

Der Primat im innerkirchlichen Disput

Von Leo Card. Scheffczyk, München

In der Ökumene-Enzyklika »Ut unum sint«¹ hat Johannes Paul II. Bischöfe und Theologen dazu aufgerufen, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet« (UU 95). Während sonst die päpstlichen Kundgebungen und Schreiben (zumal in Deutschland) normalerweise kritisch aufgenommen werden und ihnen vielfach die Gefolgschaft versagt wird, fand dieser päpstliche Aufruf einen weitgehend positiven Widerhall, was nicht einmal zu verwundern ist; denn das Anliegen des Papstes deckt sich dem äußeren Anschein nach mit den Intentionen vieler Kirchenkritiker und -reformer, welche seit dem Zweiten Vatikanum eine Änderung des Primats in Theorie und Praxis fordern. Von daher ist auch das Entstehen eines weltweiten Diskurses unter allen christlichen Konfessionen für eine Neufassung des Petrusamtes zu verstehen². Der entstandene Disput kann hier nur auszugsweise und in Begrenzung auf die innerkirchliche Diskussion aufgenommen werden, deren Inhalte und Ergebnisse das katholische Glaubensdenken zuerst betreffen.

Um einen Maßstab für die Beurteilung der nicht weit auseinanderliegenden, z. T. radikalen Entwürfe zu gewinnen, ist es angebracht, zunächst Sinn und Tragweite des päpstlichen Anliegens selbst in Kürze genauer zu bestimmen.

1) Sinn und Grenzen der päpstlichen Initiative

Die in der Enzyklika enthaltene Aufforderung hat gewiß einen nicht geringen Neuheitscharakter, wenn man von der nicht ganz gleichgerichteten Aufforderung

¹Enzyklika *Ut unum sint*. Über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995.

²Aus der weitverzweigten Literatur seien beispielhaft einige Titel genannt; zur Stellungnahme von evangelischer Seite: W. Fleischmann-Bisten, *Das Papsttum in heutiger evangelischer Sicht*, in: *Amt und Gemeinde* 52 (2001) 193–201; Ders. (Hrsg.), *Papstamt pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001; W. Pannenberg, *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*: P. Hünemann (Hrsg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997; H. Schütte (Hrsg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes*, Frankfurt a.M., 2000 (mit Beiträgen von H. Meyer, U. Kühn, W. Pannenberg). Im Verhältnis zur Orthodoxie behandeln die Frage A. Garutí, *Primato del Vescovo di Roma e Dialogo Ecumenico*, Rom 2000; N. Georgopoulou, *Die Kirche. Einheit als freie Communio im Heiligen Geist: Papstamt und Ökumene*, 61–69. Unter anglikanischem Aspekt: H. Chadwick, *Papstamt und Einheit der Christen aus anglikanischer Perspektive*: Ebda., 70–79.

Eugens III. (1145–1153) an Bernhard v. Clairvaux († 1153) absieht³. Trotzdem kam sie nicht völlig unvorbereitet. Die Initiative erwuchs aus der vom Papst übernommenen besonderen Verantwortung für das Anliegen der Ökumene, wie er sie schon bald nach seinem Amtsantritt bekundete: »Die Wiederherstellung der Einheit aller Christen war eines der Hauptziele des II. Vatikanischen Konzils (vgl. *Unitatis Redintegratio*, nr. 1), und von meiner Wahl ab habe ich mich formell dem Werk verschrieben, der Ausführung seiner Normen, wobei ich mir vor Augen hielt, daß dies für mich eine vordringliche Pflicht sei«⁴.

So ist diese Initiative in der Ökumene-Enzyklika auch nicht erstmals ergangen. Es ist ein wenig bedachtes Faktum, daß der Papst das Anliegen zur Findung einer neuen Form der Primatsausübung dem Zitat einer Predigt entnimmt, die er bei der Eucharistiefeier in der Peterskirche in Anwesenheit von Dimitrios I., Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch, am 6. Dezember 1987⁵ hielt. Dort schon stehen die Worte von der auf eine neue Situation ausgerichteten Primatsausübung, welche »die Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften« sei. Auch erscheint der Umstand beachtenswert, daß der Papst dieses sein Anliegen nicht als eine von ihm allein kommende autochthone Idee ausgibt, sondern von einer »an mich [an ihn] gerichteten Bitte« (UU 95) spricht, die er weitergibt. Man wird nicht fehlgehen, das Entstehen dieser Bitte im Umkreis jener ökumenischen Erfahrung anzusiedeln, die der Papst in besonderer Weise im lebendigen Austausch mit den Kirchen des Ostens empfing. Es sind jene Kirchen, deren Strukturen und Glaubensgehalte sich unter Wahrung des apostolischen Erbes herausgebildet haben und denen deshalb auch die Kennzeichnung von »Schwesterkirchen« (UU 55)⁶ zukommt.

Diese tiefreichende Verbundenheit mit ihnen läßt den Wunsch nach der äußeren Vollendung der Gemeinsamkeit entstehen und ihn gerade in der Begegnung mit dem Ökumenischen Patriarchen zum öffentlichen Ausdruck gelangen. Zu den gemeinsamen Banden des Amts-, des Weihe- und des Sukzessionsverständnisses gehörte immer auch eine den Ostkirchen verbliebene Anerkennung der petrinischen Stellung der römischen Kirche und ihres Bischofs⁷, obgleich damit keine Anerkennung des nach wie vor strittig bleibenden Jurisdiktionsprimates verbunden war.

In diesen gemeinsamen Grund läßt sich mit Recht ein neuer hoffnungsvoller Keim eines einheitlichen Primatsgedankens einsenken, welcher der Tradition verpflichtet bleibt. Damit hat der Papst die Teilnahme der aus der Reformation kommenden Ge-

³ De consideratione ad Eugenium Papam, ed. J. Leclercq – H. M. Rochais, III (1963) 379–493, dt. H. Urs v. Balthasar (übersetzt und hrsg.), Was ein Papst erwägen muß, Einsiedeln 1985.

⁴ Ansprache an das Sekretariat für die Einheit der Christen vom 18. November 1978: *La documentation catholique* Nr. 1753 vom 3. Dezember 1978.

⁵ Das zeigt auch der Hinweis auf die fünfte Weltversammlung der Kommission »Glaube und Kirchenverfassung« in Compostela (1993) und ihre Anregung zur Aufnahme der Frage nach einem universalen Dienstamt der kirchlichen Einheit: UU, 89; vgl. auch A. Garuti, *Saggi di Ecumenismo*, Roma 2003, 157.

⁶ Allerdings ist diese Kennzeichnung weder auf »die orthodoxe Kirche« im ganzen zu beziehen, noch auch auf die katholische Kirche im ganzen, sondern allein auf die jeweiligen Teilkirchen.

⁷ Vgl. St. O. Horn SDS, *Das Verhältnis von Primat und Episkopat im ersten Jahrtausend – eine geschichtlich-theologische Synthese*: H. Schütte (Hrsg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes*, Frankfurt a.M. 2000, 55.

meinschaften und ihrer Theologie am Dialog um eine neue Form der Primatsausübung nicht ausgeschlossen. Im Gegenteil: Mit der Hinwendung zum ökumenischen Rat der Kirchen und seinem Einheitssymbol sind auch jene zum Gespräch geladen, obgleich nicht verkannt wird, daß von dieser Seite her dem Gespräch größere Schwierigkeiten erwachsen, was besonders deutlich wird an der Aufzählung der verbleibenden Unterschiede in Glaubensdingen und im Kirchenverständnis (UU 79).

Diese Haftung des päpstlichen Vorschlags an den Wurzeln der ursprünglichen Einheit mit den Kirchen des Ostens ist selbstverständlich flankiert von der Identität des Anliegens mit der Lehre und der Disziplin der katholischen Kirche. Es wird in den laufenden Diskussionen wenig (manchmal gar nicht) beachtet, daß der Vorschlag zur Suche nach einer neuen Form der Primatsausübung unter die Bedingung gestellt ist, daß »das Wesentliche der Sendung« des Primats nicht zur Disposition steht und der vorgesehenen Änderung nicht unterliegen kann (UU 95). Unter dieser Rücksicht ist auch die Unterscheidung von Bedeutung, die zwischen dem Primat selbst und seiner Ausübung gemacht ist und festgehalten wird. Es geht dem Papst nicht um eine Änderung in der Sache selbst, sondern um eine Form ihrer Handhabung, ihrer Verwendung und ihrer Ausübung. Zwar ist nicht zu verkennen, daß zwischen der Sache selbst und dem Bereich ihrer legitimen Anwendung eine innere Verbindung besteht, so daß eine falsche Ausübung auch das Wesen alterieren kann. Deshalb müssen die erbrachten Diskussionsbeiträge tatsächlich auch auf ihre Übereinstimmung mit dem Wesen des Primats geprüft werden.

Der Papst gibt, ohne eine Wesensbestimmung des Primats zu treffen, doch eine Handreichung dafür, indem er von der Ausübung des Primats in »Vollmacht und Autorität« spricht, »ohne die dieses Amt illusorisch wäre«, wobei offenbar an eine zeitliche Begrenzung oder an eine situative Spezifizierung dieser Autorität nicht gedacht ist. Daran erinnert auch die Aussage über die Ausübung des Primates »auf verschiedenen Ebenen«. Der Papst muß als Bischof von Rom »die Gemeinschaft aller Kirchen gewährleisten« und dies auf den »verschiedenen Ebenen« der »Weitergabe des Wortes«, der »Feier der Sakramente und der Liturgie«, der »Mission«, der »Disziplin und des christlichen Lebens« (UU 94) bis hin zum definitiven Spruch »ex cathedra«. Diese Aufgaben lassen naturgemäß auch schon an ein entsprechendes Instrumentarium denken, ohne welches sie nicht zu leisten wären. Mit der hier genannten »Pflicht zu warnen und manchmal diese oder jene Meinung ... für unvereinbar mit dem Glauben zu erklären« (UU 94), ist auch schon das ordentliche authentische Lehramt des Papstes mitgemeint, das sich etwa in den päpstlichen Rundschreiben ausspricht. Ein Papst, der im Apostolischen Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*«⁸ die Entscheidung gegen die Priesterweihe der Frau als für alle Gläubigen »endgültig« zu haltende Lehre festgelegt hat, läßt auch an der Verbindlichkeit seines *magisterium ordinarium* keinen Zweifel. Daran wird ersichtlich, daß die Einladung des Papstes zur Untersuchung der Möglichkeit einer anderen Form der Primatsausübung, die Bezug nimmt auf eine vor allem durch die ökumenische Bewegung und das Bewußtsein von der Vielfalt der Kirche entstandene »neue Situation«, keinerlei Abweichung

⁸ Apostolisches Schreiben über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994.

vom Wesen des Primates beinhaltet. Das bestätigen auch die später verfaßten »Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre« über den Primat, der selbstverständlich immer an die »Grenzen« gebunden ist, »die aus dem Gesetz Gottes und der in der Offenbarung enthaltenen unantastbaren Stiftung der Kirche hervorgehen«⁹.

Die Frage bleibt dann freilich, ob sich bei einer so entschiedenen Fassung des Wesens des Primates noch Formänderungen ausfindig machen lassen. Daran ist grundsätzlich nicht zu zweifeln, wohl aber muß gefragt werden, ob die vorgeschlagenen Änderungen das Wesen des Primats zu wahren verstehen.

2) *Das Modell des »Moderators«*

Aus den vielen Einzelstimmen können im folgenden nur drei aufgeführt werden, denen eine gewisse repräsentative Bedeutung zukommt.

Ein erster, vornehmlich pragmatisch ausgerichteter Typus, ist auf eine realistische Durchführung der päpstlichen Anregung bedacht unter Heranziehung historischer (das Vorbild des ersten Jahrtausends und der Patriarchate) und theologischer Argumente (Kollegialität, Ökumenismus, Laientum). So geht Erzbischof J. R. Quinn in seinem engagiert geschriebenen Buch¹⁰ von der Überzeugung aus, daß die Enzyklika des Papstes, ähnlich wie das Zweite Vatikanische Konzil, »eine Revolution im besten Sinne des Wortes«¹¹ darstelle, die »bedeutende strukturelle, pastorale und kirchenrechtliche Veränderungen«¹² nach sich ziehen müsse, so daß es mit nur »kosmetischen Veränderungen«¹³ nicht sein Bewenden haben dürfe. Die drastische Kennzeichnung des Konzils wie der Enzyklika als »revolutionär« läßt an dem Ganzen jedoch bereits den rhetorisch-pathetischen Zug der verbreiteten »Entrüstungstheologie« erkennen, welcher die Sachlichkeit und die argumentative Valenz mindert. Glücklicherweise hält sich der Verfasser selbst nicht ganz an diese revolutionäre Attitüde, wenn er das Petrusamt als solches bejaht, weil »der Episkopat ein Haupt« brauche, »um eins zu sein und koordiniert zusammenarbeiten zu können«¹⁴. Aber da die Frage nicht gelöst sei, »wie diese Wahrheiten [Primat und Episkopat] in der Praxis ineinandergreifen«¹⁵, müsse die Lösung endlich »wagemutig«¹⁶ angegangen werden unter Vornahme einschneidender praktischer Veränderungen, die vor allem die »ausgeweitete Zentralisierung«¹⁷ der Sendung des Papstes rückgängig machen müßten.

⁹ Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche, in: Osservatore Romano (deutsch) vom 11. 12. 1998, S. 8.

¹⁰ J. R. Quinn, Die Reform des Papsttums (Quaest. disp. 188, hrsg von P. Hünemann und Th. Söding) Freiburg 2001.

¹¹ Ebda., 11.

¹² Ebda., 17.

¹³ Ebda., 18.

¹⁴ Ebda., 104.

¹⁵ Ebda., 104.

¹⁶ Ebda., 104.

¹⁷ Ebda., 104.

Vorausgesetzt wird eine umfassende kritische Einstellung zur Kirche, die auch vor der erst im 19. Jahrhundert aufgekommenen Papstverehrung nicht haltmachen dürfe. Als kritikwürdig wird u. a. das Verhalten »Roms« gegenüber solchen angerechnet, »die Schwierigkeiten mit ›Lehren haben, die die Kirche nicht definitiv lehrt« (als ob es keine verbindlichen undefinierten Lehren gäbe) und die mit Strafen bedroht würden, wo doch »der Glaube niemandem aufgezwungen werden könne« (als ob der Glaubende sich nicht frei an die Wahrheit gebunden habe). Der Kritik fällt auch das (angebliche) Nichtinteresse der Kirche an der Heranziehung der Frauen zur Mitverantwortung anheim, die nicht wirklich in die Tat umgesetzt werde. Hier (wie in anderen Fällen) geht der Verfasser geschickt an den eigentlichen Problemen wie auch an den positiven Fakten in der nachkonziliaren Entwicklung vorbei. Unversehens wird dann das Anliegen der Formänderung der Primatasausübung zur Forderung nach einer umfassenden Reform der Kirche ausgeweitet, der »die Praxis in der Kirche, das Kirchenrecht, ja sogar die Lehre der Kirche unterliegen«¹⁸. Wo das Zweite Vatikanum noch von einer Reform nur »in der Art der Lehrverkündigung« spricht, setzt der Verfasser unbekümmert »die Lehre der Kirche«¹⁹ ein. Um der Kritik wie der Reform den nötigen Freiraum zu verschaffen, muß der Autor die Zustände der Vorzeit nowendigerweise gelegentlich karikieren, so wenn er den »frommen Katholiken« die Annahme unterschiebt, aus der Unfehlbarkeit des Papstes eine »Art Inkarnation Christi«²⁰ gemacht zu haben.

Unter den das Papstamt betreffenden Reformen steht zuoberst die Reform des Kardinalskollegiums, dem die Tendenz eigne, »das übrige Bischofskollegium zu einem zweitrangigen Organ« zu machen und den Episkopat in zwei Klassen zu teilen²¹, was nicht recht einsichtig ist, wenn man bedenkt, daß die Kardinäle grundsätzlich selbst Bischöfe sind, so mit dem Kollegium der Bischöfe verbunden bleiben und zur Beratung und Hilfeleistung des Papstes dienen. Eine Deklassierung der Bischöfe ist damit nicht gegeben; im Gegenteil ist im Kardinalskollegium eine Form beratender kollegialer Mitwirkung mit dem Papst zu erkennen, die eigentlich von einem gänzlich auf das Kollegialitätsprinzip eingeschworenen Kritiker anerkannt werden müßte, es sei denn, daß der Kollegialitätsgedanke von einem Konkurrenzdenken verdrängt wird, wie es hier zu geschehen scheint. Als »Problem für die Ökumene« wird auch die Beschränkung der Papstwahl auf die Kardinäle ausgegeben, obgleich andererseits zugestanden wird, daß man dieses Wahlsystem »nicht leichtfertig ändern« sollte²².

Ein höchst kritikwürdiges Objekt ist für J. R. Quinn vor allem die Römische Kurie, welche als eine »für alles und jedes zuständige Zentralverwaltung« die »monolithische Struktur der Kirche« verkörpere. Ihre Existenz und ihr Wirken verdunkele die Wahrheit, daß die Kirche »eine Gemeinschaft von Kirchen« sei und die Bischöfe keine »Werkzeuge des Papstes« und also nicht »seine Beamten ohne eigene Verant-

¹⁸ Ebda., 33.

¹⁹ Ebda., 33.

²⁰ Ebda., 70.

²¹ Ebda., 130.

²² Ebda., 133.

wortlichkeit«²³ seien, (was natürlich kein Katholik behauptet). Dieser vom Zweiten Vatikanum als Dienst und Hilfe an der päpstlichen Kirchenleitung, aber auch zur »vorzüglichen Hilfe« für die Hirten gewürdigten Ordnung (Christus Dominus, 9) wird unterstellt, sich »eine Autoritätsrolle über den Episkopat«²⁴ anzumaßen, weil sie z. B. Übersetzungen katechetischer und liturgischer Texte seitens der Bischofskonferenzen ablehne²⁵. Aber was, wenn diese Übersetzungen unrichtig und glaubensgefährdend waren? Hier ist am Ende vergessen, daß die Kurie in ihren verschiedenen Einrichtungen als Stellvertretungsorgan fungiert, dessen Behinderung auch die Behinderung der Amtsführung des Papstes mit sich bringen müßte. Wie wenig diese auch theologisch zu begründende Aufgabe der Kurie gesehen wird, zeigt der für die Reform eingebrachte Vorschlag, die Dezentralisierung der Kurie nach dem Vorbild »internationaler Konzerne« vorzunehmen, bei denen man entdeckt habe, »daß zuviel zentralisierte Kontrolle kontraproduktiv« wirke. Wenn der Verfasser dann deren »gelenkte Autonomie«²⁶ lobend hervorhebt, so gibt er (ungewollt) zu, daß es ohne »Lenkung« offenbar auch dort nicht geht.

So weist die Hauptrichtung dieser mehr suggestiv als argumentativ vorgetragenen Postulate für eine »Zunahme der Vollmacht der Bischöfe«²⁷, besonders mittels der nationalen Bischofskonferenzen und der Bischofssynode. Bezüglich der ersteren wird die von Rom beschnittene Lehrkompetenz beklagt, ohne Unterscheidung zwischen Verkündigungs- und Entscheidungskompetenz, welche erstere nur gewahrt bleibt, wenn die Bischöfe auch mit dem Haupt des Kollegiums in Gemeinschaft stehen (vgl. CIC/1983, c. 753). Für die Bischofssynode wird ein deliberatives (die Angelegenheit entscheidendes) Abstimmungsrecht²⁸ erwogen, ohne zu bedenken, daß ein solches Recht nur dem Ökumenischen Konzil vorbehalten ist und bleiben muß, wobei es auch hier dem Papst obliegt, den Konzilerlaß zu bestätigen, ihn zu genehmigen und zu promulgieren (CIC/1983, c. 341, § 1). In bezug auf die Ernennung von Bischöfen, bei deren Auswahl »den Bischöfen und ihren Kirchen in der Region«²⁹ die Hauptrolle zukommen sollte (unter Beteiligung von Priestern und Laien) wird immerhin zugegeben, daß dieses Verfahren »durchaus auch nachteilige Auswirkungen haben« könne³⁰, welche aber durch das Studium der Erfahrungen »anderer Kirchen« (der orthodoxen und der episkopalen) behoben werden könnten³¹.

All diese Forderungen zielen schließlich auf eine »Reform und Änderung des päpstlichen Amtes«³² (nicht nur seiner Ausübung), das aus der Mentalität der »absoluten Herrschaft« in die Form einer »echteren Kollegialität« übergeführt werden müsse³³. Trotz des verhalten vorgetragenen Zugeständnisses, daß der »universelle

²³ Ebda., 140.

²⁴ Ebda., 153.

²⁵ Ebda., 154.

²⁶ Ebda., 162f.

²⁷ Ebda., 154.

²⁸ Ebda., 101f.

²⁹ Ebda., 118.

³⁰ Ebda., 119f.

³¹ Ebda., 120.

³² Ebda., 12.

³³ Ebda., 75.

Primat, wie er jetzt ausgeübt wird«, sich ein »gutes Stück weit als vernünftig betrachten läßt«³⁴, erfolgt dann doch die Kritik an dem Vorrang der universalen Rolle des Papstes »vor seiner Rolle als Bischof von Rom«³⁵. »Die universalen Ansprüche des Papsttums, wie sie jetzt strukturiert sind und ausgeübt werden, [machen] es fast unmöglich, daß der Papst sein Amt als Bischof von Rom in mehr als einem rein symbolischen Mass ausübt«³⁶. Obgleich diese Bemerkungen im Zusammenhang mit der Papstwahl gemacht sind (bei der mehr an die Qualität des Kandidaten für die Diözese von Rom gedacht werden sollte), sprechen sie doch auch für eine reduktionistische Tendenz in bezug auf den Primat. Sie findet ihre Entsprechung in dem häufig wiederkehrenden Verweis auf das Ideal des ersten Jahrtausends, in dem der Papst seinen Primat nur bei Behebung von Krisen und gleichsam nur okkasionell ausgeübt habe³⁷. Der Kritiker vergißt dabei, daß das Erste Vatikanum von einem »beständigen Fortdauern« (DS 3056) des Primats spricht und daß es »immer notwendig« war, sich »dem Vorrang der Römischen Kirche anzuschließen« (DS 3057). Ein zeitlich eingeschränkter Primat würde seiner Universalität widersprechen. Dabei ist auch das angesichts des immer wieder betonten geschichtlichen Denkens das Argument brüchig, nach dem sich die Kirche in ihrer Entwicklung plötzlich in eine Zeit von vor 1000 Jahren zurückversetzen könnte.

Am Ende ergibt sich daraus das Bild einer päpstlichen Autorität, die »kollaborativer und konsultativer Natur sein und die legitimen kirchlichen Strukturen, etwa die Patriarchate und die Bischofskonferenzen, achten müsse«³⁸. Es wird nicht gesagt, daß dem Papst als Haupt auch die Entscheidungsgewalt im Bischofskollegium zukommt (dessen Glied er dabei immer bleibt), es ist alles auf seine kollaborative und konsultative Amtsführung abgestellt.

So entsteht der Eindruck von einem Bischofskollegium als einem Kreis von Gleichrangigen, der keine hierarchische Gemeinschaft mehr ist. Deshalb interpretiert der Verfasser die Aussage der Enzyklika über die dem römischen Stuhl im ersten Jahrtausend »mit allgemeiner Zustimmung« zugekommene »Führungsrolle« (UU 95) als die eines »Moderators«. »Das Wort an sich impliziert keine zentralistische Regierung oder ein ständiges sich Einmischen in das Leben der einzelnen Kirchen«³⁹. Es schließt eine aktive, gestaltende und bestimmende Führungsrolle des Papstes in der Kirche aus. Nicht vermerkt wird dabei die noch geringere Bedeutung des Ausdruckes im heutigen Sprachgebrauch, wo er nur noch eine verbindende Funktion in einer von mehreren geführten Diskussion besagt. Die Schlußausage ist auch für eine solche Ableitung offen. Bezüglich des Ganzen fällt auch die höchstgradige Einschätzung der geistigen Führungskraft der bischöflichen Kollegien auf, die, zumal angesichts der heutigen Wirklichkeit, so nicht zu bestätigen ist. Schließlich behaftet der Verfasser, im Gegensatz zu seiner Grundintention, die

³⁴ Ebda., 135.

³⁵ Ebda., 135.

³⁶ Ebda., 135.

³⁷ Ebda., 23; 26; 69; 84.

³⁸ Ebda., 26.

³⁹ Ebda., 26.

Bischöfe mit dem Mangel, daß sie in den »Unklarheiten des Glaubens unterwegs« seien⁴⁰.

3) Der Entwurf des »Communio«-Primates

J. R. Quinn beruft sich in seinem Buch häufig auf die Arbeit von H. J. Pottmeyer⁴¹ so daß eine Ähnlichkeit in den Grundpositionen beider Autoren zu erwarten ist. Allerdings ist bei Pottmeyer das Bestreben nach einer geschichtlich wie theologisch umfänglicheren Begründung der kritischen Grundhaltung erkennbar. Auch steht im Fluchtpunkt der Ausführungen mehr der Communio-Gedanke, ohne daß der Begriff hinreichend geklärt würde. Das gilt ebenso für den zu einer schreckhaften Größe aufgebauten Begriff des »Zentralismus«, bei dessen Gebrauch zwischen der Wirksamkeit eines Zentrums und seiner Entartung im »Zentralismus« nicht unterschieden wird. Das Wirken und die Ausstrahlung des Zentrums mit Hilfe seiner Hilfsorgane erscheint so selbst schon als »Zentralismus«.

Dem Vorwurf jedoch, damit den Primat selbst zu treffen, versucht der Verfasser mit der häufig fallenden Bekundung zu entgehen, daß er die (im Zentrum der Abhandlung stehenden) »beiden Dogmen des 1. Vatikanums« nicht »relativiere oder gar leugne«, sondern nur den »Zentralismus« ablehne⁴². Auch die beabsichtigte »Stärkung der kollegialen Mitwirkung der Bischöfe bei der Leitung der Gesamtkirche« soll keine »Schwächung der Autorität des Petrusamtes«⁴³ erbringen. Allerdings sei die Formulierung und Definition des Petrusamtes auf dem Ersten Vatikanum nicht die einzig mögliche« und »angemessene«⁴⁴, (was niemand bestreiten wird). Nur müßte auch gesagt werden, daß nach der Lehre der Kirche der Sinn einer definierten Aussage immer zu wahren ist (DS 3007).

Die dargebotene ausführliche historische Beweisführung zielt auf ein geschichtliches Verständnis des ganzen päpstlichen Primats, die nicht als legitime Entwicklung im Sinn des von der katholischen Theologie anerkannten Dogmenfortschritts interpretiert wird, sondern die auch als »Bruch mit ehrwürdigen Traditionen«⁴⁵ zu verstehen sei. Ein solcher Bruch zeichne sich vor allem zwischen dem ersten und zweiten Jahrtausend ab, in dessen Verlauf die Kirche als »eine Gemeinschaft von Zeugen« (mit dem Papst und den Mitbischöfen) zu einer »Monarchie des Papstes«, zum »monarchischen Primat« und zur »Papalmonarchie« mutiert sei⁴⁶, deren Entstehen vor allem aus den äußeren Einflüssen der herrschenden Sozialphilosophie und der politischen Schriften des Aristoteles zu erklären sei⁴⁷. Diesem der Geschichte über-

⁴⁰ Ebda., 90.

⁴¹ H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Quaest. disp. 179) Freiburg 1999.

⁴² Ebda., 15.

⁴³ Ebda., 17.

⁴⁴ Ebda., 15.

⁴⁵ Ebda., 19.

⁴⁶ Ebda., 24.

⁴⁷ Ebda., 24.

gestülpten Konstrukt widerspricht aber die vom Verfasser selbst angeführte Tatsache, daß schon Leo d. Gr. dem römischen Stuhl und Bischof den Prinzipat über alle Kirchen zusprach⁴⁸. Auch die Bedeutung Gregors I. ist nicht vollkommen getroffen, wenn nur das Wort von »seiner Ehre« zitiert wird, die in der »ungebrochenen Tatkraft meiner Brüder«⁴⁹ liege, und nicht auch auf sein Bewußtsein vom römischen Stuhl als »caput fidei«⁵⁰ hingewiesen wird. Dem Verfasser geht in dieser ideologischen Geschichtskonstruktion von einer Fehlentwicklung zum päpstlichen Primat die objektive Einstellung mancher Profanhistoriker ab, die etwa wie R. Schieffer feststellen, »daß an der Schwelle zum ersten Jahrtausend ein qualitativer Sprung nicht in der primatialen Theorie, sondern eher im Umgang mit ihr gestanden hat«⁵¹.

Wenn sich aber die Geschichte des Primats im Urteil des Verfassers als Fehlentwicklung erweist, so kann davon seine innere Bedeutung und die in ihm wurzelnde Unfehlbarkeit nicht unberührt bleiben, wie der Autor tatsächlich den angeblichen »Aufstieg des Papstes zum Monarchen«⁵² (den es in Wahrheit aufgrund der einzigartigen Konstitution der Kirche, die auch synodal verfaßt ist, so nicht gegeben hat) zuletzt vor allem auch aus drei kontingenten historischen »Traumata« der Kirche ableitet: aus dem Konziliarismus/Gallikanismus, dem Staatskirchentum wie aus dem modernen Rationalismus und Liberalismus⁵³. Entsprechend vertritt der Verfasser ohne Kritik die heute verbreitete Auffassung, nach der »die Lehre des 1. Vatikanums vom unfehlbaren Lehramt des Papstes ... eher als ein von vielen belächeltes als ein heiß umstrittenes Dogma der katholischen Kirche«⁵⁴ zu gelten hat. Mit besonderer Gewichtung ist auch die unbeanstandend bleibende Aussage ausgestattet, daß »laut Umfragen [das Dogma] von einer Mehrheit der Katholiken nicht bejaht wird«⁵⁵, als ob dies die Gültigkeit des Dogmas aufhebe.

Auch wenn der Verfasser diese Einstellung nicht als die seine ausgibt, so hält er sie doch weiter im Gespräch durch die (in den Verhandlungen des Ersten Vatikanums aufgetretene, aber im Gesamtleben der Kirche kaum beherrschende) Hervorkehrung einer »maximalistischen« Interpretation der Papstdogmen, der er auch solche Mißdeutungen zuweist wie die der Verklärung des Papsttums zu einer »zweiten Inkarnation«⁵⁶. Auch hier muß eine Übertreibung wieder zur Verunklärung der wahren Lehre herhalten. Der Verfasser lenkt in der Folge den Blick von der Lehre des Ersten Vatikanums ab und vermischt sie mit drei verschiedenen Interpretationen und Theorien⁵⁷, welche diese Lehre ins Unrecht setzen sollen. Demgegenüber wäre festzuhal-

⁴⁸ Ebda., 20.

⁴⁹ Ebda., 17.

⁵⁰ Ep. III, 57

⁵¹ R. Schieffer, *Natur und Ziel primatischer Interventionen des Bischofs von Rom im ersten Jahrtausend*, in: *Il primato del successore di Pietro, Città del Vaticano* 1998, 348; ähnlich urteilt St. O. Horn, a. a. O., 51: »Es fehlt aber weder die Erfahrung noch die ›Idee‹, nämlich der primatialen Stellung der Kirche von Rom im ersten Jahrtausend.

⁵² Die Rolle des Papsttums, 29.

⁵³ Ebda., 31–43.

⁵⁴ Ebda., 66.

⁵⁵ Ebda., 66.

⁵⁶ Ebda., 75.

⁵⁷ Ebda., 90ff.

ten, daß die Definition und der Glaube nicht von Theorien abhängen, selbst wenn sie auf dem Konzil oder danach vertreten wurden. So wird die Konzilsaussage unmerklich in die Nähe der maximalistischen Position gerückt, nach der die »Unfehlbarkeit des Papstes die Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche«⁵⁸ sei, obgleich dies vom Konzil selbst ausgeschlossen wird (vgl. DS 3074). Aber auch die »mittlere Position«, die angeblich eine »eingeschränkte Unfehlbarkeit« (richtiger wäre: die die Bedingungen der Unfehlbarkeit) festlegt und die mit der Lehre der Kirche identisch ist, ist »unbefriedigend« und »gefährlich«, weil sie einen »doktrinären Zentralismus« und eine »schleichende Unfehlbarkeit« fördert⁵⁹. Die letztgenannte Kennzeichnung, die wohl das magisterium ordinarium des Papstes ins Unrecht setzen soll, ist für diese Art der Kritik charakteristisch.

Der Verfasser setzt nun allen Nachdruck auf die »dritte«, die »kommunikative« Form des Primates, wobei er zugibt, daß auch diese sachlich schon in der Lehre des Ersten Vatikanums eingeschlossen ist⁶⁰, so wenn dort von der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst die Rede ist, »die vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird«. Dafür zieht das Konzil auch das oben erwähnte gemeinschaftsbetonende Wort Gregors I. heran (DS 3061). Dagegen vermeidet es der Verfasser, das Moment des Gehorsams zu erwähnen, der nach dem Konzil der ordentlichen Vollmacht des römischen Bischofs von »Hirten und Gläubigen« zu leisten ist (DS 3060). Statt dessen wird nun alle Betonung auf die »dritte Interpretation« gelegt, welche die Grundlage für den Communio-Primat bieten soll.

Der Verfasser versucht weiterhin, den Begriff der Communio, welcher dem Glaubensbewußtsein zu keiner Zeit fehlte, in seiner institutionellen Bedeutung nach den drei Richtungen wiederzugewinnen: nach der Richtung der »communio ecclesiarum«, nach der Richtung des Kollegiums der Bischöfe und nach der des Communio-Primates, was unter neuerlichen Vereinseitigungen vor sich geht.

Eine solche ereignet sich schon bei der Bestimmung von »Kirche als Gemeinschaft von Kirchen«⁶¹, was sich als mangelhafte Definition erweist, insofern eine treffende Begriffsbestimmung das zu definierende Wort nicht schon in sich enthalten darf. Dieser Mangel ist nur zu beheben, wenn zwischen Universalkirche und Einzelkirchen real unterschieden wird, wie es das Zweite Vatikanum tut, wenn es von der Universalkirche sagt, daß sie »in ihren [den Teilkirchen] und aus ihnen besteht« (LG 23). Sie könnte nicht »in ihnen« bestehen, wenn sie nicht schon in sich eine Realität wäre, ein concretum universale, das den Einzelkirchen ontologisch und zeitlich vorausgeht. So bleibt wahr, daß in der Teilkirche die Gesamtkirche anwesend ist, aber nicht nach allen ihren Kräften und Fähigkeiten. So trägt die Teilkirche als solche z. B. nicht das universale Lehrprinzip in sich, das der Gesamtkirche in der Unfehlbarkeit zukommt. Auch können die Teilkirchen, in denen das Prinzip legitimer Vielfalt verwirklicht werden soll, ihre Aufgaben nur in Verbindung mit der Gesamtkirche

⁵⁸ Ebda., 90.

⁵⁹ Ebda., 91.

⁶⁰ Ebda., 65.

⁶¹ Ebda., 7.

erfüllen, so daß sie ohne diese Verbindung auch den Charakter der Teilkirche verlören⁶².

Natürlich ist damit auch die Verwiesenheit der Gesamtkirche auf die Teilkirche gegeben, dies aber nicht in der gleichen wesentlichen Form, da die Teilkirche keine göttliche Gründung ist. Deshalb ist auch die vom Verfasser gebrauchte Definition von Kirche als »Gemeinschaft von Ortskirchen« unzulänglich, wenn nicht hinzugefügt wird, daß diese Gemeinschaft in der Existenz der Gesamtkirche ihren Grund, ihr Urbild und ihre Norm hat. Eine Verkennung dieses Momentes führt zur Verselbständigung der Teilkirchen, die sich naturgemäß auch auf die Bestimmung der Kollegialität des Episkopats auswirkt.

Mit einer gewissen Folgerichtigkeit macht sich auch hier eine Verschiebung in der Bestimmung des Verhältnisses von Papst und Bischöfen im Kollegium der Bischöfe bemerkbar. Das Kollegium der Bischöfe wird vom Zweiten Vatikanum bewußt auch mit anderen Ausdrücken (*corpus, congregatio*) bezeichnet, um der rein iuridischen Auffassung dieser Ordnung zu begegnen, die der Verfasser mit der Hervorhebung der »kommunalen Strukturen« im Grunde wieder einführen möchte. Ausdrücklich heißt es, daß es heute darum gehe, »die zentrale Gesetzregelung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und, sofern möglich, zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren«⁶³.

Um das Unangemessene an der Stellung des Papstes im Kollegium zu demonstrieren, wird ihm eine in der kirchlichen Sprache unbekannt Kennzeichnung angehängt und von einer »monarchisch-souveränen Stellung« gesprochen, von einer »absoluten Souveränität«⁶⁴. Unter dieses Verdikt fällt insbesondere die »Erläuternde Vorbemerkung«, welche angeblich »die Konzeption des Primats als Souveränität verteidigt«⁶⁵. Diese Auffassung sei »nicht geeignet, das Eingefügtsein des Petrus in das Apostelkollegium deutlich und die wesensgemäße Einbindung des Petrusamtes in die Gemeinschaft des Bischofskollegiums wirksam werden zu lassen«⁶⁶.

Dabei wird nicht gewürdigt, daß der Text genauso deutlich von der Gemeinschaft zwischen Haupt und Gliedern spricht, die in der »*communio hierarchica*« bestehen bleiben muß. Es ist aber bezeichnend, daß der Verfasser weder über den theologischen Begriff des Hauptseins des Papstes reflektiert, noch über das Wesen einer »*communio hierarchica*«. Im Gegenteil ergreift Pottmeyer beim Hinweis auf die Enzyklika »*Mystici Corporis*« die Gelegenheit, die angeblich »monarchische Konzeption« des Primats als »christomonistisch« zu diskreditieren⁶⁷. So wird dann auch die Verbindung des Primats mit dem Hauptsein Christi unberücksichtigt gelassen. Mit der Mißachtung der Christusbeziehung von Primat, Episkopat und Kirche gräbt sich aber eine Theologie ihre eigenen Wurzeln ab.

⁶² Vgl. dazu J. Ratzinger, *L'ecclesiologia della Costituzione »Lumen Gentium«*, in: *Il Concilio Vaticano II – Recensione et attualità alla luce del Jubileo* (hrsg. von R. Fisichella) Cinisella Balsamo 2000, 66–81.

⁶³ Die Rolle des Papsttums, 107.

⁶⁴ Ebda., 119.

⁶⁵ Ebda., 108.

⁶⁶ Ebda., 111.

⁶⁷ Ebda., 121.

Auf den genannten Voraussetzungen beruht dann auch das (freilich nicht ganz abgeklärte) Konzept eines Communio-Primats mit entsprechenden Folgerungen für die Ausübung des Charismas der Unfehlbarkeit. Für den Communio-Primat sei wesentlich zu fordern, »daß Papst und Bischöfe gemeinsam Verantwortung für die Kirche tragen«, was aber unmöglich sei, wenn »sich eine Behörde wie die Kurie zwischen den Papst und den Episkopat schiebt«⁶⁸. Deshalb geht der Vorschlag weiter auf ein Mitregieren des Episkopats mit dem Papste, auf ein sogenanntes Congubernium, d. h. auf »das Recht einer regelmäßigen Leitungsbeteiligung«. Aus der Mitverantwortung des Episkopats für die Gesamtkirche wird eine Mitregierung, die über das hinausgehen müsse, was die enttäuschende Einführung einer Bischofssynode besage⁶⁹.

Dabei muß man vor dem Begriff des »Congubernium« durchaus keine Angst empfinden, wie der Verfasser unterstellt; denn es gibt in der Tat ein »Mitregieren« seitens der vielen bischöflichen Kollegien, aber ein solches, das dem primatialen Rang des Papstes immer Rechnung trägt. Die Frage ist, ob diesem Rang auch nach dem dargestellten Konzept Rechnung getragen wird. Das scheint tatsächlich nicht der Fall zu sein; denn der weitergehende Vorschlag geht auf eine »komplexe höchste Leitungsgewalt«⁷⁰, bei der dem Bischofskollegium ebenfalls »die volle und höchste Vollmacht zukommt«⁷¹, wobei nur vergessen ist, daß dem Kollegium diese Vollmacht nicht ohne den Papst zukommt.

Es gibt in dem Buch eine fast beiläufig auftretende Passage, in der die dem Papst »im dritten Jahrtausend« zuzuweisende Stellung näher ausgeführt wird. Sie hat merkwürdigerweise mit dem Communio-Charakter des Amtes nicht viel zu tun, insofern hier dem Papst eine Funktion zugewiesen wird, die dem Kollegium nicht zukommen kann: das Papstamt als »verbindende Symbolgestalt für die kirchliche Gemeinschaft und für die Autorität und Lebenskraft des Glaubens«. Da an die Unfehlbarkeit des Papstes wie an seiner Jurisdiktionsstellung heute nur noch wenige glauben, da aber die Pilgerströme nach Rom und die Anziehungskraft des Papstes auf Reisen gewachsen seien, könne der Papst »als christliche, ja religiöse Führungsgestalt, die jedenfalls auf übernatürlicher Ebene keine vergleichbare Konkurrenz hat«⁷², als Symbol- und Integrationsfigur eine neue Geltung gewinnen. So endet die hochtheologische Beweisführung in einem Bereich des Populär-Symbolischen.

Bei solchen Voraussetzungen muß auch die Bestimmung der Unfehlbarkeit des Papstes schief geraten. Eine »separate und absolute Unfehlbarkeit« ist von der Theologie nie vertreten worden. Die Infallibilität aber nur (negativ) auf Krisensituationen des Glaubens beschränken und sie nur als »subsidiär« einstufen zu wollen⁷³, widerspräche nicht nur der Geschichte (der beiden neuzeitlichen Dogmen) sondern auch ihrem Charakter als Medium der lebendig-aktiven Tradition der Kirche.

⁶⁸ Ebda., 141.

⁶⁹ Ebda., 101.

⁷⁰ Ebda., 111.

⁷¹ Ebda., 127.

⁷² Ebda., 137.

⁷³ Ebda., 137.

Schließlich wird an den Papst die Warnung gerichtet, sich nicht an »die Stelle Christi zu setzen«, sondern »wie alle Christen – Jesus Christus als den eigentlichen Herrn und das Haupt der Kirche zur Geltung zu bringen, dessen Geist in vielen wirkt«, wobei verschwiegen wird, daß der Geist in verschiedenen Gnaden und Gaben wirkt, von denen eine die Amtsgnade des Primats ist. Der hinzugefügte Hinweis auf die »Untreue der Päpste zu ihrem Auftrag«, durch welche »die Einheit der Kirche verlorenging«⁷⁴, ist ungerechtfertigt, wenn man nicht auch anerkennt, daß das Papsttum die Einheit der Kirche bis zum heutigen Tag (im Gegensatz zu vielen anderen christlichen Konfessionen) gestützt, gefördert und erhalten hat. Der Ausgewogenheit halber müßte bei solchen Vorwürfen auch auf das Versagen der Bischöfe in der Geschichte hingewiesen werden.

4) Das Modell des »notarius publicus«

Mit den Mitteln einer stark philosophisch gewendeten Theologie und ihren bestimmenden Elementen (der Geschichtlichkeit, der Relativität der Wahrheit, der Subjektivität und der Erfahrung) versucht P. Hünemann in mehreren Beiträgen⁷⁵ ein »neues Paradigma des Petrusdienstes« zu erstellen, in dem alles »auf den brüderlichen, lediglich auf die Stimme Jesu Christi hörenden, freien Dialog«⁷⁶ zwischen den Christen gesetzt wird. Dafür seien in der Anfrage des Papstes schon die »Grundsatzantworten« gegeben, so daß die Frage des Papstes unter der Hand zu einer Antwort umgemünzt wird, die dem neuen Paradigma entspricht.

Das für diese Behauptung herangeführte Beweismaterial ist wesentlich dasselbe wie in vielen gleichartigen Versuchen: die Pluralität eigenständiger Kirchen im ersten Jahrtausend, die nach der Reformation noch verstärkt wird durch »ihre wechselseitige Anerkennung ... als die una sancta catholica«⁷⁷; die Kritik des Ersten Vatikanums, das auf die Wahrheit von der eigenständigen Kompetenz der Bischöfe keinen Bezug nahm; die Lehre von »Lumen Gentium«, 26, die angeblich besagt, daß »die Gesamtkirche nicht wesentlich mehr ist und hat als die Teilkirchen«. Als ein Nebenprodukt dieser »sorgfältigen Analyse«⁷⁸ mag noch genannt werden: die Zuerkennung des *ius divinum* zwar nicht an den Papst, aber an die regionalen Kirchen, sogar an die »intermediären« metropolitanen Verbände⁷⁹. Dazu wird in einer hinzugefügten Klausel angemerkt, daß nicht die territorialen Abgrenzungen an sich »iuris divi-

⁷⁴ Ebda., 137.

⁷⁵ »Una cum« – Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht: Papsttum und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften (hrsg. von P. Hünemann) Regensburg 1997, 80–101; Ders., Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes des römischen Bischofs: H. Schütte (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamtes, Frankfurt a.M., 2000, 189–217; Ders., Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.

⁷⁶ »Una cum«, 83.

⁷⁷ Ebda., 86.

⁷⁸ Ebda., 80.

⁷⁹ Ebda., 89.

ni« seien, was nach Ansicht des Verfassers absurd wäre, sondern nur die »Anerkennung der Kirchen als eigener Subjekte, die alle jene Rechte und Pflichten haben, welche der Kirche als Kirche zukommen«⁸⁰. Aber eine rechtliche Identifizierung der Teilkirchen mit der Gesamtkirche ist nicht weniger unlogisch, weil daraus eine Vielzahl von »Gesamtkirchen« resultiere oder eine Identifizierung jeder Teilkirche mit der Gesamtkirche zustande käme, wobei die Ortskirche ihren Charakter als Teilkirche verlöre.

Um dieser Unlogik zu entgehen, konstruiert der Verfasser »zwingend« das Modell einer »Pluralität von Kirchen«, »die – um ihres eigenen Wesens und ihrer eigenen Wahrheit willen – gehalten sind, sich wechselseitig anzuerkennen«⁸¹, wobei nicht klar wird, ob unter dem »eigenen Wesen und der eigenen Wahrheit« eine je andere Wahrheit gemeint ist. Wenn nicht, dann wäre aber die Forderung nach einer gegenseitigen Anerkennung nicht notwendig, es sei denn, daß die jeweilige Teilkirche ihrer Identität in der Wahrheit nicht sicher wäre. Wer verschaffte ihr dann aber diese Gewißheit? Auf jeden Fall wird hier der Irrtum gefördert, den das Zweite Vatikanum mit seiner Formulierung »in und aus ihnen« (LG 23) vermieden wissen wollte, daß nämlich die Kirche Christi zu verstehen sei als ein durch freiwilligen Zusammenschluß gegründeter Kirchenbund. Aus dieser dem modernen Pluralismus entsprechenden Option ergibt sich auch eine veränderte Auffassung vom Bischofsamt. Daß der Bischof sein Amt kraft der Weihe nur durch die Gewährung der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst und dem Kollegium empfängt, kann hier nicht mehr gesagt werden. Der so entstehende Hohlraum muß die ganze Lehre vom Bischofskollegium ins Wanken bringen.

Der Verfasser ist aber bestrebt, diese Lücke auf seine Art zu schließen. An die Stelle der notwendigen hierarchischen Vermittlung des kollegialen Bischofsamtes setzt er wechselseitige Anerkennung der Bischöfe untereinander. Die »Ortsbischöfe [sind] aufgrund ihres eigenen Amtes verpflichtet, sich wechselseitig in ihrem Dienst für die ihnen jeweils anvertrauten Kirchen anzuerkennen«⁸². Dem entspricht auch eine Rechenschaftsablage der Bischöfe, die aber nicht gegenüber dem Papst geschieht, sondern gegenüber den Mitbischöfen, weil die einzelnen Bischöfe zur Mitsorge und zur Mitverantwortung für die benachbarten Kirchen verpflichtet seien. In dieser These wird verkannt, daß die Sorge der einzelnen Bischöfe für die anderen Kirchen wie für die Gesamtkirche nicht iurisdiktioneller Natur ist, sondern sich aus der Gliedschaft im universalen Bischofskollegium ergibt.

Daß das lebendige Äquilibrium innerhalb des Corpus der Bischöfe nicht getroffen ist, geht auch aus einem weiteren Umstand hervor: aus der nahezu absoluten Wertung des Bischofsamtes. Während in der Lehre der Kirche allein dem Petrusamt die »höchste, volle, unmittelbare und universale« geistliche Gewalt zukommt, entzieht der Verfasser diese Primatsvorgaben dem Papst, um sie den einzelnen Bischöfen zuzuweisen. Nach dem Verfasser »repräsentiert« das bischöfliche Amt als solches »die

⁸⁰ Ebda., 89.

⁸¹ Ebda., 89.

⁸² Ebda., 91.

Fülle des amtlichen Dienstes, die für die Kirche als Kirche wesentlich ist⁸³. Weil im Bischof »die Fülle des Amtes« gegeben ist, stellt das Bischofsamt »die Höchstform des Amtes dar«. Aus der in der kirchlichen Lehre und im kanonischen Recht dem Bischof zustehenden »ganzen Gewalt« (»omnis potestas«), die von der »höchsten Autorität« unterschieden wird (CIC/1983 c. 381), ist hier »die Höchstform des Amtes« geworden, die jedem Bischof zuerkannt wird. Das entbehrt freilich nicht einer gewissen Konsequenz, wenn man die bischöfliche Teilkirche formell mit der universalen Kirche identifiziert und so das Ganze aus den Teilen zusammenfügt, ohne zu veranschlagen, daß die Teile als solche immer nur Teile eines Ganzen darstellen und ihre Qualität vom ursprünglichen Ganzen herleiten.

Das nach der Kirchenlehre bestehende hierarchisch-kollegiale Verhältnis zwischen Bischofs- und Petrusamt wird vollends verkehrt bei der näheren Positionierung des Primates. Zunächst erscheint es wie ein Entgegenkommen, wenn der Verfasser mit dem Zweiten Vatikanum dem römischen Bischof »die unmittelbare Sorge für die Gesamtkirche«⁸⁴ zuspricht. Aber es wird nicht gesagt, daß es sich dabei nicht nur um eine liebevolle Fürsorge handelt, sondern um den »Vorrang der ordentlichen Gewalt über alle Kirchen« (Christus Dominus, 2), und zwar »auch über alle Teilkirchen und Verbände« (CIC/1983, c. 333 § 1), ohne daß der Papst dadurch die Eigenständigkeit des Bischofsamtes aufhobe oder in Konkurrenz zum Bischof träte.

Nach Hünermann kommt dem Bischof von Rom nur ein »Wächteramt« darüber zu, »daß die Bischöfe ihre ureigene Aufgabe recht wahrnehmen«⁸⁵. Der Inhaber des Petrusamtes besitzt demnach keine eigentliche Leitungsgewalt in der Kirche, ihm eignet nur die Beobachtung der Korrektheit des bischöflichen Amtsvollzugs. Wenn dieser korrekt verlief, besäße eigentlich der Papst keine Aufgabe mehr in der Gesamtkirche. Wenn das Bischofsamt regelrecht ausgeübt würde, müßte der Papst eigentlich nicht einmal mehr »wachen«. Der Verfasser nimmt hier auch keine Kenntnis davon, daß das Erste Vatikanum die Beschränkung des Primats auf ein »Amt der Aufsicht bzw. Leitung« (»officium inspectionis vel directionis«: DS 3064) ausdrücklich ausgeschlossen hat und daß auch nach dem Zweiten Vatikanum die Zuweisung der »höchsten universalen Gewalt über die Kirche« (LG 22) an den Papst alle Bereiche der *sacra potestas* umgreift: die Lehrvorlage, die gesetzgebende, die richterliche und die administrative Vollmacht.

So ist nicht zu übersehen, daß die universale päpstliche Vollmacht in der vorliegenden Interpretation eine wesentliche Einschränkung erfährt, die besonders drastisch in der reduktionistischen Auffassung von der päpstlichen Unfehlbarkeit zum Ausdruck gelangt. Sie deutet sich schon an in der unzutreffenden Positionierung des »*sensus fidelium*« in Verbindung mit den Lehrkompetenzen und in seiner gleichrangigen Einordnung in die päpstliche Lehrvollmacht⁸⁶. Bezeichnenderweise verweist der Verfasser nicht auf das Zweite Vatikanum; denn dort ist gesagt, daß sich der übernatürliche Glaubenssinn »dann kundtut«, wenn »die Gesamtheit der Gläubigen

⁸³ Ebda., 91.

⁸⁴ Ebda., 92.

⁸⁵ Ebda., 94.

⁸⁶ Ebda., 94.

... ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert« (LG 12).

Der Glaubenssinn ist demnach als dem kirchlichen Lehramt nicht gleichrangig zu betrachten. Er ist primär überhaupt nicht eine Kundgabe der Untrüglichkeit in der Lehre, sondern der Untrüglichkeit der Glaubensannahme, die immer auch an das Lehramt gebunden bleibt, selbst wenn, in einem lebendigen Wechselbezug, bei der Vorbereitung einer Lehrentscheidung aus dem Zeugnis des gesamtkirchlichen Glaubens geschöpft wird. Im Grunde kommt dem »sensus fidelium«, gegenwärtig objektiver als »sensus fidei fidelium« interpretiert, keine dogmenbegründende, sondern eine dogmenbezeugende Bedeutung zu.

Die hier wohl bewußt in Kauf genommene Unschärfe steht im Dienst einer Reduktion des Unfehlbarkeitsanspruchs auf eine subsidiäre Funktion, wie sie angeblich von Leo d. Gr. geübt wurde. Dies wäre, streng genommen, nur eine helfende, unterstützende, ergänzende Aufgabe im Hinblick auf die eigene Verantwortung der Bischöfe. Daraus folgt dann die strikte Forderung: Der Papst solle seine Lehrkompetenz als Zeuge der Offenbarungswahrheit »nur wahrnehmen in ausdrücklicher Respektierung des Glaubenszeugnisses der Bischöfe der verschiedenen Kirchen, una cum eis«⁸⁷. Das bedeutet, daß der Papst den Bischöfen »die primäre Kompetenz im Blick auf zu klärende Streitfragen, hinsichtlich des Glaubens und des christlichen Lebens für ihre Kirchen zugesteht«⁸⁸. Dabei ist vergessen, daß die Bischöfe zwar auch testes und iudices fidei sind, daß ihnen aber selbst für ihre eigene Diözese keine endgültige Entscheidung über den Glauben zusteht, weil diesem Glauben eine Allgemeinheit zukommt, die nicht von einer Teilgewalt richterlich bestimmt werden kann. Auch als Kollegium können sie die Entscheidungsgewalt nur in Einheit mit ihrem Haupt, dem Papst, betätigen.

Damit rückt die dem Haupt vorbehaltene amtseigene Unfehlbarkeit in die Nähe eines kollegialen Aktes, der förmlich auf die »Abstimmung mit dem Gesamt- oder Regionalepiskopat«⁸⁹ angewiesen bleibt. Der demokratischen Struktur dieses Kirchenverständnisses entspricht auch die Aufnahme der vom Ersten Vatikanum abgewiesenen Lehre von dem nachfolgenden Konsens und der notwendigen Rezeption einer Lehrentscheidung durch die Kirche⁹⁰.

Diese Einschränkungen gelten erst recht für die Ausübung des ordentlichen römischen Magisteriums. Dieses sei heute ohnehin sichtlich an eine Leistungsgrenze gekommen, die nur überwunden werden könne durch »synodale« oder »konziliare Prozesse«⁹¹, in denen Übereinstimmung erzielt werde. Dagegen sind »Konsensbildungen per Erlaß auf dem Amtsweg ... unzureichend«⁹². Nachfolgend erfährt aber auch das ordentliche Lehramt der Bischöfe eine inhaltliche Einschränkung: Weder Papst noch Bischöfe dürfen »theologische oder exegetische Theorienprobleme zu lösen« suchen, »Korrekturen wissenschaftlicher Theorien« sind dem Lehramt nicht gestat-

⁸⁷ Ebda., 95.

⁸⁸ Ebda., 95.

⁸⁹ Ebda., 95.

⁹⁰ Ebda., 96.

⁹¹ Ebda., 96.

⁹² Ebda., 96.

tet. Es darf gerade noch »über mögliche Auswirkungen solcher Theorien auf den Glauben urteilen«⁹³ (sie aber offenbar nicht verurteilen), jedoch in wissenschaftliche Verfahren nicht eingreifen. Unversehens greift die Negierung des hierarchischen Momentes auch auf das Bischofsamt über zugunsten einer Theologie, die hier in die Stellung der Letztinstanz von Lehrfragen rückt.

Die Kompetenzbeschränkung des Petrusamtes wird in einem weiteren Beitrag⁹⁴ noch entschiedener mit dem Lehr- und Sprachgeschehen in der Kirche und mit der modernen Wahrheitsproblematik verknüpft. Dabei verformt der Verfasser den Vorschlag des Papstes zu einem Dialog bezüglich der Art der Ausübung des Petrusamtes zu einem »Verfahren rationaler Verständigung« zwischen »gegnerischen Positionen«⁹⁵ (auch die der Orthodoxen wie die der Protestanten), das zur »kreativen Hervorbringung des Ausgleichs« geführt werden soll. Es handelt sich näherhin um einen »Diskussionsprozeß zwischen der Kirche und ihren Theologen«⁹⁶, ähnlich dem des dialogischen herrschaftsfreien Diskurses der »Frankfurter Schule«. Zur Teilnahme an diesem Dialog ist freilich, im Gegensatz zum Verfahren der »Frankfurter«, nicht jede Stimme geeignet, z. B. nicht die der Kongregation für die Glaubenslehre, weil sie nur die Kontinuität der Lehrentwicklung betont, aus der nur akzidentelle Änderungen abgeleitet werden könnten⁹⁷, während heute ein wesentlicher Paradigmenwechsel gefordert sei.

Im ganzen ist das alte Primatsdenken als eine »päpstliche Ideologie«⁹⁸ zu entlarven, die »dem modernen Letztverständnis der Gesellschaft und der Menschen entscheidend entgegengesetzt ist«⁹⁹. Demnach werden der moderne Mensch und die Gesellschaft zu Normen für den neu zu fassenden Primat erhoben. Zu ihnen gehören als wesentliche Momente die »Selbstbestimmung des Volkes Gottes«, die Respektierung »der Wünsche und Verantwortung der Ortskirchen« und der »Anspruch der Mündigkeit der Christen«¹⁰⁰. Dies alles soll zwar »im Rahmen der kirchlichen Einheit« stehen, die aber nur »durch eine angemessene Konsensbildung in der Kirche« zustande kommt, an der die unterschiedlichen Kirchen und ihre Glaubenszeugnisse beteiligt sind¹⁰¹.

In bezug auf das menschliche Selbstverständnis ergibt sich daraus eine Neufassung von Glaube und Magisterium. In der Hermeneutik dieser Theologie menschlicher Subjektivität kann der Glaube inhaltlich nicht mehr von der Lehre der Kirche her bestimmt werden. Glaube ist ein »Zusammenspiel zwischen einzelnen Glaubenssätzen und den vielfältigen Wahrheiten, die sich von der Realität her auftun«. In den Glaubensvollzug gehören deshalb »die Sachverhalte der Welt«¹⁰² mit hinein. In

⁹³ Ebda., 96.

⁹⁴ Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes des römischen Bischofs: a. a. O., 189–217.

⁹⁵ Ebda., 192.

⁹⁶ Ebda., 193.

⁹⁷ Ebda., 195.

⁹⁸ Ebda., 107.

⁹⁹ Ebda., 201.

¹⁰⁰ Ebda., 202.

¹⁰¹ Ebda., 216.

¹⁰² Ebda., 206.

einer neuen Einlassung auf das Thema wird der Glaube als Sprach- und Wahrheitsgeschehen ausgegeben, in dem der »Aufgang Gottes« im »Ereignis seiner Nähe«¹⁰³ geschieht. Der Glaube ist das Geschehen, in dem Gott »das Selbstsein des Menschen in seiner integralen Unbedingtheit verstehen« läßt¹⁰⁴. Die erfahrbare Wahrheit dieses Glaubens kann nicht in Sätzen festgemacht werden. »Infallible Sätze geläufiger Art ... helfen in Bezug auf den Glauben überhaupt nicht weiter«¹⁰⁵; denn »zahlreiche Sätze können täuschen«¹⁰⁶.

Dieser Hintergrund bietet dem Verfasser nun die Möglichkeit, dem Petrusdienst ein neues »Paradigma« zu unterlegen und ihn mit einem ganz neuen Sinn auszustatten. Danach hätte der römische Bischof zunächst den in den verschiedenen Ortskirchen (gedacht ist offenbar auch an die nichtkatholischen Kirchen) geltenden Glauben, der von vornherein als ein verschiedener verstanden wird, zu erfragen und ihn anzuerkennen (ob er auch eine Nichtanerkennung aussprechen darf, ist nicht mehr erwogen). Dem Papst wird hier an sich nur die Rolle eines Bischofs zuerkannt, »der zuständig ist für seine Diözese«¹⁰⁷. Zugleich aber soll ihm (nicht eigentlich biblisch und nicht theologisch begründet) die Aufgabe des Notars zuerkannt werden, der das Glaubenszeugnis der römischen Kirche und das der übrigen Kirchen attestiert¹⁰⁸. Ihm kommt dabei keine gesetzgebende, leitende oder richterliche Vollmacht zu, sondern nur eine notarielle, beglaubigende Funktion. Die konkrete Ablehnung von Häresien (die aber keine innere Widerlegung zu leisten vermag, weil das in den Bestand der theologischen Theorien eingriffe) bleibt dann den Bischöfen übertragen¹⁰⁹. Aber letztlich kann nicht einmal die notarielle Funktion in vollem Sinne aufrechterhalten werden; denn da grundsätzlich von einer Verschiedenheit des Glaubens in der einzelnen Kirche ausgegangen wird, die so weit führt, daß die einzelnen Kirchen »einzelne päpstliche Entscheidungen zurückweisen können«¹¹⁰, ist nicht die Einheit der verschiedenen Bekenntnisse das wirklich Gegebene, sondern nur »das Ringen um das richtige Glaubensverständnis der Kirchen«¹¹¹ in einem beständigen Diskurs. In diesem fällt dann die Rolle des Notars unter den Tisch und wird von der Rolle eines Moderators abgelöst. Da der Papst und die Bischöfe als Verkünder aber über die Grammatik der Glaubenssprache nicht verfügen, geht die letzte Kompetenz wiederum an die Theologen über, an den »internationalen theologischen Sachverstand«¹¹².

Man wird dieser Interpretation zugestehen können, daß sie dem »modernen Selbstverständnis der Gesellschaft und des Menschen«¹¹³ entspricht, aber nicht dem Glauben der katholischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart. Sie hebt nicht

¹⁰³ Dogmatische Prinzipienlehre, 43.

¹⁰⁴ Ebda., 52.

¹⁰⁵ Ebda., 261.

¹⁰⁶ Ebda., 259.

¹⁰⁷ Gesucht: Ein neues Paradigma des Petrusdienstes, 215.

¹⁰⁸ Ebda., 211ff.

¹⁰⁹ Ebda., 214.

¹¹⁰ »Una cum«, 97.

¹¹¹ Gesucht: Ein neues Paradigma, 216.

¹¹² Ebda., 210.

¹¹³ Ebda., 201.

nur den Primat des Papstes, sondern das Wesen von Glauben, Wahrheit und Kirche auf. Das neue Paradigma des Petrusamtes ist die Konstitution einer neuen anderen Kirche.

Ein nicht weniger problematischer Vorschlag betrifft die von allen genannten Autoren geforderte »Entflechtung« von Primat und lateinischem Patriarchat. Bei dieser Entflechtung würde dem Papst Jurisdiktionsgewalt nur noch in der lateinischen Kirche zuerkannt unter Zubilligung eines universalen Ehrevorrangs als Bischof von Rom. Der Vorschlag nimmt nicht mehr wahr, daß das Amt des Patriarchen des Abendlandes im Amt des Papstes aufgegangen ist; er kann aber aufgrund der vorangegangenen Depotenzen primatialer Gewalt dem Patriarchen auch keine eigentliche Höchstgewalt zusprechen.

5) Theologische Aporien und gangbare Wege

Die vorgetragenen Entwürfe der Antwort auf die Frage des Papstes, die für viele gleichartige Versuche stehen, erwecken den Eindruck einer großen Reichhaltigkeit an Ideen und Gedanken. Rein formal gesehen, bringen sie einen gewissen Unterscheidungssinn für historische und theologische Fakten zur Geltung, der aber nicht zielführend ist. Die Pläne werden von verschiedenen Standpunkten und unter abgewandelten Aspekten vorgetragen: von Kirchenmännern, die zügig auf praktische Reformen zusteuern, um der größeren Einheit der Kirche (in der Vielfalt!) willen, von Theologen, die, mit dem Ziel einer vollkommenen Ausbalancierung von Primat und Episkopat vor Augen, eine herrschaftsfreie *Communio* der Kirche gewährleisten möchten, bis hin zur gänzlichen Angleichung der Kirche an eine Diskursgesellschaft, die der Subjektivität der Moderne entspricht, sich aber, im Unterschied dazu, in das immer gut stehende Mäntelchen der geschwisterlichen Liebe kleidet, welche alles Rechtliche entbehren kann.

Die so aufscheinende Vielfalt des methodischen Vorgehens und der vorgetragenen Argumente erweist sich jedoch bei näherem Hinblick gar nicht als so reichhaltig und eigenständig, wie es der erste Eindruck nahelegt. Zunächst ist das in den Entwürfen verwendete »Spielmaterial« weithin dasselbe (daß man von einem solchen sprechen darf, ist in der kombinatorischen und in der spielerisch-leichten Verwendung der Argumente begründet, wobei in einem Falle die Theologie eben auch als »Sprachspiel« erklärt und verstanden wird). Es handelt sich (unter Zurücktreten der biblischen Argumentation, von der die Primatslehre der Kirche ihren lebendigen Ausgang nimmt) um die Rückführung des Petrusamtes auf die als Ideal ausgegebene Form des ersten Jahrtausends mit ihrer idealistisch überhöhten Patriarchatsordnung (Pentarchie), um eine daraufhin notwendig werdende Darstellung der Geschichte des Dogmas nach Art der altprotestantischen Abfalltheorie unter tendenziöser Hervorhebung der Schäden und Sünden des Papsttums in der Geschichte, um eine Kritik am Ersten Vatikanum wegen seiner Nähe zu einer maximalistischen Interpretationsmöglichkeit, um eine Verabsolutierung des vom Zweiten Vatikanum gebrauchten (aber nicht eindeutig geklärten) *Communio*begriffs, um die Verkennung der Traditionsgebundenheit

des Zweiten Vatikanums (Nota explicativa praevia), das aber nach Ansicht der Autoren dennoch keine wirkliche Reform der Kirche gebracht habe.

Diese muß jetzt in einem »revolutionären Akt« weitergeführt werden, wozu ein »Paradigmenwechsel« stattzufinden hat, unter welchem Begriff in der modernen wissenschaftssoziologischen Verwendung eine gründliche Auswechslung des inneren Gerüsts allen Denkens und Urteilens zu verstehen ist, besonders auch der Letztinstanz bei der Bewahrheitung von Lehrsätzen und dogmatischen Formeln. Danach kann es (besonders nach dem letzteingeführten Autor) keine verbindliche Urteilsinstanz bezüglich der Glaubenswahrheit geben, weil diese Wahrheit nichts Objektives, Vorfindliches, »Faktisches«, sondern nur ein ereignishaftes, erlebnismäßiges Geschehen darstellt, das pragmatisch an Erfahrbarkeit, an Lebbarkeit und Selbstgewißheit verwiesen ist. Man darf sich an dieser Stelle, das Relativismusargument aufnehmend, fragen, wie dann die wahrseinsollenden Sätze des Autors zu verifizieren sind. Bei einem solchen Paradigmenwechsel kann vor allem der christliche Glaube nicht mehr derselbe bleiben, es muß sich aber auch die Kirche wesentlich ändern.

Wenn unter dem ersten Aspekt von der Reichhaltigkeit der Gedanken und Argumente gesprochen wurde, so läßt sich dem tiefer eindringenden Blick doch aus den Beiträgen auch das Vorherrschen eines gewissen unoriginellen Schematismus erkennen, der aus der Nachahmung eines altbekannten Modells erwächst. Als Ahnherr all der entwickelten Modelle erweist sich der von allen erwähnten Autoren zitierte H. Küng, von dem es einmal heißt, daß er mit seiner These vom Vorherrschen der »maximalistischen Interpretation des Unfehlbarkeitsdogmas« eine theologische Diskussion auslöste, »die an Heftigkeit alle anderen Diskussionen nach dem 2. Vatikanum übertraf«¹¹⁴. Tatsächlich ist die Behauptung der Illegitimität des Entwicklungsprozesses zum Primat und zur Unfehlbarkeit und seine Zurückführung auf gesellschaftlich-politische Gründe und außertheologische Momente genau so bei H. Küng vorgebildet, wie ebenso die daraus erfolgende Kritik der dogmatischen Definition selbst, in welche die Wahrheit Gottes nicht eingefangen werden könne. Wie ein Nachklang jenes Ereignisses nehmen sich auch die folgenden Thesen aus: die Reduzierung des Lehramts auf die Verkündigung des Evangeliums, der Vorwurf des Zentralismus in der Führung des Petrusamtes und die Forderung nach Dezentralisierung, das ideologische Potenzial eines Papstes »mit der Kirche«, die Erstellung eines »Papstspiegels«. Küng bezeichnete vor über dreißig Jahren seine Postulate als »ein Programm auf längere Sicht«¹¹⁵. In den nun vorgelegten Entwürfen hat sich diese Sicht weithin durchgesetzt.

Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß diese Entwürfe im Verständnis eines Primats nach Art eines gleichgestellten Kollegiums, eines *wesentlich defektiblen* päpstlichen Magisteriums und einer allenfalls von der »Gemeinschaft« zu akzeptierenden Unfehlbarkeit, dem Glauben der Kirche nicht entsprechen. So kommt dann in den meist pragmatisch-rationalistisch gehaltenen Einwänden das Paradox-Geheimnishafte in der verfassungsmäßig beispiellosen Ordnung einer »hierarchischen communio«

¹¹⁴ H. J. Pottmeyer, a. a. O., 66.

¹¹⁵ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Einsiedeln² 1970, 202.

zwischen Papst und Bischöfen nicht zum Vorschein, in welcher der Papst im Kollegium immer das Haupt bleibt und als solches auch für sich handeln kann, ohne damit die innere Einheit mit dem Kollegium aufzugeben. Im Grunde würde es nur um den glaubensgemäßen Aufweis der Angemessenheit, aber auch der mit anderen Verfassungen unvergleichlichen Besonderheit dieses Verhältnisses gehen, um alle dagegen gerichteten Einwände als gegenstandslos zu erweisen.

Das der Lehre der Kirche Widersprechende dieser Ansätze kommt besonders deutlich zum Ausdruck in den für die neuartige Primatsausübung gewählten Kurzformeln, in denen das Amt des Papstes einmal auf die Funktion eines »Moderators«, zum anderen auf eine in seiner »Symbolkraft« begründete Autorität und schließlich auf die Rolle eines »öffentlichen Notars« zurückgestuft wird. Die Unterschiede zur Primatslehre der Kirche sind evident, was freilich von einem vorwiegend pragmatischen, emotionalen und an die moderne Subjektivität gebundenen Denken nicht erkannt werden kann, das immer auch den Charakter des für das nichtgläubige Denken »Provokativen« an dieser Lehre verkennt.

Von daher ist auch das Fehlen des gläubigen Sinns für die Existenz von Primat und Unfehlbarkeit bei den genannten Entwürfen kritisch zu beleuchten. Indem der personeigene (nicht absolute) Primat des Papstes als eine rückgängig zu machende Fehlentwicklung gedeutet wird, muß sich der Zugang zu einem positiven Verständnis wie auch zu seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung verschließen. So werden etwa die Aussagen der Konzilien, daß die Kirche sich des Primates »in Wahrheit und Demut bewußt« (DS 861) ist, daß diese Lehre »zum Schutz, zur Erhaltung und zum Gedeihen der katholischen Herde« (DS 3052) gedacht ist, daß in ihr »die Kraft und Stärke der ganzen Kirche« (DS 3052) zum Ausdruck kommt, daß sie deshalb in der Geschichte ihre einzigartige Bedeutung bewahrt und bewiesen hat, nicht mehr bedacht und reflektiert. Statt dessen wird geflissentlich betont, daß sich im Primat »die Logik der Macht«¹¹⁶, die »Untreue der Päpste«¹¹⁷, »provinzielle Kurzsichtigkeit und Rechthaberei«¹¹⁸ kundtue, so daß heute die Mehrzahl der Kirchenglieder nicht mehr an den Primat glauben könne. So kann auch die positive geschichtstheologische Einordnung der konziliaren Definition von Primat und Unfehlbarkeit (selbst wenn man die Träger einer unvollkommenen Amtsführung zeigt) gar nicht aufkommen, die in der Definition von 1870 auch ein Providentiell-Zeichenhaftes erkennt; denn in der gegenwärtig im Glauben zersplitternden Kirche wäre eine Definition des Primats wie der Unfehlbarkeit nicht mehr möglich.

So mangelt den Kritikern des Primats nicht nur das »Denken mit der Kirche« (die Urteile sind in ihrer Selbstgefälligkeit und Eigenmächtigkeit im Grund von einem Standpunkt »über« oder »außer der Kirche« getroffen), sondern auch ein gewisser Realitätssinn für das der Kirche wirklich Reformdienliche und Förderliche. Es wird hier vor allem in der Stärkung des Bischofskollegiums und seiner Vollmachten gesehen. Hinter all dem steht der unrealistische Gedanke einer Erneuerung der Kirche

¹¹⁶ H. J. Pottmeyer, a. a. O., 136.

¹¹⁷ Ebda., 137.

¹¹⁸ Ebda., 140.

durch die Schwächung der Zentripetalkraft und die Förderung der Gemeinschaft der Bischöfe, die hier auch ohne den Papst denkbar wird. Aber unter dogmatischem Aspekt kann eine solche Gemeinschaft gar nicht zustande kommen ohne die dem Papst zukommende prinzipienhafte Einigungsvollmacht. Darum haben sich besonders in Krisenzeiten die Bischöfe nicht als Einigungskraft und als Stabilitätsfaktor erweisen können. So ist es, um an ein einprägsames geschichtliches Beispiel zu erinnern, »während der ganzen Reformationszeit nie zu einem gemeinsamen Vorgehen aller Kirchenfürsten in Deutschland gekommen«¹¹⁹. Aber auch für die Gegenwart gilt, daß die Bischöfe oftmals die Einheit des Kollegiums nicht verwirklichen können, sei es aus inneren Gründen, weil das Prinzip der Einheit nicht in einer Vielheit zu finden ist, sei es aus moralischen Ursachen, weil die Vielheit der Bischöfe immer auch für eine Haltung der Opposition offen ist. Man braucht nur an die nachvatikanische Entwicklung über das Schicksal von »*Humanae Vitae*«, über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten oder über die Frage der kirchlichen Haltung zur Mitwirkung an staatlichen Regelungen zur Tötung von Ungeborenen zu denken, um den Optimismus von einer einheitsstiftenden Funktion der Bischöfe allein zu dämpfen.

Die letzte Beobachtung bietet Anlaß, auf den mangelnden Realitätssinn der Verfechter einer Aufhebung der Qualität des Primats im Hinblick auf die Weltlage des katholischen Christentums im ganzen hinzuweisen. Dessen Situation ist gekennzeichnet durch erhebliche Reduktionen in Glaubens- und Sittenlehre, die selten so tiefgreifende Selbstsäkularisierung der Kirche mit dem weitreichenden Verfall auch der Autorität der Bischöfe, an der die nach dem Konzil aufgekommene Verselbständigung der Teilkirchen ihren erheblichen Anteil hat. Dieses Auseinanderdriften der Kirche kann nicht gebannt werden durch eine Verselbständigung des Bischofskollegiums und einzelner seiner institutionellen Formen. Es kann nur gebannt werden durch ein innerlich geeintes Kollegium. Dies ist aber nicht zu begründen ohne die Einheit mit dem als Haupt des Kollegiums anerkannten Papst. Deshalb müßte gerade in der gegenwärtigen Situation der Erosion des Glaubens, in der die postmoderne Orientierungslosigkeit auch in die Kirche eindringt, der Primat des Papstes, wenn er nicht existierte, neu geschaffen werden.

Die kritische Sondierung der negativen Entwürfe zur Einebnung des Primats in das Bischofskollegium sind die Voraussetzung für eine positive Beantwortung der Frage nach einer möglichen Neufassung der Ausübung des Primates, die unter Ausschluß der beschriebenen ungangbaren Abwege erfolgen muß. Sachgerechte Vorschläge zur Änderung der päpstlichen Primatsausübung sind keine leichte Sache. Das deutet Johannes Paul II. selbst an, wenn er hier von einer »ungeheuren Aufgabe« spricht, »die ich alleine nicht zu Ende bringen kann« (UU 96), wobei er gewiß auch bedenkt, daß es zuletzt »dem Urteil des Papstes unterliegt ..., die Weise festzulegen, wie diese Sorge [für die ganze Herde] fundiert ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial« (Nota explicativa praevia, 3). Dabei darf man von der Voraus-

¹¹⁹ Vgl. dazu G. May, Die deutschen Bischöfe angesichts der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts, Wien 1983, 677.

setzung ausgehen, daß sich die möglichen Änderungen in der Ausübung des Primats nur auf der Linie dessen vollziehen können, was im Dogma der Kirche bezüglich der Verbundenheit der Bischöfe mit dem Haupt gesagt ist, wonach ein streng kollegialer Akt nicht ohne Zustimmung des Hauptes zustande kommen kann.

So wendet sich die Aufmerksamkeit wie von selbst jener Ordnung zu, in der die affektive wie die effektive Kollegialität der Bischöfe mit dem Papst den vollkommensten Ausdruck gewinnt: nämlich im Ökumenischen Konzil. Es ist bemerkenswert, wie wenig in den drei genannten Vorschlägen die theologische Bedeutung des Ökumenischen Konzils für die synodale Struktur der Kirche, für die Gemeinschaft des Bischofskollegiums und ihre Höchstgewalt gewürdigt wird. Das rührt wohl daher, daß es sich hier nicht um die angestrebte selbständige Kollegialität der Bischofsgemeinschaft handelt, sondern immer auch um die vom Primat überhöhte und strukturierte *Communio*. Eine solche paßt aber nicht in das letztlich demokratische Wunschdenken der Kritiker. Von diesem Urbild und Prototyp bischöflicher Kollegialität her wären die Amtsgemeinschaft der Bischöfe hinreichend zu erklären und die Probleme der Kollegialität im Grunde zu bewältigen. Auf dem Allgemeinen Konzil ist ja das »*una cum*« der Bischöfe mit dem Papst aufs höchste verwirklicht.

Nur ist dieser Modellfall in seiner praktischen Bedeutung begrenzt durch die Tatsache, daß Ökumenische Konzilien in ihrer Feierlichkeit und universalen Förmlichkeit eine Ausnahmeerscheinung im Glaubensleben der Kirche darstellen, die nicht als Ausdruck einer bleibenden effektiven Kollegialität der Bischöfe angesehen werden kann. Das Zweite Vatikanum hat jedoch einen neuen Modus der Ausübung der hierarchischen Amtsgemeinschaft der Bischöfe eingeführt, der theoretisch die Möglichkeit einer »unfeierlichen« Ausübung der kollegialen Höchstgewalt der Bischöfe und damit ihre häufigere Anwendung zum Ziele hat. Es hat die Möglichkeit eines gemeinsamen Aktes der Kollegialgewalt eröffnet (LG 22), der, von der Kanonistik als »Fernkonzil« bezeichnet¹²⁰, unter Verzicht auf eine ortsgebundene Versammlung, eine weltweite Kontaktnahme ermöglicht und eine Abstimmung wie Entscheidung der Bischöfe in einer anstehenden bedeutsamen Angelegenheit des Glaubens und der Sitte. Der dabei befürchtete Ausfall der gegenseitigen Beratung wie des Austausches von Erkenntnissen und Zeugnissen könnte durch entsprechende Regelungen in etwa ausgeglichen werden. Aber auch dieser Modus, bei dem die Initiative nach der betreffenden Konzilsaussage sogar von den Bischöfen ausgehen könnte (vgl. CIC/1983, c. 37 § 2), wäre letztlich von der Zustimmung des Hauptes des Kollegiums abhängig.

Da es sich auch bei dieser Form der Ausübung der kollegialen Höchstmacht um einen Sonderfall handelt, geht die Forderung weiter nach Schaffung kontinuierlicher Formen der kollegialen Amtsausübung. Das Interesse richtet sich hier auf die Neuschaffung von Zwischeninstanzen zwischen Primat und Episkopat, welche die *Communio* zwischen dem Papst und den Bischöfen intensiver ausgestalten und das Mitwirken der Bischöfe an der Leitung der Kirche besonders deutlich in Erscheinung treten lassen sollten. Diesbezüglich böte die immer wieder erhobene Forderung nach

¹²⁰ Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht II*, Paderborn 1997, 222f.

einer Reform der römischen Kurie, an der die Päpste selbst vielfach Veränderungen vorgenommen haben, theologisch die geringsten Schwierigkeiten. Es müßte dabei nur die Gewähr dafür geboten sein, daß die Kurie weiterhin als Bereich der Stellvertretungsorgane des Papstes erhalten bleibt, die im Namen und in der Autorität des Papstes handelt. Das wäre aber nicht gewährleistet, wenn über den Verwaltungsorganen der Kurie nochmals eine zentrale Kongregation von Diözesanbischöfen aus der ganzen Welt errichtet würde, die sich dann wohl kaum als Verwaltungsorgan verstehen könnte.

Bedeutsamer und theologisch weitreichender erscheint die Forderung nach einer Verstärkung der Vollmacht der Bischofssynode. Diese ist ein beratendes Organ des Papstes, dem als einem auf Dauer eingerichtetem Gremium zur Unterstützung des obersten Hirtenamtes eine besondere Zeichenhaftigkeit für das Bestehen der Kollegialität zukommt, dem aber keine Entscheidungsvollmacht eignet; denn dieses Organ repräsentiert nicht das Bischofskollegium; es kann deshalb auch keine Leitungsgewalt über die Kirche ausüben. Anders würde der Unterschied zwischen einem Allgemeinen Konzil und der Bischofssynode fortfallen.

Freilich kann der Papst dem beratenden Organ in Sonderfällen für eine bestimmte Frage auch Entscheidungsgewalt zuerkennen. Aber diese Entscheidung könnte wiederum nur durch den Papst Rechtskraft erhalten. Diese Bevollmächtigung durch den Papst wie auch die Verleihung der Rechtskraft an etwaige Entscheidungen ist wiederum ein Beweis dafür, daß es sich hier nicht um den Einsatz der episkopalen Höchstgewalt handelt. Deshalb kann der Bischofssynode nicht die von den genannten Autoren geforderte grundsätzliche Entscheidungsgewalt zuerteilt werden. Die Bischofssynode bleibt auch so ein hochwertiges Instrument kollegialer Mitwirkung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche, das aber unaufgebar bestimmt bleibt vom primatialen Moment in jeglicher bischöflicher Kollegialität¹²¹. Manche Kanonisten halten dieses Instrument kollegialen bischöflichen Wirkens jedoch für besonders entwicklungsfähig. Trotzdem ist seine Begrenztheit nicht zu übersehen: Aus dem Institut zur Unterstützung des päpstlichen Leitungsamtes kann niemals ein zweites Leitungsorgan neben dem Papst werden.

Die unter dieser Stufe liegenden bischöflichen Kollegialorgane sind nicht als formelle Betätigungen des universalen episkopalen Einheitsamtes anzusehen, was bei den Bischofskonferenzen schon an ihrem lokal begrenzten Charakter ersichtlich ist, aus dem sich niemals eine Verbindlichkeit für den immer das Ganze umfassenden Glauben ergeben kann. Dennoch haben auch sie eine Bedeutung für die hierarchische *Communio* zwischen Papst und Bischöfen, indem sie den gemeinsamen Glauben, die Lehre und die Sitte der Kirche bestätigen¹²². Das geschieht aber mehr auf dem Wege der Bezeugung des Glaubens (vgl. CIC/1983 c. 753) als in der Art der richterlichen Festsetzung und Determinierung von Glaube und Sitte. Deshalb kann man den Bischofskonferenzen auch keine gesonderte Lehrgewalt vindizieren, die

¹²¹ Zur praktischen Entwicklung der Bischofssynode vgl. kritisch G. May, *Die andere Hierarchie*, Siegburg 1997, 23f.

¹²² Zur Problematik vgl.: Ebda., 33ff.

wesentlich über diejenige hinausginge, die den einzelnen Diözesanbischöfen als solchen zuerkannt ist.

Im Zusammenhang mit der Forderung nach Stärkung der bischöflichen Vollmachten wird immer auch eine Revision der Ordnung der Bischofsernennungen angestrebt. Diese haben bekanntermaßen eine lange Geschichte, die mit dem Modus der Wahl durch »Klerus und Volk« beginnt und bis zu der heutigen Regelung der (generellen) Ernennung durch den Papst reicht. Die wechselhafte Geschichte ist aber kein Grund, das Verfahren zur Berufung der Bischöfe als unbegrenzt variabel zu denken und es nun gänzlich demokratisch gestalten zu wollen. Die Geschichte dieser Ordnung war nicht unwesentlich von dem theologischen Gedanken mitbestimmt, dem Hauptsein des Papstes auch bei der Bildung des Bischofskollegiums die entsprechende Vollmacht zuzubilligen. In dieser Hinsicht leistet das System, das keine absolute Vollkommenheit beansprucht, für die Erhaltung der Freiheit der Kirche vor staatlichen und gesellschaftlichen Pressionen wertvolle Dienste. Es kann auch nicht die Rede davon sein, daß die Bischöfe bei der Auswahl der Kandidaten gänzlich unbeteiligt wären. Natürlich wären hier Regelungen möglich, die dem Mitwirken von Bischöfen (aber auch von Priestern und Laien) größeren Raum gewährten, wovon aber die Ernennung durch den Papst nicht betroffen sein dürfte.

In all den genannten Fällen handelt es sich nicht um die Entscheidung einer Machtfrage, sondern um die »Verantwortung für das gemeinsame Zeugnis des einen Glaubens«¹²³, die dem Petrusamt zuhöchst zukommt. Es ist in allem als dem Bischofskollegium »übergeordnet-einbezogen« anzuerkennen. Von diesem Prinzip müssen die Änderungsvorschläge für die Ausübung des Primats bestimmt bleiben. Die »volle Gemeinschaft« muß »ihren sichtbaren Ausdruck in einem Amt finden, in dem alle Bischöfe sich vereint in Christus anerkennen ...« (UU 97).

¹²³ Ansprache Johannes Pauls II. anlässlich des Ad-limina-Besuches der österreichischen Bischöfe vom 19. Juni 1987.