

# Der römische Primat

## Ein Ansatz zu seiner dogmatisch-theologischen Begründung

Von Gerhard Ludwig Müller

### *1. Der Primat des Papstes als Frage der dogmatischen Theologie*

Nach katholischer Glaubensüberzeugung kommt der römischen Kirche und damit auch ihrem Bischof innerhalb der Universalkirche als einer Gemeinschaft von Ortskirchen, die von Bischöfen geleitet werden, ein Vorrang zu. Er erstreckt sich auf alle wesentlichen Fragen kirchlichen Lebens: die wahre und ganze Verkündigung des Evangeliums, die sakramentalen Vollzüge und die Sorge für die institutionelle Einheit der Gesamtkirche.<sup>1</sup>

Es versteht sich von selbst, daß jene rein pragmatische Begründung eines solchen Amtes nicht ausreicht, die sich in dem Hinweis erschöpft, die Kirche als ein soziologisch faßbares Gebilde bedürfe einfach nach allen Regeln menschlicher Gemeinschaftsbildung eines obersten handlungsfähigen Entscheidungszentrums.

Da die Kirche mit ihren wesentlichen Strukturen selbst ein Gegenstand des übernatürlichen Glaubens und damit ein wichtiges Element des Gottesverhältnisses ist, erweist sich eine streng theologische Begründung eines so gewichtigen Amtes, das der Einheit und der wesentlichen Sendung der universalen Kirche verpflichtet ist, als unerläßlich.

Eine dogmatisch-theologische Argumentation kann aber nicht direkt einsetzen. Ihr müssen einige hermeneutische und methodische Überlegungen vorangestellt werden.

Die nunmehr 2000jährige Geschichte des römischen Primats umfaßt eine solche Fülle von Ereignissen und Ideen, daß das dogmatische Prinzip, aus dem er hervorgeht, und das als die zentrierende Mitte aller seiner Erscheinungen in der Geschichte anzunehmen ist, nicht ohne weiteres und auf den ersten Blick offen zutage liegt. Es ist aber nicht Aufgabe der Dogmatik, eine Theorie zu entwickeln, mit der sich alle historisch faßbaren Formen des Selbstverständnisses und alle Aktionen derjenigen geschichtlich-institutionellen Gestalt mit der überraschenden Konstanz ihrer Merkmale rechtfertigen lassen, die der Histo-

---

<sup>1</sup> Bei der überwältigenden Fülle der Literatur zum Thema sind im begrenzten Rahmen der Fragestellung dieses Aufsatzes nur ausgewählte Hinweise möglich. Vgl. unter dogmatischem Aspekt: L. Bouyer, *Die Kirche II. Theologie der Kirche — Theologia Romana* X, Einsiedeln 1977, 119—251; Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche: MySal IV/1 (1972) 357—599*; P. Granfeld, *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Münster i. W. 1984. Auf folgende Sammelwerke, die Beiträge enthalten zur neutestamentlichen Grundlegung, geschichtlichen Entwicklung, zur gegenwärtigen lutherischen, reformierten und orthodoxen und systematischen katholischen Positionen, sei summarisch verwiesen: H. J. Mund (Hrsg.), *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Paderborn 1976; J. Ratzinger (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*, Düsseldorf 1978; A. Brandenburg u. H. J. Urban, *Petrus und der Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst. Beiträge und Notizen*, 2 Bde., Münster i. W. 1977/78; K. Lehmann (Hrsg.), *In der Nachfolge Christi*, Freiburg - Basel - Wien 1980; ders., *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München - Zürich 1982; G. Denzler (Hrsg.), *Papsttum in der Diskussion*, Regensburg 1974.

riker etwa seit dem 13. Jahrhundert konstatieren kann, und die er »Papsttum« nennt.<sup>2</sup> Es ist vielmehr zu fragen, ob ein primatialer Dienst zum *Wesen* der Kirche gehört und somit in den theologisch zu bestimmenden »Anfang« von Kirche hineinragt.

Dieses nach katholischer Glaubensüberzeugung mit dem Bischofsamt von Rom verbundene primatale Element wird nur nach der gebräuchlich gewordenen Sprachregelung »päpstlich« genannt, ohne daß man ihm wie auch ähnlichen Titeln (z. B. Stellvertreter Christi) einen von ihrem sachlichen Grund abgelöste Eigenwertigkeit zuschreiben und es gar zum eigenständigen Ausgangspunkt einer Lehre vom Wesen und Umfang des Primats machen kann.<sup>3</sup>

Nimmt man die Geschichtlichkeit der Offenbarungswahrheit im Wandel der Ausdrucksformen des Glaubensbewußtseins der Kirche wirklich ernst, dann kann nicht willkürlich eine der geschichtlichen Stationen zum Maßstab gemacht werden, um beim Wandel der phänomenalen Gestalt von Bewußtsein und Praxis der Kirche an einer Stelle anzuhalten, um festen Boden zu gewinnen. Das dogmatische Prinzip ist auch nicht in seinem reinen Ansich als übergeschichtliche Idee zu fixieren. Aber als der innere Grund einer Fülle seiner Manifestationen vermag es sich in ihnen abzuzeichnen und als ihr kritisches Maß zu erkennen zu geben.<sup>4</sup> Dem sich in der Geschichte der Kirche und des Dogmas abzeichnenden gesamten Bestand ist also ein zunächst vorläufiger Begriff des römischen Primates zu entnehmen, d. h. auch, daß etwa nicht nur die Primatslehre des I. und II. Vatikanischen Konzils zur Interpretation der Geschichte der alten Kirche dient,<sup>5</sup> sondern daß auch eine entwickelte Primatslehre im Licht der altkirchlichen Ekklesiologie zu sehen ist.<sup>6</sup>

Ein aus dem Glauben heraus entworfener operationaler Vorbegriff ist für eine theologisch-wissenschaftliche Begründung des Primats notwendig, eben wegen der Struktur des Glaubens selbst. Er kann selbst nicht mit profanen wissenschaftlichen Mitteln begründet werden. Nur aus dem vollzogenen Glauben heraus ist eine methodisch gesicherte Beschreibung seiner sich geschichtlich ausfaltenden inneren Sinnzusammenhänge möglich.

<sup>2</sup> Als erste Übersicht vgl. B. Schimmelpfennig, *Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance* — Grundzüge 56, Darmstadt 1984 (Lit.).

<sup>3</sup> Zu den geschichtlich gewachsenen Titulaturen vgl. H. J. Pottmeyer, *Der Papst. Zeuge Jesu Christi in der Nachfolge Petri*: In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. v. K. Lehmann, 55—91, bes. 58—71.

<sup>4</sup> Hier ist auf die Notwendigkeit einer hochreflektierten Theorie der Dogmengeschichte aufmerksam zu machen. Vgl. J. H. Newman, *Über die Entwicklung der Glaubenslehre* — *Ausgewählte Werke VIII*, hrsg. v. M. Laros, W. Becker u. J. Artz, Mainz 1969; J. Ratzinger, *Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie* — *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswiss.* 139, Köln und Opladen 1965; J. Feiner, M. Löhrer, B. Studer, A. Stenzel, K. Rahner / K. Lehmann, H. Urs v. Balthasar, *Die Vergegenwärtigung der Offenbarung durch die Kirche: MySal I* (1965) 497—787.

<sup>5</sup> Eine Kenntnis wichtiger Konzilstexte und päpstlicher Lehrdokumente wird vorausgesetzt bes. des Konzils von Florenz (DS 1307 f.), des I. (DS 3050—3075) und des II. Vatikanums (<sup>3</sup>COD 862—874).

<sup>6</sup> Vgl. hierzu F. Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937; ders., *Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus*, München 1941; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche: HDG III/3b und c*, 1970; J. Ratzinger, *Primat und Episkopat*: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 121—146; ders., *Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*: ebd. 171—200; ders., *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils II*, hrsg. v. G. Baraúna, Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt a. M. 1966, 44—70; U. Betti, *Die Beziehungen zwischen dem Papst und den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums*: ebd. 71—83.

Nur wer sich glaubend dem gegenwärtigen Selbstverständnis der Kirche anschließt, vermag durch das in seinen geschichtlichen Manifestationen sich zu sich selbst vermittelnde Glaubenswissen bei seinem Ursprung im Offenbarungsereignis in Jesus Christus anzukommen. Die Inhalte des Glaubens, die sich auf die Kirche beziehen, und damit auch der römische Primat entstehen nicht als Ergebnis einer literarischen und historischen Erforschung der Zeugnisse von Schrift und Tradition, sondern der Glaube umfaßt sie entsprechend ihrem inneren Gefälle als die Autoritäten, an denen er sich in seinen Inhalten und seiner geschichtlichen Kontur selbst begreift. Theologisch-wissenschaftlicher Rückfrage nach einer Begründung des Primates in Schrift und Tradition, muß darum heuristisch ein operationaler, aus dem Glaubensbewußtsein der Kirche selbst entwickelter Vorbegriff vorgegeben sein, soll die Fragestellung eine streng theologische bleiben.

## 2. Ein erster theologischer Begriff von römischem Primat

Auszugehen ist von einem Grundverständnis von Kirche. Sachlich verstand sie sich in ihrem Sein und Wirken immer als das von Christus selbst herkommende Zeichen des in Christi Verkündigung, Kreuz und Auferstehung endgültig gewordenen Heilswillens Gottes in der Welt; durch die Macht des Geistes Gottes kommt in diesem Zeichen die von ihm angezeigte geistliche Wirklichkeit zur Geltung. Diese weltweit eine Kirche, die in Christus gleichsam das Sakrament des Heils der Welt ist, existiert als eine Gemeinschaft von Ortskirchen, die in ihrem Bischof die personale Einheit in sich und zugleich mit der Gesamtkirche erkennen.<sup>7</sup> Die Gemeinschaft der Bischöfe unter sich wird damit auch zu einem wichtigen Kennzeichen von Kirche. Insofern sich die zu ihrem Wesen gehörende Einheit in einer Gemeinschaft von Personen repräsentiert, bedarf es aus einem inneren Grund einer personhaften Darstellung der Einheit dieser Gemeinschaft, und damit kommt die sakramentale Struktur der Kirche personhaft zum Ausdruck, denn die Kirche als Gemeinschaft des Zeugnisses lebt nur in ihren Personen als Zeugen, weshalb sie als ganze komprehensiv durch einen Zeugen anschaubar wird, der ihre Einheit repräsentiert.<sup>8</sup> Entsprechend dem theologisch zu qualifizierenden Zusammenhang von Aposteln und Bischöfen kann dies nur der Bischof sein, dessen Kirche eine Gründung des Apostels Petrus ist, und der so als Nachfolger Petri zu verstehen ist. Als Erster des Apostelkollegiums und der ihm nachösterlich assoziierten urchristlichen Missionare und des sich urkirchlich bildenden Kreises von Amtsträgern tritt er nachösterlich auch als Repräsentant der frühen Kirche hervor.<sup>9</sup> In der Geschichte der Kirche hat denn auch nie ein anderer als der rö-

<sup>7</sup> Vgl. Dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium« 1 Art. 1 (3COD 849).

<sup>8</sup> Die überzeugendste Darstellung des Zusammenhangs der Primatslehre mit Wesen und Sendung der Kirche hat m. E. mit kaum übertreffbaren Formulierungen J. A. Möhler, *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften I*, hrsg., eingeleitet u. kommentiert von J. R. Geiselman, Köln u. Olten 1958, 448–456 gegeben.

<sup>9</sup> Aus der Vielzahl der Beiträge sollen hier nur genannt werden: R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (Hrsg.), *Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung*, Stuttgart 1976; F. Mußner, *Petrus und Paulus-Pole der Einheit — QD 76*, Freiburg-Basel-Wien 1976; R. Pesch, *Simon-Petrus. Geschichte und geschichtliche Bedeutung des ersten Jüngers Jesu Christi — PuP 15*, Stuttgart 1980; ders., *Neutestamentliche Grundlagen des Petrusamtes: Das Petrusamt*, hrsg. v. K. Lehmann, II—41.

mische Bischof den Anspruch erhoben, in diesem Sinne der Nachfolger Petri zu sein, und kein anderer als er wurde in der Kirche in diesem Sinn als Erster der Bischöfe und Repräsentant der Einheit der *Catholica* anerkannt, wenn auch die katholischen Kirchen der östlichen Tradition die im Westen stark hervortretende Tendenz, den Primat mit kanonistischen Kategorien zu fassen, nicht mitvollzogen und mit Recht auch seine theologische Deutung im Sinne der Theorien eines extremen Papalismus, d. h. eines vom Episkopat unabhängigen Prinzips, das allerdings nie Inhalt der verbindlichen Glaubenslehre vom Primat geworden ist, z. T. mit großer Energie ablehnten.<sup>10</sup>

Von ganz anderer Art ist der Widerspruch der Reformation. Von den zeitbedingten Hintergründen abgesehen, meldet sich in der Ablehnung des Papsttums ein Gegensatz zum katholischen Kirchenprinzip überhaupt an, das man im »Papst« auf den Begriff gebracht sieht.<sup>11</sup>

Der Einwand der katholischen Kirchen des Ostens geht von den Grundlagen desselben Kirchenverständnisses aus und ist dogmenhermeneutisch umso bedeutsamer.

Demnach geht der römische Primat nicht aus einem eigenen »papalen« Prinzip hervor. Er ist ganz ekklesiologisch bezogen in dem Sinne, daß er sich als das Moment erweist, das jedem Vollzug des bischöflichen Amtes innewohnt und von sich her immer schon eine universalkirchliche Ausrichtung hat, das sich konziliar sammeln und betätigen muß, das sich nocheinmal in einer personalen Repräsentanz als es selbst verdichtet, und das sich kollegial-sammelnd und initiativ und aktiv betätigt.

Mit Recht kann man in einem konsequent dogmatischen Sprechen nicht von einer Monarchie des Papstes sprechen oder von einer parlamentarischen Funktion der Konzilien, als deren »Sprecher« er aufträte, sondern von einem *Primat*. Die Einheit des Episkopates kann nur in einem Bischof verwirklicht werden (nicht in einem Über-Bischof), der seiner Natur nach der Erste der Bischöfe ist, wie Petrus der Erste der Apostel war und darin *komprehensiv* die Einheit des Apostolates und der ganzen Kirche in seiner Person darstellte. Alle Modelle der Führung profaner Gesellschaftskörper erweisen sich letztlich als inadäquate Kategorien zur Beschreibung kirchlicher Verhältnisse — so oft sie auch in der Theologiegeschichte herangezogen worden sind —, weil die Verfassung der Kirche auch die Analogielosigkeit von Sein und Sendung der Kirche widerspiegelt. Sie ist nicht christliche Weltanschauungsgemeinschaft, sondern die sakramentale Vergegenwärtigung des eschatologischen universalen Heilswillens Gottes in Jesus Christus. Mögen wegen der begrenzten Möglichkeiten des Kreatürlichen auch soziologisch greifbare Ähnlichkeiten mit profanen und religiösen Gesellschaftsbildungen namhaft zu machen sein, so erweist sich

<sup>10</sup> Vgl. u. a. W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg - München 1963; ders., *Das Petrusamt im ersten Jahrtausend. Das Petrusamt*, hrsg. v. K. Lehmann, 42—66; F. Dvornik, *Byzanz und der römische Primat*, Stuttgart 1966; Damaskinos Papandreu, *Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt. Überlegungen aus orthodoxer Sicht: Dienst an der Einheit*, hrsg. v. J. Ratzinger, 146—164; J. Madey, *Der theologische Ort des Bischofs von Rom in der Universalkirche in der Sicht der neueren orientalischen Theologie: Petrus und der Papst I*, hrsg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, 303—330.

<sup>11</sup> Vgl. G. Kretschmar, *Erwägungen eines lutherischen Theologen zum »Petrusamt«*; *Das Petrusamt*, hrsg. v. H.-J. Mund, 57—84; H. Meyer, *Das Problem des Petrusamtes in evangelischer Sicht: Das Petrusamt*, hrsg. v. K. Lehmann, 110—128.

doch die Verfassung der Kirche in ihrer äußeren Gestalt nur durch solche Elemente bedingt, die ihren Geist und ihr Leben ausdrücken, nämlich Gemeinschaft und Sendung.<sup>12</sup>

Sie sind gleichursprünglich in Christus begründet. Darum geht das Bischofsamt weder nachträglich aus der Gemeinde hervor, noch erschafft es die Kirche. Es gibt vielmehr die in der Stiftung der Kirche (auch in ihrem je aktuellen Hervorgehen aus Christus durch Geist, Wort und Sakramente) begründete wechselseitige Konstitution von Kirche als der einen und ganzen *communio*, die die gesamtkirchliche Überlieferung trägt, und von Kirche in ihrer apostolisch-bischöflichen *repraesentatio*, die sakramental in Christus selbst gründet und so die Einheit der Kirche weltweit mit sich selbst und geschichtlich die Identität mit ihrem Ursprung verbürgt. Die umfassende Einheit des Episkopates als der Repräsentanz der Gesamtkirche kann aber niemals gewährleistet werden durch ein abstraktes Prinzip, nach dem die Mehrheit entscheidet, oder durch ein pragmatisch gebildetes engeres Führungsgremium, weil nach der Grundstruktur des christlichen Glaubens der Glaube nicht restlos als eine Lehre objektivierbar ist, sondern immer nur seinem Wesen entsprechend in der Gestalt des personalen Zeugnisses existieren kann, zu dem eine persönliche Sendung unerlässlich ist, die auf die Erstzeugen legitim zurückgeführt werden muß. M. a. W., die Einheit der universalen Kirche als einer Zeugnisgemeinschaft kann nur durch eine Person dargestellt werden, deren Zeugnis sakramental, zeichenhaft und wirksam, die Wiedergabe des Zeugnisses des Apostels Petrus ist, in dessen Glauben das Offenbarungsereignis präsent ist und bleibt.

Dieser in einer ersten Überlegung gewonnene Vorbegriff einer dogmatisch-theologischen Sicht des römischen Primats dient uns als ein methodisches Regulativ zur Beurteilung der Versuche seiner argumentativen Begründung aus Schrift und Tradition bzw. auch der von daher vorgebrachten Einwände und Gegenpositionen, aber auch als Basis für einen Versuch, seine Grundlagen aus einem vertieften Offenbarungsverständnis zu entwickeln und die Geschichte seiner Entfaltung in ihrem Licht neu zu interpretieren.

### 3. Schwächen der traditionellen Begründung

#### 3.1. Das Schriftargument

Die Geschichte der theologischen Primatsbegründung verlief durchaus nicht einheitlich. Seit der mittelalterlich-theokratischen Ausprägung des Papsttums fixierte sich das

<sup>12</sup> Im NT gibt es nicht eigentlich verschiedene Gemeindemodelle und Ämterstrukturen in diesem Sinn, als ob sie mit der Lehre und den Glaubensinhalten an sich nichts zu tun hätten und nur sekundäre Ordnungsprinzipien christlicher Gemeinschaften darstellten. Es läßt sich dagegen zeigen, wie sehr der Apostolat, die von ihm aus entwickelten urchristlichen Dienste der Vorsteher, Presbyter, Episkopen, Diakone, Hirten, Lehrer durch die geistliche Wirklichkeit der Kirche bestimmt sind. Sie werden von Gott, Christus und dem Hl. Geist verliehen und beruhen aufgrund ihrer sichtbaren Herkunft von den Aposteln und ersten Missionaren auf der Wirklichkeit der Sendung, in der sich wie bei den Aposteln die Sendung Christi vergegenwärtigt. Die unterschiedlichen Gestalten sind Variationen des gleichen Grundprinzips, das im Gefälle von apostolischer zur nachapostolischen Zeit, wie es schon im zeitlichen Nacheinander der neutestamentlichen Schriften abzulesen ist, deutlicher hervortritt und mit der Profilierung der Ortskirche zu einer Gestalt findet, in welcher sich die Einheit des Presbyteriums und der Ortskirche zeichenhaft-sakramental darzustellen vermag.

Interesse an isolierten Einzelmomenten: der Unfehlbarkeit, dem Jurisdiktionsprimat mit entsprechenden juristischen Ausformulierungen, wie sie sich etwa in sekundären Rechtsätzen (»prima sedes a nemine iudicatur«; »plenitudo potestatis«) Ausdruck verschafft. Auch in den limitierenden Gegenbewegungen des Konziliarismus, des Gallikanismus, Febronianismus bis hin zum sog. Altkatholizismus ging es immer um die Frage der Beziehung von Episkopat und Primat.<sup>13</sup> Wenn diese Frage auch mit Argumenten aus Schrift und Tradition angegangen wurde, so ermangeln eine extrem papalistische Theorie (etwa bei Juan de Torquemada, Cajetan, Bellarmin bis zum Ultramontanismus im 19. Jahrhundert) und der im Bannkreis der Fragestellung stehenbleibende »Episkopalismus« im Grunde einer dogmatischen Ekklesiologie, innerhalb derer erst Ursprung und Sinn des Primats deutlich zu machen ist. Gravierender noch aber muß eine Begründung des Primates ihre Aporien offenkundig machen, wenn sie vor dem Hintergrund eines von der Aufklärung bedingten Offenbarungsverständnisses entfaltet wird. Der hier behauptete Graben zwischen Dogma und Geschichte wurde in vielen theologischen Konzeptionen bis hin zur Neuscholastik dadurch zu überbrücken gesucht, daß man nur Christus als Sohn Gottes im Glauben zu begründen versuchte. Seine Worte, Taten und die Wirkungen, die von ihm ausgehen, sind aber natürlicher Art und erschließen sich vollständig einer gegenständlichen literarischen und historischen Forschung. Wenn auch mit göttlicher Autorität, ist Christus gleichsam bloß der Stifter der Kirche in einem vereinsrechtlichen Sinne. Alle wesentlichen Vollzüge der Kirche (in Lehre, Leben und Verfassung) müssen dann auf Christus »historisch« zurückgeführt werden, indem man zeigt, daß er sie statutenhaft und kodexartig festgelegt habe. Demgemäß wird dann gefragt, ob Jesus historisch beweisbar die Primatslehre, wie sie etwa das Konzil von Florenz und das I. Vatikanum unter den geistesgeschichtlichen und dogmatischen Bedingungen ihrer Zeit formuliert haben, grundgelegt hat.

Es ließe sich leicht zeigen, daß die Bestreitung der katholischen Primatslehre seit dem 18. Jahrhundert von den gleichen hermeneutischen Bedingungen abhängig ist und innerhalb ihrer Grenzen sich bewegt. Unter diesen Voraussetzungen sind alle einschlägigen Stellen der als rein historisches Dokument (wenn auch kritisch zu befragen) aufgefaßten Heiligen Schrift und der entsprechenden Väterstellen auf ein Pro und Contra für eine römische Primatslehre im Sinne des I. Vatikanums so gründlich untersucht worden, daß es kaum weiterführen dürfte, im Sinne unserer dogmatisch-theologischen Fragestellung noch einmal in eine Einzeldiskussion dieser Art einzutreten.<sup>14</sup> Es handelt sich um die sog. Primatsstellen, die mit der neutestamentlichen Beschreibung der Rolle des Apostels Petrus verbunden sind:

<sup>13</sup> Vgl. dazu G. Schwaiger, (Hrsg.), *Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche*. Festgabe für H. Tüchle, München-Paderborn-Wien 1975; ders., *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, München-Paderborn-Wien 1977.

<sup>14</sup> Zur Diskussion der einschlägigen Stellen vgl. P. Batiffol, *Urkirche und Katholizismus*, Kempten u. München 1910; ders., *Le Siège Apostolique* (359–451), Paris 21924; ders., *Cathedra Petri. Étude d'Histoire ancienne de l'Église — Unam Sanctam* 4, Paris 1938; G. Glez, *Art. Primauté du Pape: DThC* (1936) 13/1, 247–344; M. Jugie, *Art. Primauté dans les Églises séparées d'Orient*: ebd. 344–391.

Bemerkenswert ist die Namengebung Petrus (Kephas) an Simon durch Jesus (Joh 1, 42; Mt 4, 18; 10, 2 par), die Berufung zum »Menschenfischer« (Mk 1, 17; Mt 4, 19), seine Rolle als Sprecher der Zwölf und der Jünger, seine konstante Nennung als Erster der Zwölf. Es folgen die großen Stiftungsworte, die von Petrus als dem Felsen sprechen, auf den Christus seine Kirche bauen will, von der damit verbundenen Verheißung der Unzerstörbarkeit der Kirche bis zum Ende der Welt, der Übergabe der Schlüssel für das Reich Gottes und der Übertragung der Binde- und Lösegewalt in der Kirche (Mt 16, 13–20; vgl. 28, 20). Dazu gehören der Auftrag an Petrus, nach seiner Bekehrung seine Brüder im Glauben zu stärken, was er aber nur vermag, weil Jesus beim letzten Mahl ihm sagt, daß er für ihn gebetet habe, damit sein Glaube nicht erlösche (Lk 22, 32), und schließlich die Übertragung des sich auf die ganze Kirche und alle ihre Glieder erstreckenden universalen Hirtenamtes (Joh 21, 15–19). Bei der Analyse dieser letztgenannten Stelle werden allerdings — dies sei hier beiläufig vermerkt — oft zwei wichtige Momente übersehen, die sich auf den tieferen Grund und die Gestalt der Ausführung beziehen. Jesus verankert die Übertragung des Hirtendienstes in der dreimaligen Frage nach der Liebe des Petrus zu Jesus. Mit »Liebe« dürfte aber bei Johannes mehr gemeint sein als eine Gefühlsäußerung. Sie ist die vom Vater ausgehende und im Sohn geoffenbarte Einigungskraft, durch die Gott die Jünger Jesu anteilgebend in sein eigenes Leben als Liebe endgültig einbezogen hat (vgl. Joh 17, 26). Dafür steht Petrus, die ganze Kirche in seiner Person repräsentierend. Von daher kommt ihm auch die Ausübung des Hirtendienstes Jesu an den Brüdern zu. Dies schließt aber eine Nachfolge Jesu bis zum Tod ein, wo er ihm ähnlich wird durch das Zeugnis, in dem er wie Jesus Gott »verherrlicht«. Diese martyrologische Komponente des Petrusdienstes darf nicht ausgeblendet werden (auch wenn sie sich nicht im blutigen Martyrium äußert).<sup>15</sup>

Diese Betrachtung des Vorranges des Petrus findet sich in der Geschichte der Urkirche bestätigt. Er ist auch von Paulus anerkannt als erster Auferstehungszeuge (1 Kor 15, 5) und wird als eine der »Säulen der Kirche« (Gal 2, 9) bezeichnet, von denen Paulus zwar sein Apostelamt nicht ableitet, aber deren Anerkennung und Gemeinschaft zu einem Kriterium der Einheit der Kirche im Glauben wird (Gal 1, 18; 2, 2). Auch in der lukanischen Beschreibung des Lebens der frühen Kirche tritt Petrus hervor als Sprecher der zwölf Apostel und der ihnen beigegebenen »Presbyter« wie auch als der Initiator ihres für die Kirche bedeutsamen Handelns (Apg 1, 15; 2, 14; 15, 7). Auch die unter seinem Namen verfaßten Briefe aus Babylon/Rom (1 Petr 5, 13) nehmen für Petrus eine übergemeindliche (1 Petr 1, 1 f.) und eine die Lehre des Paulus recht auslegende Autorität (2 Petr 3, 14–16) in Anspruch.

Alle bislang genannten Stellen scheinen für eine historisch-positivistische Sicht eine ausreichende biblische Grundlegung für einen petrinischen Primat zu sein, der durch die römische Gemeinde ausgeübt wird, weil Petrus ihr apostolisches Fundament ist und in ihren Bischöfen seine Nachfolger hat.

---

<sup>15</sup> Vgl. dazu J. Ratzinger, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes: Dienst an der Einheit*, hrsg. v. J. Ratzinger, 165–179.

Einige alte und neue Gegenargumente gegenüber dieser Sicht seien nur kurz genannt. Weniger bedeutsam ist eine psychologisierende Betrachtung der Person des Petrus, wenn der Hinweis auf die Zurückweisung des Petrus als »Querkopf« (Satan) durch Jesus wegen seines Unverstandes gegenüber dem Leidenmüssen Jesu (Mt 16, 21–23), seine schmählische Verleugnung Jesu (Mt 26, 69–75 par) und sein feiger Umfall in Antiochien mit der notwendigen Zurechtweisung durch Paulus (Gal 2, 11–21) als Relativierung der Beauftragung des Petrus geltend gemacht werden. Von größeren Gewicht ist der Einwand von der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Apostolates her, weshalb Jesus nicht an Nachfolger gedacht haben kann.<sup>16</sup>

Auf eine Neutralisierung der Primatsstellen läuft auch eine bestimmte Deutung von Mt 18, 18 hinaus, wo Jesus allen Aposteln oder allen Jüngern die Binde- und Lösegewalt überträgt. Entweder sei hier an die Bischöfe der Kirche zu denken, die in jeder Hinsicht untereinander gleich seien. Oder im Sinne protestantischer Auslegung sei an eine Beauftragung der Gemeinde als Kollektiv zu denken, die ihren Auftrag durch einzelne von ihr bestimmte Personen »ausüben« läßt. Geschichtlich einflußreich ist auch die Deutung des »Felsenfundaments« auf den Glauben der Kirche (Augustinus, Luther) oder die Reduktion der Gestalt des Petrus auf eine typologische Repräsentation von Kirche überhaupt.<sup>17</sup> Demgegenüber sei allerdings darauf aufmerksam gemacht, daß damit die Logik der betreffenden Stellen zusammenbricht, wenn jemand, der mit einer Aufgabe für andere betraut wird (»Du, stärke deine Brüder im Glauben«; »Du bist Petrus, binde und löse«; »Weide meine Schafe«) nur der Ausdruck sein soll für die Aufgabe, die sie selbst haben. Eine Relation ist aber nur bei einer Verschiedenheit der Relate möglich.

Nicht ohne Gewicht ist auch die These von einem Zurücktreten des Petrus hinter Jakobus auf den zweiten Platz (vgl. Gal 2, 9; jedoch findet sich Gal 1, 18 die umgekehrte Reihenfolge) und einem allmählichen Verblässen seiner Autorität in der frühen Kirche nach seinem Weggang aus Jerusalem.<sup>18</sup> Man könnte allerdings fragen, warum die Evangelien und die Apostelgeschichte lange nach dem Tode des Petrus ein so lebhaftes theologisches Interesse mehr am Auftrag als an der Person des Petrus entwickelten und ihn nicht einfach vergaßen. Bedeutungslos dürfte jedoch die ältere These von einer die Legitimität des Primatsanspruchs erschleichenden Interpolation der Primatsstellen sein. Dafür kommt der Diskussion um ihre historische Echtheit ein weit stärkeres Gewicht zu.<sup>19</sup> Einer rein historischen Auffassung von der Autorität Jesu scheint bei einer Bildung dieser Logien durch »die Gemeinde« das Fundament im historischen Stiftungswillen Jesu entzogen.

<sup>16</sup> Vgl. bes. O. Cullmann, *Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem*, Zürich-Stuttgart 2 1960; kritisch dazu K. Hofstetter, *Das Petrusamt in der Kirche des 1.–2. Jahrhunderts: Jerusalem-Rom: Begegnung der Christen. Studien evangelischer und katholischer Theologen*, hrsg. v. M. Roesle u. O. Cullmann, Stuttgart-Frankfurt a. M. 2 1960, 373–389.

<sup>17</sup> So P. Hoffmann, *Der Petrus-Primat im Matthäusevangelium: Neues Testament und Kirche*. Festgabe für R. Schnackenburg zu 60. Geburtstag, hrsg. v. J. Gnllka, Freiburg-Basel-Wien 1974, 94–114.

<sup>18</sup> So M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder — der erste »Papst«?: Glaube und Eschatologie*. Festschrift für W. G. Kümmel zum 80. Geburtstag, Tübingen 1985, 71–104.

<sup>19</sup> Vgl. F. Obrist, *Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16, 18f.*, in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre — NTA XXI/3. u. 4. H., Münster i. W. 1961.



Daher könne der Primat nicht göttlichen Rechtes sein. Seine Legitimität menschlichen Rechts begründe sich durch seine Entsprechung zum Glauben der Kirche und seine pragmatische Beziehung zu den zeitbedingten Bedürfnissen der Kirche.<sup>20</sup>

### 3.2. Das Traditionsargument

Für die Erkenntnis der Offenbarung ist auch die Tradition der Kirche wichtig, insofern sich in ihr in nachneutestamentlicher Zeit das Glaubensbewußtsein der Kirche entfaltet in Treue zu ihrem Fundament in der apostolischen Kirche. Hier werden Intention und Tragweite einzelner Dokumente diskutiert, wichtige Aussagen kirchlicher Schriftsteller, von Kirchenvätern, Konzilien und römischen Bischöfen meist unter einem doppelten Gesichtspunkt, inwieweit darin ein römisches Primatsbewußtsein ausgesprochen wird, und in welchem Umfang dieses von den anderen Kirchen anerkannt wird. Auf die hermeneutische Problematik einer historisch-literarischen Untersuchung dieser Dokumente mit dem Leitinteresse an der Frage, ob sie eine spätere Primatstheologie bestätigen oder nicht, wurde schon aufmerksam gemacht. Dies könnte man etwa an der lange heftig umstrittenen, dogmatisch an sich zweitrangigen Frage, ob allein der römische Bischof das Recht auf die Einberufung eines ökumenischen Konzils oder zu seiner Bestätigung habe, deutlich machen. Dabei wird nur die Grenze einer Denkweise offenbar, die sich dogmatische Aussagen nur in der Form kanonistischer Normen vorstellen kann, die positiv-historisch zu erheben wären. In Wirklichkeit setzt ja diese kanonische Bestimmung das Wachstum der Idee voraus, daß die Apostolizität der ganzen Kirche in ihrem Glauben im übereinstimmenden Zeugnis der Bischöfe gültig zum Ausdruck kommt und darum auch die Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung der römischen Kirche in einem eminenten Sinn gehören muß. Formale Elemente (Einberufung und Bestätigung als theologisch relevante Akte) folgen der inhaltlichen Übereinstimmung und sind nur ein abgeleitetes Moment der bezeugten und festgestellten *Communio* im Glauben und darum auch im sakramentalen Leben. Denn Konzilien sind keine Kirchenparlamente, sondern Ort und Bestätigung des Konsenses in der apostolischen Überlieferung (wenigstens der Idee nach, was Streit nicht ausschließt). In diesem Sinn kommt der römischen Kirche als apostolischer Gründung der Apostel Petrus und Paulus eine den universalen Konsens berührende Orientierungsfunktion zu, wenn diese auch nicht notwendig in einem juristisch fixierten Sinn faßbar sein muß, etwa im Begriff einer »Appellationsinstanz«, da ihre Aufgabe in der Treue der Gesamtkirche gegenüber ihrem apostolischen Fundament viel tiefer in das nur im Glauben recht zu erfassende Wesen der Kirche hinabreicht. An dieser Stelle seien nur stichwortartig einige Zeugnisse für das Verantwortungsbewußtsein der römischen Kirche für die ganze Kirche genannt, angefangen von der Ermahnung der Gemeinde in Korinth zur Einheit und Gemeinschaft mit ihren Presbytern im 1. Klemensbrief über den Ostererminstreit und den Streit um die Häretikertaufe, die Beteiligung der römischen Bischöfe an den großen Auseinandersetzungen um das trinitarische, christologische und gnaden-theologische Dogma. Darin kommt ein wachsendes Bewußtsein der römischen Kirche von

---

<sup>20</sup> Ph. Melancthon, *De potestate et primatu papae tractatus* (1537) (BSLK 471–498).

ihrer Autorität in Glaubensfragen und die Einheit der *Catholica* zum Ausdruck.<sup>21</sup> Im Lichte des wachsenden Bewußtseins der Verantwortung für die ganze Kirche steht auch die theologische Reflexion auf die biblischen Petrusstellen, die man freilich nur auf sich beziehen konnte, weil Petrus in Rom das Martyrium erlitt und durch seine Verkündigung dort zum apostolischen Grund geworden war, was theologisch freilich mehr ist als ein Anfangenlassen einer christlichen Gemeinschaft in Rom.<sup>22</sup> Diese ersten Anzeichen entwickeln sich zu ausgeprägten Theologien des Primats und seiner bewußten Ausübung bei bedeutenden römischen Bischöfen, unter einer fortschreitenden Anerkennung in der ganzen westlichen Kirche. Auf der anderen Seite läßt sich von Anfang an eine lange Liste von Dokumenten namhaft machen, die in irgendeiner Weise eine besondere Rolle der römischen Kirche ansprechen, angefangen von der Bemerkung des Ignatius von Antiochien, der sie als »Vorsteherin in der Liebe«<sup>23</sup> anspricht, über die bekannten Stellen bei Hege-sippus,<sup>24</sup> Tertullian<sup>25</sup> und Irenäus von Lyon,<sup>26</sup> die bei der Herausarbeitung der Apostolizität der *Catholica* den Kirchen apostolischer Gründung und gerade auch der römischen Kirche eine besondere Leitfunktion zuschreiben. Im ganzen ist festzustellen, daß der römischen Kirche fortschreitend für den gesamten Westen eine Vorrangstellung zuerkannt wurde (auch von den östlichen Kirchen) und damit auch eine besondere Rolle für die Einheit der ganzen Kirche anerkannt ist, insofern nur in der Einheit aller Bischöfe mit dem römischen Bischof das apostolische Fundament der *Catholica* kenntlich gemacht werden kann.<sup>27</sup> Darum wird die Einheit der Kirche im Glauben gerade in der Nennung seines Namens in der Eucharistie als Zeichen der *Communio* deutlich.

Dieser kurz angesprochenen Begründung des Primates aus Zeugnissen der Tradition, die leicht zu vermehren wären, kann aber aus der gleichen historisch-positiven Betrachtungsweise entgegenhalten werden, daß vom römischen Selbstbewußtsein im Sinne späterer Primatslehre allenfalls vom 4./5. Jahrhundert an die Rede sein kann, und daß die östlichen Kirchen eine theologisch forcierte Primatsauffassung und vor allem ihre kanonistische Ausbildung und ihren jurisdiktionellen Totalanspruch zu keiner Zeit mitvollzogen haben, was schließlich den allerdings schon lange vorbereiteten Bruch und die tiefe Entfremdung voneinander offenkundig machte (1054).

<sup>21</sup> Vgl. M. Maccarrone, »Cathedra Petri« und die Idee der Entwicklung des päpstlichen Primats vom 2.—4. Jahrhundert: *Saeculum* 13 (1962) 278—292; J. Ludwig, *Communio und Primat*, Rom 1943; ders., *Communio und Primat*, Kirche und Papsttum in der christlichen Antike: *Una Sancta* 17 (1962) 91—125.

<sup>22</sup> Vgl. J. Ludwig, Die Primatsworte Mt 16, 18, 19, in der altkirchlichen Exegese — NTA XIX, 4, H., Münster i. W. 1952.

<sup>23</sup> Ignatius von Antiochien, Brief an die Römer, Präschrift (ed. J. A. Fischer, Darmstadt 8/1981, 183).

<sup>24</sup> Vgl. Eusebius v. Caes., Kirchengeschichte 4, 22, 1—3 (hrsg. v. H. Kraft, München 2/1981, 220).

<sup>25</sup> Tertullian, *De praescr. haer.* 32 und 36 (CChr I, 212 f. u. 216).

<sup>26</sup> Irenäus von Lyon, *Adv. haer.* 3, 3, 3 (SChr 211, 32 f.).

<sup>27</sup> Neben der Rangfolge der Bischöfe, wie sie auf Konzilien (Nicäa, Chalcedon) festgestellt wurde, und bei der der Bischof von Rom stets als Erster genannt wird, muß auch auf das *Decretum Gelasianum* von 495 (DS 350 f.), in dem die Autorität der Konzilien, der Kirchenväter und der als kanonisch geltenden biblischen Schriften festgestellt wird, verwiesen werden. Hier wird klargestellt, daß die römische Kirche ihren Primat nicht Konzilsbeschlüssen oder der politischen Tatsache von Rom als Reichshauptstadt verdankt, sondern daß der Primat ausschließlich theologisch von der Nachfolge des Apostels Petrus her zu begründen ist.

Allerdings können die katholischen orthodoxen Kirchen auch nicht eine reine Bewahrung der alten Tradition exklusiv für sich geltend machen. Die Leitung der Kirche unter vorwiegend politischen Gesichtspunkten und ihre Gliederung als Reichskirche oder in nationalen Verbänden ohne ihre Befähigung, auch universalkirchlich handlungsfähig zu sein, muß vom Geist der alten Kirche her als Mangel empfunden werden.<sup>28</sup> Deshalb gehören zur Geschichte der Trennung auch stets die Versuche einer Union auf der Basis einer entwickelteren Ekklesiologie. Zu ihr gehört auch die Lehre vom römischen Primat, der freilich im Lichte der *Communio*-Ekklesiologie des 1. Jahrtausends auszulegen ist. Eine einfache Repristinatio der alten Kirche auf der Grundlage eines statisch-archivarischen Traditionsverständnisses erweist sich als unmöglich. Einen bedeutsamen Vermittlungsversuch, wenn auch theologisch und kirchenpolitisch nicht dauerhaft, die Einheit der Kirche darzustellen, stellt die Union des Konzils von Florenz dar, das wirklich die gesamtkirchliche Einheit repräsentierte.<sup>29</sup>

#### 4. Neuansatz zu einer theologischen Begründung

Der volle Sinn der bei der Primatsdiskussion beigebrachten Stellen aus Schrift und Tradition erschließt sich nicht einer rein historisch-positivistischen Fragestellung, nicht allein weil die Argumentation auf die Prärogativen des Papstes im Sinne des I. Vatikanums und der Kontroverstheologie eingeführt zu werden droht und eine Entwicklung des Themas aus einer umfassenderen Ekklesiologie heraus fehlt, sondern weil die Zeugnisse der Theologie- und Dogmengeschichte nicht als Manifestationen der Offenbarung aufgefaßt werden, die im letzten nur aus dem Glauben heraus sich voll erschließen lassen.

Zentrale und nicht voll objektivierbare Voraussetzung aller christlichen Theologie ist der Glaubensakt als transzendente Relation zu Jesus als dem Christus Gottes.

Dieser Ansatz drückt sich im Glaubensbekenntnis der Kirche aus, in dem sie sich als Subjekt des Glaubens konstituiert. Dabei werden nicht Einzelwahrheiten geglaubt, die nur den Bereich des natürlichen Wissens überschreiten und durch das Band der Autorität Gottes zusammengefaßt werden. Es ist vielmehr der dreifaltige Gott als Urheber von Welt und Geschichte, an den die Kirche glaubt. Er erscheint in der Geschichte durch seine Heilstaten, hat sich in der Menschheit Jesu selbst definitiv in der Weise des Kreatürlichen, Menschlichen und Geschichtlichen den Menschen mitgeteilt und bleibt präsent im Heiligen Geist, der die von Gott aufgenommenen kreatürlichen Formen so bestimmt, daß sie zur sakramentalen Vergewärtigung Gottes werden können. Nur innerhalb dieser personalen Beziehung zum dreifaltigen Gott, seiner inkarnatorischen Präsenz und seines pneumatischen Wirkens wird auch die Kirche selbst mitgeglaubt als Instrument der Heilsgewewärtigung, das seiner Natur nach dem Inhalt des zu Vergewärtigenden angepaßt ist. Gerade die äußere Gestalt der Kirche in Lehre, Leben und Verfassung trägt inkarnatori-

<sup>28</sup> Vgl. dazu A. Michel, Der Kampf um das politische oder petrinische Prinzip der Kirchenführung: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart II., hrsg. v. A. Grillmeier u. H. Bacht, Würzburg 1973, 491–562.

<sup>29</sup> Vgl. DS 1307 f.

sche Züge an sich, und der Glaube weiß ihr Wirken und ihre wesentliche Selbstentfaltung in der Geschichte vom Geist Gottes getragen. Kirche kann ihrer Natur nach in ihren Grundvollzügen und in ihrer Geschichte, die sie nicht bloß unberührt durchläuft, sondern die zur Entfaltung ihres Wesens gehört, nur aus dem Glauben an den Gott der geschichtlichen Offenbarung begriffen werden, der initiativ und kontinuierlich die Kirche in ihrem Ursprung und ihrer Geschichte trägt und zur sakramentalen Repräsentation seiner inkarnatorischen Gegenwart macht.

In der Geschichte ihres Glaubens erfaßt sich die Kirche selbst tiefer. Sie vermag dabei nicht aus einem vorweggenommenen, übergeschichtlichen Begriff ihrer selbst ihre Geschichte zu verstehen, sondern im Vollzug der Kontingenz ihrer Geschichte erfaßt sie reflex und gegenständlich die Fülle der Sinnbezüge des Mysteriums, dessen Totalität sie im Glauben als einer von Gottes Geist selbst getragenen personalen Relation angenommen hat. Die geschichtliche Verfassung des menschlichen Geistvollzugs macht eine Auslegung der Offenbarung in der Geschichte und eine geschichtlich vermittelte Aneignung der den Glaubensakt bestimmenden inhaltlichen Momente unumgänglich. Mit profanen historischen Methoden ist darum die Kirche in der Entwicklung ihrer Ideen und Entscheidungen nur wie »von außen« zu bewerten. Daß diese jedoch geschichtliche Träger des Mysteriums der inkarnatorischen Selbstmitteilung Gottes sind, erkennt nur der Glaube. Diese eigenartige Form von Realität ist nur theologisch zugänglich, freilich insofern, als die Theologie um die Verfaßtheit ihres Gegenstandes im Modus des Geschichtlichen, Gesellschaftlichen und Welthaften weiß.

Die innere Selbstmitteilung Gottes, durch die er sich im Wort selbst erkennt, wäre der Kreatur immer unzugänglich, wenn sie nicht auf diejenige Weise den Menschen in sich einbeziehen wollte, wie der Mensch bei sich ist: nämlich die menschliche Natur. Hier nimmt aber die geschichtliche Offenbarung zwei in sich zur Einheit verschränkte Momente auf: von Gott her, die definitive und eschatologische Mitteilung seiner selbst als Leben und Liebe zu sein, und auf den Menschen hin, sich in den Gestalten des Kreatürlichen und im Modus des Geschichtlichen präsent zu machen.

Glaube als transzendente Einheit mit dem inkarnatorisch präsenten Gott kann darum nicht außerhalb und über seinen reflexen und empirisch einigermaßen faßbaren Vollzügen existieren, wie sie sich in Verhaltensformen, Bewußtseinsstellungen und Texten dokumentieren (Liturgie, Glaubensregeln, Verfassungsformen, Heiligen Schriften, theologischen Schriften). Aber er verobjektiviert sich auch nicht restlos in ihnen. Im einzelnen eignet ihnen jeweils eine Sinntranszendenz auf das Eine und Ganze des Mysteriums hin, das im eschatologisch und geschichtlich strukturierten Glaubenssubjekt der Kirche gegenwärtig ist und sich in ihm und durch dieses Geltung verschafft. Wenn die Kirche als Vermittlerin der geschichtlichen Offenbarung im Christus-Ereignis geglaubt wird, dann umschließt das den Glauben an die Wirksamkeit des Heiligen Geistes bei ihrer Grundlegung in der Zeit ihres apostolischen Anfangs, die normativ ihren Glaubensvollzug bestimmt (Hl. Schrift), wie auch in der Zeit ihrer nachapostolischen Glaubensgeschichte, die interpretierender, explizierender und präzisierender Art ist (Tradition). Der Glaube der Kirche wird darum nicht durch Schrift und Tradition wie durch außerhalb seiner selbst liegender Quellen begründet und so gleichsam erst mit literarischen und historischen Methoden rekonstruiert. Vielmehr erfaßt er sich durch sie hindurch als die von ihm selbst getragenen

Ausdrucksformen seiner selbst in seinen wesentlichen Strukturen. Dabei weiß die Kirche nach der Zeit ihrer apostolischen Grundlegung, daß das Christus-Ereignis durch seinen primären Niederschlag in der apostolischen Tradition nicht zu einer verobjektivierten Lehre geworden ist, die rein sachlich in ihrer inhaltlichen Identität aufzuweisen wäre. Da Kirche wesentlich Gemeinschaft des Glaubens und des Zeugnisses ist, vermag der Inhalt ihres Glaubens adäquat nur in der Weise personalen Bekenntnisses repräsentiert zu werden. Die Kirche als ganze und nach ihrer inneren Struktur, durch die sie sich selbst vollzieht, muß darum im Sendungszusammenhang mit der apostolischen Kirche stehen. Das Amt, durch das sich die Einheit der Ortskirche darstellt (in Verkündigung, sakramentalem Heildienst und Hirtendienst), wird darum von der Kirche in ihrem Glauben als in der Sendung der Apostel stehend erkannt. Es ist inhaltlich bestimmt durch die von der ganzen Kirche bewahrte apostolische Glaubensüberlieferung, formal aber durch die persönliche Sendung, die auf die Apostel zurückgeht, die an der Sendung Jesu vom Vater Anteil bekamen. Schon der sich in der zeitlichen Entstehungsfolge der neutestamentlichen Schriften und anderer zeitgleicher frühchristlicher Dokumente abzeichnende Übergang von der apostolischen zur nachapostolischen Kirche läßt die Begründung der Leitungsämter in der apostolischen Sendung deutlich erkennen.<sup>30</sup> Mit der vollen Erkenntnis des theologischen Wesens der Ortskirche als Repräsentation der ganzen Kirche geht die Erkenntnis von der Darstellung der Einheit der Kirche und ihrer Amtsträger mit unterschiedlichen Aufgaben und Vollmachten in einer Person einher, der als Haupt des Presbyteriums die Einheit der Gemeinde in sich, mit der ganzen Kirche in Gegenwart und Vergangenheit bis zur apostolischen Grundlegung repräsentiert, d. h., daß der Bischof der Kirche in diesem nur ihm zukommenden Sinn Nachfolger der Apostel genannt werden kann. Als sichtbares Haupt seiner Kirche handelt er entsprechend der inneren Gliederung der Kirche Christi (Haupt und Leib), indem er das Wirken Christi als des Hauptes der Kirche sakramental zum Ausdruck bringt, insofern sich Christus durch Wort und Sakrament stets als das Aufbauprinzip der Kirche geltend macht. Dabei stellt nicht erst der Bischof Kirche her, denn er lebt in ihr und dient ihren Grundvollzügen, so daß Christus selbst Ursprung aller Christlichkeit und Kirchlichkeit ist; aber die Einheit mit dem Bischof wird zu einem greifbaren Kriterium für die Einheit mit der Kirche und ihrer apostolischen Tradition und so mit der geschichtlichen Offenbarung in Jesus Christus, die nicht neben der Kirche und ihren Selbstvollzügen oder dann und wann einmal in ihnen, sondern sich immer und ausschließlich durch die Kirche als dem vom offenbarten Wort Gottes angeeigneten kreatürlichen Medium in Welt und Geschichte vergegenwärtigt.<sup>31</sup>

Aus dieser Idee der Apostolizität der Kirche und der inneren Bestimmtheit des Bischofsamtes durch die apostolische Sendung geht aber auch die Idee des römischen Primates ursprünglich hervor. Der römische Primat ist nichts anderes als der auf die Einheit aller Kirchen in der universalen katholischen Kirche zielende Abschluß der Idee der apostolischen Sukzession der Bischöfe. Er hat seinen Grund in der Überzeugung (als Moment

---

<sup>30</sup> Zur Gesamtthematik trägt die Studie von P.-G. Müller, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens*, Freiburg - Basel - Wien 1981. Grundlegendes bei für das Verständnis des Übergangs zur nachapostolischen Kirche.

<sup>31</sup> Vgl. H. de Lubac, *Quellen der Einheit*, Einsiedeln 1974, 31–126.

des Glaubens selbst) von der apostolischen Grundlegung der Überlieferung der römischen Kirche durch den Apostel Petrus, den Ersten der Zwölf.

Um also die für den Primat beigebrachten Dokumente als Zeugnisse des Glaubens der Kirche zu lesen, müssen sie vom Glauben her in ihrem Verständnis von übergreifenden Perspektiven interpretiert werden: Selbstmitteilung Gottes in Christus, die bleibende geschichtliche Gestalt des eschatologischen Heilswillens, die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens und des Zeugnisses, ihre Sakramentalität in Lehre, Leben und Verfassung, die Strukturen der Explikation ihrer glaubenden Einheit mit Christus in Schrift, Tradition und der Apostolizität ihrer Sendung und der apostolischen Sukzession des Amtes, ihre Einheit in den Ortskirchen und die universale *Communio* aller Kirchen durch die Einheit ihrer Bischöfe, die zur *personalen Einheit* wird in dem Bischof, der sich allein als Nachfolger des Apostels Petrus bezeichnen kann.

### 5. Der römische Primat und der Auftrag der Kirche

Mit der bislang dargestellten Konzeption der geschichtlichen Vergegenwärtigung der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte Jesu Christi scheinen m. E. zwei gegensätzliche Theorien von Dogmenentwicklung ausgeschlossen: einmal die restlose Identifikation des Wortes Gottes mit dem Buchstaben der Hl. Schrift und die Festlegung des Erscheinungsbildes der Kirche auf eine Stufe der sich entwickelnden frühen Kirche. Hier wird übersehen, daß die Identität der Kirche in ihrer inneren Form liegt und nicht in der Kopie aller ihrer äußeren Merkmale, die ja unterschieden werden müssen gemäß der Frage, ob sie ein bloß zeitbedingter oder ein wesentlicher Ausdruck ihrer Sendung sind. In dieser Theorie kann der Abstand zwischen der gegenwärtigen und der apostolischen Kirche nur mit Hilfe einer Verfallsthese gefaßt werden, während Reform ein Maßnehmen bedeutet an einer irgendwie übergeschichtlichen Vorstellung der Urkirche als der reinen Erscheinung der Idee der Kirche überhaupt. Zum anderen wird der Abstand zwischen der gegenwärtigen Gestalt der Kirche und der Urkirche mit dem evolutiven Modell einer quasi organisch-biologischen Entfaltung zu überbrücken gesucht. Dabei bleibt aber die frühe Kirche wie eine hinter uns gelassene Stufe der Entwicklung von nur historischem Interesse zurück.

Dem widerspricht aber der Glaube der Kirche, daß der Urkirche normative Bedeutung zukommt, und daß alle als Lehre formulierten Glaubensaussagen und die sakramentalen Verfassungsstrukturen der Kirche zwar nicht der äußerlichen Form nach, aber umsomehr der Sache nach in der Hl. Schrift enthalten sein müssen, und daß in der Geschichte der alten Kirche die Grundlagen und die tragenden Prinzipien deutlich entwickelt worden sind. Somit bildet die alte Kirche nicht nur eine Vorstufe der späteren Entwicklung. Sie stellt vielmehr die Prinzipien heraus, die zum Kriterium späterer Lehrentwicklung dienen können. Das Schrift- und Väterargument wäre allerdings mißverstanden und widerspräche der bleibenden Geschichtlichkeit, wollte man den Stand der Entwicklung an einer bestimmten Stelle im Sinne des Traditionalismus anhalten.

Dagegen dient die Lehre der Schrift und der frühen Tradition als Kriterium, um in der späteren Entwicklung dogmatisch-relevante und zeitbedingte Momente, wie sie auch das

Bewußtsein der Konzilsväter etwa von Trient und den beiden Vatikanischen Konzilien mitbestimmt haben, voneinander abzuheben. So ist es nicht Aufgabe des Dogmatikers, die Fülle der Phänomene, durch die sich die Kirche in ihrer Geschichte darstellt, zu rechtfertigen, sondern aus ihnen herauszuarbeiten, was verpflichtender Inhalt des Glaubens ist, durch den wir in und mit der Kirche mit dem sich offenbarenden Gott verbunden sind.

Zuerst muß daher zu fragen sein, was hinsichtlich des römischen Primates *nicht* Gegenstand des übernatürlichen Glaubens ist. Stichwortartig sind zu nennen: alle theologischen Theorien zu Primat und Episkopat,<sup>32</sup> die Deutung und Realisierung des Papsttums im Sinne politisch-gesellschaftlicher Formationen oder ideologischer Gebilde (z. B. Ultramontanismus), die aus dem westlichen Patriarchat irrtümlich abgeleitete Weltkirchenregierung. All diese und andere Momente (z. B. kirchenpolitische und disziplinäre Maßnahmen) können als Faktoren der Geschichte einflußreich sein und das konkrete Bild des Papsttums nachhaltig prägen, dogmatisch verpflichtend sind sie nicht. Auch das als Konkretion der wesentlichen Verfassung der Kirche (*ius divinum*, das freilich auch in geschichtlicher Gestalt besteht)<sup>33</sup> abgeleitete positive Kirchenrecht (*ius ecclesiasticum*) hat nur einen relativen Verpflichtungsgrad. Ein Verstoß gegen die positive Kirchenordnung kann dabei allerdings gravierend sein, wenn er Ausdruck eines gegen die Einheit und Autorität der Kirche gerichteten Sinnes ist.

Das I. Vatikanum, das einen gewissen Abschluß der Primatslehre darstellt, ist in seinem dogmatisch verpflichtenden Gewicht von dem Kirchenverständnis aufzuschließen, wie es sich in der Schrift und in der Tradition der alten Kirche ausspricht. Mag dieses Konzil auch vom Geist eines extremen Papalismus bestimmt und ausgelegt worden sein, so ist diese Interpretationsrichtung nicht dogmatisch verpflichtend.<sup>34</sup> Eine authentische Interpretation vermag nur das kirchliche Lehramt selbst zu geben. Das II. Vatikanische Konzil hat den römischen Primat eindeutig einbezogen in ein sakramentales Kirchenverständnis, wie es in der *Communio-Ekklesiologie* der alten Kirche dogmatisch maßgebend war.

Indem das I. Vatikanum eindeutig und unwidersprechlich das *ius divinum* des Bischofsamtes ausspricht, bindet es selbst Idee und Vollzug des Primates an die dogmatisch verpflichtende Konzeption der einen katholischen Kirche in der Welt, die in bischöflich verfaßten Ortskirchen besteht.<sup>35</sup> Diese sind nicht Teilbezirke der Kirche auf unterer Ebene, sondern volle Repräsentation der *Catholica* am Ort, wenn auch nicht in sich abkapselnder Autonomie, sondern gerade als Repräsentation der *Catholica* mit ihrer Darstellung als weltweit einem Sakrament des Heils der Welt in Jesus Christus. Orts- und universal-kirchliche Repräsentation der Einheit sind so identisch, daß sich in der Einheit des Episkopates die Einheit der Kirche deutlich darstellt. Dies macht die Einheit in Glauben und Sakrament nicht überflüssig, sondern setzt sie innerlich voraus. Der Primat des römi-

<sup>32</sup> Gemeint ist der Unterschied von verpflichtendem dogmatischem Gehalt und seiner Ausdeutung in der theologischen Forschung.

<sup>33</sup> Unentbehrlich zur Deutung des Sinns der Rede von einem »göttlichen Recht« ist immer noch K. Rahner, Über den Begriff des »Jus Divinum« im katholischen Verständnis: ders., Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln-Zürich-Köln <sup>2</sup>1964, 249–277.

<sup>34</sup> Zur Konstitution der Konstitution »Pastor aeternus« auf dem I. Vatikanischen Konzils vgl. R. Aubert, Vatikanum I — GÖK 12, Mainz, 247–280.

<sup>35</sup> Vgl. DS 3061.

schen Bischofs beruht nicht auf einem den Bischöfen übergeordneten Amt in dem Sinne, daß es als universales Amt über einem teilkirchlichen Amt stünde. Der universal-kirchliche Dienst fällt vielmehr dem Episkopat der ganzen Kirche zu. Nur durch die Darstellung der Einheit der Ortskirche kommt im Bischof auch die Einheit aller Ortskirchen und ihre *Communio* auch mit der Kirche der Vergangenheit und zuletzt mit der apostolischen Kirche zur Auswirkung. Der Papst kann den Primat, durch den er die Einheit und Apostolizität des Episkopates und damit der ganzen Kirche verwirklicht, einzig und allein dadurch darstellen, aktiv bewirken und bezeugen, weil er Bischof der Kirche von Rom ist, die aus der Überlieferung des Apostels Petrus hervorgeht, in dem die Einheit des Apostelkollegiums verbürgt ist. Das primatiale Amt des römischen Bischof ist nicht ein äußerer Zusatz zu seinem römischen Bischofsamt, sondern ein einschlußweise mitgegebenes Element an diesem, nämlich als Bischof in der Nachfolge des Apostels Petrus die Einheit des Episkopates in der Vielzahl der Bischöfe und ihrer Kirchen durch seine Person bischöflich (als Hirte und Lehrer) zu verkörpern und so im Gegensatz zur Auflösung der Kirche durch Irrlehre und Spaltung ihr sichtbares *centrum unitatis* zu sein.

In den geistigen Ursprüngen des Primats zeichnet sich aber eine Spannung ab, die theologiegeschichtlich in einer doppelten Tendenz sichtbar wurde. Einmal weiß sich der Papst als Bischof im Kreis der Überlieferungsgemeinschaft der Kirche und als Bischof unter Bischöfen, der vom Konsens der Kirche im Glauben abhängt, zum andern geht sein Amt aus der eigenen Apostolizität petrinerischer Verheißung hervor, die die Vollständigkeit der apostolischen Überlieferung schon irgendwie in sich enthalten muß, um letztes Richtmaß der Katholizität und Apostolizität sein zu können.

Das ließe sich an der besonderen Verantwortung zeigen, die ihm in der Frage der Überlieferungstreue der Kirche als ganzer in eigener Weise zukommt, was in der Lehre von der Unfehlbarkeit in Glaubens- und Sittenfragen angesprochen wird.<sup>36</sup>

Dieser Hauptaufgabe, die apostolische Gestalt des Evangeliums gegen Häresie zu bewahren, auf die noch einmal im Laufe dieser Überlegungen zurückzukommen sein wird, ist ein relativ untergeordnetes Element zugeordnet, der sog. Jurisdiktionsprimat.

Was dabei dogmatisch verbindlich ist, bleibt in der Diskussion weitgehend unklar und wird durch manche Theorien eher verdunkelt als erhellt. Seiner Natur nach dient das primatiale römische Bischofsamt der Einheit der universalen Kirche, deren Wesen eine Spaltung und eine Aufhebung der *Communio* widerspricht. Der Bischof verkörpert die Einheit der Ortskirche und der Episkopat die Einheit der Gesamtkirche. Darum kommt ihnen auch disziplinäre Vollmacht im Hirtenamt zu, der Spaltung entgegenzutreten. Ein einzelner Bischof kann aber auch sich an der Einheit der Kirche versündigen und damit wegen Verfehlung gegenüber seinem Amt vom Episkopat (vertreten von mehreren Bischöfen auf einer Synode) zur Rechenschaft gezogen werden, auch vom Episkopat als ganzem, inso-

---

<sup>36</sup> Vgl. dazu u. a. U. Horst, Unfehlbarkeit und Geschichte. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil — WSAMA.T 12, Mainz 1982; E. Weinzierl, Die päpstliche Autorität im katholischen Selbstverständnis des 19. und 20. Jahrhunderts — Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg II, Salzburg-München 1970; H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts — TTS 5, Mainz 1975.



fern er auf gesamtkirchlicher Ebene besonders durch die *Communio* mit dem Bischof von Rom in seiner Einheit sichtbar wird. In diesem Sinn der Verantwortung für die sichtbare und institutionelle Einheit des Episkopates und der ganzen Kirche erstreckt sich das Hirtenamt des römischen Bischofs auf alle Gläubigen und Bischöfe.

Mit einer universalen Kirchenführung im verwaltungstechnischen Sinne hat somit der Jurisdiktionsprimat nichts zu tun.

Angesichts der gesamten dogmatisch relevanten Tradition bedarf die kirchenrechtliche Theorie, die die Weihegewalt des Bischofs auf die Bischofskonsekration und die Jurisdiktionsgewalt auf die päpstliche Ernennung zurückführt, einer gründlichen Revision. Überhaupt verführt die Rede von zwei oder drei Ämtern (priesterlich, prophetisch, königlich) zur Vorstellung ihrer nachträglichen Zusammenfassung im Sakrament des *Ordo*. Umgekehrt ist von der Einheit des *Ordo* (in der unterschiedlichen Abstufung seiner Ausübung) auszugehen. An ihm lassen sich unterschiedliche Aspekte erkennen, die man mit relativ verschiedenen Termini bezeichnen kann und bezeichnet hat. Biblisch wird das Bischofsamt ursprünglich als Dienst des Hirten an der Herde der Kirche beschrieben (vgl. Apg 20, 28), das durch Gebet um den Heiligen Geist und die Handauflegung durch die Bischöfe übertragen wird.<sup>37</sup> Dadurch tritt der Geweihte ein in die Gemeinschaft des Episkopates. Aber auch bei der Bestimmung des Kandidaten und seiner Anerkennung haben die Mitbischöfe und — wenn es notwendig erscheint oder der gewachsenen positiven Kirchenordnung (westlicher Patriarchat) entspricht — auch der römische Bischof als Diener der gesamtkirchlichen Einheit eine besondere Orientierungsfunktion. Die Lehre vom Papst als alleiniger Quelle der Jurisdiktion in der Kirche oder der Ausübung der bischöflichen Hirtenvollmacht, die durch einen außerhalb der Bischofsweihe durch einen einfachen Rechtsakt des Papstes (Ernennung) mitgeteilt wird, ist m. E. häretisch.<sup>38</sup> Bischof von Rom wird einer nicht in einem dogmatischen Sinn durch die Wahl, sondern ausschließlich durch die Bischofsweihe, durch die er von Bischöfen in die *Communio episcoporum* aufgenommen wird. Denn ein eigentliches Papstamt, das nicht als ein Aspekt des römischen Bischofsamtes verstanden werden müßte, gibt es nicht. Deshalb ist auch der Episkopat noch die Repräsentation der Gesamtkirche, wenn der römische Bischofsstuhl vorübergehend vakant ist. Nur im Falle, daß der zum Bischof von Rom Gewählte schon Bischof ist, wird durch die Wahl, ihre Annahme und das Platznehmen auf der *Cathedra Petri*, die in

<sup>37</sup> So in der ältesten liturgischen Quelle, die eine Ordinationsliturgie wiedergibt: Hippolyt von Rom, *Trad. Apost.* 3 (ed. B. Botte, Münster 1963, 6–8).

<sup>38</sup> Die alte, an sich nicht anstößige Praxis, auch gewählte römische Bischöfe, die vor der Weihe starben, in der Liste der Päpste anzuführen, bedeutet kein dogmatisch relevantes Gegenargument. Sie waren eben erwählte und designierte, aber keine wirklichen Bischöfe. Als bischöfliche Repräsentanten der Einheit und des Glaubens ihrer Ortskirche und der Universalkirche hätten sie nicht auftreten können. Während der Zeit der *Sedisvakanz* ist eine Ortskirche in der Tat ohne Bischof. Aber sie steht in Gemeinschaft mit der Gesamtkirche, von der sie ja wieder ihren Bischof erhält durch die Weihe, so auch die römische Kirche. Denn die Kirche ist auch beim Tod des römischen Bischofs nicht ohne Papst, weil das universalkirchliche Amt im Episkopat ruht, nur die letzte personale Repräsentation im römischen Bischof fehlt, weshalb ein solcher aus der Notwendigkeit des Lebens der Gesamtkirche und der Einheit des Episkopates wieder zu bestellen ist.

der Bischofsweihe schon gelegene universalkirchliche Verantwortung so geformt, daß er als Bischof von Rom in seiner Person die weltkirchliche Einheit des Episkopates (als sein »Haupt«) darstellen kann.

## 6. Die Infallibilität der Kirche und der römische Primat

Eine letzte Überlegung zum römischen Primat muß sich mit der Frage der Lehre von der Untrüglichkeit des römischen Bischofs befassen, die ihm nach der Glaubensüberzeugung der *Catholica* zukommt, wenn er in seiner Eigenschaft als Lehrer der ganzen Kirche und als ihr Repräsentant mit letztverbindlicher Autorität eine den Glauben und die christliche Moralität betreffende Lehre als in der Offenbarung enthalten erklärt.

Die Auseinandersetzung um diese Lehre litt von Anfang an unter der Isolierung von ihrem ekklesiologischen Kontext und der Sendung der Kirche, in ihrem geschichtlichen Selbstvollzug die authentische Trägerin der inkarnatorischen Offenbarung zu sein.<sup>39</sup>

Außerkirchlich muß die Lehre von der »Unfehlbarkeit des Papstes« als das an seinem eigenen Hochmut erstickende Monstrum erscheinen, das sich frech und machtlüstern über die Konditionen der endlichen und damit irrtumsgefährdeten Wahrheitssuche hinwegsetzt. Von einer anderen Zuordnung von Offenbarung und Kirche her muß der protestantischen Kritik die Unfehlbarkeit der Kirche in Konzil und Papst als der angesichts der Souveränität Gottes aussichtslose Versuch erscheinen, die ungeschaffene Wahrheit Gottes ein für allemal in die Begrenzungen der Formeln oder Sätze eines geschaffenen Verstandes zu bannen. Sie kann nur dem Geschaffenen gegenüber oder am Geschaffenen erscheinen, aber nicht durch und in eigens dazu bestimmten (»gestifteten«) Zeichen, Worten und Sozialformen, die dem Kreatürlichen entnommen sind. Aber nicht nur angesichts dieser Einwände, sondern auch im Hinblick auf den konstitutiven Zusammenhang dieser Lehre mit Wesen und Sendung der Kirche überhaupt, wäre eine isolierte Unfehlbarkeitsdiskussion schädlich und für eine systematische Betrachtung ohne großen Sinn. Überhaupt ist auf das extreme Übergewicht zu verweisen, das dieser Lehre bei denen, die sie anerkennen, ablehnen oder bekämpfen zu müssen meinen, beigemessen wird. Denn es handelt sich um ein abgeleitetes Moment in der Lehre von der Sendung der Kirche, das hier nur konsequent weitergedacht wird bis in den Vollzug des Bischofsamtes und auch die Besonderheiten des römischen Bischofsamtes hinein.

Wenn die Offenbarung Gottes nicht als eine Erweiterung unseres natürlichen Wissensschatzes verstanden werden kann, sondern als Selbstmitteilung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes und der Sendung seines Geistes, dann bringt sie die personale Gemeinschaft mit ihm als Heil und Gnade. Um aber tatsächlich beim kreatürlichen Geist ankommen zu können, bietet er sich als Heil des Menschen unter kreatürlichen Erkenntnisbildern dar, die letztlich alle in der inkarnatorischen Verfassung der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen in Jesus Christus wurzeln. Sie müssen aber von Gottes Geist dem Men-

---

<sup>39</sup> Vgl. K. Rahner (Hrsg.), *Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng* -- QD 54. Freiburg - Basel - Wien 1971.

schen so eingepägt werden, daß er sie nur durch die erhebende Kraft des Gottesgeistes als die Medien erkennen kann, durch die Gott sich ihm darbietet. Diese Inhalte des glaubenden und geistgetragenen personalen Bezuges zu Gott sind als Glaubensinhalte Heilswahrheiten.<sup>40</sup> Die erste Wirkung der Sünde war ja der Verlust Gottes als der heilschaffenden Wahrheit und die Abwendung des Willens von ihm, so daß die Gemeinschaft in der Liebe nicht mehr zu vollziehen war. Bekennt der Glaube des einzelnen mit der Glaubensgemeinschaft der Kirche in Jesus die endgültige Ankunft Gottes bei uns, um uns mit sich zu versöhnen, so ist Glauben nichts anderes als Irrtumslosigkeit, insofern Gott vermittels seiner Heilstaten in der Geschichte als die Wahrheit und das Leben erscheint. Die ekklesiale Verfaßtheit des Glaubens verlangt, daß die Kirche in der inhaltlichen Überlieferung des Glaubens, der uns mit Gott verbindet, vom Geist Gottes so geleitet wird, daß sie als ganze, insofern sie auch durch ihr Zeugnis den Glauben des einzelnen trägt, nicht so definitiv dem Glauben und ihrem eigenen Wesen widerspricht, daß ihr explizites Credo, ihre definitive Heilsproklamation auf den einzelnen hin in den Sakramenten in einen kontradiktorischen Gegensatz zum eschatologischen Heilswillen Gottes gerät, daß er in den von Christus herkommenden Stiftungen nicht mehr inkarnatorisch präsent sein könnte. Das sakramentale Wesen der Kirche müßte zerbrechen, die eschatologische Offenbarung sich verflüchtigen, die Schwäche des Kreatürlichen trüge den Sieg über Gottes Heilswillen davon. Die Verheißung der Unzerstörbarkeit der Kirche durch die Mächte des Zerfalls alles Irdischen, durch die Irrtumsfähigkeit unserer Erkenntnis und die Bosheit des Willens kann nicht nur ihre Indefektibilität meinen, was eine Fallibilität in der Lehre über einen gewissen Zeitraum und einen faktischen Irrtum der Kirche als solcher und ganzer zuließe. Da das Evangelium das Fundament der Kirche ist, könnte sie bei einem Grundwiderspruch zu ihm keinen Tag lang weiterbestehen. Ihre Infallibilität ist umgekehrt der Grund ihrer Unzerstörbarkeit.

Diese Lehre von der Infallibilität der Kirche in der Verkündigung der Heilswahrheiten liegt allerdings nicht dem Glauben voraus, sondern ist ein Moment seines Vollzugs. Nicht weil die Kirche untrüchlich ist in der definitiven Erklärung der Heilsverkündigung, glauben wir, sondern weil wir an Christus als die Selbstmitteilung Gottes glauben, dürfen wir auch gewiß sein, daß der Geist Gottes seine Kirche in ihrem Entstehen in der apostolischen Zeit und in ihrer nachapostolischen Geschichte durch seinen Beistand so führt, daß sie nicht von sich selbst abfallen kann. Den Bischöfen als qualifizierten Trägern der apostolischen Überlieferung kommt in besonderer Weise der Beistand des Geistes zu, insofern sie die Exponenten des Glaubens ihrer Kirche und der ganzen Kirche sind. Wo sie den Glauben der ganzen Kirche repräsentativ bezeugen und gegenüber seiner häretischen Bestreitung in neuen Formen und Begriffen auslegen, muß ihnen als den von Gott selbst autorisierten Repräsentanten der Kirche jener Beistand des Geistes zukommen, der der Kirche verheißt ist, damit sie das sein und vollziehen kann, was sie ist, in Christus das wirksame Zeichen der Ankunft Gottes bei uns zu sein als erfüllende Einbeziehung des Menschen in Geist und Willen in das Leben des dreifaltigen Gottes (vgl. Joh 14, 16; 14, 26;

---

<sup>40</sup> Dies schließt nicht aus, daß auf der Ebene der Vorstellung, in der sich jeder endliche Verstand bewegt, Spannungen und Konflikte zwischen natürlichem Wissen und Glaubenswahrheiten auftreten können.

1 Tim 3, 15). Gemäß der Aufgabe des römischen Bischofs, die Einheit des Episkopates und der ganzen Kirche darzustellen, kommt ihm, insofern er die Kirche selbst repräsentiert und sie darstellt, jene Untrüglichkeit zu, mit der Christus die Kirche eben als eine und ganze begabt hat. Sie muß sich nicht notwendig im Handeln des römischen Bischofs äußern. Indem er und andere Bischöfe etwa die Lehre eines Konzils als mit der apostolischen Überlieferung, wie sie sie kennen, annehmen, ist schon der ganze Sinn der notwendigen moralischen Einheit des Episkopates und der *Communio* der Kirchen untereinander erfüllt.

Als einzelner sich theologisch äußernder Christ und auch als einzelner Bischof kann der Papst bedenkliche Lehren vortragen, im Glaubenszeugnis zweifelhafte Äußerungen von sich geben oder gar als Häretiker (Honoriusfrage) verurteilt werden.<sup>41</sup> Nur wenn er eben als und nur als Lehrer der Gesamtkirche spricht und den *magnus consensus* der Kirchen und ihrer Bischöfe in der Bezeugung und maßgeblichen Interpretation der apostolischen Verkündigung verkündet, hat sein Zeugnis irreformables Gewicht.

Der umstrittene Satz der Definitionsformel des päpstlichen Primates in der dogmatischen Konstitution »*Pastor aeternus*« des I. Vatikanums, daß die Definitionen des römischen Bischofs im obengenannten Sinn »aus sich heraus und nicht durch den Konsens der Kirche irreformabel seien« kann im Sinne der Gesamtüberlieferung der Kirche auf folgende Weise gedeutet werden, ganz abgesehen davon, daß er zunächst als die Zurückweisung eines der vier gallikanischen Artikel zu interpretieren ist.<sup>42</sup>

Im ekklesiologischen Zusammenhang muß der Bischof von Rom, wenn er als Haupt und Lehrer der Kirche spricht, auf die apostolische Überlieferung zurückgreifen, da sein Dienst ja gerade darin besteht, sie zu bewahren und zu schützen auch gegen eine schleichende Ausdünnung durch ideologische Zeitgeister. Einer letztverbindlichen Darlegung des Glaubens der Kirche durch den römischen Bischof muß dogmatisch gesehen eine Übereinstimmung der Kirche in der Erkenntnis apostolischer Tradition absolut vorausgehen, während die Forderung nach einer anschließenden formalrechtlichen Ratifizierung durch »die« Kirche nicht nur völlig überflüssig ist, sondern auch eine fragwürdige Auffassung von dem verrät, was Dogma und Kirche im katholischen Sinne sind.

Die oft geäußerte Befürchtung, hier sei dem Papst sozusagen eine Blankovollmacht ausgestellt worden, ist gegenstandslos. Eine eindeutig eigenwillige, nicht aus dem Konsens des Zeugnisses der Kirche über ihre apostolische Überlieferung von einem Papst als Dogma behauptete Lehre wäre aus sich heraus und nicht erst durch eine nachträgliche Feststellung der Kirche reformabel. Auch hier zeigt sich, daß trotz der formalen Autorität der Bischöfe, die ihnen in der Weihe vermittelt wird und ein unmittelbares Verhältnis zu Christus im Sinne einer apostolischen Sendung begründet, das apostolische Glaubensgut die Lehre der Kirche und die Ausübung ihres Lehramtes trägt und innerlich bestimmt, obwohl es wegen des dialektischen Zusammenhanges von Botschaft und Boten keine rein

<sup>41</sup> Vgl. dazu P. Stockmeier, Der Fall des Papstes Honorius und das I. Vatikanische Konzil: Hundert Jahre nach dem I. Vatikanum, hrsg. v. G. Schwaiger, Regensburg 1970, 109–130; G. Schwaiger, Art. Honorius I.: TRE 15, 566–568.

<sup>42</sup> Zur Interpretation vgl. H. Fries, »*Ex sese non autem ex consensu Ecclesiae*«: Volk Gottes. Festschrift für J. Höfer, hrsg. v. R. Bäumer u. H. Dolch, Freiburg i. Br. 1967, 480–500.

sachhafte Identität der Lehre ohne Rücksicht auf das Wie ihrer personalen Vermittlung geben kann (vgl. 1 Tim 6,20).

Das vorliegende Ergebnis einer Beschreibung von Ursprung, Inhalt und Bedeutung des römischen Primates beweist aber einmal mehr, daß der Dogmatiker die Alarmmeldungen von politischer Seite, der Papst sei durch das Vatikanische Dogma zum absoluten Monarchen der Kirche geworden,<sup>43</sup> ebensowenig fürchten muß wie die beleidigt-aufgeregten Kommentare der Altkatholiken, es sei eine andere Kirche geschaffen worden.<sup>44</sup> Ebenso wenig darf sich eine Instrumentalisierung des Dogmas vom römischen Primat in Richtung auf eine verwaltungstechnische Allzuständigkeit vom I. Vatikanum begründet erachten.

Der umfassende Dienst des römischen Bischofs an der unverstellten Verkündigung und an der Einheit der katholischen Kirche in der Gemeinschaft des Glaubens, des Gottesdienstes und der Seelsorge ist viel zu wichtig, als daß man ihn mit einer zentralistischen Kirchenregierung verwechseln dürfte.

Ohne allen Triumphalismus gesprochen, erkennt die Kirche im Glauben auch heute in Petrus den Felsen, auf den Jesus seine Kirche baut, und sie weiß sich als Kirche in ihm repräsentiert, wenn sie ihr Credo ausspricht auf Jesus hin: »Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes« (Mt 16, 17). Darauf beruht die Kirche als Versammlung der Gläubigen mit ihren Bischöfen als den Nachfolgern der Apostel und mit dem Bischof von Rom, dem Nachfolger des Apostels Petrus.

---

<sup>43</sup> Vgl. die Antwort der Deutschen Bischöfe auf die Zirkulardepesche Bismarcks. Vgl. DS 3112–3116.

<sup>44</sup> G. Schwaiger, Ignaz von Döllinger (1799–1890): Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert III, hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, München 1975, 9–43, bes. 31–38.