

Christus Dominus – C. Konklusion. Theologischer Kommentar zum Dekret über die Bischöfe von Guido Bausenhardt, in: HthKVatII/3 (2005), 225-314, hier: 294-303.

Eines der stärksten, bereits in den Antepreparatoria dokumentierten und von Anfang an wirksamen Motive der Konzilsväter war, neben dem unbestrittenen Primat des Papstes die Position des Episkopats genauer zu bestimmen und damit das I. Vatikanum zu ergänzen. In seiner Eröffnungsansprache zur zweiten Sessio unterstrich Papst Paul VI. selbst dieses Anliegen: „Mit lebhafter Aufmerksamkeit und aufrichtigem Vertrauen“ sehe er den Beratungen entgegen, „da sie unter Wahrung der dogmatischen Erklärungen des Ersten Vatikanischen Ökumenischen Konzils über das römische Bischofsamt nun die Lehre über den Episkopat, seine Funktionen und seine Beziehungen zu Petrus vertiefen muß und sicherlich auch Uns selbst die lehrmäßigen und praktischen Kriterien geben wird, damit Unser apostolisches Amt, obwohl von Christus mit der Fülle und dem Vollmaß der Gewalt, die ihr kennt, beschenkt, besseren Beistand und Bestärkung habe, in näher zu bestimmender Weise, durch eine tatkräftige und verantwortlichere Mitarbeit Unserer geliebten und verehrten Brüder im Bischofsamt“.

In vier wesentlichen Klärungen erreicht dieser Impuls sein Ziel:

- Die seit dem Mittelalter umstrittene, noch in Trient offen gelassene Frage nach der Sakramentalität der Bischofsweihe wird jetzt positiv beantwortet (LG 21, 2). Damit wird ausdrücklich auch der Hirtendienst in der Ordination begründet, so dass – gegen die bis zum Vorabend des Konzils herrschende theologische Meinung – auch die bischöfliche Jurisdiktion in der Ordination wurzelt und sich nicht dem päpstlichen Auftrag verdankt.
- Daraus resultiert die Betonung, dass die Bischöfe ihr Amt „nomine Christi“, als „vicarii et legati Christi“ ausüben, nicht aber als „vicarii Romanorum Pontificum“ (LG 27, 1–2), dass ihre Vollmacht eine eigenberechtigte, ursprüngliche (*potestas propria* [LG 27, 2]) ist, und ihnen damit „alle ordentliche, eigentümliche und unmittelbare Vollmacht (zusteht), die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erfordert wird“ (CD 8a).
- Dem entspricht die Lehre, „dass eine Ortskirche nicht eine Provinz oder ein Departement der Weltkirche ist; sie ist vielmehr Kirche am Ort“.
- Schließlich wird die dem I. Vatikanum durchaus implizite Lehre nun explizit, dass nicht allein der Papst (LG 23; CD 2, 1), vielmehr – zusammen mit ihm (*una cum*) – auch das Bischofskollegium „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche“ (LG 22, 2; CD 4, 1) ist.

Gegenüber den anspruchsvollen Intentionen und angesichts der in den Konzilsdebatten in diesem Sinne erreichten und weit reichenden Klärungen und Entscheidungen liest sich z. B. CD 2–5 als ein überraschend glatter Text, der nicht auf der stürmischen See der Auseinandersetzungen zu segeln scheint; vielmehr greifen die Artikel im Wortlaut auf die Konstitutionen *Pastor aeternus* (1870) und *Lumen gentium* (1964) zurück, stellen Primat und Episkopat nebeneinander, ohne beider Verhältnis zueinander zu bestimmen. Programmatisch wird vielmehr in jedem Fall betont, dass die Bischöfe im Kollegium „unbeschadet dessen (= des Bischofs von Rom) primatialer Gewalt“ (LG 22, 2), „unter treuer Wahrung des primatialen Vorrangs ihres Hauptes“ (LG 22, 2) wirken; dass ihre Ämter der Heiligung, der Lehre sowie der Leitung „ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums ausgeübt werden

können“ (LG 21, 2); dass die ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt der Bischöfe die Gewalt des Papstes „immer und in allem unangetastet“ (CD 8a) lasse. Ein möglicherweise konkurrierendes und so konflikträchtiges Verhältnis, etwa in der Frage der Vereinbarkeit der unmittelbaren primatialen Gewalt (CD 2, 1) zu der in derselben Terminologie beschriebenen „potestas“ der Bischöfe (CD 8a), wurde „teils nicht gesehen, teils bewußt übersehen“. Wird jedoch eine neue Größe bzw. eine Größe neu ins Spiel gebracht, können die bisherigen Momente der Konstellation davon nicht unberührt bleiben. Die Aufwertung des Episkopats verändert den Kontext des Primats: Er rückt aus einer tendenziell absoluten Position in Relationen. Es eröffnen sich die Relationen zwischen den drei je *iuris divini* begriffenen Instanzen Papst, Bischofskollegium und Bischof.

Das *Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche* wollte die in der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche* entworfene Ekklesiologie im Blick auf die bischöflichen Aufgaben konkretisieren. Die im Laufe der Beratungen angestoßenen Innovationen sind nicht zu unterschätzen: die Einrichtung einer Bischofssynode (CD 5), die Kurienreform mit der Berufung residierender Bischöfe in die kurialen Einrichtungen (CD 9–10), die Revision des Status der Nuntien (CD 10), die Begründung der Rechtsbefugnisse der Diözesanbischöfe in ihrer Weihe und in der Konsequenz die Ablösung des Konzessions- durch das Reservationsprinzip (CD 8), der diözesane Pastoralrat (CD 27) und last but not least die eindringliche Empfehlung der Bischofskonferenzen (CD 38). Vier resümierende Bemerkungen sollen diesen Kommentar abschließen.

I. Episkopozentrik

Aufs Ganze gesehen bleibt das Bischofsdekret befangen in der Perspektive der Universalkirche und der Position des Bischofs in der *communio Ecclesiarum*. Natürlich war diese Perspektive angesagt und klärungsbedürftig. Doch blieb darüber die Beziehung des Bischofs zu den Gläubigen seiner Diözese, zu der ihm anvertrauten *communio fidelium* unterbestimmt. Die vielfältigen, im zweiten Kapitel beschriebenen Beziehungen sind ausnahmslos unter dem Gesichtspunkt der Hilfen für den Bischof im Blick. So bestimmt eine Episkopozentrik das Dekret. Die ‚Kardinal‘-Position: nach der Gesamtkirche hin wie nach der eigenen Ortskirche hin, konnte so nicht systembildend werden: die doppelte Loyalität des Bischofs gegenüber der Gesamtkirche wie der Diözese, der doppelte Dienst an beider Einheit.

Christus Dominus thematisiert die unterschiedlichsten Beziehungen, in denen der Bischof in seinem Amt steht – mit eben dieser bemerkenswerten Ausnahme: der Beziehung zur Gemeinschaft der Gläubigen seiner Diözese. Gemeinden werden nur über die Pfarrer und die Pfarrorganisation zum Thema. Es sind ausnahmslos ‚Funktionäre‘ im Blick, das Volk Gottes bleibt im Schatten. An dieser Stelle wird *Lumen gentium* nur verbal beansprucht, seine Perspektive aber nicht übernommen, die allen Getauften die Teilhabe am „triplex munus“ zugesprochen hatte und das Konzept einer „communio“ von Subjekten erzwungen hätte.

Christus Dominus erlaubt sich statt eines ekklesiozentrischen einen partikulären, episkopozentrischen Standpunkt: genauer den der Diözesanbischöfe; von dort aus werden Relationen in den Blick genommen, erwogen und Neubestimmungen

vorgenommen. Dabei hatte Kardinal Bea in der Diskussion über das Schema 1963 einen anderen Aufbau des Dekrets – *ordo procedendi potius logicus et magis naturalis* – vorgeschlagen, nämlich zunächst von der Ortskirche und ihren konstitutiven Elementen auszugehen, dann von der Leitung der Ortskirche zu sprechen, weiter von der Zusammenarbeit mehrerer Diözesen und endlich von der Beziehung zur zentralen kirchlichen Autorität, dem Papst und den römischen Kongregationen. Das Dekret hat die Umstellung der Kapitel III und II in *Lumen gentium* nicht mitvollzogen – Bischof Carli war entschieden gegen diese Neuordnung aufgetreten mit dem Argument, Christus habe zunächst die Hierarchie und dann das Volk Gottes eingesetzt und die hierarchischen Glieder seien die ersten und vornehmlichen Glieder der Kirche. *Christus Dominus* ist in der Perspektive Primat – Episkopat verblieben. Das durch die Forschungen besonders der französischen Theologie bis unmittelbar zu Konzilsbeginn ermöglichte kritische Bewusstsein auch der Geschichte und Geschichtlichkeit des Bischofsamtes blieb in den Fragestellungen und Problemüberhängen des I. Vatikanums befangen. Weitere vergleichende und so klärende Perspektiven blieben verschlossen. Die gekennzeichnete perspektivische Episkopozentrik spiegelt sich auch in einer Ansprache Pauls VI. an die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe Italiens zum Ende des Konzils (06. 12. 1965): „Die bischöfliche Autorität ist, so scheint Uns, gestärkt aus dem Konzil hervorgegangen: in ihrer göttlichen Einsetzung geltend gemacht, in ihrer unersetzbaren Amtsfunktion bestätigt, in ihren pastoralen Gewalten des Lehrens, Heiligens und Leitens bekräftigt, durch die kollegiale Gemeinschaft in ihrer Ausdehnung auf die Gesamtkirche geehrt, in ihrer hierarchischen Stellung präzise festgelegt, in der brüderlichen Mitverantwortung mit den anderen Bischöfen für die allgemeinen und besonderen Bedürfnisse der Kirche bestärkt und im Geist untergeordneter Einheit und solidarischer Zusammenarbeit mit dem Haupt der Kirche, dem konstitutiven Zentrum des Bischofskollegiums, enger verbunden.“ Auch hier kommt das Volk Gottes nicht in den Blick.

II. Die leitende Kategorie der „potestas“

Fragt man nach der leitenden Perspektive bzw. Kategorie, stößt man schnell auf die der „potestas“. Der potestas-Begriff aus der römischen Rechtssprache war in der Kirche ursprünglich verpönt gewesen – Ambrosius lehnte die Bezeichnung „potestas“ für die Bezeichnung des priesterlichen Dienstes ausdrücklich ab –, hat dann aber doch Karriere gemacht – und seine Konnotate in den neuen Kontext eingebracht. Es handelt sich einmal um eine monologisch-asymmetrische Kategorie der Macht, dann aber auch um eine politische, die an der Regierungsfähigkeit, also an der Entscheidungs- und Handlungsfreiheit interessiert, demnach amtsintern konzipiert ist, schließlich um eine rein formale Kategorie der Legalität. Der potestas-Begriff vermag aus sich kein Kriterium der Legitimität anzugeben, mit dem eine damit bezeichnete Vollmacht zu messen, zu beurteilen wäre. Versuchungen der Macht werden nicht thematisiert. In Verbindung mit der potestas-Konzeption vermag eine episkopozentrische Sicht des Bischofsamtes dieses nicht mehr als Dienst am Volk Gottes zu buchstabieren, das mit der Würde der Schwestern und Brüder Jesu Christi ausgestattet ist. Die Konzilsväter des II. Vatikanum hatten in der Kirchenkonstitution die potestas-Terminologie zu vermeiden versucht und die eine *sacra potestas* nach dem Schema des „triplex munus“ beschrieben. Die

„munera“ der Heiligung, Verkündigung und Leitung vermögen den formalen potestas-Begriff zu substantiieren, und in der Kennzeichnung kirchlicher Autorität als *ministerium* (LG 18) wird diese überdies als Relation erkannt. Die Größen einer Relation werden aber nicht verstanden ohne das jeweilige Gegenüber der Beziehung und die „ratio relationis“. Für den Bischof bedeutet dies, dass er nur von der Kirche her verstanden werden kann, der er in doppelter Perspektive dient: der *communio Ecclesiarum* wie der *communio fidelium*. Im Gegenüber des Bischofs tritt den anderen Gläubigen die auf den Herrn verweisende Herausforderung entgegen, in der Nachfolge Jesu den Weg in die eigene Identität zu finden, um seinetwillen sein Leben zu verlieren und es gerade darin in Wahrheit zu gewinnen (Mk 8, 35) als Leben in der Freiheit der Kinder Gottes. „Communio“ entsteht so nicht über eine Kompetenzkonzentration (*suprema ac plena potestas*), sondern im Dienst am Glauben der Menschen und am Leben der Gemeinden in der Einheit des Glaubenszeugnisses. Darin erwächst dem bischöflichen Amt in der Anerkennung seitens der Gläubigen neben der Legalität auch Legitimität. In der Angewiesenheit der Kirche auf das Hören des Wortes, das Feiern der Sakramente, worin ihr Herr selbst entgegentritt, „liegt der Grund dafür, dass die Kirche als im ganzen und jeder einzelne wesentlich angewiesen ist auf einen Dienst der Vermittlung. Dieser Dienst ist amtlicher Dienst in der Kirche, weil er wesentlich ist. Er hat zum Ziel, die Kirche und die einzelnen jeweils in ihr eigenes Wesen hinein zu vermitteln und zuzurüsten zum Vollzug jener Sendung, die für das Selbstsein und Miteinandersein Jesu Christi selbst charakteristisch war. Jeder in der Kirche ist angewiesen auf den Dienst, auch jene, die zum amtlichen Dienst bestimmt sind“. Das daraus resultierende bzw. darin immanente ‚Amts-Ethos‘ heißt: „Stärke deine Brüder!“ (Lk 22, 32). Einem gesagt, der selbst der Stärkung bedarf, wirft dieses Wort auch ein Licht auf das Verständnis und die Ausübung von eben gerade nicht autarker und autonomer Autorität in der Kirche. „Warum predige ich? Warum sitze ich auf der cathedra? Warum lebe ich? Nur in der Absicht, daß wir, ihr und ich, in Christus leben. Das ist die Ehre, die ich suche; das ist der Ruhm, den ich erstrebe; das ist die Freude, nach der ich mich sehne. Aber wenn ihr nicht auf meine Worte hört? Auch dann werde ich nicht schweigen. Ich will mein Leben retten. Ich will selig werden, aber selig mit euch.“ Augustins Autoritätsverständnis kann mit den Stichworten Befreiung und Ermächtigung beschrieben werden. Er entfaltet es als hilfreiche Größe vor allem im Kontext der Frage nach möglicher Erkenntnis: Die „auctoritas“ geht der „ratio“ voran, damit dann mit Hilfe der „ratio“ verstanden wird, was zunächst aufgrund der „auctoritas“ geglaubt wird, damit sich „auctoritas“ gleichsam in „ratio“ aufhebt. Damit ist für Augustinus die „auctoritas“ ethisch gebunden. „Zum Wesen der Autorität gehört, daß sie vom Glaubenden als eine Autorität, die ihm etwas zu sagen hat, anerkannt wird, so daß der Glaubende sein Glauben und Gehorchen nicht als ein Müssen empfindet, sondern gerne gehorcht. ... Die häufige Verbindung von *auctoritas* und *commovere* macht deutlich, daß die Autorität nicht nur fordert, sondern durch ihre Überzeugungskraft mithilft, die Forderung zu erfüllen“.

III. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Pastores Gregis* (2003)

Zur schon entfernten Nachgeschichte des Konzils, gerade des III. Kapitels von *Lumen gentium* sowie des Dekrets *Christus Dominus*, gehört die X. Ordentliche

Vollversammlung der Bischofssynode vom 30. 09. bis zum 27. 10.2001 in Rom zum Thema „*Der Bischof – Diener des Evangeliums Jesu Christi für die Hoffnung der Welt*“ mit dem Nachsynodalen Apostolischen Schreiben *Pastores Gregis* (16. 10. 2003). Das Schreiben ist nach der Tonart der Motivik des Guten Hirten und damit christologisch gestimmt. Den Rahmen bildet der von der Jahrtausendwende nahegelegte Horizont der „Hoffnung der Welt“, in den das Bild des Bischofs eingezeichnet wird. Ein erstes Kapitel (Nr. 6–10) beschreibt „Mysterium und Dienst des Bischofs“, leitet diesen von den Zwölfen ab, unterstreicht den bei den Aposteln bereits vorgebildeten kollegialen Charakter des Bischofsamtes und sieht seine missionarische Dimension in der dreifachen Aufgabe des Lehrens, Heiligens und Leitens. Dem schließen sich als zweites Kapitel ungewöhnlich breite Darlegungen über „Das geistliche Leben des Bischofs“ an (Nr. 11–25). Hier wird die subjektive Heiligkeit angemahnt als „Angleichung an den ontologischen Reichtum der Heiligkeit, den das Sakrament grundgelegt hat“ (Nr. 11); es handle sich „nicht nur um eine *existentia*, sondern auch um eine *pro-existentia*, das heißt um ein Leben, das sich an dem höchsten, vom Herrn Jesus Christus selbst dargestellten Vorbild inspiriert und sich daher völlig in der Anbetung des Vaters und im Dienst an den Brüdern verausgibt“ (Nr. 13). Im Folgenden werden Hilfen und Formen eines solchen geistlichen Lebens empfohlen: die Betrachtung des Wortes Gottes, die Eucharistie, Gebet und Stundengebet, die evangelischen Räte, die Gemeinschaft, endlich die Fortbildung. Die Kapitel III bis V (Nr. 26–54) gelten den „*tria munera*“, in denen das bischöfliche Wirken ausführlich entfaltet wird. Erst im sechsten Kapitel wird die Stellung des Bischofs „In der Gemeinschaft der Kirchen“ angesprochen und seine Beziehung zur Universalkirche behandelt, und zwar im selben Kapitel in doppelter Weise: einmal zum Papst (Nr. 55–58), wobei für diese Relation der Gedanke der Subsidiarität abgelehnt und der der „*communio*“ (hierarchica) stark gemacht und als Medien dieser „*communio*“ an die „*ad limina*“-Besuche, die Kontakte zur Kurie und die Bischofssynode erinnert wird. Die andere Beziehung zwischen den Bischöfen (Nr. 59–65) liegt darin begründet, dass jedes bischöfliche Handeln „immer ein Handeln *innerhalb des Kollegiums*“ (Nr. 59) ist. Das Schreiben geht eigens auf die katholischen Ostkirchen und deren Patriarchalstruktur ein, dann auf die Bischofskonferenzen, schließlich auf den ökumenischen Dialog und den missionarischen Geist. Das abschließende siebte Kapitel nimmt den Rahmen wieder auf und stellt den Bischof in die vielfältigen „aktuellen Herausforderungen“ (Nr. 66–72). *Pastores Gregis* geht in der Beschreibung des bischöflichen Amtes nicht mehr wie noch das *Instrumentum Laboris* zur Vollversammlung der Bischofssynode von der Stellung des Bischofs in der Universalkirche aus, trotz und in eigenartigem Kontrast zu der mehrfach unterstrichenen Priorität der universalen Wirklichkeit des Bischofskollegiums gegenüber dem Amt, einer Ortskirche vorzustehen (vgl. Nr. 8); im Zentrum steht von der Anlage und vom Umfang des Schreibens her der Bischof in seiner Diözese. Die Beziehungen zum Papst werden eher einleitend und voraussetzend, die innerhalb des Bischofskollegiums eher angehängt behandelt.

Auffallend ist das große Gewicht und die ausführliche Darstellung, die das Schreiben der persönlichen Glaubwürdigkeit der Träger des bischöflichen Amtes zumisst und zukommen lässt: Autorität in der Kirche sei eine Vollmacht, die aus dem Zeugnis hervorgeht, nichts „Unpersönliches oder Bürokratisches“; „wenn dem Leben des Bischofs

der Ruf der Heiligkeit, das heißt sein Zeugnis für Glaube, Hoffnung und Liebe, fehlte, könnte seine Leitung vom Gottesvolk kaum als Ausdruck der wirksamen Gegenwart Christi in seiner Kirche angenommen werden.“ (Nr. 43). Damit erhält die Kategorie der „potestas“ ein Gegengewicht, weil die pastorale Wirksamkeit dieser potestas auf der Bereitschaft der Herzen beruht, „das vom Bischof in seiner Kirche verkündete Evangelium ebenso anzunehmen wie die Vorschriften, die von ihm zum Wohl des Gottesvolkes erlassen wurden“ (Nr. 43). In der inneren Bindung der bischöflichen Autorität an die Anerkennung derer, denen der Dienst gilt, entsteht Legitimität und „auctoritas“.

Im Unterschied zu *Christus Dominus* kommt im Nachsynodalen Schreiben gelegentlich zum Ausdruck, dass der Bischof nicht nur den Gläubigen ‚gegenüber‘ steht, sondern zugleich ‚mitten unter‘ ihnen (Nr. 10). Und auch in der Entfaltung des bischöflichen „triplex munus“ finden sich vereinzelt (ausbaubare) Anklänge daran, dass auch die Gläubigen in der Taufe daran Anteil erhalten haben: vom „sensus fidei“ ist die Rede (Nr. 29), unter Bezug auf das V. Kapitel von *Lumen gentium* auch von der Heiligkeit des Gottesvolkes (Nr. 41), schließlich von der Mitwirkung aller Gläubigen am Aufbau des Leibes Christi (Nr. 44.51).

Ein neues Bild in *Pastores Gregis* ist das des Kreislaufs: Einmal wird darin die „Wechselbeziehung“ zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem besonderen des kirchlichen Amtes beschrieben: eine „Art ‚Kreislauf‘ ‘...zwischen dem Glaubenszeugnis aller Gläubigen und dem authentischen Glaubenszeugnis des Bischofs in seinen lehramtlichen Akten; Kreislauf zwischen dem heiligen Leben der Gläubigen und den Mitteln zur Heiligung, die ihnen der Bischof bietet; Kreislauf, schließlich, zwischen der persönlichen Verantwortung des Bischofs für das Wohl der ihm anvertrauten Kirche und der Mitverantwortung aller Gläubigen für das Wohl derselben Kirche.“ (Nr. 10). Eine zweite Anwendung findet das Bild in der Bestimmung des Verhältnisses „zwischen der Gesamtkirche und den Teilkirchen“ als „Blutkreislauf“, „der vom Herzen zu den Gliedern und von diesen wieder zum Herzen geht“ (Nr. 57); ausdrücklich ist von einer „Art ‚perichoresis‘“ die Rede. Doch ist eine solche Logik in diesem Dokument nicht system- und strukturbildend geworden. *Christus Dominus* wird in *Pastores Gregis* in Nuancen fortgeschrieben: das Volk Gottes kommt in den Blick, und die starke Betonung der Spiritualität im Interesse der Glaubwürdigkeit bischöflicher Amtsführung „entschärft“ die Kategorie der „potestas“, wenngleich darüber das Konflikträchtige und die Befangenheit dieses anspruchsvollen Amtes in bürokratischen Zwängen (wenigstens in den Diözesen der „ersten Welt“) aus den Augen gerät. Die vielfältigen praktischen Probleme, die die Bischöfe zum Konzil mit- und u. a. in *Christus Dominus* eingebracht hatten, erscheinen von der geistlichen Dimension des Bischofsamtes überstrahlt.

IV. Ein Berufsbild

Welcher Art Text begegnet einem in *Christus Dominus*? Er will kein theologischer Text sein; der ist für ihn die Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, die er zu seiner vorgeordneten theologischen Bezugsgröße erklärt: Kardinal Marella, der Vorsitzende der Bischofskommission, bemerkt ausdrücklich in seiner Vorstellung des Schemas *De episcopis ac dioeceseon regimine*, es wolle pastorale Themen behandeln, die

theologische Reflexion solle dem Kirchenschema überlassen bleiben. Seien die Lehrfragen dort geklärt, könnten im Bischofsdekret dann die Folgerungen daraus gezogen werden. *Christus Dominus* will auch kein Gesetzestext sein; er sieht sich selbst als Zwischenglied zwischen *Lumen gentium* und möglichen Direktorien und dem CIC. Auf diese Schnur müsste man sich nur noch die Perlen der Ausführungsbestimmungen in den verschiedenen ‚Motu proprios‘ aufgereiht denken, dann wird eine doppelte Fragwürdigkeit deutlich: der fragwürdige, nach der Intention Johannes' XXIII. gerade zu überwindende Dualismus von ‚Theologie‘ und ‚Pastoral‘ sowie das programmatische Verständnis der Praxis als Anwendungsfall bzw. Konsequenz der Theorie. Die Bestimmung von *Christus Dominus* als ‚Dekret‘ ist auch nur begrenzt aufschlussreich: Bischof Carli, dessen Handschrift der 1963 in der Konzilsaula diskutierte Text *De episcopis ac dioeceseon regimine* trug, sagte, ein Dekret werde als Handlungsanweisung in einer disziplinären Angelegenheit erlassen. Mit ausdrücklichem Hinweis auf das Schema *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia* wird 1965 auch begründet, warum das Schema über Dienst und Leben der Priester nicht als Konstitution einzustufen sei: „Die Bezeichnung *Dekret* soll bleiben, weil das Dokument in besonderer Weise die pastorale Ausübung des Dienstes der Presbyter und die priesterliche Lebensweise im Auge hat, mag auch die Darlegung über die Natur des Presbyterats lehrhaften Charakter aufweisen. Die Lehre über den Presbyterat wird bereits in der dogmatischen Konstitution *De Ecclesia* behandelt, so wie in derselben die Lehre über den Episkopat dargestellt wird. So wie das Dokument *De pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia* zurecht Dekret genannt wird, so muß auch das Dokument über den Dienst der Presbyter und ihr Leben Dekret genannt werden.“ Damit scheint die Bezeichnung Dekret „vor allem für jene Dokumente reserviert worden zu sein, die die Anwendung der Lehre auf das Leben betreffen“.

Vieles hatte den Bischöfen auf den Nägeln gebrannt, als sie sich zum Konzil aufmachten – die *Antepreparatoria* singen ein Lied davon –, ganz Konkretes, das ihnen in ihrem Amt das Leben schwer machte, und so erwarteten sie sich Klärungen in legitimierenden theologischen Fragen, besonders aber auch Verbesserungen und Lösungen für ihre praktischen Probleme. Ein Doppeltes wird daher schließlich in *Christus Dominus* greifbar: die Faktoren, die ihr Bischofsamt bestimmen und förderlich wie hinderlich auf ihren Dienst Einfluss nehmen, thematisiert als die unterschiedlichen Bezüge, in denen Bischöfe stehen: zum Papst und seiner Kurie, zu ihren Mitarbeitern, zu ihren Kollegen im Amt, um darin zukunftssträchtige Akzente zu setzen; zum andern die Felder, in denen sie selbst gesteigerten Handlungsbedarf sehen und auf Veränderungen drängen. Nach einem umfassenden systematischen Traktat über das Bischofsamt stand ihnen nicht der Sinn. Sie formulierten ihr bischöfliches Selbstverständnis in den praktischen Fragen, die sich ihnen in den Beziehungen stellten, in die sie sich selbst gestellt sahen, – ihr ‚Berufsbild‘.