulinischen Charismen nach heutiger Interpretation vornehmlich die Vielzahl an Erfahrungen, Funktionen und Gaben, so muß es auch zu einer veränderten Zuordnung zwischen diesen und dem Amt kommen. Diese veränderte Zuordnung kann nicht nur in einem Mehr an Autonomie gegenüber dem Amt verstanden werden. Sie ist auch zu sehen als eine intensivere Verzahnung und Verdichtung zwischen dem Einheitsdienst als der vornehmlichen Funktion des Amtes und den verschiedenen Formen von Weltenerfahrung. Dies kann wiederum nicht nur in dem Sinne geschehen, daß die Amtsträger mehr auf diese Erfahrungen hören, sondern daß ihre Träger in den Amtsstrukturen selbst präsent sind. Dies darf freilich nicht zu einer neuen, nicht mehr überschaubaren Aufblähung der Amtsstrukturen, nicht zu einer Veramtlichung der Kirche durch die List einer in Deutschland besonders ausgeprägten institutionellen „Vernunft“ führen. Eine solche Entwicklung müßte eher auf einer Reduktion des institutionellen Gewichts des Amtes oder, unmißverständlich gesagt, zu einer stärkeren *Integration des Amtes in den gesamtkirchlichen Vollzug* führen. Wie soll eine solche Integration aussehen? Zunächst müßten die neugeschaffe-

nen Räte, soweit sie im amtskirchlichen Bezug stehen, wie die Pfarrgemeinderäte und die Pastoral- (oder Synodalräte), in den Diözesen mitbeschließende und mitentscheidende Vollmachten erhalten. Selbstverständlich müßte der Übergang stufenweise erfolgen. Aber die Frage, ob solche Mitentscheidung möglich ist oder nicht, dürfte keine theologische Frage mehr sein. Wo unverzichtbare, originäre und nicht delegierbare Funktionen des Amtes bzw. legislative Entscheidungen zu treffen sind, können diese dennoch auf *verschiedene Weise gewahrt* werden: durch Vetorecht und Instanzenzüge. Ob der Amtsträger, der Pfarrer oder der Bischof diesen Gremien selbst vorsitzt oder diesen Vorsitz ein Nichtgeistlicher führt und ob der Amtsträger an den Beschlüssen mitwirkt, sind keine theologischen, sondern praktische Fragen. Entscheidend ist, daß in diesen Gremien nicht primär ausgesonderte Religiosität, „Kirchenerfahrung“, sondern wirklich kirchlicher Weltdienst präsent ist und in die Amtsentscheidungen eingeht.

Sodann drängt sich eine *Kollegialisierung* aller Amtsstrukturen auf. Auch dabei können die unverzichtbaren Rechte der verschiedenen Amtsträger: Pfarrer, Bischöfe und Papst, durch ein Veto (das sachlich und dialogisch begründet wird) gewahrt werden. Auch eine Ausscheidung bestimmter Themen durch die Bischöfe (z. B. bei Synoden) müßte wohl (nach Begründung) offen bleiben.

Wiederholt wurde in letzter Zeit betont (von Kasper, aber beispielsweise auch von Rahner und Ratzinger), daß es sich bei der Lehre von der Kollegialität um ein auf die Gesamtkirche anwendbares *Strukturprinzip* handelt. Soll es aber nicht nur bei einer verbalen Beteuerung bleiben, muß dieses Prinzip in Pfarreien und Diözesen wohl so angewandt werden, daß es an deren Spitze zu tatsächlich kollegialen Formen der Zusammenarbeit zwischen Personen, die in verschiedener Weise Amtsfunktionen ausüben, kommt: in den Pfarreien oder auf Gebietebezug durch verschiedene Typen von Presbytern; an der Spitze der Diözese böte ein Kollegium von Bischofsvikaren unter der Führung des Bischofs, das wiederum in enger Interaktion mit dem Seelsorgerat entscheidet, einen möglichen Ausgangspunkt. In der gesamtkirchlichen Führung ist wohl an eine Weiterentwicklung (auch im Sinne von Mitentscheidungsbefugnissen) der römischen Bischofssynode zu denken, die bisher noch kein wirklich synodales Organ darstellt. Daß dabei auch Nichtbischöfe Sitz und Stimme erhalten, mag wünschenswert sein, ist aber eine Frage der je besseren Praktikabilität. Man wird sehen, was die gegenwärtige Überprüfung des Statuts der Synode erbringen wird. Kollegiale Formen der Führung und der Mitverantwortung an der Kircheng Spitze erweisen sich jedenfalls als immer dringender. Einsame Entscheidungen sind beim gegenwärtigen Spannungszustand der Kirche kein geeignetes Mittel mehr, „den Wächterdienst der Einheit“ wahrzunehmen.

### *Ein spezifisch deutsches Problem*

Es wäre nun freilich verfehlt, in erster Linie nur die Kircheng Spitze mit konkreten Reformvorstellungen zu konfrontieren. Strukturreformen müssen ja zunächst dort ansetzen, wo Kirche in der Breite gelebt und nicht universal verwaltet oder geleitet wird. Gerade in Deutschland hat in den letzten Monaten aus den ersten nachkonziliaren Erfahrungen heraus eine Kontroverse ein-



gesetzt, die auf dem Hintergrund des bisher Gesagten wohl eher verständlich wird. Sie dreht sich um das Phänomen der *Synodalisierung*. Auf der einen Seite befinden sich die Vertreter derer, die eine fortschreitende Synodalisierung fordern und darin die eigentliche Lösung der Strukturprobleme sehen. Auf der anderen Seite melden sich diejenigen zu Wort, die vor den möglichen Folgen einer solchen Synodalisierung für die Selbständigkeit der freien Gruppen und des Verbandswesens fürchten. Die erste Strömung wird weder von einer geschlossenen Gruppe vertreten, noch stellt sie eine einheitliche Tendenz dar. Es gibt Aussagen etwa von Weihbischof *H. Tenhumberg*, dem Leiter des Katholischen Büros in Bonn (es könnten auch andere Stellen und Amtsträger genannt werden), die einer Synodalisierung deswegen das Wort reden, weil sie eine (amtliche) *Integrierung* aller Initiativen und Organisationen im Zwischenbereich von Amt und Laiengruppen und in den Organisationen der Laien selbst wünschen. Es gibt parallel dazu Strömungen im Zentralkomitee vor allem unter Diözesanvertretern, die einer verstärkten Mitsprache des Laienelements wegen einer stufenweisen *Synodalisierung der Laienspitzen-gremien*, konkret der Weiterentwicklung des Zentralkomitees zu einem synodalen Organ, das Wort reden. Gegenüber diesen Bestrebungen warnte *H. Maier* zunächst in dem schon erwähnten Beitrag in den „Stimmen der Zeit“ und dann nochmals in seinem Referat vor der jüngsten Vollversammlung des Zentralkomitees. Maier sieht in dieser Integrationslust und „Einheitseuphorie“ die Gefahr der *Veramtlichung* des sog. „Laienkatholizismus“. Maier betont vor allem die Unmöglichkeit, „den freien Bereich *politischer* Aktivität katholischer Einzelner und Gruppen für die Amts- und Gemeindestruktur der Kirche in Anspruch zu nehmen“ und umgekehrt die Amts- und Gemeindestruktur zur Durchsetzung bestimmter politischer Zielsetzungen zu mißbrauchen („Stimmen der Zeit“, a. a. O., S. 88).

### *Notwendige Unterscheidungen*

Nun gibt es ohne Zweifel solche Veramtlichungsbestrebungen auch aus einem noch nicht völlig überwundenen Mißtrauen gegenüber einer üppig sprudelnden Pluralität und gegenüber der Unabhängigkeit kirchlich operierender Laienorgane, wobei ihnen arglose Emanzipationsverfechter des Laientums unbewußt in die Hände spielen. Aber Maier scheint von einem deutlichen Vorbehalt gegenüber einer Verwirklichung synodaler Strukturen überhaupt auszugehen. Dieser Vorbehalt schiene aber nur gerechtfertigt, wenn dabei an eine wirkliche Veramtlichung der Initiativen der Einzelnen und Gruppen, der diözesanen Vertretungen und der Verbände einschließlich des Zentralkomitees, also an eine *Synodalisierung der Kirche* gedacht wäre. Vernünftigerweise kann diese aber *nur* als *Synodalisierung des Amtes*, also umgekehrt primär als „Integration“ des Amtes in die Gesamtkirche und nicht als Synodalisierung der Kirche bei weitgehender Veramtlichung der freien Gruppen und Trägerschaften verstanden werden. Das Amt soll durch die Synodalisierung stärker in den Stromkreis gesamtkirchlicher Erfahrung und Aktivität hineingenommen werden. Dabei setzt eine solche Hineinnahme eine möglichst breite amtsunabhängige Aktivität von Gruppen und Verbänden voraus und ist zugleich deren notwendiges Komplement.

Trägt man also den Bedenken gegen eine *Veramtlichung*

Rechnung, hält aber eine *Synodalisierung der Amtsstrukturen* für richtig, ja für notwendig, so gilt es im Blick auf die kommende Synode und auf das Ende der Experimentierphase mit dem nachkonziliaren Rätssystem einige nicht unwesentliche Unterscheidungen festzuhalten. Maier wies vor dem Zentralkomitee mit Recht darauf hin, daß die Stellung der einzelnen Räte und ihre Zuordnung in einer denkbaren Synodalstruktur ziemlich unklar sei, wobei diese Unklarheit auf den Konzilstexten selbst beruhe. Am unklarsten bleibt wohl die Position der Laienräte. Aus dem Text (Laiendekret, Abschnitt 26) ist nicht einmal ersichtlich, ob es sich strenggenommen um Laiengremien oder Zusammenschlüsse freier Gruppen und Vereinigungen handelt, wenn dort von „entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien“ die Rede ist, auch wenn, im Unterschied zu dem im Bischofsdekret vorgesehenen Pastoralrat, der Bischof oder der sonst zuständige geistliche Amtsträger nicht ausdrücklich als Vorsitzender vorgesehen ist. (Diesem Faktum legt Maier wohl im Anschluß an *K. Mörsdorf* auf dem Hintergrund des Haupt-Leib-Schemas u. E. etwas zu große Bedeutung bei.)

Überblickt man das *Rätssystem*, wie es sich bisher herausgebildet hat, als Ganzes, so ergeben sich deutlich zwei einander überschneidende Ebenen oder Linien. Die *Pastoralräte*, die es bisher nur auf diözesaner Ebene gibt, können (auch wenn sie vorläufig nur beratenden Charakter haben) als gesamtkirchliche Repräsentation der Amtskirche zugezählt werden. Die verschiedenen *Laienräte* bzw. Katholikenausschüsse hingegen wären jedenfalls primär als Koordinierungsorgane der Initiativen der einzelnen, der Gruppen und der Verbände anzusehen. Beide Linien überschneiden sich im Pfarrbereich, da sich im Pfarrgemeinderat beide Funktionen: Koordinierung der Einzelinitiativen und Gruppen und Mitwirkung bei der Beratung und Leitung der Gemeinde treffen. In diesem Bereich dürfte eine Trennung kaum durchzuführen und auch nicht notwendig sein. Der Pfarrgemeinderat wird nur vermeiden müssen, Initiativen existierender Gruppen zu beschneiden oder zu unterbinden. Soweit deren Tätigkeit in den Amtsbereich hineinragt, dürfte sich von selbst eine gewisse Koordinierungsfunktion für den Pfarrgemeinderat ergeben. Nur müßten die Gruppen (entgegen manchen Versuchen in den Studentengemeinden) darauf verzichten, die Gemeinde für sich in Anspruch zu nehmen und müßten die traditionellen Verbände vermeiden (einzeln oder in ihrer Gesamtheit), sich als „Gemeinde“ zu gerieren. Auf Bezirks-, Diözesan- und überdiözesaner Ebene dürften die „Laienorgane“ aber nicht auf eine Linie mit den Pastoralräten gestellt werden. Die Pastoralräte könnten (wie in der Diözese Limburg im Ansatz bereits geschehen) zu eigentlichen Synodalkörperschaften weiterentwickelt werden; die sog. Laienorgane müßten Koordinierungsorgane von Verbänden, Einzelaktivitäten und frei sich bildenden kirchlichen Gruppen bleiben bzw. sich als solche artikulieren. Das *Zentralkomitee* als deren oberste Koordinierung und Arbeitsgemeinschaft dürfte gerade nicht einer Synodalstruktur auf Bundesebene einverleibt werden. Es müßte sich um möglichst wenig Amtlichkeit, sondern um möglichst viel Unabhängigkeit bemühen bzw. diese verkörpern. Diese Räte einschließlich des Zentralkomitees sollten auch möglichst viel Freiheit gegenüber den Bischöfen und der Bischofskonferenz in ihrer Statutengebung und Arbeitsweise haben. Nicht einmal allzustrenge Einheitlichkeit im



gesamten Bundesgebiet mag da als besonders opportun erscheinen. Hingegen läge es als Fortsetzung der angekündigten Synode nahe, in Parallele zu diözesanen Synodalräten eine *synodale Körperschaft auf Bundesebene* zu schaffen, der neben ständiger Beratung auch Themen zur Beschlußfassung vorgelegt werden könnten. Eine solche Körperschaft könnte der Bischofskonferenz Gelegenheit sein, in ständiger engerer Fühlungnahme mit delegierten Repräsentanten von unten zu beschließen und zu führen. Selbstverständlich können solche Körperschaften keine Wundermittel sein. Die Warnung vor einer erweiterten „klerikalen“ Inzucht in einem solchermaßen etablierten Synodalsystem, die in letzter Zeit gerade prominente evangelische Synodalen Katholiken gegenüber geäußert haben, müssen wohl beherzigt werden. Am ehesten wird man solcher Inzucht wehren können, wenn man in diesen Körperschaften möglichst Elemente aus den freien Gruppen und Zusammenschlüssen zum Zuge kommen läßt.

### *Nachwirkende Dualismen*

Dennoch: wäre eine solche Entwicklung sinnvoll? Ist sie möglich? Sie erscheint sinnvoll, weil so die Verwirklichung fundamentaler Strukturprinzipien, des Prinzips der Kollegialität wie der Subsidiarität, am ehesten gewährleistet sein dürfte. Und sie scheint doch die gegebene, wenn nicht notwendige Korrektur des geschichtlich gewiß verdienstvollen Systems des deutschen „Laien-katholizismus“ (um den Terminus von Maier als Arbeitsbegriff zu gebrauchen) abzugeben. In Wirklichkeit scheinen ja gerade hier nicht nur institutionelle Reibungsflächen (zwischen Verbänden und Diözesanvertretern, zwischen Zentralkomitee und Bischofskonferenz) zu be-

stehen, sondern einige der fundamentalen Mißverständnisse in ekklesiologischen Grundfragen mitgeschleppt zu werden. Schon Begriffe wie Laienapostolat, Laienkatholizismus, Laienvertreter klingen in einem weltbezogenen Kirchenverständnis zwiespältig, tragen einiges dazu bei, die Dualismen von Kirche-Gesellschaft, Glaube-Welt, Kirchen- und Weltendienst, Klerus-Laien wenigstens verbaliter zu verewigen. Katholizismus als gesellschaftlich-kulturelle Erscheinungsform einer regional geprägten Kirche ja, Laienkatholizismus als Hängebrücke zwischen Kirche und Gesellschaft nein. Er könnte sich nur zu bekannten Formen eines politischen Katholizismus zurückkreuzen oder an Schwindsucht sterben. Weltendienst der Kirche als Glaubensdienst ja, Laienapostolat im Aufbau der zeitlichen Ordnung ja, aber keine katholische zeitliche Ordnung neben anderen, sondern sachgerechte Zusammenarbeit in dieser Ordnung mit allen gesellschaftlichen Gruppierungen, die sich solcher Zusammenarbeit unter annehmbaren Bedingungen nicht verschließen. Die Verbände stehen hier offenbar erst am Beginn ihrer eigentlichen Probleme. Ihre Zukunft wird wohl weniger in direkter politischer Aktion liegen als in der Formung politisch-gesellschaftlicher Verantwortung. Für welche Schwerpunkte sie sich aber auch entscheiden, sie dürfen wie die Gesamtkirche in Deutschland nicht zur katholischen Suprastruktur werden, die von innen durch keine geistige Kraft belebt und getragen wird. Denn das Problem Nummer eins der Kirche in Deutschland ist ja gegenwärtig, so scheint es, der Mangel an kirchlicher Spontaneität. Von diesem Mangel sind alle Einrichtungen und Gruppierungen betroffen. An diesem Mangel hat jede Struktur- und allgemeine Kirchenreform ihre praktische Grenze.

## Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

### *Vatikanische Veränderungen nach dem Konsistorium*

Das Konsistorium vom 28. April 1969, auf dem der Papst die bereits vor einem Monat bekanntgegebenen kirchlichen Persönlichkeiten zu Kardinalen kreierte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 120 f.), unterschied sich in seinem äußeren Verlauf nicht von den vorausgegangenen. Gleichwohl gab es den Rahmen für die Ankündigung bedeutenderer Erneuerungen an der Kurie ab. Auf dem öffentlichen Konsistorium am Mittwoch Abend (30. 4. 69) leistete jeder einzelne neuernannte Kardinal nach gemeinsam gesprochenem Glaubensbekenntnis den Treueeid. Das folgende Versprechen, der Kirche, dem gegenwärtigen Papst und seinen legitimen Nachfolgern zu gehorchen, war diesmal um den formellen Zusatz erweitert worden, ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhles keine ihm direkt oder indirekt an-

vertrauten Informationen „zum Schaden oder zur Schmach“ von Kirche und Papst zu verbreiten. Gerüchte wollen wissen, daß diese neue Verpflichtung auch auf die Mitglieder des Weltepiskopats ausgedehnt werden soll. Ob dadurch eine zusätzliche Konfliktmöglichkeit zwischen dieser Verpflichtung und der ursprünglichen sich vom Apostelkollegium herleitenden Vollmacht der Bischöfe geschaffen wird, in eigener apostolischer Verantwortung zu sprechen und so gesamt-kirchliche Mitverantwortung zu praktizieren, bleibt abzuwarten. Dies dürfte auch für die Kardinäle selbst zutreffen, die auch als „Kreaturen des Papstes“ Bischöfe mit apostolischer Vollmacht bleiben.

In der Ansprache, welche der Papst bei dieser Gelegenheit hielt, umschrieb er die Funktion des Kardi-

nalskollegiums in seinem Bezug zur Bischofssynode sowie das Verhältnis beider zum römischen Pontifex. Mit der Erweiterung des Kollegiums auf 133 Kardinäle habe er Einheit und Katholizität der Kirche besser zum Ausdruck bringen und die Bedeutung des Kardinalskollegiums erhöhen wollen. Diese Bedeutung in der Gesamtkirche liege in dessen Funktion als Wahlgremium des Papstes und in dessen „unmittelbarerem“, „täglichem“ Dienst an der Kirche, da Kardinäle auch Spitzenämter an der Kurie ausübten. In dieser seiner Funktion würde es die Bischofssynode nicht ersetzen, sondern ergänzen. Beide Kollegien hätten jedoch lediglich „beratenden“ („in consilio ferendo“) Charakter. Von dieser Funktion werde jedoch das „Recht des Stellvertreters Christi auf seine Autorität und Gewalt,