

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Unaufgebares und Revidierbares in der Gestalt des Papsttums aus römisch-katholischer Sicht

Autor: Koch, Kurt

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760639>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BISCHOF KURT KOCH

Unaufgebares und Revidierbares in der Gestalt des Papsttums aus römisch- katholischer Sicht¹

Es war am 18. Juli 1870, also an jenem denkwürdigen Tag, an dem während der Vierten Öffentlichen Sitzung des Ersten Vatikanischen Konzils die Dogmatische Konstitution „*Pastor Aeternus*“ entschieden und promulgiert werden sollte. Nach Tagen anhaltender und drückender Schwüle ging an diesem Tag ein schweres Gewitter mit Sturm und Platzregen über Rom nieder. Die „*Placets*“ bei der namentlichen Abstimmung wurden immer wieder von Blitzen und schweren Donnerschlägen unterbrochen. Zu seinem Höhepunkt kam das Unwetter, als nach der Abstimmung Papst Pius IX. die Konstitution vorlas und feierlich bestätigte: „es herrschte dichte Finsternis in der Aula, und nur mit Kerzen konnte die Verlesung geschehen“.² Es versteht sich leicht, dass diese erregenden Umstände, unter denen die Definitionen des universalen Jurisdiktionsprimates und der Infallibilität des Papstes erfolgten, Anlass zu sehr verschiedenen Kommentaren und Interpretationen gaben. Auf der einen Seite sah man in diesen Ereignissen ein Zeichen der letzten, aber ohnmächtigen Wut der Mächte der Unterwelt, die vergeblich gegen den Felsen Petri wüteten. Sehr oft nahm man auch Bezug auf das Geschehen auf dem Sinai, und zwar dahingehend, die päpstliche Unfehlbarkeit „sei wie das Gesetz auf Sinai buchstäblich unter Blitz und Donner verkündet worden“.³ Auf der anderen Seite aber deutete man das Gewitter als „Zeichen göttlichen Zornes gegen die Vergötzung eines Menschen“.⁴

Die Erinnerung an diesen historischen Tag in Rom verfolgt nicht das Ziel, nach mehr als hundertdreissig Jahren darüber urteilen zu wollen, ob auf dem Konzil die Deutung der Gegner oder die Interpretation der Anhänger der beiden Dogmen die richtige gewesen ist. Diese Erinnerung zeigt aber, dass die Gestalt des Papstamtes, das sich in katholischer Sicht

¹ Vortrag beim Evangelischen Pfarramt an der Universität St. Gallen am 20. November 2002.

² SCHATZ, K.: *Vaticanum 1 (1869–1870)*, Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption. Paderborn 1994, 165.

³ SCHATZ: *Vaticanum 1*, 167.

⁴ SCHATZ: *Vaticanum 1*, 167.

als sichtbares Zeichen und wirksamer Garant der Einheit der Kirche versteht, innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst umstritten sein kann. Mit dieser Erinnerung ist zudem eine belastende Hypothek für die Ökumene verbunden. Dass die Frage des Papstamtes das ökumenische Problem schlechthin ist, hat bereits Papst Paul VI. bei seinem Besuch im Sekretariat für die Einheit der Christen im Jahre 1967 freimütig ausgesprochen: „Der Papst ist, wir wissen es wohl, ohne Zweifel das schwerwiegendste Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus.“⁵ Auf dieses ehrliche Bekenntnis hat Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Über den Einsatz für die Ökumene“ zurückgegriffen, wenn er erklärt, dass das Amt des Bischofs von Rom „eine Schwierigkeit für den Grossteil der anderen Christen“ darstellt, „deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist“.⁶ Auf diesem Hintergrund hat der Papst die Bitte an die eigene Kirche, aber auch an die gesamte Ökumene ausgesprochen, sich mit ihm auf einen geduldigen brüderlichen Dialog über das Amt des Papstes einzulassen. Als ausdrückliches Ziel dieses Dialoges hat der Papst formuliert, dass eine „Form der Primatsausübung“ gefunden werden kann, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“, und zwar dahingehend, dass dieses Amt „einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag“.⁷

I. Ökumenische Kernprobleme

Kirchenverständnis und Frage der Ämter

Mit diesem Dialog ist somit die Unterscheidung zwischen dem Ulaufgebbaren und dem Revidierbaren in der Gestalt des Papsttums selbst anvisiert.⁸ Auf der anderen Seite aber gäbe man sich einer grossen Illusion hin, wollte man versuchen, diesen ökumenischen Dialog über das Papsttum direkt anzugehen. Wer die ökumenische Diskussion aufmerksam verfolgt, muss nüchtern feststellen, dass die Frage des Papstamtes nur die Spitze eines Eisberges ist. Bei dieser Frage kommen nämlich alle ungelösten ökumenischen Probleme auf den Tisch. Dies gilt vor allem für die Fragen des Kirchenverständnisses und des Amtes, beziehungsweise der Ämter in der Kirche. Dies sind die entscheidenden Punkte, an denen sich die gegenwärtige theologische Diskussion abar-

⁵ AAS 59 (1967) 498.

⁶ Ut unum sint, 88.

⁷ Ut unum sint, 95.

⁸ Vgl. KASPER, W. (ed.): *Il ministero petrino. Cattolici e ortodossi in dialogo*. Roma 2004.

beiten muss. Dies belegt bereits die Tatsache, dass die theologischen und ökumenischen Publikationen über die Ämterfrage im Allgemeinen und über das Papstamt im Speziellen einige Bücherregale füllen.⁹

An diese unerledigten ökumenischen Probleme hat die Erklärung der Glaubenskongregation „Über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ mit dem Titel „Dominus Iesus“ im Jahre 2000 in aller Deutlichkeit erinnert, wenn es dort heisst, dass jene kirchlichen Gemeinschaften, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt“ haben, „nicht Kirchen im eigentlichen Sinne“ sind.¹⁰ Inzwischen haben zwar die Kardinäle *Walter Kasper* und *Joseph Ratzinger* klargestellt, dass diese Aussage dahingehend zu verstehen ist, dass die aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften Kirchen in einem analogen Sinn oder „Kirchen eines anderen Typs“ sind.¹¹ Dennoch bleibt die Grundaussage des Dokumentes „Dominus Iesus“, das nur die ökumenische Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils in die Erinnerung gerufen hat, bestehen, dass die Eucharistie und die apostolische Sukzession im Bischofsamt in katholischer Sicht entscheidende Kriterien des Kircheseins sind.

Dies sind Aussagen, die Christen reformatorischer Tradition, wenn überhaupt, nur schwer nachvollziehen können. Sie pflegen bei dieser Frage sofort auf Artikel 7 des Augsburger Bekenntnisses zu verweisen, der besagt, dass Kirche überall dort ist, wo das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäss gespendet werden. Da vom kirchlichen Amt in diesem Zusammenhang nicht die Rede ist, pflegt man

⁹ Vgl. nur die bereits erschienenen Sammelbände in chronologischer Reihenfolge: DENZLER, G. u.a.: *Zum Thema Petrusamt und Papsttum*. Stuttgart 1970; DENZLER, G. (Hg.): *Das Papsttum in der Diskussion*. Regensburg 1974; MAUER, O. u.a.: *Das Petrusamt in ökumenischer Sicht*. Innsbruck 1975; MUND, H.J.: *Das Petrusamt in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*. Paderborn 1976; STIRNIMANN, H. / VISCHER, L. u.a.: *Papsttum und Petrusdienst*. Frankfurt a.M. 1975; BRANDENBURG, A. / URBAN, H.J. (Hgg.): *Petrus und Papst. Evangelium, Einheit der Kirche, Papstdienst*. Münster 1976, zweiter Band 1978; RATZINGER, J. (Hg.): *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*. Düsseldorf 1978; ARISTI, V. von u.a.: *Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985; FISCHER, H.-J. u.a.: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyer für das Petrusamt*. Köln 1993; JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT (Hg.): *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt*. Münster 1996; HÜNERMANN, P. (Hg.): *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*. Regensburg 1997; SCHÜTTE, H. (Hg.): *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*. Paderborn 2000; HELL, S. / LIES, L. (Hgg.): *Papstamt. Hoffnung. Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*. Innsbruck 2000.

¹⁰ Dominus Iesus, 17.

¹¹ KASPER, W.: *Situation und Zukunft der Ökumene*. In: Theologische Quartalschrift 181 (2001) 175–190, hier 185.

daraus zu schliessen, dass für die Kirche und ihre Einheit die Verkündigung des Evangeliums und die evangeliumsgemäss Feier der Sakramente ausreichend sind („satis est“) und das Amt dazu nicht notwendig ist („nec necesse est“). Es darf dabei aber nicht übersehen werden, dass bereits in Artikel 5 der Confessio Augustana betont wird, dass das Amt, welches das Evangelium verkündet und die Sakramente darreicht, „eingesetzt“ ist. Und nach Artikel 14 muss man in dieses Amt durch die Ordination „rechtmässig“ berufen sein. Das Amt ist also auch in evangelischer Sicht eine Beauftragung durch Christus und nicht eine Delegation durch die Gemeinde. In dieser Interpretationslinie hat *Lukas Vischer*, der langjährige Direktor von „Faith and Order“, betont, dass die „Formel ‚satis est‘ insofern gefährlich ist, als sie die Aufgabe der Einheit nicht in ihrem vollen Umfang ins Auge fasst“ und dass „Kirchen, die sich in ihrem Kampf um die Einheit allein von dieser Formel leiten lassen“, deshalb „ungenügend ausgerüstet“ sind: „Formula satis est non satis est.“¹² Über die Frage, ob das Amt zum Wesen der Kirche gehört oder eine rein menschliche Organisationsform darstellt, kann ich freilich bisher keinen innerprotestantischen Konsens ausmachen.

Doch an dieser Stelle besteht noch nicht das eigentliche ökumenische Problem. Das viel tiefere Problem liegt darin, dass das evangelische Kirchenverständnis seinen eindeutigen Schwerpunkt und gleichsam sein Gravitationszentrum in der konkreten Gemeinde hat: Die Kirche Jesu Christi ist in evangelischer Sicht Kirche im vollen Sinn in der konkreten, um Wort und Sakrament versammelten Gottesdienstgemeinde. Dass die Gemeinde die prototypische Realisierung von Kirche ist, hat das vom Rat der EKD publizierte „Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen“ mit dem Titel „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, dahingehend ausgesprochen, dass die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche „notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden“ existiert, „die die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche sind“. Selbstverständlich stehen diese einzelnen Gemeinden miteinander im Austausch. Der übergemeindliche oder gar universalkirchliche Aspekt ist insofern zwar implizit vorhanden, freilich theologisch unterbelichtet. So sind beispielsweise die lutherischen oder reformierten Weltbünde eben Bünde von Kirchen, aber nicht selbst Kirche, höchstens auf dem Weg vom Kirchenbund zur Kirchengemeinschaft.

¹² VISCHER, L.: ... *satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche*. In: HERBERT, K. (Hg.): *Christliche Freiheit – im Dienst am Menschen*. Frankfurt a.M. 1972, 243–254, hier 253.

In dieser Ausblendung oder zumindest Unterbelichtung des universalkirchlichen Aspektes des Kirchenseins sehe ich den eigentlichen Grund, warum evangelisches Kirchenverständnis keine allgemein anerkannte Theologie des Bischofsamtes und schon gar keine Theologie eines universalkirchlichen Amtes kennt, wie die römisch-katholische Kirche dieses im Petrusamt des Bischofs von Rom realisiert sieht. Diese Frage stellt sich im evangelischen Kirchenverständnis im Grunde gar nicht. Wenn nämlich in der konkreten Einzelgemeinde die entscheidende Vollzugsgestalt von Kirche gesehen wird, dann stellt auch das Amt des *pastor loci* den Prototyp des kirchlichen Amtes überhaupt dar. Nach evangelischem Kirchenverständnis sind deshalb Pastoren- und Bischofsamt theologisch identisch und nur funktional unterschieden: „Das Bischofsamt ist nach diesem Verständnis Pastorenamt in kirchenleitender Funktion.“¹³ Und was das Papstamt betrifft, hat bereits *Melanchthon* in seinem berühmt gewordenen Zusatz zu den Schmalkaldischen Artikeln betont, es könnte unter bestimmten Bedingungen nach „menschlichem Recht“ um des Friedens willen möglich (freilich nicht notwendig) sein, es unterliege aber grundsätzlich der Kritik, was natürlich *apriori* jeden Unfehlbarkeitsanspruch ausschliesst.

II. Das Papstamt in der Beziehung von Ortskirchen und Universalkirche

Es ist zwar erfreulich, dass die übergemeindliche und universalkirchliche Dimension des Kirchenseins von Theologen aus der reformatorischen Tradition immer deutlicher wiederentdeckt wird, und zwar unter direkter Bezugnahme auf die Feier der Eucharistie. Für den evangelischen Theologen *Wolfhart Pannenberg* impliziert die eucharistische Realität der Mitgegenwart der ganzen Christenheit in der Gegenwart Jesu Christi unter Brot und Wein in der Eucharistie notwendigerweise auch die Gesamtkirche. Denn in jeder Eucharistiefeier ist „mit dem wahren Leib des Herrn zugleich die ganze weltweite Kirche gegenwärtig, aber auch die Kirche aller früheren Generationen von Christen seit der Zeit der Apostel und der altkirchlichen Märtyrer“. Und Pannenberg hebt hervor, dass diese Zusammengehörigkeit der Gegenwart Christi und der durch sie begründeten Gemeinschaft all derer, die mit ihm zu seinem Leibe verbunden sind, „konstitutiv für das Mysterium des Herrenmahls und der Kirche“ ist.¹⁴ Auch der Münchener evangelische Theologe *Gunther*

¹³ W. Kardinal KASPER: *Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene. Das ökumenische Engagement der katholischen Kirche*. In: Stimmen der Zeit 220 (2002) 651–661, hier 659.

¹⁴ PANNENBERG, W.: *Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden*. In: DERS.: *Kirche und Ökumene* (= Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3). Göttingen 2000, 11–22, hier 15.

Wenz betont, dass jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach „mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden“ ist und dass folglich die Kirche als congregatio sanctorum zugleich Gemeinschaft aller Gläubigen ist.¹⁵ Wenz spricht sogar von einer „Selbsttranszendenz“, die zum Wesen jeder konkreten Gemeinschaft von Christen „elementar hinzugehört“. Eine regionale Kirchengemeinschaft kann deshalb ihre Einheit nur wahren, wenn sie sich nicht in sich selbst verschliesst, „sondern aus ist auf eine überregional-ökumenische Einigkeit der Christen“.¹⁶ Es versteht sich deshalb leicht, dass diese Theologen auch ein grosses Verständnis für die Notwendigkeit oder zumindest Sinnhaftigkeit eines universalkirchlichen Dienstes an der Einheit der Kirche und der ökumenischen Einheit der Kirchen haben.

1. Kirche als *communio ecclesiae et ecclesiarum*

Diese Stimmen von aus der reformatorischen Tradition stammenden Theologen sind zwar erfreulich; sie geben aber keinen innerprotestantischen Konsens wieder. Immerhin haben sie den grossen Vorteil, dass sie darauf aufmerksam machen können, dass sowohl die ökumenische Frage des Papstamtes als auch die zunächst innerkatholisch zu vollziehende Unterscheidung zwischen dem Unaufgebbaren und Revidierbaren in der konkreten Gestaltung des Papstamtes nur auf dem Hintergrund der Verhältnisbestimmung von Ortskirche und Universalkirche angegangen werden können. Denn ohne diese Beziehung zwischen ortskirchlicher und universalkirchlicher Dimension des Kircheseins ist die theologische Notwendigkeit sowohl des Bischofsamtes als auch des petrinischen Dienstes nicht einsichtig zu machen. Ich versuche deshalb im Folgenden, die mir gestellte Frage nach dem Unaufgebbaren und dem Revidierbaren in der Gestaltung des Petrusdienstes auf dem Hintergrund des Verhältnisses zwischen Ortskirche und Universalkirche anzugehen. Dabei handelt es sich um eine derart spannende Frage, dass darüber selbst ein innerkurialer Disput zwischen den Kardinälen *Walter Kasper* und *Joseph Ratzinger* stattgefunden hat, der freilich zu einer weitgehenden Annäherung der Standpunkte führen konnte.¹⁷

¹⁵ Vgl. WENZ, G.: *Communio Ecclesiarum*. In: GRAF, F.W. / KORSCH, D. (Hgg.): *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*. Hannover 2001, 111–124, hier 113.

¹⁶ WENZ, G.: *Das Petrusamt aus lutherischer Sicht*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 67–95, hier 82.

¹⁷ KASPER, W.: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*. In: SCHREER, W. / STEINS, G. (Hgg.): *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München 1999, 32–48; J. Cardinal RATZINGER: *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen gentium*. In: DERS.: *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Augsburg 2002, 107–131; W. Kardinal KASPER: *Das*

Die katholische Sicht geht bei dieser Frage von der Grundüberzeugung aus, dass die Kirche nicht erst im Laufe der Geschichte universal geworden, sondern dass sie es von ihrem Ursprung her ist, wie beim Geistereignis an Pfingsten deutlich wird. Denn der Pfingstbericht in der Apostelgeschichte (2,1–13) zeigt uns die Kirche in der Stunde ihrer Geburt. Dabei erwähnt Lukas die vielen Ländernamen deshalb so ausführlich und genau, weil es ihm um die Universalität der Kirche geht, und zwar bereits in ihrer Geburtsstunde. Von Ost nach West und von Nord nach Süd nennt Lukas zunächst die zwölf Länder der damaligen Welt. Hernach sprengt er diese Grenzen und geht bis nach Rom und zur Insel Kreta. Damit zeigt Lukas, dass die Kirche seit ihrer Geburt universal ist, eine Glaubensgemeinschaft mit weltweitem Horizont und aus vielen Völkern. In diesem ursprünglichen und authentischen Sinn ist die Kirche „katholisch“: in allen Sprachen sprechend und doch eins in demselben Geist.

Von daher wird noch ein Weiteres deutlich: Der Pfingstbericht geht unmittelbar über in den Bericht von der Taufe der ersten Christen und Christinnen: „Die nun, die sein Wort annahmen, liessen sich taufen. An diesem Tag wurden ihrer Gemeinschaft etwa dreitausend Menschen hinzugefügt“ (Apg 2,41). Von allem Anfang an gehören die Universalität der Kirche und die eine Taufe unlösbar zusammen, freilich nicht so, dass Kirche allererst dadurch entstehen würde, dass Menschen sich zur Kirche zusammenschliessen. Man tritt deshalb nicht durch die Taufe in die Kirche ein, sondern man wird in der Taufe vielmehr in die Kirche als eine bereits vorgegebene universale Heilswirklichkeit hineingenommen. In diesem elementaren Sinn ist die Taufe das „Eintrittstor in die Kirche“.¹⁸ Sie ist das universale Sakrament der Kirche schlechthin. Denn in der Taufe wird der einzelne Mensch in die Kirche aufgenommen, die aus vielen Völkern besteht. Deshalb kommt die Taufe nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus, in ihr öffnet sich vielmehr das Tor zur einen Kirche. Die Taufe ist folglich sehr viel mehr als „Sozialisierung in einer Gemeinde“,¹⁹ sie ist Aufnahme in die universale Kirche auf dem Weg der Aufnahme in die konkrete Gemeinde.

Diese Sicht hat das Zweite Vatikanische Konzil aufgegriffen und in der ekklesiologischen Basisformel ausgedrückt, dass „die eine und

Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von J. Kard. Ratzinger. In: Stimmen der Zeit 218 (2000) 795–804.

¹⁸ KASPER, W.: *Ekklesiologische und ökumenische Implikationen der Taufe*. In: RAFFELT, A. (Hg.): *Weg und Weite. Festschrift für Karl Lehmann*. Freiburg i. Br. 2001, 581–599, hier 581.

¹⁹ J. Kardinal RATZINGER: *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*. Stuttgart 2000, 344.

einige katholische Kirche“ „in den Einzelkirchen und aus ihnen besteht“:²⁰ „Die Kirche Jesu Christi ist wahrhaft in allen rechtmässigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirche heissen.“²¹ Demgemäß ist die Kirche am ehesten mit einer Ellipse mit zwei Brennpunkten zu vergleichen, nämlich der Einheit der Universalkirche und der Vielheit der Ortskirchen. Die Kirche ist *communio ecclesiae* und *communio ecclesiarum*.²² Deshalb ist sie zugleich ortskirchlich und universalkirchlich, episkopal und papal verfasst. In dieser wechselseitigen Immanenz von Universalkirche und Ortskirchen besteht die eigentümliche und unverwechselbare theologische Verfassungsstruktur der katholischen Kirche, für die es in keiner staatlichen Verfassung, auch nicht im helvetischen Modell von Kantonen und Bund, Analogien gibt.

Diese Analogielosigkeit bringt es mit sich, dass die Verfassungsstruktur der katholischen Kirche immer wieder Missverständnissen ausgesetzt ist. Diese treten vor allem dann ein, wenn in der elliptischen Struktur der Kirche der eine Brennpunkt derart verabsolutiert wird, dass der andere von ihm aufgesogen zu werden droht. Demgemäß ist die heutige Kirche oft nicht von einer belebenden Polarisation von Ortskirchen und Universalkirche geleitet, sondern von einer besorgniserregenden Polarisation zwischen Partikularismus und Globalismus, beziehungsweise zwischen einer ortskirchlichen Föderalisierung und einer universalkirchlichen Zentralisierung geprägt und teilweise stigmatisiert.

2. Kirchliche *Communio* jenseits von Partikularismus und Globalismus

Angesichts der heutigen Globalisierung der Wirtschaft ist es eine Wohltat, dass neben der Wirtschaft die katholische Kirche eine globalisierte, wenn nicht die einzige globale Realität in der heutigen Welt darstellt. Sie ist auf jeden Fall der älteste „global player“.²³ Diese globale Wirklichkeit verkehrt sich aber dann in einen gefährlichen kirchlichen Globalismus, wenn ein eindeutiger Primat der Universalkirche vor den einzelnen Ortskirchen propagiert und durchgesetzt wird. In dieser Optik wird die katholische Kirche derart pointiert als Weltkirche wahrgenommen und betont, dass die verschiedenen Ortskirchen gleichsam

²⁰ *Lumen gentium*, 23.

²¹ *Lumen gentium*, 26.

²² Vgl. KOCH, K.: *Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie*. In: GEROSA, L. / DEMEL, S. / KRÄMER, P. / MÜLLER, L. (Hgg.): *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen* (= Kirchenrechtliche Bibliothek. Band 3). Münster 2001, 9–30.

²³ Vgl. SCHULMEISTER, P.: *Papst und Papstamt als sozialpolitische Wirklichkeit in einer globalen Welt*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 17–36.

nur noch als Unterabteilungen und Filialen der Universalkirche verstanden werden. In dieser Sicht ist ein gleichsam „platonisches“ Missverständnis wirksam, das vom Prinzip „*universalia ante res*“ ausgeht und in dem die Universalkirche vor allem ein transzendentes Urbild darstellt, das in den einzelnen Partikularkirchen, und zwar in gleicher Weise, verwirklicht ist. Gegenüber diesem Phänomen des römischen Globalismus oder Zentralismus aber hat Kardinal *Joseph Ratzinger* mit Recht betont, dass die Ortskirchen „nicht unterste Verwaltungsbezirke“ sind, „sondern lebendige Zellen, in denen der ganze Organismus lebt“, und dass „umgekehrt die Gesamtkirche nicht eine organisatorische Superstruktur“ ist, „sondern die notwendige Form der Einzigkeit Christi in der Vielheit seiner Gemeinden“.²⁴

Dort aber, wo umgekehrt die an sich legitime Eigenständigkeit der Ortskirchen überpointiert wird, wird in der Universalkirche letztlich nichts anderes mehr gesehen als ein nachträglicher Zusammenschluss von in sich vollständig subsistierenden Ortskirchen im Sinne eines organisatorischen Dachverbandes. In der Fluchtlinie dieser Sicht wird ein teilkirchlicher Föderalismus oder nationalistischer Partikularismus wirksam, der die Universalkirche, wenn überhaupt, bloss noch wahrnimmt als nachträgliche Summe, beziehungsweise Konföderation von Teilkirchen, die sich schnell und gerne national identifizieren. In dieser Sicht ist ein gleichsam „nominalistisches“ Missverständnis leitend, das vom Prinzip „*universalia post res*“ ausgeht und gemäss dem sich die Universalkirche als Bund von Teilkirchen und in diesem Sinne als Ergebnis eines Willensentscheides allererst ergibt. Gegenüber diesem Missverständnis der Universalkirche als eines kongregationalistischen Ensembles von in sich autonomen Einzelkirchen aber hat der Wiener Kardinal *Christoph Schönborn* mit Recht betont, dass die katholische Kirche ihrer innersten Natur nach übernational ist: „Auf alle Menschen und alle Völker ausgerichtet, ist sie offen für alle, kennt sie keine Rassenschranken und Klassengrenzen. Der Gedanke einer Nationalkirche ist ein Widerspruch in sich.“²⁵ Jede Ortskirche ist deshalb bei aller Eigenständigkeit immer auch Teilkirche innerhalb der universalen Kirche und darf sich auf keinen Fall von dieser grösseren *Communio ecclesiarum* separatistisch abschotten. Jede Ortskirche ist von vorneherein eingewiesen in eine lebendige *communio* und in einen ebenso bereichernden Austausch mit anderen Ortskirchen, um in sich selbst die

²⁴ J. Kardinal RATZINGER: *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*. Freiburg i.Br. 1997, 36.

²⁵ Ch. Kardinal SCHÖNBORN: *Die Menschen, die Kirche, das Land. Christentum als gesellschaftliche Herausforderung*. Wien 1998, 48.

grössere Weite und bunte Fülle der Universalkirche aufzunehmen und um umgekehrt ihren authentischen Beitrag in die Universalkirche einzubringen.²⁶

Weltkirchlicher Globalismus und ortskirchlicher Föderalismus sind somit die hauptsächlichen Gleichgewichtsstörungen in der kirchlichen Realität der Gegenwart. Dabei zeigt die Erfahrung, dass sich beide Phänomene gegenseitig fördern und kräftig unterstützen: Auf der einen Seite kann der weltkirchliche Globalismus pastoralen Wildwuchs in den Teilkirchen provozieren, der auf der anderen Seite den römischen Zentralismus nicht nur legitimiert, sondern auch wiederum auf den Plan ruft. Der weltkirchliche Globalismus schlägt dann in sein Gegenteil um und umgekehrt.

Beide Gefahren lassen sich nur überwinden, wenn sie im Licht des Glaubensgeheimnisses der göttlichen Dreifaltigkeit betrachtet werden. Wenn sich nämlich die eine Universalkirche und die vielen Ortskirchen zugleich und ineinander verwirklichen, dann ist die kirchliche Communio zunächst selbst getragen und verwurzelt in der trinitarischen Communio, und dann ist die Kirche gleichsam das Abbild der trinitarischen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Heiligem Geist, oder mit anderen Worten: die Kirche ist „Ikone der Trinität“.²⁷ Von daher kommt der theologischen Durchdringung des Geheimnisses der göttlichen Dreifaltigkeit die Aufgabe zu, sowohl die Einheit der göttlichen Personen als auch ihre Unterschiedenheit als gleichursprüngliche Dimensionen zum Tragen zu bringen und für das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen fruchtbar zu machen.²⁸

3. Kirchliche Communio als Ikone der Trinität

Das trinitarische Gottesgeheimnis enthält auf der einen Seite die schöne Botschaft, dass in Gott selbst Lebensraum für den anderen ist. Denn der Vater ist anders als der Sohn, und der Sohn ist wiederum anders als der Heilige Geist. Es lebt in der göttlichen Dreieinigkeit eine ursprüngliche und schöne *Verschiedenheit* der Personen. Deshalb hat die Kirche den Modalismus als Häresie verurteilt, gemäss dem sich die eine göttliche Natur bloss in drei verschiedenen Weisen (Modi) und drei unterschiedlichen Konkretisierungen zeigt. Gott ist in sich vielmehr Differenz in der Unterschiedenheit der Personen. Deshalb ist ihm jede Tendenz

²⁶ Vgl. KOCH, K.: *Das Bistum Basel in der Spannung zwischen ortskirchlichem Aufbruch und weltkirchlicher Einbindung*. In: DERS.: *Zeit-Zeichen. Kleine Beiträge zur heutigen Glaubenssituation*. Freiburg/Schweiz 1998, 93–99.

²⁷ FORTE, B.: *La chiesa – Icona della Trinità. Breve ecclesiologia*. Brescia 1984.

²⁸ Vgl. KOCH, K.: *Im Glauben an den dreieinen Gott leben*. Freiburg/Schweiz 2001, bes. 41–63: Kirchliche Gemeinschaft als irdische Darstellung des dreieinen Gottes.

zum Uniformen fremd; und von daher ist die Sicht der Universalkirche als eines transzendenten Urbildes, nach dem sich die Teilkirchen, und zwar in der gleichen Weise, realisieren, und folglich der aus dieser Sicht folgende weltkirchliche Globalismus als ekklesiologische Variante der trinitätstheologischen Häresie des Modalismus zu beurteilen.

Auf der anderen Seite schliesst die Verschiedenheit der göttlichen Personen in der Dreieinigkeit einen unverbundenen Pluralismus aus. Denn der dreieine Gott ist sich ereignende Gemeinschaft, freilich nicht im Sinne einer menschlichen Gemeinschaft von drei in sich selbständigen Personen, die sich gleichsam zu einer Göttergemeinschaft addieren würden. In Gott leben nicht drei Personen, die erst nachträglich aus ihrem Selbstsein heraus zueinander in Beziehung träten. Wiewohl zwar der Vater anders ist als der Sohn und der Sohn wiederum anders als der Heilige Geist, so leben die göttlichen Personen als himmlische Trialogpartner doch auf derselben Seinsebene: Der Vater ist Gott, der Sohn ist Gott, und der Heilige Geist ist Gott. Es lebt in Gott eine ursprüngliche und wunderbare *Einheit* der Personen oder, wie *Paul Evdokimov* sehr schön sagt, ein „vorewiges trinitarisches Konzil“.²⁹ Deshalb hat die Kirche den Tritheismus, der die Trinität missversteht als kongregationalistische Göttergemeinschaft, als Häresie verurteilt. Gott ist in sich vielmehr lebendige Gemeinschaft in der ursprünglichen Beziehungseinheit der Liebe. Deshalb ist ihm jede Tendenz zur anarchischen Unverbundenheit und zum separatistischen Pluralismus fremd; und von daher ist die Sicht der Universalkirche als einer nachträglichen Föderation von Teilkirchen und der aus dieser Sicht fliessende teilkirchliche Föderalismus als ekklesiologische Variante der trinitätstheologischen Häresie des Tritheismus zu beurteilen.

Nimmt man beide Wesensbestimmungen des Geheimnisses der göttlichen Trinität zusammen, dann ist der christlich offbare Gott gleichursprünglich Einheit und Verschiedenheit, gleichursprünglich *Communio* und Differenz. Die trinitarische *Communio* meint deshalb eine Einheit, die ihren Gegensatz, nämlich die Vielheit, nicht ausserhalb ihrer selbst hat, sondern in sich selbst trägt. Die trinitarische *Communio* ist selbst die Vermittlung von Identität und Differenz, und zwar einer Unterschiedenheit, die auf Einheit hin ist, und einer Einheit, die sich gerade im Zusammenspiel der Vielen vollzieht. Die drei göttlichen Personen stehen in einer solchen intensiven und intimen Gemeinschaft miteinander, „dass sie nur als ‚gemeinsame Tänzer‘ in einem gemein-

²⁹ EVDOKIMOV, P.: *Welches sind die Hauptanliegen der orthodoxen Kirche gegenüber der katholischen Kirche?* In: *Concilium* 2 (1966) 263–268, hier 267.

samen Tanz vorgestellt werden können, in der einer den andern umtanzt“³⁰ (perichorein).

Diese trinitarische Communio sichtbar darzustellen und zu leben, ist die Grundberufung der Kirche. Ikone der Trinität kann die Kirche deshalb nur als communio in der Einheit der einen Universalkirche und in der Unterschiedenheit und Vielheit der Ortskirchen sein. Sollen sowohl ein ekklesiologischer Modalismus als auch ein ekklesiologischer Tritheismus überwunden werden können, muss sich das spannungsvolle Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen konsequent am trinitarischen Gottesgeheimnis orientieren und dieses zugleich ikonographisch abbilden: Wie sich auf der einen Seite die Einheit und Einzigkeit Gottes nur erkennen lässt in der Dreiheit der göttlichen Personen, so kann auch die Einheit der Universalkirche nur in der Vielheit der Ortskirchen erkannt und verwirklicht werden. Wie auf der anderen Seite in der Trinität die Dreiheit der Personen die Einheit des göttlichen Wesens weder aufhebt noch allererst hervorbringt, so gilt auch von der einen Universalkirche, dass sie etwas qualitativ Anderes ist als bloss die additive Summe von selbständigen Einzelkirchen, wiewohl sie nur in und aus Ortskirchen besteht. Wie somit das Bekenntnis zum trinitarischen Gott die christliche Modifizierung des Monotheismus darstellt, so ist auch die Kirche in ihrem wahren Wesen „communio ecclesiae et ecclesiarum“, und diese ist die Konkretisierung und Verwirklichung der einen universalen Kirche.

Nimmt man dieses spannungsvolle Ineinander von Einheit der Universalkirche und Vielheit der Ortskirchen ernst, dann drängt sich mit Kardinal *Walter Kasper* diese Konsequenz auf: „Die eine katholische Kirche ist also weder die nachträgliche Summe, bzw. Konföderation der Teilkirchen („ex quibus“), noch ist sie eine Superkirche, deren Teilkirchen lediglich Provinzen der Universalkirche wären. Die Teilkirchen sind in Wahrheit Kirche Jesu Christi. Teilkirche und Universalkirche realisieren sich perichoretisch ineinander; sie sind sich gegenseitig innerlich („in quibus“).“³¹

4. Bischof und Papst als Bindeglieder der Katholizität

Von dieser wechselseitigen Immanenz von Ortskirchen und Universalkirche her erschliesst sich auch die besondere kirchliche Sendung des

³⁰ GRESHAKE, G.: *An den drei-einen Gott glauben*. Freiburg i. Br. 1998, 31.

³¹ KASPER, W.: *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*. In: SCHREER, W./STEINS, G. (Hgg.): *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer. München 1999, 32–48, hier 43.

Bischofsamtes.³² Diese besteht darin, eine lebendige Kommunikationsbrücke zwischen Ortskirche und Universalkirche zu sein, und zwar in beiden Richtungen. In diesem elementaren Sinn ist der Bischof Pontifex, nämlich Brückenbauer zwischen seiner Bistumskirche und der Universalkirche: Auf der einen Seite hat der Bischof die authentische Stimme der Ortskirche mit ihren besonderen Gnadengaben, mit ihren Vorzügen und mit ihren Leiden in die Universalkirche einzubringen, für sie fruchtbar zu machen und auf diesem Wege zu verhindern, dass die Ortskirche einfach eine uniforme Kopie der Universalkirche ist. Wie der Bischof der Universalkirche gegenüber die Ortskirche vertritt, so hat er auf der anderen Seite auch die Universalkirche der Ortskirche gegenüber zu vertreten. In diesem Sinne muss er das Bistum öffnen für einen lebendigen Austausch mit anderen Ortskirchen und mit der Universalkirche, um ihre grössere und bunte Fülle in sich aufzunehmen und auf diesem Wege zu verhindern, dass eine Ortskirche sich von der Universalkirche eigenwillig abschottet und sich allein national identifiziert. Denn jede Ortskirche ist nur dann wirklich katholisch, wenn sie für die anderen Ortskirchen und für die Universalkirche offen ist, und zwar im Geben wie im Empfangen.

Ein Bischof wird seiner Verantwortung deshalb nur gerecht, wenn er ein *apostolischer* Mensch ist, der die Apostolizität der Ortskirche in der Universalkirche vertritt, und zugleich ein *katholischer* Mensch, der die Katholizität der universalen Kirche in der Ortskirche repräsentiert. Mit Recht redet das Zweite Vatikanische Konzil von zwei gleichursprünglichen Dimensionen des Bischofsamtes, nämlich von der katholischen Gliedschaft des einzelnen Bischofs im weltweiten Bischofskollegium und von seinem apostolischen Hirtdienst in der Ortskirche. In diesem doppelten Sinn hat sich der Bischof als „Bindeglied der Katholizität“³³ zu erweisen.

Was der Bischof auf der regionalen Ebene der Kirche ist, dies repräsentiert auf der universalen Ebene der Papst. Sein Dienst richtet sich in besonderer Weise auf die Einheit der Communio der Bischöfe, wobei dieser Dienst die Verantwortung der Bischöfe nicht aufhebt,

³² Vgl. KOCH, K.: *Das Bischofsamt. Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes*. Freiburg/Schweiz 1992; DERS.: *Der Bischof als erster Verkünder, Liturge und Leiter der Ortskirche. Perspektiven des Bischofsamtes im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*. In: DERS.: *Fenster sein für Gott. Unzeitgemäss Gedanken zum Dienst in der Kirche*. Freiburg/Schweiz 2002, 76–91; DERS.: *Das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus*. In: BISCHOF, F.X. / LEIMGRUBER, ST. (Hgg.): *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*. Würzburg 2004, 141–158.

³³ J. Kardinal RATZINGER: *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Freiburg i.Br. 1991, 94.

sondern ihr zugeordnet ist. Bischofsamt und Papstamt verhalten sich dabei in gleicher Weise wie Ortskirchen und Universalkirche. Aufgrund der wechselseitigen Immanenz von Universalkirche und Ortskirchen bedeutet dies konkret, dass auf der einen Seite der Episkopat in der Universalkirche präsent ist und dass auf der anderen Seite der Primat des Papstes in jeder Ortskirche gegenwärtig ist. Beide sind sich so gegenseitig innerlich, dass sie weder voneinander ableitbar noch aufeinander reduzierbar sind. Beide tragen vielmehr den authentischen Sinn von Kirche als *communio ecclesiae et ecclesiarum* in sich und dienen dem glaubwürdigen Zusammenspiel von katholischer Einheit und apostolischer Vielfalt.

Dieses wechselseitige Ineinander von Ortskirchen und Universalkirche und damit auch von Episkopat und Primat kommt zu besonderem Ausdruck in der Feier der Eucharistie in der liturgisch bekundeten Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof und dem Bischof von Rom als dem Träger des petrinischen Dienstes. Es ist deshalb keineswegs eine belanglose Äusserlichkeit oder bloss eine unter Umständen auch zu vernachlässigende Nebensächlichkeit, dass im eucharistischen Hochgebet der Name des jeweiligen Ortsbischofs wie des Papstes genannt wird. Diese liturgische Praxis ist vielmehr „Ausdruck der *communio*, innerhalb derer die einzelne eucharistische Feier von ihrem innersten Wesen her allein sinnvoll ist“.³⁴

III. Bleibende Spannungen im Verhältnis von Primat und Episkopat

Von der Eucharistie als Feier der kirchlichen *Communio* her wird sichtbar, dass sich das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche im Verhältnis von Primat und Episkopat konkretisiert und geradezu personifiziert. Dass die Einheit der Kirche auf allen ihren Ebenen durch eine konkrete Person bezeugt wird, macht das spezifische Erkennungszeichen katholischer Ekklesiologie aus. Die Kirche hat eine authentische Stimme und einen aktionsfähigen Sachwalter ihrer Einheit und ihrer Treue zum Glauben im Pfarrer auf der Ebene der Ortsgemeinde, im Bischof auf der Ebene der Ortskirche und im Papst auf der Ebene der Universalkirche. Wie es bereits in der biblischen Botschaft nicht nur die Gemeinschaftlichkeit der von Gott gewirkten Geschichte, sondern auch die persönliche Haftbarkeit und Verantwortung der einzelnen beauftragten Person gibt, so gibt es auch den Dienst an der Einheit der Kirche und des Zeugnisses des Glaubens als persönlich verantworteter, so dass

³⁴ KASPER, W.: *Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie*. In: DERS.: *Theologie und Kirche*. Mainz 1987, 300–320, hier 316.

dieser Dienst an eine konkrete Person gebunden ist.³⁵ Von daher stellt sich die entscheidende Frage, wie sich der Dienst der Bischöfe und des Papstes an der Einheit und am Glauben der Kirche zueinander verhalten.

In dieser Frage lag nicht nur eines der zentralen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils, sondern damit ist auch der eigentliche Nerv zahlreicher ekklesiologischer Auseinandersetzungen und ekklesiopraktischer Schwierigkeiten im Verhältnis von Ortskirchen und Universalkirche heute berührt. Diese haben ihren Grund darin, dass das Zweite Vatikanische Konzil das Erste Vatikanische Konzil ergänzen und gleichsam vollenden wollte, indem es mit seiner Lehre über das Bischofsamt und über die Kollegialität in diesem Amt die Primatslehre des Ersten Vatikanischen Konzils auszubalancieren versucht hat. Doch bei aller Betonung der bischöflichen Kollegialität hat das Zweite Vatikanische Konzil das Erste Vatikanum vollauf bestätigt. In dieser Balance zwischen Erstem und Zweitem Vatikanum aber sind jene Spannungen enthalten, die bis heute weder theoretisch noch praktisch gelöst sind und die zweifellos im Hintergrund auch gegenwärtiger kirchenpolitischer Auseinandersetzungen stehen.³⁶

Die entscheidende Ursache für diese Spannungen liegt darin, dass das Konzil von zwei Trägern der höchsten Gewalt in der Kirche spricht: Auf der einen Seite betont das Konzil, dass der Papst als Nachfolger Petri und als Bischof von Rom „kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche“ hat und „sie immer frei ausüben kann“,³⁷ oder sogar, wie die „Nota explicativa praevia“ zur Dogmatischen Konstitution über die Kirche zusagt, „nach Gutdünken [...], wie es von seinem Amt her gefordert wird“.³⁸ Auf der anderen Seite wird aber auch von der Ordnung der Bischöfe gesagt, dass sie „gleichfalls Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche“ sind. Es wird freilich sofort präzisiert, dass die Bischöfe diese höchste und volle Gewalt „gemeinsam mit ihrem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses

³⁵ Vgl. RATZINGER, J.: *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*. In: DERS. (Hg.): *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*. Düsseldorf 1978, 165–179.

³⁶ Vgl. ACERBI, A.: *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di communione nella „Lumen Gentium“*. Bologna 1975; ALBERIGO, G. / CONGAR, Y. / POTTMEYER, H.J. (Hgg.): *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*. Düsseldorf 1982; POTTMEYER, H.J. / ALBERIGO, G. / JOSSUA, J.-P. (Hgg.): *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Düsseldorf 1986.

³⁷ *Lumen gentium*, 22.

³⁸ *Lumen gentium*, 4.

Haupt“ haben.³⁹ Dies hat zur Konsequenz, dass ein gültiger Akt des Bischofskollegiums ohne Mitwirkung des Papstes gar nicht möglich ist. Damit ist zwar von vorneherein ausgeschlossen, dass ein kirchenrechtlich nicht lösbarer Konflikt zwischen „beiden“ Trägern der höchsten Gewalt eintreten könnte. Damit ist freilich zugleich ausgesagt, dass es sich dabei um zwei letztlich nur inadäquat zu unterscheidende Subjekte der höchsten Gewalt in der Kirche handelt.⁴⁰ Darin aber besteht eine unausweichliche Spannung im Verhältnis von Primat und Episkopat, die weder auf dem Konzil noch in der nachkonziliaren lehramtlichen Entwicklung wirklich gelöst werden konnte.

Das grosse ekklesiologische Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils muss aber darin gesehen werden, dass der Plural „die Kirchen“ endlich wieder „sein theologisches Hausrecht innerhalb der katholischen Kirche und in der Ökumene“ zurückerhalten hat.⁴¹ Auch wenn die intendierte Gleichgewichtung von Petrusamt und Bischofskollegium und dementsprechend von Universalkirche und Ortskirchen nicht konsequent durchgeführt worden ist, so haben die Ortskirchen doch prinzipiell den gleichen theologischen Rang erhalten wie die Universalkirche, wie diese vertiefte Sicht ihren Ausdruck vor allem in der ekklesiologischen Basiformel des Konzils gefunden hat, dass „die eine und einzige katholische Kirche“ „in den Einzelkirchen und aus ihnen besteht“.⁴²

IV. Re-Visionen in der Gestalt des Papsttums

Interpretiert man diesen verheissungsvollen Ansatz nach vorne, eröffnet sich für die konkrete Gestaltung des Petrusdienstes und für eine ausgewogene Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat ein breiter Spielraum. Die entscheidende Herausforderung, vor der wir stehen, erblicke ich mit Kardinal *Walter Kasper* darin, dass es zu einer glaubwürdigen „Synthese der Entwicklung des ersten und des zweiten Jahrtausends als Weg ins dritte Jahrtausend der Kirchengeschichte“ kommen kann: „Es gilt, das Petrusamt als Dienst an der Einheit und an

³⁹ *Lumen gentium*, 22.

⁴⁰ Vgl. BERTRAMS, W.: *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt*. München/Paderborn/Wien 1965. Vgl. dazu AYMANS, W.: *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams*. In: DERS.: *Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche*. Amsterdam 1991, 35–46.

⁴¹ KEHL, M.: *Wohin geht die Kirche? Eine Zeitdiagnose*. Freiburg i. Br. 1996, 81.

⁴² *Lumen gentium*, 23.

der Freiheit der Kirche zu verstehen.“⁴³ Diesen Weg hat das Zweite Vatikanische Konzil dadurch angebahnt, dass in seiner Rezeption das Wesen der Kirche stets deutlicher mit dem theologischen Schlüsselbegriff der „*Communio*“ beschrieben worden ist.⁴⁴ Zwar hat dieses Wort auf dem Konzil selbst noch keine zentrale Stellung eingenommen. Aber die ausserordentliche Bischofssynode im Jahre 1985, die zwanzig Jahre nach dem Konzil eine Standortbestimmung der Kirche vorgenommen hat, hat die konziliaren Ansätze zu einer erneuerten *Communio*-Ekklesiologie aufgegriffen und konsequent weitergeführt und „*Communio*“ gleichsam als Synthese für die konziliare Ekklesiologie dargestellt.⁴⁵ Eine *Communio*-Ekklesiologie im Sinne der Weiterentwicklung einer trinitästheologisch strukturierten Gestalt der Kirche als „*communio ecclesiae et ecclesiarum*“ kann aber nur zum Tragen kommen, wenn auch ein *Communio*-Episkopat und *Communio*-Primat glaubwürdig gelebt wird.⁴⁶

*1. Synodalere Bewährung der Kirche als *Communio Ecclesiae et Ecclesiarum**

Ein glaubwürdiges Zusammenspiel von Primat und Episkopat bedingt vor allem eine synodalere Bewährung der Kirche als *communio ecclesiarum*. Ein verheissungsvoller Weg dahin könnte die Wiederentdeckung der ursprünglich triadischen Struktur der Kirche sein, die sich in den drei Lebenswirklichkeiten der Ortskirche mit ihrem Bischof, der regionalen Hauptkirche mit ihrem Primas und der Universalkirche mit dem Bischof von Rom als Papst der gesamten Kirche realisiert. Dazu müssten freilich regionalkirchliche Zwischeninstanzen gestärkt und institutionell wiederhergestellt werden,⁴⁷ wie dies der katholische Dogmatiker *Gisbert Greshake* fordert, und zwar in der Überzeugung, dass die communiale Struktur der katholischen Kirche nur wirklich wieder-gewonnen werden kann, wenn es auf der einen Seite „zwischen der römischen Primatialkirche mit ihrem Dienst der Einheit und den vielfältigen Ortskirchen mit ihren Bischöfen regionalkirchliche Verbände

⁴³ KASPER, W.: *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*. In: RATZINGER, J. (Hg.): *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*. Düsseldorf 1978, 81–104, hier 94.

⁴⁴ Vgl. KASPER, W.: *Kirche als *Communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*. In: DERS.: *Theologie und Kirche*. Mainz 1987, 272–289; HILBERATH, B.J. (Hg.): *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* Freiburg i.Br. 1999.

⁴⁵ Vgl. *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85*. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. KASPER. Freiburg i.Br. 1986.

⁴⁶ Vgl. POTTMEYER, H.J.: *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*. Freiburg i.Br. 1999.

⁴⁷ Vgl. KOCH, K.: *Das Bischofsamt. Zur Rettung eines kirchlichen Dienstes*. Freiburg i.Br. 1992, bes. 63–70: Triadische oder duale Kirchenstruktur? Anamnese kirchenhistorischer Weichenstellungen.

mit einer ursprünglichen ‚primatialen‘ Autorität“ gibt, und wenn auf der anderen Seite diese „in der Communio-Ontologie der Kirche verankerten regionalkirchlichen Instanzen“ einen relativ autonomen Charakter „in der ganzen katholischen Kirche und damit auch in der lateinischen Westkirche“ geniessen.⁴⁸

Eine solche triadische Kirchenstruktur erweist sich als dem wahren Wesen der Kirche als communio als adäquat. Es ist aber unter den Kirchenhistorikern strittig, ob diese Struktur überhaupt je einmal konsequent gelebt wurde. Nicht strittig dürfte hingegen die historische Feststellung im Blick auf die Erfahrung der altkirchlichen Communio sein, dass eine allein duale Kirchenstruktur, die sich auf den zwei Ebenen der ortsbischoflichen und der gesamtkirchlich-päpstlichen Leitungsvollmacht ausbildet, allmählich zur Auflösung der kirchlichen communio als einer „communio ecclesiae et ecclesiarum“ geführt hat, und zwar in zweierlei Richtung:

Aufgrund des Verlustes der triadischen Struktur fiel in der Ostkirche ohne ein wirksames Papstamt die kirchliche Communio in die vielen „autokephalen“ Ortskirchen auseinander, die kaum mehr eine handlungsfähige Einheit bildeten. Demgegenüber wurden in der Westkirche die einzelnen Ortskirchen von einem starken Papsttum immer mehr gleichsam „aufgesogen“ und als regionale Untergliederungen in die römische Stadtkirche eingemeindet. Die einschneidenden Konsequenzen dieser historischen Weichenstellungen muss man mit Joseph Ratzinger in dem geschichtswirksam gewordenen Ergebnis diagnostizieren, dass „die Einbeziehung der einzelnen Ortskirchen in die Ortskirche von Rom“ zusehends „keinen Plural von ecclesiae mehr“ erlaubt, dass vielmehr „die Stadtgemeinde von Rom den ganzen lateinischen orbis in den kleinen Raum ihrer urbis einverleibt“: „Der ganze Westen ist gleichsam nur noch eine einzige Ortsgemeinde und beginnt immer mehr die alte Struktur der Einheit in Vielfalt zu verlieren, so dass sie schliesslich ganz unverständlich wird.“⁴⁹

Demgegenüber könnte man in der Wiederbelebung der alten Idee und Realität der Patriarchate, genauerhin der Pentarchie von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, innerhalb derer dem Bischof von Rom der Vorrang zukam, den Beginn einer notwendigen Reinstitutionalisierung von kontinentalen und überhaupt inter-

⁴⁸ GRESHAKE, G.: „Zwischeninstanzen“ zwischen Papst und Ortsbischoßen. Notwendige Voraussetzung für die Verwirklichung der Kirche als „communio ecclesiarum“. In: MÜLLER, H./POTTMAYER, H.J. (Hgg.): *Die Bischofskonferenz. Theologischer und juridischer Status*. Düsseldorf 1989, 88–115, hier 114–115.

⁴⁹ RATZINGER, J.: *Primat und Episkopat*. In: DERS.: *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*. Düsseldorf 1969, 121–146, hier 136.

mediären Kirchenstrukturen erblicken.⁵⁰ Diese könnten sich als hilfreiche Unterstützung für das konkrete Leben der Kirche als *communio ecclesiae et ecclesiarum* erweisen. Denn sie können auf der einen Seite verhindern, dass die universalkirchliche *Communio* in die blosse Vielfalt von einzelnen Ortskirchen zerfällt und die Universalkirche bloss noch als Summe oder Zusammenschluss von Ortskirchen wahrgenommen werden kann. Auf der anderen Seite vermögen sie zu garantieren, dass die oft kleinen Ortskirchen das volle Gewicht ihrer eigenen Physiognomie in die universalkirchliche *Communio* einbringen können und die Ortskirchen nicht als reine Provinzen oder gar Departements der universalen Kirche wahrgenommen werden.

Regionalkirchliche Zwischeninstanzen sind somit hilfreiche Institutionen zur besseren Garantierung und zur glaubwürdigeren Praxis gelebter Synodalität.⁵¹ Da *Syn-Hodos* den gemeinsamen Weg der Ortskirchen in der Glaubensgemeinschaft der Universalkirche bezeichnet, ist Synodalität eine wichtige Dimension des kirchlichen Lebens, und zwar als institutioneller Ausdruck der „*communio ecclesiae et ecclesiarum*“.⁵² Bei dieser notwendigen Wiedergewinnung des umfassenden communalen Charakters der katholischen Kirche wird es dabei vor allem auf dreierlei ankommen:⁵³

Erstens müsste eine theologische Aufwertung und kirchenpraktische Stärkung der Bischofskonferenzen anvisiert werden, die allerdings nur erste tastende Ansätze für die Verlebendigung von regionalkirchlichen Zwischeninstanzen darstellen könnten. Auf der Ebene der Universalkirche wäre es zudem vorstellbar, dass die Institution der Synoden durch einen ständigen Rat ersetzt werden könnte, in dem die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen regelmässig mit dem Papst beraten würden.

Die Stärkung von regionalkirchlichen Zwischeninstanzen wird sich zweitens nicht nur auf die Ausübung des Primates auswirken, sondern auch auf die Praxis der Diözesanbischöfe, die aller Erfahrung nach von

⁵⁰ Vgl. FÜRER, I.: *Kontinentale und nationale Kirchenstrukturen*. In: FINK, U. / ZIHLMANN, R. (Hgg.): *Kirche – Kultur – Kommunikation*. Peter Henrici zum 70. Geburtstag. Zürich 1998, 251–261.

⁵¹ Vgl. AYMANS, W.: *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*. München 1970; CORECCO, E.: *Das Wesen der Synodalität*. In: DERS.: *Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht*. Paderborn 1994, 380–401; HEINEMANN, H.: *Demokratisierung oder Synodalisierung? Ein Beitrag zur Diskussion*. In: GEERLINGS, W. / SECKLER, M. (Hgg.): *Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*. Festschrift für H. J. Pottmeyer. Freiburg i.Br. 1994, 350–360.

⁵² Vgl. GEROSA, L.: *Rechtstheologische Grundlagen der Synodalität in der Kirche*. In: AYMANS, W. / GERINGER, K.-Th. (Hgg.): *Iuri canonico promovendo*. Festschrift für Heribert Schmitz zum 65. Geburtstag. Regensburg 1994, 35–55.

⁵³ Vgl. QUINN, J.R.: *Die Reform des Papsttums*. Freiburg i.Br. 2001.

ihren Diözesen derart absorbiert werden, dass immer wieder die Gefahr droht, sich in einer teilkirchlichen Kurzsichtigkeit abzukapseln, statt die Gemeinschaftsbeziehungen zwischen Diözesen und dem Zentrum zu pflegen. Dass hier ein besonderes Problem vorliegt, zeigt übrigens ein Blick in die Kirchengeschichte, in der die Diözesanbischöfe selbst immer wieder „Gegner einer stärkeren Metropolitangewalt“ gewesen sind und „lieber eine (geographisch weiter entfernte) römische Zentralgewalt“ in Kauf genommen haben.⁵⁴ Demgegenüber setzt glaubwürdige Synodalität voraus, dass die Ortsbischöfe selbst vermehrt universalkirchliche Verantwortung wahrnehmen und die Solidarität untereinander intensivieren, auch und gerade auf der Ebene von regionalen und kontinentalen Bischofskonferenzen wie beispielsweise des Rates der europäischen Bischofskonferenzen.

Die Voraussetzung für das Gelingen dieser wirksameren Synodalität sehe ich drittens in einer entschiedeneren Anwendung der Grundprinzipien der Soziallehre der katholischen Kirche im innerkirchlichen Leben und seiner Strukturen, auch und gerade im Verhältnis zwischen den Ortskirchen untereinander wie der Ortskirchen mit Rom.⁵⁵ Dies gilt zumal für das Subsidiaritätsprinzip, das besagt, dass all das, was einzelne, beziehungsweise kleinere soziale Einheiten zu tun vermögen, nicht von der grösseren an sich gezogen werden sollte. Dass dieses Subsidiaritätsprinzip auch innerhalb der katholischen Kirche selbst seine Geltung haben und unter Wahrung ihrer Wesensstruktur Anwendung finden kann, hat bereits im Jahre 1946 Papst Pius XII. hervorgehoben: „Auch für das Leben der Kirche und unbeschadet ihrer hierarchischen Struktur gilt das Subsidiaritätsprinzip.“⁵⁶

2. Ein ökumenisches Papstamt?

Von der triadischen Struktur der Kirche her könnte theologisch auch klarer unterschieden werden zwischen dem primatialen Dienst des Papstes und seiner Aufgabe als Patriarch des Abendlandes. Dabei handelt es sich um eine Unterscheidung, die auch und gerade für die Ökumene hilfreich sein könnte, worauf der evangelische Ökumeniker *Wolfhart Pannenberg* mit Recht aufmerksam gemacht hat: „Die Amtsgewalt

⁵⁴ PRIMETSHOFER, B.: *Bischofsernennungen*. In: KÖRNER, B. u.a. (Hg.): *Bischofsbestellung. Mitwirkung der Ortskirche?* Graz 2000, 61–81, hier 63.

⁵⁵ Vgl. KOCH, K.: *Christliche Sozialethik und Ekklesiologie – eine wechselseitige Herausforderung*. In: FURGER, F. (Hg.): *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften XXXII*. Münster 1991, 155–178.

⁵⁶ Papst Pius XII., Ansprache vom 20. 2. 46. In: UTZ, A.F. / GRONER, F. (Hgg.): *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.* Fribourg 1954, II, 4097.

des Papstes als Bischof von Rom und als Patriarch des Abendlandes ist zu unterscheiden von seiner gesamtkirchlichen Autorität, und gerade eine solche Unterscheidung würde die Anerkennung und Wirkung der Autorität des römischen Bischofs in der Ökumene nur fördern können.“⁵⁷ Dabei versteht es sich von selbst, dass in der Ökumene nur die Vollmacht des Papstes als universaler Primas der Christenheit zum Tragen käme, während die Vollmacht des Papstes als Patriarch des Abendlandes auf die lateinische Kirche beschränkt bliebe.

Bei dieser Perspektive ist freilich zu berücksichtigen, dass die Frage der Unterscheidung zwischen dem gesamtkirchlichen Primat des Papstes und seiner patriarchalen Vollmacht als Bischof von Rom theologisch noch nicht endgültig beantwortet ist. Dennoch hat sich Kardinal *Joseph Ratzinger* dahingehend ausgesprochen, dass Rom „vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern“ muss, „als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“.⁵⁸ Dabei muss freilich hinzugefügt werden, dass auch im Blick auf die Ökumene mit den reformatorischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gelten kann, dass von den Protestanten in der Frage des Primats nicht mehr verlangt werden kann als von den Kirchen des Ostens. Diese grundlegende Perspektive könnte den Weg öffnen für die Möglichkeit eines auch ökumenischen Papstamtes, und zwar dahingehend, dass der Papst sein Amt als Dienst nicht nur an der Einheit der römisch-katholischen Kirche, sondern auch an der Einheit aller Christen und Kirchen versteht und ausübt.⁵⁹ Eine ökumenische Verantwortung des Papstes wäre jedenfalls bereits heute denkbar und möglich, und zwar vor allem in dreifacher Richtung:

Der Papst könnte erstens zwar nicht juridisch, aber doch moralisch weltweit für alle christlichen Kirchen sprechen, indem er als Fürsprecher der Freiheit und als Anwalt der Menschenrechte auftritt und sich als „moralisches Weltgewissen“ bewährt.⁶⁰ Muss es nicht zu denken geben, dass nicht ein Theologe, sondern ein Vertreter der Medienwelt von Papst Johannes Paul II. sagen kann, dass er ein „sozialpolitischer Hoffnungs-

⁵⁷ PANNENBERG, W.: *Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*. In: ARISTI, V. von u.a.: *Das Papstamt – Dienst oder Hindernis für die Ökumene?* Regensburg 1985, 139–149, hier 148.

⁵⁸ J. Kardinal RATZINGER: *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, 209.

⁵⁹ Vgl. KOCH, K.: *Dienst an der Einheit der einen Kirche? Das Papstamt als das grosse Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus*. In: DERS.: *Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist*. Freiburg i. Br. 1991, 165–194.

⁶⁰ KUSCHEL, K.-J.: *Stellvertreter Christi? Der Papst in der zeitgenössischen Literatur*. Zürich/Gütersloh 1980, 202.

träger“ ist und dass das grosse Vermächtnis dieses Papstes die „unveräußerliche personale Würde des Menschen“ sein wird?⁶¹

Vorausgesetzt, dass alle christlichen Konfessionen die Sinnhaftigkeit des Papsttums anerkennen, könnte der Papst zweitens auch als Sprecher des allen christlichen Kirchen gemeinsamen Erbes in der Weltöffentlichkeit auftreten. Oder muss es nicht zu denken geben, dass der evangelische Ökumeniker *Wolfhart Pannenberg* einen Dienst an der Einheit der Christen im apostolischen Glauben prinzipiell auch auf der Ebene der Gesamtkirche, in Bezug auf die ganze Christenheit, für nötig erachtet und dass er bereits im Petrusbild des Neuen Testamentes den „Ausdruck des Bedürfnisses nach einem Dienst an der Einheit der Gesamtkirche“ wahrnimmt?⁶²

Als wichtigster Schritt auf künftige institutionalisierte Formen eines ökumenischen Papstamtes wäre drittens daran zu denken, was die von Rom noch getrennten Christen mit Recht erwarten könnten und was wiederum *Wolfhart Pannenberg* treffend ausgesprochen hat, „dass der Papst, der seine Funktion als Amt der Einheit in der Nachfolge des Petrus versteht, tatsächlich auch als Anwalt der Einheit aller Christen handelt, nicht nur als Anwalt der Einheit einer partikularen konfessionellen Tradition“.⁶³ Man wird jedenfalls nicht behaupten können, dass in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion alle ökumenischen Potentialitäten des Petrusamtes bereits ausgelotet wären. Eine elementare Grenze wird freilich auf jeden Fall bleiben, dass für die orthodoxen und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gewiss nur eine *Communio mit Petrus*, nicht aber eine *Communio unter Petrus* möglich sein wird. Deshalb muss in einem letzten Gedankengang nochmals auf die Vollmachten des Papstes und seine möglichen Revisionen zurückgekommen werden.

3. Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des Papstes

In diese Revisionsrichtung weist der zunächst von *Hans Küng* gemachte⁶⁴ und dann immer wieder aufgenommene Vorschlag, statt von einem

⁶¹ SCHULMEISTER, P.: *Papst und Papstamt als sozialpolitische Wirklichkeit in einer globalisierten Welt – Globalisierung ohne Ausgrenzung*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 17–36, hier 35.

⁶² PANNENBERG, W.: *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*. In: DERS.: *Kirche und Ökumene* (= Beiträge zur Systematischen Theologie. Band 3). Göttingen 2000, 366–377, hier 373–374.

⁶³ PANNENBERG, W.: *Diskussionsvotum*, in: ARBEITSGEMEINSCHAFT ÖKUMENISCHER UNIVERSITÄTSINSTITUTE (Hg.): *Papsttum als ökumenische Frage*. München/Mainz 1979, 326–327.

⁶⁴ KÜNG, H.: *Die Kirche*. Freiburg i. Br. 1967, bes. 522–562; DERS.: *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich 1970, bes. 197–202.

Jurisdiktionsprimat von einem Pastoralprimat des Papstes im Sinne eines seelsorgerlichen Dienstes an der gesamten Kirche zu sprechen. An diesem Vorschlag ist zweifellos richtig, dass der Primat in der Kirche nur ein Primat des Dienstes und damit ein Vorsitz in der Liebe sein kann, wie es der alte Titel für den Papst zum Ausdruck bringt: „*Servus servorum Dei*“. Problematisch wird dieser Vorschlag freilich dort, wo ein solcher Pastoralprimat gegen den Jurisdiktionsprimat ausgespielt wird und man allein einen Ehrenprimat konzediert, wie es beispielsweise Erzbischof *Mesrob K. Krikorian* von der armenisch-apostolischen Kirche tut, der die spezielle Stellung des Papstes allein als „*Moderator und ermahnder Mittler, aber ohne jurisdiktionelle Vollmacht*“ sieht, wie dies für das ganze erste Jahrtausend gegolten habe.⁶⁵

Dagegen ist zunächst einzuwenden, dass der Primat, den Rom bereits im 1. Jahrtausend beansprucht hat,⁶⁶ durchaus umfangreicher war, als jener Ehrenprimat, den der christliche Osten dem Papst zugestehen will. Umgekehrt zeigt die weitere Entwicklung der Ostkirchen mit ihrem forcierten Prinzip der Autokephalie und der mit ihm verbundenen Nationalismen, dass ohne ein wirksames Papsttum auch die römisch-katholische Kirche „*längst in National- und Rituskirchen zerfallen wäre*“.⁶⁷ Zudem ist zu bedenken, dass „*Ehre*“ im biblischen und altkirchlichen Sinn Autorität miteinschließt, da man denjenigen, dem Ehre gebührt, zu achten hat. Vor allem aber hilft ein Dienst, der nicht auch Vollmacht besitzt, gerade in jenen Situationen, wo man ihn am nötigsten braucht, wenig oder nichts. Deshalb kann es nicht darum gehen, im Verständnis des päpstlichen Primates den Gesichtspunkt der Jurisdiktion überhaupt zu verabschieden. Es geht vielmehr darum, ihn in den Gesamtzusammenhang der Kirche zu reintegrieren, wie dies *Hans Urs von Balthasar* gefordert hat, dessen berühmtes Buch „*Der antirömische Affekt*“ nicht zufälligerweise den präzisierenden Untertitel trägt: „*Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?*“⁶⁸

Als Minimalforderung muss somit gelten, dass dem römischen Vorsitz in der Liebe und in der Ehre zumindest jene Vollmachten zukommen müssen, die die östlichen Kirchen im ersten Jahrtausend problemlos dem Kaiser zugestanden haben. Das erste Jahrtausend zeigt

⁶⁵ Statement von Erzbischof *Mesrob K. Krikorian*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 241–244.

⁶⁶ Vgl. PONTIFICO COMITATO DI SZIENZE STORICHE (Ed.): *Il primato del Vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze*. Città del Vaticano 1991.

⁶⁷ Brief von Kardinal Joseph RATZINGER an Metropolit Damaskinos in der Schweiz. In: Communio. Internationale Katholische Zeitschrift 30 (2001) 289–296, hier 292f.

⁶⁸ BALTHASAR, H.U. von: *Der antirömische Affekt. Wie lässt sich das Papsttum in der Gesamtkirche integrieren?* Freiburg i.Br. 1974.

jedenfalls, wie notwendig die Rolle der oströmischen Kaiser gewesen ist, damit die Konzilien überhaupt stattfinden konnten. Deshalb muss sich auch heute ein Kirchenverständnis, das die konziliare Wirklichkeit ernst nimmt, für die Frage der Leitung von möglichen Konzilien öffnen. Von daher müsste es weder ein theologisches noch ein ökumenisches Problem darstellen, wenn man dem Bischof von Rom zumindest das zuspricht, „was man dem Kaiser lange Zeit und in zentralen Punkten zuerkannt hat“.⁶⁹ Dies aber bedeutet, dass der Petrusdienst nicht nur als ein repräsentatives Zeichen der Ehre und der Liebe, sondern auch als ein vollmächtiger Dienst an der Einheit der Kirche zu verstehen ist, der eben deshalb auf synodale und konziliare Mitwirkung angewiesen ist. Es muss somit ein „Pastoralprimat mit rechtlicher Vollmacht“ sein,⁷⁰ dessen Grundsendung darin besteht, für das Bleiben der Kirche in der apostolischen Wahrheit und für eine volle Gemeinschaft der Kirchen im Festhalten an der biblischen Botschaft zu sorgen.

Damit ist bereits auch der innerste Kern dessen berührt, was mit der vielfältig missverstandenen Unfehlbarkeit des Papstes wirklich gemeint ist. An erster Stelle gilt es zu betonen, dass es keine private und separierte Unfehlbarkeit des Papstes geben kann. Die Unfehlbarkeit des Papstes setzt vielmehr die Unfehlbarkeit der Kirche voraus, was bereits in der kanonistischen Doktrin zum Ausdruck kommt, dass ein persönlich häretischer Papst *eo ipso* sein Amt verliert. Wenn folglich die Unfehlbarkeit des Papstes nur sinnvoll ist, wenn die kirchliche Gemeinschaft diese Unfehlbarkeit unfehlbar glaubt, so braucht die Unfehlbarkeit der Kirche umgekehrt, um überhaupt aktionsfähig sein zu können, die Unfehlbarkeit des Papstes. Der petrinische Dienst an der Einheit der Kirche ist deshalb in erster Linie ein „Dienst am Glauben“.⁷¹ Und für diesen „primatus fidei“ ist der Papst der autorisierte Zeuge. Denn wie zu jedem Amt gehört auch zum Papstamt in der Kirche der personale Zeugendienst, für den der Zeuge persönlich haftbar und verantwortlich ist. Da Autorität in der Kirche letztlich allein Jesus Christus als dem Haupt und Herrn der Kirche zukommt, kann menschliche Autorität nur im Namen Jesu und als persönlich beauftragter Zeuge Jesu Christi ausgeübt werden. Bei aller Integration des Papstes in das Ganze der Kirche steht das Petrusamt deshalb „dieser mit seiner ihm eigenen

⁶⁹ SCHWAGER, R.: *Papstamt und gesellschaftliche Bedingungen*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 271–272.

⁷⁰ KLAUSNITZER, W.: *Die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche um das Papstamt*. In: *Una Sancta* 53 (1998) 21–29, hier 29.

⁷¹ Vgl. KASPER, W.: *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche*. In: RATZINGER, J. (Hg.): *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamtes*. Düsseldorf 1978, 81–104.

Verantwortung und Vollmacht auch gegenüber“.⁷² Eben deshalb ist es auch sinnvoller, statt von Unfehlbarkeit von Letztverbindlichkeit zu reden. Die alle Kirchen berührende und deshalb auch ökumenisch zu behandelnde Grundfrage ist deshalb in erster Linie nicht das Verhältnis von kirchlicher und päpstlicher Unfehlbarkeit, sondern die Beziehung von unbedingter göttlicher Wahrheit und geschichtlich bedingter menschlicher Wahrheitsaussage.

Diese martyrologische Dimension des Petrusamtes wie jedes Amtes überhaupt hat natürlich zur Konsequenz, dass der Dienst an der Einheit und am Glauben in einer ärgerlichen Weise konkret wird. Hier liegt der eigentliche Grund, dass es in der Geschichte des Papsttums nicht an menschlichen, teilweise auch schweren Irrtümern und Mängeln gefehlt hat. Dies wird auch bei allen Revisionen in der Gestaltung des Papstamtes so bleiben. Bereits bei Petrus hat es sich so verhalten, weshalb er sich selbst als Sünder bekannt hat. Petrus, ein schwacher Mensch, wurde aber gerade deshalb zum Felsen erwählt, „damit offenbar werde, dass der Sieg Christus allein gehört und nicht menschlichen Kräften zuzuschreiben ist. Der Herr wollte seinen Schatz in zerbrechlichen Gefässen durch die Zeiten tragen: So ist die menschliche Schwachheit zum Zeichen der Wahrheit der göttlichen Vorsehung geworden.“⁷³

Mit gutem Gewissen kann der Katholik auch heute bekennen, dass das Petrusamt als Dienst an der Einheit und oft genug auch als Dienst an der Freiheit der Kirche vom Staat ein Geschenk der Vorsehung an die Kirche ist und dass dieses Amt konstitutiv zum Kirchesein gehört. Wohl von keinem Amt dürfte gelten, was *David Knowles* in der *Encyclopedi*a *Britannica* geschrieben hat: „Das Papsttum ist die einzige Institution, die seit dem frühen römischen Reich ununterbrochen fortbesteht. Das Amt ist an sich immer grösser gewesen als die Persönlichkeit, und es besteht fort.“⁷⁴

Abstract

The characteristic theological structure of the Catholic Church consists in the mutual immanence of the local churches and the universal church. The church is the icon of the Holy Trinity. Its fundamental vocation is to represent the Trinitarian commu-

⁷² Bischof W. KASPER: *Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*. In: HELL / LIES (Hgg.): *Papstamt*, 211–233, hier 232.

⁷³ *Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche. Erwägungen der Kongregation für die Glaubenslehre*. In: *Der Apostolische Stuhl* 1998. Dokumentation. Bonn 1998, 1216–1224, hier 1224.

⁷⁴ KNOWLES, D. In: *Encyclopedi*a *Britannica*. Vol 17 (1965) 195.

nion. The interconnection of local churches and the church universal, of episcopate and papal primacy, is expressed in the celebration of the Eucharist.

Bishop Kurt Koch argues for strengthening intermediate and regional ecclesial authorities, which promote a more credible way of living synodality. The author reminds us of the ecumenical responsibility of the Pope as the spokesman for the common heritage of all Christian churches. The petrine ministry of unity is a service to the faith. Infallibility is the martyriological dimension of this service, expressed in the personal witness of the presence of divine truth in history.