

Dienst an der Einheit

Perspektiven eines ökumenischen Petrusamtes

Von Heinrich Döring

Nach wie vor scheint die Frage des Papsttums im gegenwärtigen ökumenischen Dialog die größte aller Schwierigkeiten zu sein. Das Papstamt, gemeint als »Fels« der Einheit, nimmt sich aus wie der mächtige Felsblock, der die Verwirklichung der sichtbaren Einheit der Kirche am meisten zu blockieren scheint. Dennoch wäre es eine Illusion, die angestrebte sichtbare kirchliche Einheit an diesem Einheitsamt vorbei realisieren zu wollen. Mag es versteckt und offen noch mancherlei Ressentiments geben, die Dynamik der gesamten ökumenischen Bewegung unserer Tage hat auch vor dieser schwerwiegenden Frage nicht Halt gemacht; im Gegenteil: es hat inzwischen auch dieses gesamtkirchliche Amt einen neuen Stellenwert im ökumenischen Kontext erhalten, es ist ins Gespräch gekommen und für viele ökumenisch interessant geworden. Der Grund dafür ist einfach: Im Gesamt des ökumenischen Dialogs kann ja auch solch ein Amt keinen isolierten Fragekomplex darstellen. Vielmehr gilt, daß sich dort, wo sich neue Konvergenzen abzeichnen und gar Übereinstimmungen zustande kommen, die Frage nach einem gesamtkirchlichen Amt von selbst stellt. Wo andere Kernprobleme entschärft und fundamentale ekklesiologische Aporien einer Lösung zugeführt werden, tun sich plötzlich auch Türen für den Dialog um diesen schwierigen Fragekomplex auf.

Diese etwas pauschale Feststellung entbindet nicht von der Verpflichtung, zu differenzieren. Denn das Bild, welches der ökumenische Dialog in dieser Frage bietet, ist keineswegs einheitlich. Um einen Überblick zu gewinnen, ist es deshalb notwendig, in groben Linien die Aussagen der großen christlichen Traditionen zum Gegenstand anhand der vorgegebenen Aussagen ein wenig nachzuzeichnen.¹ Freilich, auch wenn man durchaus sagen darf, daß sich gegenwärtige Konturen eines Amtes der Einheit abzuzeichnen beginnen, muß man sich schon von vornherein darüber im klaren sein, daß sich die erkennbare Konvergenz außerhalb der vom I. Vatikanum vorgegebenen und vom II. Vatikanum bestätigten Lehre über dieses Amt bewegt. Das allerdings macht die Tatsache nicht zunichte, daß das Bewußtsein für die Notwendigkeit dieses universalen Einheitsamtes im Wachsen ist.

¹ Vgl. zum Ganzen: M. Hardt, Papsttum und Ökumene. Ansätze eines Neuverständnisses für einen Papstprimat in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Beiträge für ökumenische Theologie, hg. v. H. Fries, Bd. 20), Paderborn-München-Zürich 1981 und die dort angegebene Literatur: P. C. Empie — T. A. Murphy (Hg.), Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion, Paderborn 1976; Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hg.), Papsttum als ökumenische Frage, München-Mainz 1979; Vasilios von Aristi u. a., Das Papstamt — Dienst oder Hindernis für die Ökumene?, Regensburg 1985.

1. Protestantische Positionen

Wolfhart Pannenberg forderte einmal: »Protestantische Empfindlichkeiten im Hinblick auf das Thema des Papsttums sollten einer sachlichen Erwägung dieses Anspruches des Bischofs von Rom nicht auf die Dauer im Wege stehen.«² Solche »protestantische Empfindlichkeiten« gibt es, jedoch nicht allgemein gültige Erklärungen zum Thema. Da jeder protestantische Christ zu einem eigenen Urteil über den konfessionellen Gegensatz kommen muß, sind die Auffassungen darüber divergierend, sie treffen sich allenfalls in den besagten »Empfindlichkeiten« und darin, daß die Ablehnung des Papsttums bislang zum Grundbestand protestantischer Kirchen gehörte. Ihr zentraler Vorwurf gipfelte darin, daß die Autorität des Papstes der Autorität des Wortes Gottes nicht unter-, sondern übergeordnet sei, daß also der Papst etwas für sich beanspruche, was allein Jesus Christus, dem einzigen Herrn der Kirche, zukommt. Darin zumindest kamen alle Stimmen und Positionen protestantischer Theologen bis zum II. Vatikanischen Konzil, wenn auch in unterschiedlicher Schärfe, überein. So erkennt beispielsweise die gewaltigste Stimme des Protestantismus in unserem Jahrhundert, Karl Barth, den »vaticanischen Frevel« darin, daß die grundsätzliche Identifizierung von Offenbarung und Kirche notwendigerweise zur hierarchischen Spitze des Papstamtes habe führen müssen, wenn er erklärt: »Daß es des Primats des Petrus und der Päpste bedarf, damit die mit der Offenbarung identische Kirche eine solche konkrete Spitze haben kann, ist interessant, aber interessanter ist das längst sichtbare und jetzt konstatierte Faktum: die mit der Offenbarung identische Kirche hat eine solche Spitze.«³ Hier enthüllt sich für ihn das Wesen der katholischen Kirche: Ungehorsam gegenüber der Autorität des Wortes Gottes. Diese Kirche sei die Kirche der Selbstregierung, da sie für sich in Anspruch nehme, eine Schrift und Tradition zusammenfassende und mit unüberbietbarer Autorität interpretierende Instanz zu sein. Dieses uns maßlos erscheinende Urteil scheint später insofern ein wenig zurückgenommen oder doch wenigstens korrigiert worden zu sein, als Barth ausdrücklich erklärte, daß der Papst nicht der »Antichrist«⁴ sei. In ähnlicher Weise erscheint auch K. G. Steck, einem Schüler Barths, der sich grundsätzlich gegenüber dem Stellvertretungsgedanken, in welchem für ihn formelhaft die Gleichordnung von übertragener kirchlicher Vollmacht und der Vollmacht Jesu Christi zum Ausdruck kommt, im Papsttum die alleinige Autorität Jesu Christi erheblich in Frage gestellt, wenn ein Papst eine sichtbare, ordentliche Leitung über den mystischen Leib Christi als dessen Stellvertreter auf Erden ausübt.⁵ Vor allem Peter Brunner hält mit seinem Häresieverdacht nicht hinter dem Berg. Für ihn ist infolge der

² W. Pannenberg, Einheit der Kirche als Glaubenswirklichkeit und als ökumenisches Ziel, in: *Una Sancta* 30 (1975) 216–222, 221.

³ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I, 2. Zürich 1932, 631.

⁴ K. Barth, Überlegungen zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Zwischenstationen*, hg. v. E. Wolf, München 1963, 12 f.

⁵ K. G. Steck, Der evangelische Christ und die römische Kirche (*Theologische Existenz heute*, NT Nr. 33), München 1952, 40–45.

Aussagen des I. Vatikanischen Konzils »die Tür ins Schloß gefallen«. ⁶ Von seinem Rechtfertigungsverständnis her lautet sein grundsätzliches Urteil: »Nicht ein Patriarch des Abendlandes ist eine teuflische Erfindung, aber die Ausstattung des Bischofs von Rom mit einer Vollmacht, die das Seelenheil an die Befolgung seiner Setzungen und Satzungen bindet, steht in einem antichristlichen Licht.« ⁷ Auch Paul *Althaus* hält nichts von der Weitergabe der autoritativen Stellung des Petrus an einen Nachfolger. Konsequenterweise urteilt er: »Die These, daß Petrus und der Papst stellvertretend das Königtum Christi ausüben, beruht auf säkularistischem Verkennen der königlichen Herrschaft Jesu. Jesus Christus herrscht in seiner Kirche durch sein lebendiges Wort, das die Gewissen bindet und überführt. Es gibt in der Kirche keine andere Hierarchie als die Herrschaft des Wortes Christi.« ⁸ Im übrigen vermutet er, daß auch mit einem unfehlbaren Lehramt des Papstes dem Ganzen der Kirche nicht gedient sei. Ein solches Amt könne »einen Streit nur äußerlich niederschlagen, aber nicht überwinden«. ⁹ Für ihn gilt es alles in allem als ausgemacht: »An die Stelle der Herrschaft Christi im Heiligen Geist ist die Hierarchie getreten.« ¹⁰

Das sind gewiß ausgewählte Stimmen, Stimmen jedoch, die einen gewissen Querschnitt durch die Meinungspalette protestantischer Auffassungen zu diesem Thema im Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils darstellen. Uns stellt sich die Frage: Brachten die Dokumente des genannten Konzils einen Wandel des protestantischen Urteils über das Papstamt mit sich? Zunächst gewiß nicht, zumindest wird man nicht von einem grundlegenden Wandel sprechen können. Die meisten protestantischen Beobachter des Konzils sind der Auffassung gewesen, daß die Vollmachten des Papstes nicht deutlich genug eingeschränkt worden seien. Dies drückt sich z. B. folgendermaßen aus: »Bei der neuformulierten Lehre vom bischöflichen Kollegium kann nicht von einer Abschwächung des I. Vatikanums gesprochen werden, sondern nur von Ergänzung. Unverändert bleibt die wesentliche Leitungsfunktion in der Hand des Papstes, von dem nach wie vor alles abhängt, dem sich aber in Zukunft nach unten neue Möglichkeiten eröffnen.« ¹¹ Andere äußern sich hinsichtlich des Kollegialitätsprinzips als ökumenischem Thema positiver, zumindest hoffen sie, daß »die nunmehr definierte Kollegialität der Bischöfe in der Praxis den Gang des ökumenischen Gesprächs nicht unwesentlich beeinflussen wird, in dem nun das Lehramt der Kirche eine größere Breite und Fülle gewinnt«. ¹² Man ist protestantischerseits realistisch genug zu sehen, »daß der einzige Weg einer Milderung des Primatsdogmas von die-

⁶ P. Brunner, *Reform und Reformation. Einst — Heute. Elemente eines ökumenischen Dialogs im 450. Gedächtnisjahr von Luthers Ablaßthesen*, in: ders., *Bemühungen um die einigende Wahrheit*, Göttingen 1977, 9—33, 32.

⁷ P. Brunner, *Die Reformation Martin Luthers als kritische Frage an die Zukunft der Christenheit*, in: *Bemühungen um einigende Wahrheit*, ebd. 54.

⁸ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 41958, 505.

⁹ Ebd. 506.

¹⁰ Ebd. 223.

¹¹ G. Maron, *Evangelischer Bericht vom Konzil. 3. Session*, hg. v. Evangelischer Bund, Göttingen 1965, 20.

¹² H. Ott, *Gedanken eines reformierten Theologen zur Constitutio dogmatica »De Ecclesia«*, in: *De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. II, hg. v. G. Barauna Freiburg-Basel-Wien-Frankfurt am Main 1966, 567.

sem Konzil begangen worden ist, und zwar mit diesem Ziel der Milderung«. ¹³ So erhofft man sich also eine Erneuerungsbewegung im »alten Rahmen und unter Beibehaltung des alten Rahmens«. ¹⁴ Ernüchert stellte der offizielle protestantische Konzilsbeobachter Edmund Schlink, der eine gewisse Neuinterpretation der Dogmen des I. Vatikanischen Konzils nicht für ausgeschlossen hielt, fest: »Aber einstweilen können sich die nichtrömischen Kirchen nur an die gegenwärtige Wirklichkeit der römischen Kirche halten, und sie müssen in aller Nüchternheit sehen, daß die Anerkennung *aller* römisch-katholischen Dogmen, und zwar *auch des päpstlichen Primats* in der vollen Unfehlbarkeitserklärung des I. Vatikanischen Konzils die römische *Conditio sine qua non* für die Einigung ist.« ¹⁵ Schien sich auch im nachkonziliaren ökumenischen Gespräch kein Urteilswechsel anzubahnen — im Gegenteil: es wurde selbst auf katholischer Seite, folgt man Hans Urs von Balthasar ¹⁶ der antirömische Affekt »die normale Seelenlage« —, so wurde dennoch — man mag das als paradoxe Gesprächssituation bezeichnen — der universale Dienst des Papstes auch protestantischerseits zum großen Thema des ökumenischen Dialogs. Das mag zunächst damit zusammenhängen, daß die Inhaber dieses hohen Amtes Vertrauen schufen. D. h. der Papst selbst war überraschenderweise zum Initiator der kirchlichen Erneuerung und der ökumenischen Öffnung geworden. Insbesondere an Johannes XXIII. erkannten nicht wenige, daß der Nachfolger Petri nicht das Hindernis der Einheitsbewegung, sondern sogar der Motor dieser Integrationsbewegung sein müsse. Auch wenn Papst Paul VI. nicht das charismatische Fluidum seiner Vorgänger hatte, und stets der »Johannesmythos« größer war als die Anerkenntnis vieler seiner ökumenischen Aktivitäten, war er dennoch ein Förderer des ökumenischen Dialogs. So kam es zu überraschenden und weiterführenden Begegnungen mit hohen Kirchenführern und zu symbolträchtigen Gesten. Zu letzteren zählen sicherlich die Begegnungen dieses Papstes mit Patriarch Athenagoras I. von Konstantinopel. Unter seinem Pontifikat ereignete sich die atmosphärisch wichtige Aufhebung der Exkommunikation zwischen Rom und Konstantinopel aus dem Jahre 1054. Ähnliche Zeichen setzte dieser Papst gegenüber dem anglikanischen Erzbischof von Canterbury 1966; M. A. Ramsay schenkte er beispielsweise seinen kostbaren Bischofsring. Das alles waren lauter Gesten und Zeichen der Verständigungsbereitschaft, die noch nicht zu theologischen Lösungen führten. Aber in ihrem Kontext kam es zu den »Denkexperimenten« über die ökumenische Rolle des Papsttums, die, gemessen an der gegenwärtigen Situation, weit in die Zukunft vorausgreifen; denn sie setzen allesamt voraus, daß die Gestalt eines ökumenisch akzeptablen Papstamtes erst noch gefunden bzw. entwickelt werden müsse.

Je länger man über dieses Amt ins Gespräch kam, desto klarer wurden auch die Konturen eines solchen Einheitsdienstes. Man war sich freilich schon im Vorfeld darüber im klaren, daß sich die abzeichnende Konvergenz über das Papstamt (wie schon gesagt) *außerhalb* der vom I. Vatikanum definierten und vom II. Vatikanum bestätigten Lehre be-

¹³ O. Cullmann, Die Reformbestrebungen des Zweiten Vatikanischen Konzils im Lichte der Geschichte der Katholischen Kirchen, in: Theologische Literaturzeitung 92 (1967) 7.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ E. Schlink, Das Dekret über den Ökumenismus, in: Dialog unterwegs, Göttingen 1965, 214.

¹⁶ Hans Urs von Balthasar, Der antirömische Affekt, Freiburg - Basel - Wien 1974, 29.

wegt. Wenn es dennoch zum Gespräch darüber kam, dann nur deshalb, weil man seine Funktion in der Sorge für die Einheit der Kirche deutlicher denn je erkannte. Es wurde dem Papst eine »Mittlerrolle«, (z. B. im Kontext der sog. konziliaren Gemeinschaft der Kirchen) zudedacht. Danach sollte der Papst die gesamte Christenheit repräsentieren, er sollte also Symbol der Einheit der Kirche sein, er sollte als Bevollmächtigter, Initiator, Organisator, Sprecher und Richter in strittigen Fragen tätig werden. Gedacht wurde dabei ausdrücklich an eine Gemeinschaft *mit* ihm, keineswegs aber *unter* ihm. Ins Auge gefaßt war allenfalls so etwas wie ein »Pastoralprimat«. Bei all dem ging man stets von einer fundamentalen Reform des Papstamtes aus. Man wünschte, daß seine Wirksamkeit evangeliumsgemäßer, brüderlicher, kollegialer sei.

Genau in diesem Kontext hat der Bericht der offiziellen lutherisch-katholischen Dialoggruppe in den USA seine große Wirkungsgeschichte entfaltet. Er wurde im Mai 1974 unter dem Titel »Ministry and the Church Universal« der Öffentlichkeit vorgestellt. In dem darin dokumentierten Gespräch haben sich die Vertreter beider Konfessionen zunächst einmal auf die Frage des päpstlichen *Primats* beschränkt, darüber jedoch die Bedingungen abzuklären versucht, unter denen das Papstamt als Dienst an der Einheit der Kirche für die gesamte Kirche möglich sein könnte. Damit haben sich also lutherische Kirchen in aller Form der Frage gestellt, »ob sie bereit sind, zu bekräftigen, daß der päpstliche Primat, erneuert im Licht des Evangeliums, kein Hindernis zur Versöhnung zu sein braucht«. ¹⁷

Dieser aus vier Teilen bestehende Bericht soll in seinen wesentlichen Punkten vorgestellt werden. Im ersten Teil wird eindeutig der Notwendigkeit eines besonderen Dienstamtes an der Einheit der Kirche Ausdruck gegeben. Man nimmt dabei die »petrinische Funktion« eines solchen Dienstes in den Blick und schaut nicht nur auf Bischöfe, Patriarchen und Kirchenpräsidenten, sondern ausdrücklich auf den Bischof von Rom. Neben der gemeinsamen Auslegung des biblischen Befundes ist man vor allem um eine gemeinsame hermeneutische Methode und Grundlage bemüht und stellt sich ganz bewußt die Frage, in welchem Maße denn die spätere Verwendung der Petrusbilder im Blick auf das Papsttum mit der Gesamtausrichtung des Neuen Testaments übereinstimmt. Allerdings werden nicht nur die biblischen Belegstellen gemeinsam bedacht, sondern man versucht eine völlig neue Einstellung zur Struktur des Papsttums im Licht der vielen biblischen, sozialen, politischen und theologischen Faktoren zu gewinnen. Auf diese Weise gelangt man gemeinsam zu einigen Normen der Erneuerung des Papsttums: 1. das Prinzip legitimer Vielfalt, 2. das Prinzip der Kollegialität, 3. das Prinzip der Subsidiarität. Wenn dabei der Blick auf einen einzelnen Amtsträger fällt, wird durchaus an den Bischof von Rom gedacht. Wörtlich heißt es: »Der Bischof von Rom . . . kann in der Zukunft in solchen Weisen wirken, die besser gestaltet sind, um den universalen und regionalen Bedürfnissen der Kirche

¹⁷ Amt und universale Kirche, in H. Stirnimann — L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt am Main 1975, 91—139, abgk. »Amt und universale Kirche«, 109. Insgesamt besteht dieser Bericht aus vier Teilen: Teil I: Eine gemeinsame Erklärung aller Teilnehmer. Teil II: Das Papsttum als Möglichkeit. Überlegungen der lutherischen Teilnehmer. Teil III: Die Suche nach einer Form der Einheit. Überlegungen der katholischen Teilnehmer. Teil IV: Die Entwicklung des Papsttums. Bericht über die Ergebnisse der neutestamentlichen und patristischen Arbeitsgruppe.

in der komplexen Umwelt der modernen Zeit zu entsprechen.«¹⁸ Seitens der lutherischen Kirchen wird sodann ausdrücklich die Frage gestellt, ob ihre Kirchenleitungen »in der Lage sind . . . , die Möglichkeit und Wünschbarkeit des päpstlichen Amtes, erneuert unter dem Evangelium und der christlichen Freiheit verpflichtet, in einer umfassenderen Gemeinschaft, die die lutherischen Kirchen miteinschließen würde, anzuerkennen; ob sie willens sind, in Gespräche hinsichtlich der konkreten Implikation eines solchen Primats für sie einzutreten«.¹⁹

Am offenkundigsten belegt der zweite Teil, welcher Wandel auf lutherischer Seite stattgefunden hat. Prinzipiell ist ein Papsttum als Symbol und Funktion bei den Lutheranern ja nicht ausgeschlossen, zumindest nicht, wenn es nur »menschlichen Rechts« sein soll. Das Nein der Reformatoren galt ja nicht der petrinischen Funktion an sich, sondern lediglich dem historischen Papsttum. Auch die Lutheraner empfinden es in der gegenwärtigen Stunde notwendiger denn je, Symbole und Zentren der Einheit zu haben. Von dieser Basis her wagen sie zu sagen, »daß eine bestimmte Form des Papsttums, das unter dem Evangelium erneuert und umgestaltet ist, ein angemessener sichtbarer Ausdruck des Amtes sein kann, das der Einheit und Ordnung der Kirche dient«.²⁰ Daß sie sich so engagiert dieser Frage stellen, hängt nicht zuletzt auch damit zusammen, daß seit dem II. Vatikanum im innerkatholischen Raum selbst ein gewisser Wandel des Papstverständnisses vor sich gegangen ist. Jedenfalls ist für die lutherischen Delegierten dieser Kommission der Zeitpunkt gekommen, folgendes auszusprechen: »Unsere lutherische Lehre über die Kirche und das Amt zwingt uns zu der Überzeugung, daß eine Anerkennung des päpstlichen Primats in dem Maße möglich ist, in dem ein erneuertes Papsttum wirklich die Treue dem Evangelium gegenüber fordert und in rechter Weise eine petrinische Funktion in der Kirche ausübt.«²¹

Dieser Bericht »Amt und universale Kirche« veranlaßte erwartungsgemäß eine Reihe protestantischer Theologen zu begleitenden, weiterführenden, zuweilen aber auch einschränkenden Stellungnahmen. Einige von ihnen heben ausdrücklich hervor, daß das Ja zu einem gesamtkirchlichen Amt für die lutherische Theologie ohnehin unproblematisch sei. Denn eine bedeutsame »Kontroversfrage« stelle es für sie gar nicht dar. In solcher Offenheit wollen sie sogar die »ius divinum — ius humanum« — Problematik unbefangen angehen.²² Wenngleich sie die Belastungen der gesamten Fragestellung durch die pro- und antirömischen Affekte nicht verkennen, heben andere ausdrücklich die kirchliche Notwendigkeit eines von allen respektierten Amtes hervor. Sie legen zwar den Akzent darauf, daß man Alternativmodelle zum Papsttum entwickeln müsse, fragen sich jedoch zugleich: »Wenn nicht durch den Dienst des Papstes, wie soll dann die Kirche in der Wahrheit und Einheit gehalten werden?«²³ Ganz abgesehen davon, daß sie das Papsttum um-

¹⁸ Amt und universale Kirche, 109.

¹⁹ Ebd. 109 f.

²⁰ Ebd. 120.

²¹ Ebd. 127.

²² Vgl. H. Meyer, Das Papsttum in lutherischer Sicht, in: Papsttum und Petrusdienst, 74.

²³ L. Vischer, Petrus und der Bischof von Rom — ihre Dienste in der Kirche, in: Papsttum und Petrusdienst, 37.

strukturieren wollen, es also um der Freiheit des Evangeliums willen im Licht des Evangeliums zu einem völligen Wandel drängen, ist es freilich letztendlich nur *eine* Möglichkeit unter anderen Möglichkeiten des universalen Dienstes der Kirche. Weil es verschiedene Einheitskonzeptionen von der Kirche gibt, geht folglich der Wunsch dahin, daß auch das Papstamt mit anderen Modellen eines universalen Amtes konkurriere.²⁴ Letzteres wird deshalb wiederholt hervorgehoben, weil man sich ja konkret noch nicht vorzustellen vermag, was denn ein unter dem Evangelium erneuertes Papstamt letztendlich beinhalte. Sie tasten sich deshalb nur sehr vorsichtig an die Frage heran und versuchen, sich eine Funktion des Papstes im Blick auf das Modell der »konziliaren Gemeinschaft« der Kirchen bzw. der »versöhnten Verschiedenheit« der Kirchen zu denken. »In versöhnter Verschiedenheit, also in Gemeinschaft miteinander, finden die Kirchen angemessene Einheitsstrukturen. Eine Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst, steht evangelischerseits dann nichts mehr im Wege.«²⁵ So verstanden, könnte er die Rolle eines »Generalsekretärs der Gemeinschaft aller Kirchen« durchaus übernehmen.

Jedenfalls sieht man sich durch die amerikanischen »Vordenker« in dieser gewiß heiklen Frage in die Pflicht genommen, zumal es sich ja nicht um eine ausgesprochene Romfreundliche Randgruppe der Kirche handelt, sondern um beauftragte Theologen, die als Delegierte des Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes in den USA tätig waren. Gewiß muß man sich immer wieder neu der Frage stellen: Ist hier in wirklich positiver Weise den Protestanten das Papsttum attraktiv geworden? Oder wird lediglich der Eindruck erweckt und bestätigt, den andere protestantische Theologen durchaus haben und äußern, »als handle es sich dabei nicht um etwas Positives, sondern eher um einen Preis, den wir um unserer katholischen Brüder und Schwestern und um der Einigung der Kirchen willen zahlen müßten«?²⁶ Ist das nur ein routinemäßiger Dialog zum Zweck der Bereinigung überkommener Lehrstreitigkeiten ohne jegliche Begeisterung? Manche erkennen in der lutherischen Position dieses Dokumentes in der Tat nichts Neues, sondern sehen darin allenfalls eine »partielle Rückkehr zu einer Auffassung des 16. Jahrhunderts«,²⁷ verbunden mit einer großen Skepsis gegenüber dem Papst als Symbol der Einheit und viel zuviel belastet durch die historischen Vorstellungen, ganz abgesehen davon, daß Protestanten übergeordneten Organen und gemeinsamen Strukturen mit großen Vorbehalten begegnen.

Andere Aussagen gleichen solch nüchterne, ja negative Stellungnahmen wieder aus, so die von Ernst Benz: »Das Papsttum wird auch in Zukunft Symbol und Zentrum der Kirche sein. An der Erreichung der Einheit der Kirche müssen aber heute alle christlichen Kirchen unserer Zeit, auch die römische Kirche, mitarbeiten. Alle heutigen Kirchen sind Partikularkirchen, die jeweils nur einen Teil der wahren Katholizität der Kirche verwirkli-

²⁴ Vgl. R. Frieling, Katholisch-lutherische Konvergenzen in den USA, in: Materialdienst 25 (1974) 76–78; ders., Generalsekretär der Gemeinschaft aller Kirchen, in: Papsttum heute und morgen, hg. v. G. Denzler, Regensburg 1975, 58–60; ders., Mit, nicht unter dem Papst, in: Materialdienst 28 (1977) 52–60; ders., Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung, in: Petrus und Papst. Evangelium — Einheit der Kirche — Papstdienst, Bd. II: Neue Beiträge, hg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, Münster 1975, 204–219.

²⁵ R. Frieling, Versöhnte Verschiedenheit und/oder korporative Wiedervereinigung, 219.

²⁶ G. a. Lindbeck, Was für ein Symbol der Einheit?, in: Lutherische Monatshefte 16 (1977) 408.

²⁷ Ebd. 408.

chen, jede in ihrer Art und in ihrem Ausmaß. Auch die katholische Kirche hat noch nicht die volle Katholizität erreicht.«²⁸ Im Blick auf *Johannes XXIII.*, seinem Leitbild einer künftigen Papstgestalt, meinte J. C. Hampe sogar: »Dem Bischof von Rom, gewählt aus überzeugenden Mehrheiten, als meinem ältesten Bruder, dem ich, wenn ich die Sache im Glauben habe frei bedenken dürfen, dann auch in meinem Gewissen gehorche, weil er für die ganze Gemeinde spricht, die es besser weiß, als ich es allein wissen kann, — einem solchen ersten Sprecher unter den Bischöfen könnte ich auch als Christ evangelischer Tradition viel, wenn nicht alles abgewinnen, alles zum Nutzen der gespaltenen und zerstrittenen Kirche und der ratlosen Gesellschaft.«²⁹ Wieder andere entdecken unbefangenen im Papsttum eine große »Chance christlicher Ökumene«. Immer mehr erhält es eine durchaus *geistliche* Bedeutung für die christliche Einheit. Allerdings: »Gegenwärtig kommt dem Papsttum im Urteil evangelischer Theologie eher die Stellung einer Instanz zu, die ihre eigentlichen Möglichkeiten noch gar nicht oder doch nur unzureichend entdeckt hat . . .«³⁰. Noch positivere und weiter gehende Stimmen, die am römischen Vorbild des Petrusdienstes auf keinen Fall vorbeigehen möchten, richten sich deutlich am I. Vatikanum und an den vorfindlichen Grundstrukturen des Petrusdienstes (Hirtendienst, Dienst an der Einheit, an der Beständigkeit der Kirche) für die Erstellung eines protestantischen Modells des Petrusdienstes aus (Hirtendienst am Kerygma, an der Wahrheit Christi im Dialog, an der Katholizität und an der Kontinuität). Unter solchen Voraussetzungen nähert sich z. B. der reformierte Theologe Heinrich Ott ganz offen der »Unfehlbarkeit« des Papstes. Verstanden als Kontinuität des Glaubens kann und darf diese nach seiner Auffassung auch den Protestanten nichts Fremdes beinhalten. Unfehlbarkeit bedeutet, folgt man Ott, die Unmöglichkeit eines Verlustes des der Kirche übergebenen Kerygmas. »Das Schicksal des Evangeliums unter den Menschen ist nicht einfach der Willkür und dem Zufall überlassen.«³¹ Erkennbar wird hier deutlich das Modell des schiedsrichterlichen Petrusdienstes, also das Petrusamt als »seelsorgerlicher Hirtendienst im Bereich des Kerygmas bzw. seiner theologischen Artikulation«.³²

Nicht zu übersehen ist, daß sich auf protestantischer Seite ein Wandel andeutet, der mit Friedrich Heyer als »Transformation des historischen Papstamtes zu einem Petrusamt von neuer Konzeption« auf der katholischen Seite und »Transformation auf evangelischer Seite« wiedergegeben werden könnte. Heyer ist dieser Überzeugung, weil Genf (ÖRK) auf der einen Seite »keine geschichtliche Entelechie« besitze, sondern allenfalls so etwas wie eine »Koordinierungsstelle« sei, Rom demgegenüber auf der anderen Seite der »Respekt vor der Faktizität des geschichtlich Gewordenen« nicht versagt werden könne.³³ Die Frage ist nur, wie eine solche Transformation vor sich gehen soll, wenn das Heilsnotwendige im lutherischen Bekenntnis so minimal (um des Maximalismus im Denken über die

²⁸ E. Benz, Von der kirchenrechtlichen zur charismatischen Begründung der Einheit, in: Papsttum — heute und morgen, a. a. O. 29.

²⁹ J. C. Hampe, Autorität durch Freiheit, in: Papsttum — heute und morgen, 67.

³⁰ E. Jüngel, Chance christlicher Ökumene, in: Papsttum — heute und morgen, 85.

³¹ H. Ott, Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? in: Concilium 7 (1971) 294.

³² Ebd. 294.

³³ F. Heyer, Das Papstamt — evangelisch anvisiert, in: Petrus und Papst, Bd. II. 228—232, 228 f.

Gnade willen) gefaßt wird, daß die Überlegungen auf der protestantischen Seite allenfalls auf dem »Feld des pragmatischen Kalküls«³⁴ vorgenommen werden dürfen. Es gibt also, trotz des Versuches, hier Weite zu gewinnen, noch keine Möglichkeit, das Papstamt für sich verbindlich anzuerkennen. F. Heyer möchte da lieber noch mit U. Wickert an die katholische Seite die »paradoxe Zumutung richten, im Papstamt das Einheitsmodell für alle dadurch zu stiften, daß sich der Papst entäußere«.³⁵

2. Anglikanisch-katholische Konvergenzen

Von der ökumenischen Atmosphäre und den sichtbaren Zeichen gegenseitigen Wertschätzens der höchsten Amtsträger auf beiden Seiten war bereits die Rede. In solchem Klima konnte der aufgenommene Dialog zu bis dahin ungeahnten Resultaten führen. 1976 überraschte die internationale anglikanisch/römisch-katholische Kommission mit der sogenannten Venedig-Erklärung »Autorität in der Kirche« die Christenheit.³⁶ Auch hierbei handelt es sich um einen Konvergenztext, der sich mit der Papstfrage unter der Perspektive künftiger Einheit und deren Strukturen befaßt. Dieser liegt inzwischen überarbeitet zur Überprüfung seiner Rezeptionsmöglichkeiten vor. In dem umfassenden Zusammenhang der Autoritätsproblematik werden in diesem Dokument zum ersten Mal gemeinsam die Primats- und Unfehlbarkeitsfragen angegangen, ohne daß die verbleibenden Kontroversen vor einer eventuellen Konkretisierung verschwiegen werden. Die einzelnen Teile des genannten Dokuments lassen Schritte erkennen, die konsequent zur Papstfrage hinführen.

Der erste Teil betont ausdrücklich, daß alle christliche Autorität als von Christus kommende und aus dem Beistand des Heiligen Geistes lebende zu verstehen ist. In und durch die Autorität ist Christus selbst in der Kirche und in der Welt am Werk. Der zweite Teil konzentriert sich sodann auf jene Personen, die im Namen Christi diese Autorität ausüben. Der dritte Teil zielt bereits auf die *communio*, die zwischen den Kirchen verwirklicht werden muß. Folgerichtig kommt in diesem Part, in dem es ausdrücklich um die Organe und Institutionen der *communio* zwischen den Ortskirchen, also um Synoden und Konzile geht, auch das Papsttum in den Blick, das heißt genauer: jener Bischofssitz in Rom, der unter den hervorragenden Bischofssitzen, die eine Aufsichtsfunktion über die Bischöfe ihrer Region ausüben, eine besondere gesamtkirchliche Bedeutung besitzt. Wesentlich ist, daß hier im Blick auf die Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils und ihre Bestätigung im II. Vatikanischen Konzil eigens vermerkt wird, »daß Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom keine Unterwerfung unter eine Autorität bedeutet, die die charakteristischen Eigenarten der Ortskirchen unterdrückt. Das Ziel dieser Leitungsfunktion

³⁴ Ebd. 229.

³⁵ Ebd. 230.

³⁶ Autorität in der Kirche I. Gemeinsame Erklärung zur Frage der Autorität, ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenzen der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission. Venedig 1976, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte auf Weltebene, hg. und eingeleitet v. H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer, Frankfurt am Main-Paderborn 1983, 159–177, zit. A-RK/4.

des Bischofs von Rom liegt darin, die Gemeinschaft der Christen in der Treue der Lehre der Apostel zu fördern«. ³⁷ Der vierte Teil befaßt sich mit der Lehrautorität der Kirche, also mit der Aufgabe der Kirche, den apostolischen Glauben angesichts veränderter geschichtlicher Situationen zu erklären, weiterzugeben, verbindlich zu formulieren. Daran, daß den Bischöfen eine besondere Verantwortung für den Dienst an der Wahrheit zukommt, läßt dieser Text keinen Zweifel; auch nicht daran, daß in der Hoffnung auf die Gegenwart Christi und unter dem Beistand des Heiligen Geistes die Kirche indefektibel zu nennen ist. Schließlich geht der fünfte Teil unmittelbar auf das Verhältnis von konziliarer und primatialer Autorität näher ein. Grundsätzlich wird herausgestellt, daß Primat und Konziliarität einander ergänzende Elemente der episkopé sind. Dies hat aber nicht nur Geltung für die regionale, sondern auch, ja ganz besonders für die universale Ebene. Der in diesem Teil bedeutsamste Absatz lautet: »Wenn Gottes Wille erfüllt werden soll, daß die Gemeinschaft aller Christen eins sei in Wahrheit und Liebe, so muß diese Grundstruktur der episkopé im Dienste der koinonia der Kirche — die gegenseitige Ergänzung des primatialen und konziliaren Aspektes — auch auf universaler Ebene verwirklicht werden. Der einzige Bischofssitz, der auf einen universalen Primat Anspruch erhebt, der eine solche episkopé auch ausgeübt hat und noch ausübt, ist der Bischofssitz von Rom, der Stadt, in der Petrus und Paulus gestorben sind. Es scheint angemessen, daß in jeder kommenden Einheit ein universaler Primat . . . von diesem Bischofssitz ausgeübt wird.« ³⁸ Im sechsten Teil des Dokuments wird ausdrücklich festgestellt, daß mit dem Gesamtdokument die solide Basis gewonnen sei, von der her auch die verbleibenden Kontroversen zu lösen sind. Gemeint ist damit nicht nur die Legitimierung des päpstlichen Primats aus den einschlägigen Texten des Neuen Testaments, sondern auch die schwierige Frage nach dem »ius divinum« des Papsttums. Was das letztere angeht, wird folgender Vorschlag unterbreitet: »Wenn sie als Aussage dafür verstanden wird, daß der universale Primat des Bischofs von Rom ein Teil des Planes Gottes für die universale koinonia darstellt, so braucht dies nicht unbedingt gegensätzliche Meinungen zu verursachen.« ³⁹ Interpretationsschwierigkeiten gibt es indes beim Unfehlbarkeitsdogma und seinen Bedingungen, ferner bei der Umschreibung der Grenzen des unmittelbaren universalen Jurisdiktionsprimats. Gerade hier fürchten die anglikanischen Gesprächspartner eine illegitime und unkontrollierte Amtsausübung seitens des jeweiligen Papstes. Infolgedessen wird besonders darauf verwiesen, daß es das Ziel selbst des I. Vatikanums gewesen sei, die Ortskirchen zu stärken, nicht zu schwächen.

Zumal nationale anglikanische Kirchen haben sich in der Folgezeit der Fragen von »Autorität in der Kirche« angenommen und eine ausführliche Diskussion entfacht. ⁴⁰ Durchweg wurde dabei die in Gang gekommene Entwicklung in der Frage des Petrusdienstes zwischen der anglikanischen und der römisch-katholischen Kirche als ein konvergieren-

³⁷ A-RK/4,12.

³⁸ A-RK/4,23.

³⁹ A-RK/4,24b.

⁴⁰ Vgl. C. Hill, Report on Anglican/Roman Catholic Relations and National Anglican/Roman Catholic Dialogues, 1977/78, in: *One in Christ* 15 (1979) 170–189.

des Geschehen eingeschätzt. Während die römisch-katholische Seite mehr als früher die Frage der Kollegialität mitbedachte und die Konsequenzen daraus für das Verständnis des Petrusamtes und seiner Autoritätsausübung ernster nahm, anerkannte die anglikanische Seite eine gewisse Notwendigkeit des Petrusdienstes, und zwar als Bedingung einer vollen Kircheneinheit.

Verschiedene offizielle und inoffizielle Stellungnahmen zur Venedig-Erklärung »Autorität in der Kirche I« verlangten indes von der Kommission »Erläuterungen« des ursprünglichen Textes, ohne diesen selbst verändern zu wollen. Die Klärungen, die zustande kamen, liegen in der Windsor-Erklärung von 1981 »Autorität in der Kirche II«⁴¹ vor. In ihr stellte man sich den schwierigen Problemen, insbesondere der Frage nach der Interpretation der petrinischen Texte in der Heiligen Schrift, der Bedeutung der Redeweise »göttliches Recht«, der Frage nach der Art der Jurisdiktion des universalen Primas und dem Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit.⁴² Im Blick auf diese Fragen ist festzuhalten, daß man sich einig darin ist, daß Petrus im Gesamt der Heiligen Schrift eine hervorgehobene Stellung innehatte, was jedoch nicht notwendigerweise eine Weitergabe der Führungsrolle des Petrus vom Neuen Testament her implizieren müßte. Letzteres war erst die Konsequenz einer allmählich klarer werdenden Ausdeutung des neutestamentlichen Befundes durch die Väter und Lehrer der Kirche. Wenn sich dies auch wie eine nachträgliche Legitimierung ausnimmt, hält man es dennoch für »denkbar, das ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und ein Teil des Planes Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche ist.«⁴³ Trotz mancherlei Bedenken ist man sich im folgenden einig: »In einer wiedervereinigten Kirche wird ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant« der kirchlichen Einheit sein.⁴⁴ Die Redeweise »göttliches Recht« im Blick auf den Primat des Papstes forderte einen anglikanischen Gegenvorschlag heraus: Der universale Primat als »Zeichen der sichtbaren koinonia, das Gott für seine Kirchen will, und sein Werkzeug, durch das Einheit in Vielfalt verwirklicht wird«, ist »Gottes Absicht für seine Kirche.«⁴⁵ Weil die anglikanische Kirchengemeinschaft »die Entwicklung des römischen Primats als eine Gabe der göttlichen Vorsehung anzuerkennen« vermag, stellt sich allen Ernstes die Frage, »ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primats aufgrund göttlichen Rechts (*iure divino*) und der Anerkennung seiner Entstehung aufgrund göttlicher Vorsehung (*divina providentia*)«.⁴⁶ Die begegnenden Schwierigkeiten im Begriff »Jurisdiktion«, verstanden als »Autorität oder Vollmacht (*potestas*), die zur Ausübung des Amtes erfordert ist«⁴⁷ und die auch dem universalen Primas innerhalb der universalen koinonia zugestanden werden soll, resultieren aus der Formulierung des I. Vatikanischen Konzils, daß dem Primatsträger die universale, ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion über alle Kirchen zukomme, und

⁴¹ Dokumente wachsender Übereinstimmung, ebd. 177–181, zit. A-RK/5.

⁴² A-RK/5.1.

⁴³ A-RK/5.7.

⁴⁴ A-RK/5.9.

⁴⁵ A-RK/5.11.

⁴⁶ A-RK/5.13.

⁴⁷ A-RK/5.16.

sind insofern die »Quelle der Befürchtungen«, als durch eine so verstandene zentralisierte Autorität »die Freiheit des Gewissens, des Denkens und Handelns gefährdet werden könnte«. ⁴⁸ Diese Mißverständnisse könnten weithin gelöst werden, und man könnte gemeinsam den Sinn des Jurisdiktionsprimates »in dessen Befähigung, die Katholizität ebenso wie die Einheit zu fördern und die Reichtümer der verschiedenen Traditionen der Kirchen zu pflegen und zusammenzuführen«, ⁴⁹ entdecken. Im Blick auf die Tatsache, »daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird«, ⁵⁰ und unbeschadet dessen, daß die gesamte Kirche in ihren Gliedern an solchen verbindlichen Interpretationsworten beteiligt ist, ⁵¹ ist man sich gemeinsam auch darüber im klaren, daß die Kirche für eine Lehrautorität Instrumente und Instanzen auf verschiedenen Ebenen, folglich auch auf der universalen Ebene, braucht. Das alles konnte gemeinsam gesagt werden im Blick auf jene Situationen, »in denen tiefgehende Gegensätze bezüglich ausschlaggebender Fragen von pastoraler Dringlichkeit ein entschiedeneres Urteil verlangen«. ⁵² In solchen Situationen könnte, wenngleich die Kirche als Ganze diese Aufgabe wahrzunehmen hat, auch der universale Primas tätig werden, vorausgesetzt, er spricht stets und ausdrücklich als »Brennpunkt innerhalb der koinonia« und bleibt strengen Bedingungen unterworfen, die im einzelnen ausformuliert werden. ⁵³ Eine einschneidende Einschränkung freilich wurde von den Anglikanern vorgenommen, nämlich die, daß nicht notwendigerweise »mit dem Amt des Bischofs von Rom der garantierte Besitz einer solchen Gabe göttlichen Beistandes in Lehrurteilen verbunden ist, aufgrund deren seine formellen Entscheidungen, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen, als vollkommen gesichert erkannt werden können«. ⁵⁴ Gerade im Blick auf diese Frage war es auch im zweiten Teil des Dokumentes nicht möglich, alle Unterschiede zu beseitigen. Dennoch war man imstande, gemeinsam zu sagen: »wenn überhaupt eine petrinische Funktion oder ein petrinisches Amt in der lebendigen Kirche ausgeübt wird, in der ein universaler Primas als sichtbarer Brennpunkt zu dienen gerufen ist, dann ist es mit seinem Amt gegeben, daß er eine eindeutig umschriebene Verantwortlichkeit der Lehre hat wie auch die entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen«. ⁵⁵

Ohne die gemeinsam festgestellten Konvergenzen zu leugnen, meldete sich daraufhin die Glaubenskongregation mit kritischen Anfragen zu den verbleibenden Differenzen zu Wort. ⁵⁶ Die Hoffnung jedoch, daß aus Konvergenzen Einheit werden kann, bleibt sehr

⁴⁸ A-RK/5,18.

⁴⁹ A-RK/5,21.

⁵⁰ A-RK/5,24.

⁵¹ Ebd.

⁵² A-RK/5,27.

⁵³ A-RK/5,29.

⁵⁴ A-RK/5,31.

⁵⁵ A-RK/5,32.

⁵⁶ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Observations on the final report of ARCIC, in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe vom 6. 5. 82. Übersetzung in: Herderkorrespondenz 36 (1982) 288–293.

groß und ist zweifelsohne berechtigt.⁵⁷ Mit Recht erkannte die anglikanische Generalsynode 1985 in London in diesem Dokument ein entscheidendes Fundament, von dem her weitere Schritte zur Beendigung der Trennung möglich sind. Ein überzeugender Mehrheitsbeschluß der Synode brachte sogar zum Ausdruck, daß im Falle der Klärung weiterer Fragen der Anerkennung des Papstes als des Oberhauptes der Kirche nichts mehr im Wege stehe.⁵⁸

Rückblickend auf den ökumenischen Dialog vornehmlich mit den Lutheranern und Anglikanern läßt sich zweifelsohne eine bemerkenswerte Offenheit für einen ökumenischen »Petrusdienst« — und das vom Neuen Testament her, das ja einen universalen, den jeweiligen Ort übergreifenden Dienst an der Einheit kennt — durchaus ausmachen. Dennoch will man sich, was die konkrete Ausgestaltung dieses Dienstes angeht, nicht festlegen. In beiden Traditionen, vor allem aber in der lutherischen, ist man allergisch gegenüber dem »Garantie«-Gedanken, der im Blick auf diesen Dienst katholischerseits eine so große Rolle spielt. Man fürchtet z. B. den »garantierten Besitz« einer gottgeschenkten Infallibilität des römischen Bischofs und bevorzugt stattdessen die offeneren Kategorien des Vertrauens, der Gewißheit, der Hoffnung auf Gottes Verheißung. Nicht zuletzt ist in der Beurteilung des ekklesiologischen Stellenwerts des Petrusamtes, also der Frage seiner »Notwendigkeit«, Vorsicht geboten. Hierbei achtet man wachsam darauf, daß zwischen dem Idealen und dem Tatsächlichen unterschieden wird. Mag der universale kirchliche Primat durchaus als »Wille Gottes« für seine Kirche anerkannt werden, gegenüber dem konkreten Primat des römischen Bischofs verhält man sich erheblich reservierter. Gerade ihm gilt die anerkannte »Notwendigkeit«, die man dem universalen Primat zuzubilligen bereit ist, beileibe nicht.

3. Orthodoxe Perspektiven

Wie verhält es sich mit der Papstfrage im Dialog mit der großen orthodoxen Tradition, die doch dem katholischen Glauben sehr nahe zu stehen scheint, so nahe jedenfalls, daß *Paul VI.* erklären konnte, »daß die katholische und die orthodoxe Kirche durch eine so tiefe Gemeinschaft vereinigt sind, daß nur wenig fehlt, um die Fülle zu erreichen . . .«?⁵⁹ Bei der Hervorhebung dieser Gemeinsamkeit wird besonders auf das gleiche in der apostolischen Sukzession empfangene Bischofsamt abgehoben. Aber wenn man auch gemeinsam zu den erforderlichen Dialogbedingungen — gleicher ekklesialer Status und die gemeinsame Glaubensbasis der sieben Ökumenischen Konzilien — stehen kann, scheint es, was gerade die Papstfrage angeht, noch nicht weit her zu sein. Zwei Momente stehen einer grundsätzlichen Einigung vehement entgegen: 1. Das Papsttum ist aus der Sicht der Orthodoxen noch längst nicht in einen ekklesiologischen Kontext integriert. Noch immer sei,

⁵⁷ Vgl. J. Ratzinger, Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs, in: Internationale Katholische Zeitschrift: *Communio* 12 (1983), 256; S. Athappilly, Anerkennen die Anglikaner den Papst?, in: *Theologisch-Praktische Quartalschrift* 132 (1984) 282—292.

⁵⁸ KNA, Nr. 41 vom 18. 2. 1985, 260/2/85.

⁵⁹ Ansprache des Papstes am 14. 12. 1975.

so sagen sie, die bischöfliche Kollegialität, vor allem aber die individuelle Ausübung des Bischofsamtes durch einen Amtsträger, in einer unerträglichen Weise vom Papst abhängig. Und weil dies so ist, ist »die eigentliche Streitfrage zwischen der Orthodoxie und Rom« noch nicht beseitigt, und infolgedessen sind die Schritte auf das Konzept von »Schwesterkirchen« voller Zweideutigkeiten. 2. Ärgerlich ist in den Augen der Orthodoxen vornehmlich das »unfehlbare« Papsttum. Zumal in dieser Problematik hat sich in ihren Augen noch nicht viel bewegt. Der bekannte orthodoxe Theologe Johannes *Meyendorff* ist in seiner Einschätzung unerbittlich: »Eine positive Antwort auf diese Frage ist für einen Orthodoxen eine echte Abirrung, die letztlich nicht nur für das Schisma zwischen Ost und West verantwortlich ist, sondern indirekt auch für soviel Oberflächlichkeit und Unverantwortlichkeit bei dem Bemühen um die Erfassung des Problems der Wahrheit!«⁶⁰ So aussichtslos die Lage auch scheinen mag, auch hier sind die Barrieren längst schon durchbrochen worden. Katholischerseits ist dies zuerst durch Kardinal *Ratzinger* geschehen, der hervorhob, daß von der orthodoxen Kirche nicht mehr an Primatslehre abzuverlangt sei, als im ersten Jahrtausend gelehrt und gelebt wurde. Dabei wurde unüberhörbar ausgesprochen, daß man auf die katholischerseits weiter entfaltete Primatsstruktur bei den Orthodoxen möglicherweise verzichten könne. Das schließt nicht zuletzt ein, daß der Papst insofern er Patriarch des Abendlandes ist, die Rechte der anderen Patriarchen zu respektieren hat. Von ganz besonderer Bedeutung dürfte es freilich sein, daß die römisch-katholische Kirche darum bemüht ist, bei sich selbst die altkirchliche-apostolische Struktur, die episkopale Struktur, mehr als bislang zur Geltung zu bringen.

Jedoch auch die orthodoxe Seite beeilt sich, im stattfindenen Dialog die besondere Autorität in der Kirche, die dem Bischof von Rom zukommt, zu betonen und zu dieser »Sonderstellung des Nachfolgers Petri« auch zu stehen.⁶¹ So bejaht man besonders seinen dienenden Primat. Das war auch der Grund dafür, daß Patriarch *Athenagoras* I. den Papst als den »Ersten an Ehre unter uns, der den Vorsitz der Liebe« innehat, begrüßte.⁶² Dies freilich ist nicht zu verwechseln mit der Anerkennung des »Jurisdiktionsprimats« des Papstes über die ganze Kirche. Nach wie vor hat also Geltung, was Patriarch *Dimitrios* 1973 verlautete: daß nämlich »kein Bischof der christlichen Kirche ein von Gott oder von den Menschen gegebenes universales Privileg über die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche Christi hat«.⁶³

Seit 1975 hat der von den Panorthodoxen Konferenzen 1963 und 1964 beschlossene theologische Dialog, durch den der schon vorher in Gang gekommene »Dialog der Liebe« verwirklicht werden soll, die ersten Schritte getan — mit dem Ziel, die koinonia zwischen den Kirchen voll zu realisieren und Kommuniongemeinschaft herzustellen.⁶⁴ Die Arbeit

⁶⁰ J. Meyendorff, Rom und die Orthodoxie — Autorität oder Wahrheit?, in: Petrus und Papst, Bd. II: Neue Beiträge, Münster 1978, 175.

⁶¹ D. Papandreou, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: J. Ratzinger (Hg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, 158.

⁶² Ebd. 159.

⁶³ Ebd. 158 f.

⁶⁴ Vgl. den Text der Erklärung und Dokumentation des Papstbesuches in Konstantinopel, in: COst 35 (1980) 3—11; vgl. auch L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 7. 12. 1979.

der internationalen Dialogkommission, der alle autokephalen orthodoxen Kirchen angehören, ist mittlerweile sehr weit vorangekommen. Vornehmlich das sog. Münchener Dokument⁶⁵ stellt ein bedeutsames Zeugnis für die gemeinsam bejahte *eucharistische* Ekklesiologie dar und erkennt vor allem in der in der Eucharistie und in den Sakramenten vorgegebenen Gemeinsamkeit ein so großes »Einheitspotential«, daß demgegenüber die überkommenen Differenzen kirchenrechtlicher und systemtheologischer Art nur noch klein erscheinen. Niemand kann der Frage mehr ausweichen: »Wenn die Eucharistiefeyer sich nach Sprachgestalt und Geschehensdimensionen so umfassend als Ausdruck des ganzen trinitarischen Glaubens der Kirche offenbart, kann dann die diesbezügliche Glaubensgemeinschaft als bloßer Teilkonsens gewertet werden?«⁶⁶ Angesichts dessen fragen sich hohe orthodoxe Amtsträger, ob nicht die orthodoxe Kirche unter der Voraussetzung, daß die römisch-katholische Kirche für die Orthodoxie auf die Anerkennung der im Westen gewachsenen Primatsstruktur des Papstamtes und seine theologische Legitimierung verzichtet, das vom II. Vatikanum ausgesprochene Angebot eucharistischer Gemeinschaft für die orthodoxe Seite annehmen solle.⁶⁷ Erhalten bliebe dabei die von der orthodoxen Seite bislang ohnehin anerkannte Autorität des Bischofs von Rom. D. h. der Papst hätte innerhalb der *koinonia* der Ortskirchen »die dienende Funktion der koordinierenden Liebe und Initiative« und im Rahmen dessen auch das Vorrecht, bei einem Ökumenischen Konzil den Vorsitz zu übernehmen.⁶⁸

4. Anfragen an die katholische Theologie

Was fängt nun die katholische Theologie mit all diesen, heute zumindest im Duktus positiven, anglikanischen, protestantischen und orthodoxen Stellungnahmen, die freilich durchweg prospektiven Charakter besitzen, eigentlich an? Sie sieht sich vor die Frage gestellt: Lassen sich diese ökumenische Perspektiven mit dem katholischen Verständnis des hohen Amtes überhaupt in Einklang bringen und unter welchen Voraussetzungen tun sie es? Die eigene Ausgangsposition dabei ist, daß für sie die Annahme eines universalkirchlichen Amtes zwingend, und daß infolgedessen eine Lösung nur in der konsequenten Weiterführung der ekklesiologischen Reform des II. Vatikanischen Konzils möglich ist. Inhaltlich besagt das: 1. eine deutliche Abkehr von einer vorwiegend hierarchisch-juridischen Definition der Kirche, 2. die Betonung des Dienstcharakters des kirchlichen Amtes und alles Institutionellen in der Kirche, 3. insgesamt eine deutliche Wiederaufnahme der *communio*-Ekklesiologie bzw. der Ortskirchentheologie. Dies alles müßte sich zudem mit

⁶⁵ Text: KNA-Dokumentation 24 (1982) COst 37 (1982) 172—178.

⁶⁶ H. J. Schulz, Der katholisch-orthodoxe Dialog, in: Handbuch der Ökumenik (im Auftrag d. J.-A.-Möhler-Instituts, hg. v. H. J. Urban u. H. Wagner) Bd. 2, Paderborn 1986, 202.

⁶⁷ KNA-ÖKI 12 (1982) 5—8; KNA-ÖKI 13 (1982) 5—10; vgl. auch den Beitrag von D. Papandreou beim Podiumsgespräch der Stiftung Pro Oriente vom 10. Sept. 1983 anlässlich des Papstbesuches in Österreich, in: Pro Oriente. Zwanzig Jahre Ökumenismus, Innsbruck 1984, 156—160.

⁶⁸ D. Papandreou, Bleibendes und Veränderliches im Papstamt, ebd. 164; vgl. Bischof Vasilios von Aristi, Überwindung der Trennung, in: Zur Debatte 14 (1984) 4, 15f.; A. Kallis, Der Fels als Stein des Anstoßes?, ebd. II.

einer deutlichen Bejahung des ekklesialen Charakters der anderen Kirchen verbinden. Offenkundig ist inzwischen ja, daß sich mit dem Rückkehrmodell nicht mehr arbeiten läßt. In den Vordergrund muß deshalb die Idee einer Gemeinschaft wiederversöhnter Kirchen treten. Das aber schließt ein, daß auch katholischerseits die Rolle des Papstamtes in einer solchen Gemeinschaft versöhnter Kirchen bedacht werden muß. Denn den anderen kirchlichen Gemeinschaften kommt nach dem Grundverständnis des II. Vatikanums Ekklesialität nicht nur im soziologischen Sinn zu, auch wenn in den Texten dieses Konzils offenbar eine unterschiedliche Dichte des Kircheseins vorausgesetzt wird.⁶⁹ Von einer erneuerten altkirchlichen *communio*-Ekklesiologie her wäre es jedenfalls nicht mehr möglich, so einfachhin die übrigen Ortskirchen unter die Ortskirche »Rom« unterwerfen zu wollen, vielmehr müßte der Ortskirchenstruktur größere Beachtung geschenkt werden. Das wiederum beinhaltet Freiheit für die Kirchen am Ort in der Verwirklichung ihres Eigenen. Damit ist bereits angedeutet, daß Rom auf einen zentralistisch-dirigistischen Führungsstil zugunsten eines Dienstes der Koordination zwischen den Ortskirchen verzichten müßte.⁷⁰

In den Debatten der letzten Jahre wurde denn auch die mehr biblisch orientierte Sicht der Kirchenleitung offenkundig, was in der nachkonziliaren Auseinandersetzung um das Amt, verbunden mit der Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Strukturen der Kirche, auch für die Erneuerung des päpstlichen Amtes neue Ansichten mit sich brachte. Sehr wertvoll ist dabei die Erkenntnis, daß es nicht so etwas wie ein übergeschichtliches Modell des Papstamtes geben kann; jedenfalls läßt sich ein solches nicht aus den verschiedenen Epochen der Geschichte herausfiltern. Vielmehr trifft man auf sehr verschiedene Gestalten dieses Amtes, an denen sowohl theologische als auch politische, gesellschaftliche und kulturelle Faktoren mitgewirkt haben. Das hat zur Konsequenz, daß es auch für die Form des Papstamtes so etwas wie eine »Anpassung« geben muß, ja daß eine solche aufgrund neuer Erkenntnisse, neuer Erfahrungen, neuer Ansprüche notwendig werden kann. Die Hervorhebung des Kollegialitätsprinzips beispielsweise hatte in den vergangenen Jahren keineswegs nur theologische Gründe, sondern war auch aufgrund des Sogs eines modernen Demokratieverständnisses erforderlich geworden. Freilich wäre es zu einseitig gedacht, wollte man fordern, daß der Papst die Rolle eines »Generalsekretärs der vereinten katholischen Nationalkirchen« übernehmen müsse, und daß dies seine Möglichkeit in der Zukunft sei.⁷¹ Zweifellos spricht nichts gegen eine Übernahme von modernen anthropologischen und politischen Elementen in die kirchliche Sprache und Denkstruktur. Diese jedoch sind stets dem theologischen Denken verpflichtet. Es gilt also (mit A. Ganoczy): »Wenn das Gottesvolk etwas übernimmt, was die Welt ihm anbietet, so muß es dies auf eine ihm eigene . . . Weise tun.«⁷²

⁶⁹ Vgl. *Lumen gentium*, 8.

⁷⁰ Vgl. W. Beinert, *Das Petrusamt und die Ortskirche*, in: *Petrus und Papst*, Bd. I, hg. v. A. Brandenburg u. H. J. Urban, Münster 1977, 107.

⁷¹ F. Klüber, *Charisma als Sand im Getriebe des päpstlichen Systems*, in: G. Denzler (Hg.), *Papsttum — heute und morgen*, 92—95, 95.

⁷² A. Ganoczy, *Wie kann die Kollegialität dem päpstlichen Primat gegenüber aufgewertet werden?*, in: *Concilium* 7 (1971) 268.

Zentrale Punkte, die in den vergangenen Jahren im Zusammenhang mit der Forderung nach der Erneuerung des Papstamtes genannt wurden, sind z. B.:

1. Der Papst solle in erster Linie als Bischof von Rom auftreten. Man beklagte: Die Christen der Kirche Roms hätten »vom Papst als dem Bischof von Rom keinerlei Erfahrung, ja sie (hätten) deswegen keine erlebnismäßige Kenntnis von dem, was ein Bischof in seiner Kirche ist, und infolgedessen ein nur sehr unsicheres und noch in den Anfängen steckendes Wissen um das, was die Zugehörigkeit zu einer Ortskirche bedeutet.«⁷³ Damit wird also die Forderung erhoben, daß das Bischofsamt des Papstes in den lokalen Dienst des Bischofs von Rom zurückzuintegrieren sei. Dahinter steht der Wunsch, die sakramentale Verwurzelung des Petrusamtes im Bischofsamt deutlicher werden zu lassen und so die Kollegialität zu betonen. Letztendlich geht es um das pastorale Vorbild des Papstes als Bischof. Nur so könne sichtbar werden, daß er nicht die Kirche als eine Art Kirchenpräsident von oben her regiere.⁷⁴

2. Immer lauter wird auch der Ruf nach einer kollegialen Leitung der Kirche, etwa durch die Bischofssynoden und durch die Bischofskonferenzen. Man drängt beispielsweise darauf, daß aus der Bischofssynode, die ja im Grunde ein reines Beratungsorgan ist, ein repräsentatives Gremium des Gesamtepiskopats mit Entscheidungskompetenz werde. Man spricht in diesem Zusammenhang von der Bischofssynode als von einem kontinuierlichen repräsentativen »Kleinkonzil«.

3. Gedrängt wird auch auf eine tiefgreifende Kurienreform als Realisierung und Stärkung des Kollegialitätsprinzips. Dabei geht man davon aus, daß die Kurie gewissermaßen als Hindernis zwischen Papst und Episkopat stehe. Jedenfalls dürfe die Kurie nicht das »raffinierteste Instrument der päpstlichen Monarchie«⁷⁵ sein, sondern allenfalls einer optimalen kollegialen Amtsausübung dienen.

4. Vornehmlich aber gelte es — zumal in den ökumenischen Auseinandersetzungen —, die verschiedenen päpstlichen Funktionen zu entflechten. Denn nicht alle Aufgaben und Ämter, die den Päpsten im Laufe der Zeit zugewachsen sind, seien in der Primatsfunktion unterzubringen. Was ist der Papst nicht alles? Bischof von Rom, Primas von Italien, Patriarch des Abendlandes, Träger des Petrusamtes für die Gesamtkirche, Oberhaupt eines eigenen kleinen Staates usw. Das nimmt sich wie eine sehr undifferenzierte Totalrolle aus, die das eigentliche Petrusamt nicht mehr deutlich werden läßt. Noch grundsätzlicher wollte Karl *Rahner* geklärt wissen, »was in der Lehre und der Praxis des römischen Primats wirklich unaufgebarbarer Glaubensinhalt ist und was nicht.«⁷⁶

Angesichts des ökumenischen Disputs hat man sich gefragt, ob es nach dem Vatikanum I überhaupt noch Möglichkeiten einer Reform des Papstamtes geben kann, ob also die Papstdogmen überhaupt noch Entfaltungsraum zulassen. In der Tat gibt es katholische Theologen, die sich näherhin mit dem Selbstverständnis des I. Vatikanums auseinanderge-

⁷³ R. La Valle, Das Engagement des Papstes als des Bischofs von Rom, in: *Concilium* II (1975) 550.

⁷⁴ Vgl. W. Kasper, Ist der Papst kein Bischof?, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 158 (1978) 72.

⁷⁵ G. Alberigo, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum, in: *Concilium* II (1975) 520.

⁷⁶ K. Rahner, Offene Fragen in der Lehre vom päpstlichen Primat, in: *Una Sancta* 34 (1979) 44. Vgl. zum gesamten Abschnitt: M. Harott, Papsttum und Ökumene, a. a. O. 144—149.

setzt haben und dies bejahen. So erklärt z. B. H. J. Pottmeyer die auffallenden einseitigen Akzentsetzungen der Konzilsbeschlüsse (1. die Überbetonung des jurisdiktionellen Moments, 2. die Unterbewertung der Hirtengewalt der Bischöfe, 3. die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes »aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche«) aus den historischen Bedingungen dieses Konzils. Dieses hatte sich nämlich zum Ziel gesetzt, der »unitas fidei et communionis« durch eine gelungene Kirchenordnung zu dienen. Damit aber ist das Kriterium bereits genannt, an dem jede Kirchenordnung gemessen werden muß: der wirksame Dienst an dieser »unitas fidei et communionis«. ⁷⁷ Ohne dem nachzugehen, wie sich dieses Kriterium im einzelnen auswirken könnte, ist festzuhalten, daß mit der Definition des Jurisdiktionsprimats vom Vatikanum I kein Autoritätsmonopol festgeschrieben werden sollte. Auch für die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils haben die dogmenhermeneutischen Prinzipien Geltung, die heute bei der Auslegung generell Anwendung finden; z. B. die »Geschichtlichkeit« der Dogmen, d. h. ihre Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit usw.

Katholischerseits ist sicherlich viel in Bewegung gekommen. Manches verbindet sich mit dem, was Protestanten für die künftige Gestalt des Papstamtes gefordert haben. Und das alles führt zu einer deutlichen Annäherung auch in dieser heiklen Frage. Dennoch bleiben ungelöste Probleme. Eine erste offene Frage hängt zweifelsohne mit der unterschiedlichen Begründungsstruktur des Petrusamtes zusammen. Hier unterscheiden sich protestantische und katholische Theologen nach wie vor grundsätzlich. Auf der protestantischen Seite sind in der Regel lediglich pragmatische Aspekte erkennbar. Im Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche stößt man halt immer wieder darauf, daß die eine Kirche Christi auch eine sichtbare Darstellung nötig habe. Als ein pragmatischer Aspekt ist dies deshalb anzusehen, weil dabei das Kriterium der Effizienz das maßgebliche ist. Dahinter verbirgt sich die Frage, ob es nicht doch auch andere geeignetere Einheitsinstitutionen geben könnte. Mit einer rein pragmatischen Einstellung gegenüber diesem hohen Amt kann sich die katholische Seite natürlich nicht anfreunden. Zwar ist dieses Amt Dienst am Evangelium, aber eben geistliche Vollmacht im Dienst an der Freiheit aus dem Glauben. Es muß also viel geschehen, damit auch die protestantischen Partner einen Schritt über ihren pragmatischen Ansatz hinaus tun können. Das kann keinesfalls mit Hilfe der überkommenen katholischen exegetischen Begründungen und mit der bloßen Festlegung auf das Verständnis des Primats, wie es im 19. Jahrhundert ausgebildet wurde und heute selbst katholischerseits umstritten ist, geschehen.

Wie aber verhält es sich mit der immer wieder anzutreffenden Aussage, daß es nur um ein unter dem Evangelium erneuertes Papstamt gehen könne, sollte man tatsächlich den päpstlichen Primat gemeinsam anerkennen? Das II. Vatikanische Konzil hat gewiß den Dienstcharakter deutlich genug hervorgehoben. Und was von diesem Konzil her zum Verhältnis zwischen Evangelium und Amt ausgeführt wurde, läßt sich kaum noch deutlicher sagen: »Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts

⁷⁷ H. J. Pottmeyer, Der historische Hintergrund der Aussagen des I. Vatikanischen Konzils über den Jurisdiktionsprimat des Papstes, in: *Una Sancta* 34 (1979) 48–55; ders., Die Bedingungen des bedingungslosen Unfehlbarkeitsanspruches, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 195 (1979) 29–109.

lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt, und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft«. ⁷⁸ Das Papstamt ist also an das Evangelium gebunden. Diese ständige Verwiesenheit ist sozusagen ein katholisches Prinzip. Von daher wäre sicherlich ein Konsens zwischen katholischen und protestantischen Theologen im Blick auf die Erneuerung des Papstamtes möglich. Denn zum Dienst am Evangelium gehört auch die Vollmacht; es ist ein vollmächtiger Dienst. Wer also einen Pastoralprimat so hervorhebt, müßte folglich ein vollmächtiges Handeln des Primatsträgers nicht zwangsläufig ausschließen. ⁷⁹

Seit Jahren ist die gesamte ökumenische Fragestellung soweit gediehen, daß man sich eine kirchliche Union (nach welchem Modell auch immer gedacht) mit dem Dienst des Papstamtes vorstellen kann. Es ist deshalb an der Zeit, mit dem Synodendokument »Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen« zu fragen, »inwieweit es für die Einheit im Glauben unerläßlich ist, daß sämtliche Entfaltungen und Ableitungen, die in der Kirche des Glaubens und der Dogmen aus der Offenbarung erhoben wurden, von allen Christen in gleicher Weise bejaht werden müssen. Die katholische Kirche verlangt das selbst von ihren Mitgliedern nicht, sondern begnügt sich mit der einschlußweisen Zustimmung zum Glauben der Kirche. Eine Einigung im Glauben ist dort nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als dem Evangelium widerstreitend zu verurteilen. Im Gespräch zwischen den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist jedoch zu prüfen, ob eine Einigung im Glauben in der Weise möglich ist, daß eine Kirche die besondere Tradition der anderen als legitime Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will«. ⁸⁰ Der verstorbene Bischof von Münster, Heinrich *Tenhumberg*, glaubte deshalb eine Lösung im Blick auf die Papstfrage darin zu erkennen, »daß die evangelische Seite den Fortbestand des biblisch bezeugten Petrusamtes im Bischof von Rom anerkennt, während die römisch-katholische Kirche nicht darauf besteht, daß die Praxis des Jurisdiktionsprimats, wie sie sich bei ihr herausgebildet hat, in gleicher Weise auf die reformatorischen Teilkirchen ausgedehnt wird«. ⁸¹ Letztlich wird es also auf eine Ausgliederung des Petrusamtes aus den verschiedenen Funktionen des Papstes ankommen, was wiederum zur Voraussetzung hat, daß zuvor geklärt wird, was an der Praktizierung des Primates göttlichen und was menschlichen Rechtes ist. Hierin trifft sich Bischof *Tenhumberg* mit *J. Ratzinger*, der ja mit seiner Aussage Aufsehen erregt hatte, daß man in der Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts nicht die einzige und nicht einmal die für alle Christen notwendige sehen dürfe. ⁸² Letzterer fordert darüber hinaus, daß eine Gemeinschaft mit den Orthodoxen

⁷⁸ *Dei Verbum*, 10.

⁷⁹ Vgl. H. J. Pottmeyer, Petrusamt in der Spannung vom Amt und Charisma, in: *Una Sancta* 31 (1976) 309.

⁸⁰ *Pastorale Zusammenarbeit der Kirche*, hg. v. Arbeitsgemeinschaft der Synodalbüros, 1973, 13.

⁸¹ H. *Tenhumberg*, Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung, in: *Kirche und Gemeinde*, hg. v. W. Danielsmeyer u. C. H. Ratschow, Witten 1974, 30.

⁸² Vgl. *J. Ratzinger*, Allgemeine Orientierung über den ökumenischen Disput um die Formalprinzipien des Glaubens, in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 208.

bereits auf der Grundlage der Primatsgestalt des 1. Jahrtausends statthaft sei, immer vorausgesetzt, der Osten verdächtigt die Dogmenentwicklung der Westkirche nicht als Häresie. Ähnlich wie Joseph *Ratzinger* denken auch andere.⁸³

Zusammenfassend dürfen wir festhalten, daß der Papst in seiner Rolle als Repräsentant der Einheit der Kirche interessant zu werden beginnt. Er soll — so ist die Forderung bzw. der Wunsch vieler — Mittler, Initiator, Organisator, Sprecher und Richter innerhalb der *communio*-Gemeinschaft wiederversöhnter Kirchen sein. Insgesamt wird dabei mehr prospektiv ein universalkirchlicher Dienst angezielt: der Papst als erster Verkünder und Zeuge des Evangeliums. Daß von einem *päpstlichen* Petrusdienst die Rede sein kann, hat seinen Grund schlichtweg darin, daß Rom historisches Gewicht hat. Doch damit ist für die Konkretgestalt dieses universalkirchlichen Amtes noch nicht viel ausgemacht. Der ökumenische Dialog darüber wird noch lange hin- und hergehen. Wer aber im Blick auf die Ökumene das Papstamt deutlicher als bislang als Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche verstehen lernen will, muß und darf darauf hoffen, daß es 1. zu einer »Synthese« der Entwicklung im 1. und 2. Jahrtausend und 2. zu einer Versöhnung des katholischen Autoritätsprinzips mit dem neuzeitlichen Freiheitsprinzip kommen wird. Nur dies wäre ein gangbarer Weg in das 3. Jahrtausend der Kirchengeschichte.

⁸³ Vgl. W. de Vries, Der Primat als ökumenische Frage, in: *Ostkirchliche Studien* 25 (1976) 273—284.