Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 64 (1974)

Heft: 3

Artikel: Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch : Überlegungen zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 im Gespräch mit den altkatholischen Kirchen

Autor: Baumer, Beda

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404550

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: 12.07.2025

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

Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch

Überlegungen zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Ersten Vatikanischen Konzil von 1870 im Gespräch mit den altkatholischen Kirchen

Den Mitbrüdern
der christkatholischen Kirche
der Schweiz

Vorwort

Der Verfasser wurde im Herbst 1972 eingeladen, an der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz am 19./20. November in Dulliken als Gesprächspartner zum Thema «Das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und der christkatholischen Kirche» mitzuwirken. Die vier Referenten wurden gebeten, ihre Thesen noch vor der Tagung schriftlich zur Verfügung zu stellen. Die vorliegende Arbeit war nun zunächst nichts weiter als eine Art «Materialsammlung» zu diesen Thesen, die dann zum Gebrauch in römisch-katholischen Gesprächsrunden etwas erweitert und schliesslich zu einem Text zusammengestellt wurde.

Mehrmals wurde ich gebeten, diesen Text einem weiteren Kreis zugänglich zu machen. Er erschien kürzlich als Beilage zum Jahresbericht der Stiftsschule Einsiedeln für das Studienjahr 1973/1974, und erhält nun auch Gastrecht in der IKZ. Es ist allerdings nicht ganz unbedenklich, eine Studie zu veröffentlichen, die zu einem umstrittenen Thema in einem bestimmten Zeitpunkt und für eine bestimmte Situation verfasst wurde, nachdem unterdessen die Diskussionen zum Thema weiter gegangen und z.T. neue Situationen entstanden sind. Man möge diese Studie (die vorerst vor allem als Information in eigenen Reihen gedacht war) als einen bescheidenen Beitrag zur gegenseitigen Verständigung ansehen.

Zum Thema der Unfehlbarkeit hat Hans Küng als Antwort auf den Sammelband seiner Kritiker «Zum Problem Unfehlbarkeit»[1] (der auch in dieser Studie ausgiebig benützt wurde) einen Sammelband von Beiträgen eher zustimmender Theologen herausgegeben: «Fehlbar? Eine Bilanz».[2] Aber die Diskussion dürfte damit kaum abgeschlossen sein,[3] denn es geht darin um so differenzierte Unterscheidungen, dass die Gedankengänge offenbar nur noch von Spezialisten übersehen und beurteilt werden können, und ein Rezensent meint mit Recht: «Wie immer man sich auf dem Glatteis sol-

---

[1] *Rahner Karl* (Hrsg.): Zum Problem Unfehlbarkeit. Quaestiones disputatae 54. Freiburg Basel-Wien 1972². (= QD 54).

[2] *Küng Hans* (Hrsg.): Fehlbar? Eine Bilanz. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973.

[3] *Scheffczyk Leo:* Ist das Unfehlbarkeitsdogma widerlegt? In: Münchener Theologische Zeitschrift. 25. Jahrgang. Heft 1/1974, S. 51–63.

cher Unterscheidungen zu drehen versucht, die offenbar unter den Betroffenen nochmals kontrovers sind: Von *jeder* Wissenschaft ist bekannt, wie ‚spanisch' solche Methodenstreite auf Aussenstehende wirken und wie unvermeidlich sie trotzdem sind.»[4]

Unterdessen ist auch eine «Erklärung der Glaubenskongregation zur Katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist»[5] erschienen. Die sehr unglückliche Art der Veröffentlichung und die spontane Reaktion der Betroffenen und der Presse haben das Klima nicht eben verbessert. Aber wie so oft in römischen Dokumenten sind bei näherem Zusehen nicht alle Türen zugeschlagen, und was heute versteckt in einem Nebensatz steht, kann bekanntlich morgen laut als offizielle Lehre verkündet werden!

So liest man in dieser Erklärung, dass der «Sinn, den die Glaubensaussagen enthalten, [...] zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache – in einer bestimmten Zeit – unter bestimmten Lebensverhältnissen» abhängt, dass «Formeln des kirchlichen Lehramtes nicht zu allen Zeiten in gleichem Mass geeignete Formeln bleiben müssen», man müsse immer mehr an ihnen erklären, und gelegentlich habe man sie auch «durch neue Ausdrucksweisen» ersetzt, die «vom kirchlichen Lehramt selbst eingeführt wurden».[6] Mit diesen Worten dürften manche Gedankengänge der vorliegenden Studie bestätigt sein und weitere Fragen in dieser Richtung als durchaus erlaubt gelten!

Im letzten Abschnitt dieser Studie (9. Der Petrusdienst in trinitarischer Sicht) nimmt der trinitätstheologische Ansatz von Heribert Mühlen als beachtlicher Beitrag zur Diskussion einen ziemlich breiten Raum ein. Unterdessen hat Mühlen selbst in einem vielbeachteten Artikel «Modelle der Einigung»[7] von seinem Standpunkt aus in die ökumenische Diskussion eingegriffen. Er fordert darin ganz konkret auf, mindestens intentionell auf ein universales Konzil aller Christen hinzuwirken, womit er auch einen von den Altkatholiken geäusserten Wunsch aufnimmt.[8]

Die vorliegende Studie geht von hermeneutischen Überlegungen aus, will dann aber vor allem auf die Bedeutung einer «Horizontverschmelzung»

---

[4] *Kaufmann L.:* Rezension über Küng: Fehlbar? In: Orientierung. 37. Jahrgang Nr. 4. S. 47f.

[5] «*Mysterium Ecclesiae*». Declaratio circa Catholicam Doctrinam de Ecclesia contra nonnullos errores hodiernos tuendam. AAS LXV vom 31.7.1973, S. 396–408.

Deutsche Übersetzung: Erklärung der Glaubenskongregation zur katholischen Lehre über die Kirche, die gegen einige heutige Irrtümer zu verteidigen ist. In: Schweizerische Kirchenzeitung 1973. S. 449ff.

[6] Vgl. Nr. 5. KZ S. 451f. Dazu: *Galli Mario:* «Erklärung» der Glaubenskongregation zu Küngs Anfrage «Unfehlbar?». In: Orientierung 1973. Nr. 13/14. S. 150–152.

[7] *Mühlen Heribert:* Modelle der Einigung. In: Catholica. 27. Jahrgang 1973. S. 111ff. Nach Abschluss dieser Studie wurde ich mit dem neuesten Buch von *H. Mühlen* bekannt: Morgen wird Einheit sein. Paderborn 1974. Dieses Buch darf als sehr eindrückliche Zusammenfassung der bisherigen ökumenischen Arbeiten Mühlens bezeichnet werden.

Die von mir (9.1) angebrachten Fragezeichen werden durch dieses Buch weitgehend entschärft!

[8] *Küry Urs:* Die altkatholische Kirche = Die Kirchen der Welt, Band III. Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1966. (= Küry) S. 375f.

der spirituellen Dimensionen hinweisen (was keinesfalls im Sinne einer Gleichschaltung gemeint ist!). Die Diskussion im Kreise der christkatholischen Geistlichen der Schweiz hat gezeigt, dass man dort ein offenes Ohr für dieses Anliegen hat. Ich kann nicht umhin, den christkatholischen Mitbrüdern nochmals herzlich zu danken für die Einladung zur Tagung und für das fruchtbare und offene Gespräch.

Einleitung
Altkatholizismus und vatikanisches Papsttum

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich eine erfreuliche Verbesserung der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den altkatholischen Kirchen angebahnt. Trotzdem bleibt die Tatsache bestehen, «dass das vatikanische Papsttum in einem viel höheren Masse, als die römisch-katholischen Geprächspartner es sich im allgemeinen vorstellen und wahrhaben wollen, für *alle* nicht römisch-katholischen Kirchen *das* Hindernis auf dem Wege einer Verständigung mit Rom ist».[9] «Es bleibt [...] auf der ganzen Linie bei dem fatalen ‚ex sese, non ex consensu ecclesiae' des Ersten Vaticanum»,[10] d.h. der römische Papst erhebt den Anspruch der Unfehlbarkeit «aus sich und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche». Hier scheint der «Kern in der Kernfrage»[11] sich zu befinden.

Eigentlich müssten wir hier von zwei verschiedenen, wenn auch miteinander eng verschlungenen Themen sprechen, nämlich sowohl vom *päpstlichen Primat* als auch von der *päpstlichen Unfehlbarkeit.*[12] Wir werden den Hauptakzent auf das zweite Thema legen. Denn in der Frage des Primats bestehen zwar gewiss viele Vorbehalte (vor allem gegen einen *Jurisdiktions*primat) von seiten der altkatholischen Kirchen, aber diese scheinen doch bereit zu sein, einen Zeichencharakter des «Primates» Petri anzuerkennen und im Apostolischen Stuhl Roms des «Zentrum der Einheit», im Papst das «dienende Haupt der Kirche» zu sehen.[13] Der grössere

---

[9] *Küry:* S.372f.

[10] Ebd.: S.373.

[11] *Küppers W.:* Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche. In: Internationale kirchliche Zeitschrift (IKZ) 56 (1966), S.89. Zitiert in: *Conzemius Victor:* Katholizismus ohne Rom. Zürich-Einsiedeln-Köln 1969. S.117.

[12] *Küng Hans:* Vorwort zu: Concilium 7 (1971). S.233.

[13] *Küry:* S.331.

Stein des Anstosses scheint also doch der päpstliche Unfehlbarkeitsanspruch zu sein.

1. Lehramt und Wort Gottes

Ein bedeutsamer Schritt zu einer Lösung in dieser dornigen Frage scheint mir in der Feststellung des Vaticanum II zu liegen: Das Lehramt «ist nicht über dem Worte Gottes, sondern dient ihm»,[14] wie denn die ganze «Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung» eine ganz entscheidende Grundlage zur ökumenischen Verständigung bildet.[15]

Es kann also in keiner Weise von einer *Verfügung über das Wort* von seiten des Lehramtes – und sei es des päpstlichen, die Rede sein. «In Angelegenheiten des Glaubens *besitzt* kein Mensch, nicht einmal der Papst oder die Bischöfe, die Wahrheit. Glaube ist eine göttliche Wahrheit. Christus selbst, das Wort des Vaters, und als einziger ‚der Weg, die Wahrheit und das Leben', schenkt sich fortwährend seiner Kirche durch die Ausgiessung seines Geistes. Die göttliche Wahrheit besitzt uns.»[16] «Das Lehramt kann nicht unabhängig und getrennt von der Botschaft Gottes sein. Noch mehr, es überschreitet die Grenzen seines Auftrags und seiner Autorität, wenn es sich von der Offenbarung entfernt, bzw. von dem, was notwendig ist, sie zu schützen, zu überliefern oder getreulich auszulegen.»[17] Diese heutige römisch-katholische Position dürfte doch dem entsprechen, was der christkatholische Bischof und Dogmatiker Urs Küry meint: «Nur durch das immer neue Hören auf die Botschaft des Herrn von der Kirche kann die nachapostolische Kirche im Ursprung bleiben, kann sie Kirche Christi, die Kirche des dreieinigen Gottes bleiben.»[18]

---

[14] Dei verbum Nr. 10.

[15] Vgl. *Schütz/Thurian:* Das Wort Gottes auf dem Konzil. Herder Bücherei 289.

[16] *Fransen Piet:* Die Autorität der Konzilien. In: *Todd:* Probleme der Autorität. Düsseldorf 1967. (= Todd) S. 64.

[17] *Thils:* L'Infaillibilité pontificale. Gembloux 1969. S. 222. Zitiert bei: *Klinger:* Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes. In: QD 54. S. 285.

[18] *Küry:* S. 254. Vgl. auch: *Fries Heinrich:* Art. «Unfehlbarkeit». In: Sacramentum Mundi. Freiburg 1968 ff. (= SM) IV, 1052–1062, der die Unfehlbarkeit ein *Hör-ereignis* nennt.

In der Übermittlung der Offenbarung stehen die Apostel und ihre Nachfolger nicht auf der gleichen Ebene. Dieser Unterschied zwischen den von Christus erwählten Aposteln und den nachfolgenden Amtsträgern war gewiss schon immer mehr oder weniger deutlich ausgesprochene Lehre, lebte aber doch wohl ziemlich tief im Unterbewusstsein oder wurde gar im frommen Überschwang allzuleicht vergessen. Heute ist man sich auf römisch-katholischer Seite klar bewusst: Die Apostel sind Offenbarungsträger und Offenbarungszeugen, die Bischöfe sind nur Offenbarungsmittler.[19]

So dürfen wir also voraussetzen:

Es besteht ein Wesensunterschied zwischen dem Lehramt der Apostel und jenem ihrer Nachfolger. Die Apostel sind Offenbarungsträger und Offenbarungszeugen. Ihre Nachfolger sind Offenbarungsmittler. Das Lehramt der Kirche «ist nicht über dem Worte Gottes, sondern dient ihm».[20]

2. Interpretation kirchlicher Lehrentscheide

2.1 Einschätzung der Lehrentscheide der alten Kirche und der späteren Teilkirchen bei den Altkatholiken

Wir brauchen hier keine Worte zu verlieren über die Berechtigung eines kirchlichen Lehramtes, und dass dieses sich ausgesprochen hat in den Grundentscheiden der alten Kirche, und dass es Aufgabe der heutigen lehrenden Kirche ist, diese auch den Menschen von heute nahezubringen. Dies alles ist auch Lehre der altkatholischen Kirchen.

So führt z.B. *Urs Küry* aus:

«Massgebend für uns ist nicht das geschichtliche Erscheinungsbild der Urkirche, sondern die Botschaft, die durch dieses verkündet wird. Darum ist die Frage nach dem Ursprung der Kirche – darauf gilt es besonders zu achten – nicht nur die nach ihrem zeitlichen Anfang, sondern die nach ihrer transzendentalen *Herkunft*, die sie im dreieinigen Gott hat. Dieser ihr Ursprung wird wirksam *in* der Zeit, und zwar im zeitlichen *Anfang* wie im zeitlichen *Fortgang* der Urkirche, von dem uns die Evangelisten und die Apostel Zeugnis ablegen. Und eben dieses Zeugnis über Anfang und Fortgang der Urkirche in der Zeit gilt es als Zeugnis über ihren *ewigen* Ursprung entgegen-

---

[19] *Schmaus Michael:* Art. «Papst». In: SM III, 970–990.
[20] Vaticanum II. Dei verbum Nr. 10.

zunehmen und zu entfalten.»[21] Darum ergebe sich als Aufgabe für die altkatholische Theologie: «Die dogmatischen Entscheidungen der alten Kirche neu zu durchdenken und sie mit den Mitteln der neueren Forschung für unsere Zeit nachzuvollziehen.»[22] So faltet sich im dogmatischen Entwurf Kürys die «Heilsoffenbarung Gottes» aus in den drei Grundentscheidungen der alten Kirche, der trinitarischen, der christologischen und der pneumatologischen.[23]

Es bestehen also wohl keine Unterschiede in der Einschätzung der Lehrentscheide der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Und auch für die spätere Zeit sieht es die altkatholische Theologie als ihre Aufgabe an, «die wichtigsten Sonderlehren der späteren Teilkirchen daraufhin zu prüfen, ob und wie weit sie mit den Grundentscheidungen der alten Kirche in Übereinstimmung stehen und sie dort, wo diese fehlt oder ungenügend ist, anzustreben».[24]

2.2 Kirchliche Lehrentscheide im Licht der Hermeneutik

Kirchliche Lehrentscheide fallen nicht wie Meteore vom Himmel. Wann immer die Kirche ihren Lehrauftrag aktualisiert, so heisst das nicht, dass sie durch diesen Akt die Worte und Formeln, die sie braucht, aus dem Bereich der historischen, psychologischen und soziologischen Gesetze, die die menschliche Sprache leiten, herausgenommen hat. Man könnte diesen Irrtum mit dem Doketismus vergleichen, der die menschliche Natur Christi nicht ernst nahm. Wer kirchliche Lehraussagen aus dem Zusammenhang einer bestimmten geschichtlichen Epoche herausnimmt und isoliert, begeht den Fehler, eine echte Weise der Inkarnation Christi in seiner Kirche, die doch untrennbar an den historischen Ablauf gebunden ist, nicht anzunehmen.[25]

Dabei muss sich allerdings auch der heutige Interpret von Texten der Vergangenheit bewusst sein, dass auch er mit einem ganz bestimmten «*Vorverständnis*», mit seinem «*Horizont*», an diese herangeht, welcher Horizont auch seinerseits von ganz bestimmten Elementen der Vergangenheit geprägt ist.

Die moderne *Hermeneutik* – in Deutschland z.B. Hans Georg Gadamer auf den Spuren Diltheys, Husserls und Heideggers, in

---

[21] *Küry:* S. 227.
[22] Ebd.: S. 127.
[23] Ebd.: S. 144-160.
[24] Ebd.: S. 127.
[25] *Fransen:* Die Autorität der Konzilien. In: Todd. S. 88f.

Frankreich Paul Ricœur[26] – ist auf diesem Gebiet zu Erkenntnissen gelangt, an denen auch die Theologie nicht mehr vorbeisehen darf.

Einige Texte von *H.G.Gadamer* mögen uns davon überzeugen.

«Eine Überlieferung verstehen (und handelt es sich in unserer Frage nicht gerade um «Traditio», Überlieferung im echtesten, tiefsten Sinn? Anmerkung des Verfassers) verlangt [...] gewiss historischen Horizont. [...]

Der Begriff Horizont bietet sich hier an, weil er der überlegenen Weitsicht Ausdruck gibt, die der Verstehende haben muss. Horizont gewinnen meint immer, dass man über das Nahe und Allzunahe hinaussehen lernt, nicht um von ihm wegzusehen, sondern um es in einem grösseren Ganzen und in richtigeren Massen besser zu sehen. [...]

Es bedarf gewiss einer eigenen Anstrengung, sich historischen Horizont zu erwerben. Wir sind immer von dem uns Nächsten hoffend und fürchtend eingenommen und treten in solcher Voreingenommenheit dem Zeugnis der Vergangenheit entgegen. Daher ist es eine beständige Aufgabe, die voreilige Angleichung der Vergangenheit an die eigenen Sinnerwartungen zu hemmen.»[27]

Die *hermeneutische Situation* ist durch die Vorurteile bestimmt, die wir mitbringen.

«Nun gilt es aber, den Irrtum fernzuhalten, als wäre es ein fester Bestand von Meinungen und Wertungen, die den Horizont der Gegenwart bestimmen und begrenzen, und als höbe sich die Andersheit der Vergangenheit dagegen wie gegen einen festen Grund ab. In Wahrheit ist der Horizont der Gegenwart in steter Bildung begriffen, sofern wir alle unsere Vorurteile ständig erproben müssen. Zu solcher Erprobung gehört nicht zuletzt die Begegnung mit der Vergangenheit und das Verstehen der Überlieferung, aus der wir kommen.»[28]

Verstehen ist «immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.»[29]

«Jede Begegnung mit der Überlieferung, die mit historischem Bewusstsein vollzogen wird, erfährt an sich das Spannungsverhältnis zwischen Text und Gegenwart. Die hermeneutische Aufgabe besteht darin, diese Spannung nicht in naiver Angleichung zuzudecken, sondern bewusst zu entfalten. Aus diesem Grunde gehört notwendig zum hermeneutischen Verhalten der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet. [...]

Anderseits [...] nimmt es das voneinander Abgehobene sogleich wieder zusammen, um in der Einheit des geschichtlichen Horizontes, den es sich so erwirbt, sich mit sich selbst zu vermitteln. [...]

Im Vollzug des Verstehens geschieht eine wirkliche Horizontverschmelzung, die mit dem Entwurf des historischen Horizontes zugleich dessen Aufhebung vollbringt.»[30] (Sperrungen von mir.)

---

[26] Über die Hermeneutik Ricœurs vgl. *Michel van Esbroeck:* Hermeneutik, Strukturalismus und Exegese. München o. J., der Ricœur, Lévi-Strauss und de Lubac miteinander in Beziehung zu setzen versucht.

[27] *Gadamer Hans-Georg:* Wahrheit und Methode. Tübingen 1965². S. 288f.

[28] Ebd.: S. 289.

[29] Ebd.: S. 289.

[30] Ebd.: S. 290.

Vielleicht ist dieser hermeneutische Exkurs doch hilfreich, um unsere Probleme einer Lösung näher zu bringen, gerade auch wo es um den Stellenwert kirchlicher Lehrentscheide geht.

2.3 Grenzen der Sprache

Wir müssen uns klar sein, dass bei der Interpretation solcher Texte immer *alle Regeln der Literaturkritik und Hermeneutik anzuwenden* sind. Das lässt uns bedenken, dass sie immer innerhalb eines bestimmten geschichtlichen Horizontes gewachsen sind, an dem auch die *sprachliche Formulierung* Anteil hat.

«Niemand kann ohne den Gebrauch einer Sprache, ohne den Gebrauch von Worten denken. Dies trifft so sehr zu, dass manchmal bestimmte Seiten einer Wahrheit nicht entdeckt werden können, weil manchen Sprachen Wörter oder grammatikalische Konstruktionen fehlen, die in anderen vorhanden sind. [...]

Es ist [...] offensichtlich, dass dieses gesamte sprachliche und symbolhafte, rationale und poetische Erbe der besondere Besitz eines jeweils bestimmten Volkes, einer bestimmten Rasse und einer bestimmten Gesellschaft ist.»[31]

Ebenso müsste man den *Einfluss der jeweiligen geschichtlichen Situation* überdenken, wie weit weltliche Bewegungen und Ereignisse aus dem universal-geschichtlichen Kontext eines Zeitalters für das Leben der Kirche eine Rolle spielen (z.B. die Bildung des *römischen* Primats im Zusammenhang mit der profanen römischen Geschichte).[32]

Die Beachtung dieser Faktoren würde uns einerseits die *Grenzen dieser Texte* sehen lassen, dass wir also nicht *mehr* herauslesen, als sie selbst sagen wollen, anderseits uns daran erinnern, dass es auch *andere Aspekte jenseits der Grenzen* des ausgesagten Textes gibt.

Denn auch dort, wo solche Sätze Infallibilität beanspruchen, gilt, dass dieser Anspruch «sich nach allen Regeln der Hermeneutik und des Selbstverständnisses lehramtlicher Aussagen nicht auf die Voraussetzungen (bezieht), sondern nur auf das, was im Hauptsatz einer lehramtlichen Definition *ausdrücklich* (manifeste) gesagt ist, falls aus dieser Definition selbst nicht das Gegenteil feststeht (vgl. CJC 1323 §3)».[33]

Solche Sätze haben also immer ein *Moment der Sprachregelung* in sich, und zwar von der soziologischen Seite her, aber auch vom

---

[31] *Fransen.* In: Todd. S. 65.

[32] *Rahner/Lehmann:* Geschichtlichkeit der Vermittlung. In: Mysterium Salutis I. Zürich-Einsiedeln-Köln 1965. S. 776.

[33] *Mühlen Heribert:* Der Unfehlbarkeits-Test. In: QD 54. S. 240.

Wesen der Sache her, weil Glaubensinhalte immer nur in analoger Weise ausgesagt werden können, also nur in inadäquater Weise.[34]

Das hebt aber nicht die Möglichkeit auf, in solchen Sätzen *Wahres* (nicht *die* absolute Wahrheit) über die Wirklichkeit, auch über Gott, zu sagen. «Wer die göttliche Seinswahrheit von ihrer fassbaren geistigen Aussagegestalt trennt, löst sie in eine verschwebende Innerlichkeit auf und hat am Ende weder das eine noch das andere.»[35] Natürlich wäre es ebenso ein Irrtum, die positive Aussage völlig zu isolieren von ergänzenden Aussagen, mit denen zusammen sie ein Beitrag ist zum Erfassen der Wirklichkeit,[36] zum Gelingen einer Horizontverschmelzung.

2.4 Sprache und infralapsarische menschliche Natur

Darf man zu diesem Thema (mit K. Rahner) noch eine sehr schwerwiegende Frage stellen, die bis anhin auf katholischer Seite wohl noch nicht genügend bedacht worden ist ?

Da auch solche Sätze *Aussagen einer konkreten infralapsarischen menschlichen Natur sind*, muss man sich fragen: «Kann nicht auch eine an sich als wahr zu qualifizierende Aussage voreilig, überheblich sein, kann sie nicht die geschichtliche Perspektivität eines Menschen so verraten, dass diese Perspektivität sich als geschichtlich schuldhaft verrät, kann nicht auch eine Wahrheit gefährlich sein, zweideutig, versucherisch, vorwitzig, kann sie nicht den Menschen in eine Situation der Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist ? Wenn man solche und viele ähnliche möglichen Fragen nicht von vornherein verwirft, wird klar, dass auch innerhalb der Wahrheit der Kirche und in dogmatisch richtigen Aussagen es durchaus möglich ist, sündig zu reden in einer Sündigkeit, die sowohl die eines einzelnen sein kann, wie auch die der Menschheit überhaupt oder einer bestimmten Zeit.»[37]

Wir dürfen also wohl festhalten:

Bei der Interpretation kirchlicher Lehrentscheide sind alle Regeln der Literaturkritik anzuwenden. Nur die zentrale Aussage ist definiert. Der Sinn des Wortlautes ist aus den historischen, psychologischen und soziologischen Umständen zu erschliessen, ohne dass diese selbst mitdefiniert sind.

---

[34] *Rahner Karl:* Zum Begriff der Unfehlbarkeit in der katholischen Theologie. In: QD 54, S. 21.

[35] *Scheffczyk Leo:* Satz-Wahrheit und «Bleiben in der Wahrheit». In: QD 54. S. 173.

[36] *Semmelroth Otto:* A priori unfehlbare Sätze ? In: QD 54. S. 204.

[37] *Rahner Karl:* Was ist eine dogmatische Aussage ? In: Schriften zur Theologie V. Zürich-Einsiedeln-Köln 1964². S. 58.

3. Tragweite kirchlicher Lehrentscheide

3.1 Ehrfurcht vor der Tradition

Es ist vielleicht nicht unangebracht, zu Beginn dieses Abschnittes eine Vorbemerkung anzubringen.

Es ist offenkundig, dass Aussagen des Lehramtes – je höher die Stufe, oft desto deutlicher! – es soweit wie möglich vermeiden, Meinungen zu verurteilen, die früher von Kirchenvätern, von grossen Gelehrten und erst recht in amtlichen Dokumenten verfochten wurden. Darum bestand sehr oft die Arbeit der Konzilsväter darin, sich eifrig um eine sorgfältig abgefasste und behutsam ausgewogene Formulierung zu bemühen. Diese Sorge hat bisweilen zu ausserordentlich komplizierten Formulierungen geführt.[38]

Vielleicht kann diese Haltung einem auf die Nerven gehen, aber sie einfach als traditionalistische Konservierungssucht abzutun, wird der Komplexheit der Situationen auch nicht gerecht. Könnte nicht dabei auch das Bewusstsein mitspielen, dass *jede* Formulierung inadäquat bleibt, eine alte und eine neue, und dass man deshalb *vorsichtig bleibt gegenüber vorschnellen Neologismen*, die vielleicht nur von kurzer Dauer sein könnten?

3.2 Offenheit dogmatischer Aussagen

Der göttliche Logos allein ist das absolute Wort. Als Christus aber der Kirche seine Wahrheit anvertraute, achtete er die Struktur des menschlichen Denkens. Deshalb kann auch die christliche Gemeinschaft «das Wort nicht bewahren, wenn sie es ein für allemal in eine starre Formel bannt – dies würde den Tod unseres Glaubens bedeuten. Sie muss es bewahren, indem sie es lebt. [...] Sie tut es dadurch, dass sie das Wort ‚in ihrem Herzen bewahrt', wie einst die Jungfrau Maria – und nicht bloss in ihrem Kopf. Und so entdeckt sie im Lauf ihrer langen Geschichte neue Bedeutungen, weitere und bereichernde Beziehungen und Horizonte.»[39]

Wenn es schon für jede menschliche Aussage gilt, dass «der menschliche Satz grundsätzlich immer von sich selbst aus auf die

---

[38] *Fransen*. In: Todd. S. 79.
[39] Ebd.: S. 66.

ihn überbietende, ihn weitertreibende Sache offen ist»,[40] dass die Wirklichkeit immer grösser ist «als der Satz, in dem wiedergegeben wird, was man von ihr erkennend eingefangen hat»,[41] so gilt erst recht von Aussagen über Offenbarungswahrheiten, dass die Sprache im Verhältnis zu der überströmenden Fülle der göttlichen Wahrheit immer tief unangemessen bleibt.[42]

Dass solche Aussagen über Offenbarungswahrheiten schon durch ihre *geschichtliche Strukturiertheit* korrekturbedürftig bleiben, dürfte aus dem vorhergehenden Abschnitt klar geworden sein. Sie können mit begleitenden Meinungen und Vorstellungsmodellen amalgamiert sein, die wandelbar sind. Die Bedeutung der verwendeten Begriffe kann sich ändern. Die mit dem Dogma gegebene Sprachregelung kann «ausser Kurs» geraten.[43] All dies verbietet es, den Worten eine abschliessende Bedeutung zu geben.

Darum müssen wir uns mit der Idee einer «*Offenheit des Dogmas nach vorne*» vertraut machen.[44] Schliesslich hat schon der *hl. Augustin* eine solche Idee ausgesprochen: «Quis nesciat, ipsa Concilia [...] plenaria saepe priora posterioribus emendari, cum aliquo experimento rerum aperitur, quod clausum erat, et cognoscitur, quod latebat.»[45] Wenn Augustin von der *Glaubenserfahrung als Anstoss zu Neuformulierungen* spricht, so wird in ähnlichem Sinn Jahrhunderte später ein anderer grosser Denker, *Newman*, sagen: «Dogmatische Definitionen sind die Frucht der Meditation der Kirche über die göttliche Idee. Diese Idee wird die Menschen immer wieder übermächtigen und sie zu neuen Einsichten führen.»[46]

Vor allem muss man sich immer bewusst bleiben, «dass die einzelne lehramtliche Aussage auf jenen *Gesamthorizont* der *Offenbarung* hin gelesen wird, wie er sich in der *Heiligen Schrift* eröffnet. Das folgt aus dem Verhältnis von Schrift und Lehramt, wonach die einzelne lehramtliche Aussage auf den grösseren und rein garantierten Ursprung, wie er sich in der Schrift findet, verwiesen ist und von ihm her verstanden werden muss.»[47]

---

[40] *Rahner Karl:* Replik. In: QD 54. S. 67.
[41] *Semmelroth.* In: QD 54. S. 202.
[42] *Fransen.* In: Todd. S. 78.
[43] *Rahner Karl.* In: QD 54. S. 63.
[44] Ebd.: S. 43.
[45] *Augustinus:* De baptismo 2,3,4. PL 43, 128.
[46] Zitiert bei: Rahner/Lehmann. Mysterium Salutis I. S. 750.
[47] *Löhrer Magnus:* Zur Interpretation lehramtlicher Aussagen. In: Gott in Welt II. Freiburg-Basel-Wien 1964. S. 513.

3.3 Das Je-mehr des Mysteriums

Von dieser Basis aus öffnet sich die Meditation der Kirche ins Unbegrenzte der lebendigen, unerschöpflichen Wahrheit in Gott. «Die Wahrheit Gottes ist unendlich und daher im dogmatischen Satz immer nur umrissen und angedeutet. Das Mass der dogmatischen Wahrheit bleibt der Herr selbst, und der Herr kann immer noch alles anders und unendlich reicher sehen, als irgendein Gläubiger es sieht.»[48] Wohl selten wird tiefsinniger über dieses dauernde Je-mehr jeder theologischen (und in eins damit immer spirituellen) Aussage nachgedacht als im Werk Adrienne von Speyrs.[49]

Aber auch der spekulative Theologe (K. Rahner) ist sich dessen bewusst: Mit dem «sehr endlichen Material kommunitär verwendbarer Begrifflichkeit muss der Blick auf die unendliche Fülle des vom Glauben Gemeinten offengehalten werden, muss die unendliche Fülle und Differenziertheit der Sache ausgesagt werden».[50]

Die theologische Aussage ist also *eine Aussage ins Mysterium hinein.*[51] «Ihre Aufgabe ist es, das Mysterium gerade *als* Mysterium vor einem verstehenwollenden Zugriff (zu) bewahren, d.h. gerade als unbegreifliches Mysterium aus(zu)sagen.»[52] Darum sind Dogmen auch «keine Zielpunkte, sondern Meilensteine am Weg».[53]

3.4 Sünden gegen die Offenheit des Dogmas

Man muss allerdings zugeben, dass eine *solche* Sicht des Dogmas oft vergessen gegangen ist – gerade in Theologenkreisen und kirchlichen Amtsstellen. Mit vollem Recht weist Piet Fransen auf *zwei Gefahren* hin: Zunächst jene *Leichtfertigkeit* «die die kirchlichen Texte als ein Waffenarsenal ansieht, in dem man den jeweils passenden Text finden kann, um einen Gegner zu Fall zu bringen».[54]

Eine ebenso grosse Gefahr bildet jener «*Integralismus*», der oft nach einem beendigten Konzil sich breit macht. «Dies war der Fall

---

[48] *v. Speyr Adrienne:* Geburt der Kirche. Einsiedeln 1949. S. 243.

[49] Vgl. *Albrecht Barbara:* Eine Theologie des Katholischen I. Einsiedeln 1972. S. 14.

[50] *Rahner Karl:* Was ist eine dogmatische Aussage? In: Schriften V. S. 68.

[51] Ebd.: S. 72.

[52] *Mühlen.* In: QD 54. S. 254.

[53] *Fries:* Art. «Unfehlbar». In: SM IV.

[54] *Fransen.* In: Todd. S. 91.

sowohl nach dem Trienter als auch nach dem 1. Vatikanischen Konzil. Die von den Vätern so sorgfältig abgefassten Texte wurden sofort das Eigentum der Partei, die sich als die siegreiche betrachtete. Das ist ein ganz natürliches Phänomen und gehört in den Bereich der Gruppenpsychologie.»[55]

Aus allen diesen Überlegungen ergibt sich also:

Jede kirchliche Lehraussage bleibt korrekturbedürftig (ohne deshalb notwendig falsch zu sein), weil sie von Vorstellungen begleitet oder in Begriffen ausgedrückt sein kann, die einem geschichtlichen Wandel unterworfen sind. Jede Aussage bleibt nach vorne offen für weitere Entfaltungen, da die menschliche Sprache nie die überströmende Fülle der göttlichen Wahrheit ausschöpfen kann.

4. Die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem 1. Vatikanischen Konzil

Damit dürfte nun der Moment gekommen sein, um endlich von unserem Hauptthema zu sprechen. Über die vorausgegangenen «Prolegomena» dürfte wohl zwischen römischen Katholiken und Altkatholiken kaum eine grosse Meinungsverschiedenheit bestehen. Aber sie mussten doch gesagt werden, um den Kontroverspunkt ins richtige Licht zu stellen. Wir können die Frage vielleicht ganz grob so stellen: Ist der Protest der Altkatholiken wirklich nur ein Phänomen der Gruppenpsychologie im Kampf gegen einen übertreibenden Integralismus (siehe oben 3.4), oder ist er nicht in der Sache selbst begründet? Kann es in dieser Frage, wenn auch noch nicht eine eigentliche Horizontverschmelzung, so doch vielleicht eine Annäherung der Horizonte geben?

An dieser Stelle müsste sozusagen die ganze Vorgeschichte und Geschichte (und Nachgeschichte!) des Vaticanum I aufgerollt werden, was hier natürlich nicht geschehen kann. Man muss sich aber immerhin bewusst sein, dass auf diesem Gebiet in neuerer Zeit auf katholischer Seite sehr Beachtliches geschehen ist – ich nenne nur die Namen Jedin, Aubert, Conzemius.[56] Wir müssten auch unsere

---

[55] Ebd.: S. 91.

[56] *Jedin Hubert:* Kleine Konziliengeschichte. Herder Bücherei 51. Dort auf S. 135 weitere Literatur.

altkatholischen Gesprächspartner bitten, davon Notiz zu nehmen. Hoffen wir, dass die Bemerkung von Conzemius nicht mehr zutrifft: «Das altkatholische Geschichtsbild der Vorgänge um das Konzil beruht auf einer antiquierten Literatur.»[57]

Auf einige historische Hinweise kann jedoch nicht verzichtet werden.

4.1 Der historische Horizont von 1870

Um in unserer Frage weiterzukommen, muss man auch versuchen, den historischen Horizont von 1870 zu «verstehen» (im hermeneutischen Sinn dieses Wortes!).

Dies wird allerdings auch durch die Haltung der offiziellen Kirche (und vor allem der römischen Kurie) von damals sehr erschwert. Deutlich genug sagt Conzemius: «Konkret auf die altkatholische Situation hin gesprochen, lässt sich eine solche positive Mitschuld des Papsttums an der Spaltung von 1870 nachweisen in drei Punkten: 1. im Syllabus von 1864; 2. in der Vernachlässigung der Informierung der Gläubigen über das Konzil; 3. in der ungenügenden Aufarbeitung des historischen Aspekts der auf dem Konzil aufgestellten Lehrsätze.»[58] Das Ergebnis war, «dass sich eine Reihe von Missverständnissen um das Konzil einschlichen und die Lehre selbst in ein falsches Licht setzten».[59]

Stark vereinfachend (und deshalb mit allen nötigen Vorbehalten!) könnten wir den «Horizont» von 1870 als kurialistisch, juridistisch und rationalistisch bezeichnen.

4.1.1 Kurialismus

Aus den *mittelalterlichen ekklesiologischen Auseinandersetzungen* hatte sich ein *dreifacher Kirchenbegriff* herausgebildet: ein kurialistischer, ein konziliaristischer und ein spiritualistischer.

Für die *Kurialisten* war die Kirche sozusagen in der Person des Papstes verkörpert. Die *Konziliaristen* betrachteten die Kirche als

---

Aubert R.: Vaticanum I = Geschichte der ökumenischen Konzilien 12. Mainz 1965.

Conzemius Victor: Katholizismus ohne Rom. Zürich-Einsiedeln-Köln 1969. Dort: Das Erste Vatikanische Konzil. S. 29–44. Weitere Literatur auf S. 168.

[57] *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 139.

[58] Ebd.: S. 142.

[59] Ebd.: S. 144.

Verband der Gläubigen und das Generalkonzil als deren Vertretung. Auch der Papst ist dem Konzil untergeordnet. Für die *Spiritualisten* ist die Kirche die unsichtbare Gemeinschaft aller lebendigen Glieder des Leibes Christi, die durch das Band des Heiligen Geistes zusammengehalten werden.[60]

Alle drei Standpunkte vertreten *berechtigte Anliegen*, werden aber *falsch*, wo sie *absolut* gesetzt werden. Es lässt sich wohl nicht leugnen, dass in der römischen Ekklesiologie immer mehr der kurialistische Standpunkt das Übergewicht bekam (wenn auch die anderen Elemente nie völlig verlorengingen). Das Vaticanum I (und seine Nachgeschichte an der römischen Kurie und anderswo) dürfte den Höhepunkt einer langen Entwicklung in dieser Richtung darstellen.

4.1.2 Juridismus

Dass die römische Kirche zu einer «Rechtskirche» geworden sei, ist eine alte Klage. Es wäre ungerecht, die stets wirksamen Gegenkräfte gegen diese Entwicklung zu übersehen und ihr den Titel «Liebeskirche» einfach abzusprechen. Ebenso ungerecht wäre es, die Dimension des Rechtes und der Ordnung überhaupt zu leugnen.

Aber man kann nicht übersehen, dass das juristische Denken – nicht nur in den kirchlichen Amtsstellen, sondern weithin bis in die Gewissen der Gläubigen hinein – ein allzugrosses Übergewicht erhalten hat. Ist das vielleicht ein Erbe der altrömischen Religion, von der ein bekannter Religionswissenschaftler sagt: «Es zeigt sich [...], dass die Gestaltung der römischen Religion wesentlich bestimmt ist durch den Geist eines in hervorragendem Masse juristisch begabten Volkes, das gewohnt war, nach logischen Gesetzen zu denken und zu handeln.»[61]

Dieses juridistische Denken und Handeln wird heute zu Recht auch energisch in Frage gestellt – ohne damit die Dimension der Ordnung zu leugnen. Eine neuere Publikation trägt den bezeichnenden Titel: «Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?»,[62] und bekennt gleich auf der ersten Titelseite: «Die Frage nach dem Recht ist heute in der katholischen Kirche sehr praktisch und unmittelbar gestellt. [...] Die Krise im rechtlichen Bereich der Kirche berührt

---

[60] Ebd.: S. 17f.

[61] *Mensching Gustav:* Die Religion. Goldmann Taschenbuch 282/83. S. 25.

[62] *Müller/Elsener/Huizing:* Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung. Einsiedeln 1968.

nicht nur den Kirchenrechtler, zumal sich der Eindruck immer mehr verstärkt, der Erneuerung der Kirche stehe das geltende Recht im Wege. [...] Darum zeigt in diesem Buch der Pastoraltheologe, wie kirchliches Rechtsgebaren wirkliche Grenzen überschritten hat. [...] Der Rechtshistoriker umreisst den gesellschaftlichen Hintergrund des heute geltenden Rechtsbuches. Er zieht Vergleiche zwischen den Kodifizierungen des Zivilrechtes im absolutistischen Europa und der Kodifizierung des kirchlichen Rechtes und zeigt so die Abhängigkeit des kirchlichen Rechtes von einem kirchenwidrigen absolutistischen Denken.»[63]

Die Geschichte der «Verrechtlichung» des römischen Kirchenbegriffes hat eindrücklich Hans Küng in seinem Buch «Unfehlbar?» dargestellt[64] – in Einzelheiten anfechtbar,[65] aber im Ganzen doch wohl richtig, und wie sehr auf dem Vaticanum I allzusehr in juristischen Kategorien gedacht und gesprochen wurde –, weshalb denn auch bei der Beurteilung von Sinn und Grenzen der dortigen Definitionen von den damals herrschenden Rechtsbegriffen auszugehen ist, um diese dann allerdings mit Hilfe anderer Dimensionen und Kategorien zu übersteigen.

4.1.3 Rationalismus

Vorerst ist noch auf ein drittes Merkmal des «Horizontes» von 1870 hinzuweisen: Die Mentalität der Konzilsväter war (zumeist wohl unbewusst und hintergründig) sehr stark geprägt vom rationalistischen Erkenntnisideal der cartesianischen «idée claires et distinctes». Auch diesen Punkt hat Küng dargelegt.[66] Man mag seinem Kritiker Lehmann zustimmen, dass der ganze Sachverhalt mit dem Wort «Rationalismus» zu einseitig etikettiert ist, aber auch Lehmann gesteht:

«Das Vaticanum I entspricht, in einer vielleicht ‚naiven' Form und auf Strecken hin vielleicht ungewusst, einem Erfordernis des zeitgenössischen Denkens und einem Gewissheitsausweis des Glaubens unter den Bedingungen neuzeitlicher Mentalität.»[67] «Vielleicht sollte man einmal unter diesen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen das Infallibilitätsdogma von 1870 ge-

---

[63] Ebd.: Klappentext.
[64] *Küng:* Unfehlbar? S. 90ff.
[65] Vgl. dazu: QD 54: 100, 124, 131, 245 usw.
[66] Küng: Unfehlbar? S. 132ff. Dazu QD 54: 111, 153, 159, 368.
[67] *Lehmann:* Von der Beweislast für «Unfehlbare Sätze». In: QD 54, S. 369.

nauer analysieren. Man sieht dann deutlicher die Unvermeidlichkeit der Fragestellung, nach 100 Jahren freilich auch die fast ebensowenig auszuschliessende ‚Engführung'. [...] Die geistesgeschichtlichen Veränderungen, die das cartesianische Erkenntnisideal bedroht und in gewisser Weise zum Einsturz gebracht haben, sind selbstverständlich auch am Vaticanum I nicht spurlos vorübergegangen. Wir erleben heute die späte Wirkungsgeschichte dieser Destruktion'.»[68]

4.1.4 Papstmystik

Doch mit diesen drei etwas schlagwortartigen Etikettierungen – Kurialismus, Juridismus, Rationalismus – ist noch nicht alles gesagt. Conzemius weist in seinem Conciliums-Artikel «Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert?»[69] auf einen andern wichtigen Punkt hin: auf die damals weit verbreitete «Papstmystik», bedingt durch soziologische, kulturgeschichtliche und spirituelle Faktoren in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts.

«Es war von weitreichender Bedeutung, dass diese Papstmystik nicht auf kleine, esoterische Zirkel beschränkt blieb, sondern in das Kirchenvolk eindrang und dieses für das Papsttum mobiliserte. Eine Stärkung der päpstlichen Autorität entsprach den Wünschen und Vorstellungen der katholischen ‚Basis', wie man heute sagen würde.»[70] «Für Pius IX., der keineswegs ein kühl berechnender Mehrer seiner eigenen Macht und Herrlichkeit war, sondern ein leicht erregbarer Mann, [...] war das Motiv der Frömmigkeit ausschlaggebend für den Eifer, mit dem er die Pläne zur Dogmatisierung von Primat und Unfehlbarkeit beförderte.»[71]

4.2 Die Definition von 1870

So kam es denn auf dem Vaticanum I zur Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit:

«Wenn der römische Papst in höchster Lehrgewalt (ex cathedra) spricht, d.h., wenn er, seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend, in höchster apostolischer Amtsgewalt endgültig entscheidet, eine Lehre über Glauben oder Sitten sei von der ganzen Kirche festzuhalten, so besitzt er auf Grund des göttlichen Beistandes, der ihm im heiligen Petrus verheissen ist, jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei endgültigen Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren ausgerüstet

---

[68] Ed.: S. 370.

[69] *Conzemius:* Warum wurde der päpstliche Primat gerade im Jahre 1870 definiert? In: Concilium 7 (1971). S. 263–267. Vgl. auch Küng: Unfehlbar? S. 98, 102,

[70] *Conzemius.* In: Concilium 7. S. 265.

[71] Ebd.: S. 266.

haben wollte. Diese endgültigen Entscheidungen des römischen Papstes sind daher aus sich (ex sese) und nicht auf Grund der Zustimmung der Kirche (ex consensu ecclesiae) unabänderlich (irreformabiles).»[72]

4.3 Zur Interpretation

4.3.1 Präzisierungen auf dem Konzil

«Diese Rede ist hart. Wer kann sie anhören?» (Joh 6,60) möchten wohl viele mit den enttäuschten Jüngern nach der Rede von Kapharnaum ausrufen.

«Trotzdem gilt: Das Vaticanum I ist besser als sein Ruf. Das zu sagen ist keine apologetische Schönfärberei, sondern eine dem Gesamtbefunde verpflichtete Feststellung.»[73]

Küng weist auf zwei wichtige Präzisierungen hin, die schon am Vaticanum I der Sprecher der Konzilsmehrheit, Gasser, gegeben hatte:[74]

Einmal wird deutlich gemacht, dass für den Papst *keine absolute Unfehlbarkeit* in Anspruch genommen wird: «Ich antworte und bekenne freimütig: in keinem Sinn ist die päpstliche Unfehlbarkeit absolut; denn die absolute Unfehlbarkeit kommt allein Gott, der ersten und wesentlichen Wahrheit zu, der nie und nirgends täuschen oder sich täuschen kann.»[75] Die Unfehlbarkeit des Papstes dagegen ist, als für bestimmte Zwecke mitgeteilte, in dreifacher Weise beschränkt: restricta est ratione subjecti, ratione objecti, ratione actus.[76]

Zugleich wird deutlich, dass der Papst *nicht von der Kirche getrennt* werden soll: «[...] deshalb trennen wir nicht den Papst von der wohlgeordneten Verbindung mit der Kirche. Der Papst ist nämlich nur dann unfehlbar, wenn er in seinem Amt als Lehrer aller Christen, also die ganze Kirche repräsentierend, urteilt und bestimmt, was von allen zu glauben oder zu verwerfen ist.»[77] «Von der Gesamtkirche kann er so wenig getrennt werden wie das Fundament vom Gebäude, das zu tragen es bestimmt ist.»[78]

---

[72] DS 3074. Übersetzung nach *Schmaus:* Der Glaube der Kirche 2. München 1970. S. 188.

[73] *Fries Heinrich:* Das missverständliche Wort. In: QD 54. S. 223.

[74] *Küng:* Unfehlbar? S. 82f.

[75] *Mansi* 52, 1214. Zitiert bei: *Küng:* Unfehlbar? S. 82.

[76] *Küng:* Unfelhbar? S. 82.

[77] Ebd.: S. 83.

[78] Ebd.: S. 83.

Die Unfehlbarkeit des Papstes ist auf den *Hirtendienst an der Gesamtkirche* ausgerichtet: «Ausserhalb dieses Bezuges zur Gesamtkirche verfügt Petrus auch in seinen Nachfolgern nicht über dieses Charisma der Wahrheit aus der sicheren Verheissung Christi.»[79]

Man darf also wohl sagen, dass «das Konzil weniger definiert hat, als Angänger der Definition gewünscht und Gegner gefürchtet hatten».[80]

4.3.2 Ein heutiger Interpretationsversuch

Aber trotzdem bleibt der anstössige Satz: er sese, non ex consensu ecclesiae. Aber vielleicht ist er doch etwas weniger anstössig, *wenn* man ihn so verstehen darf, wie *H.Fries* es tut (wie weit stimmt man im römisch-katholischen Lager diesem Vorschlag zu?):

«Gemeint ist in der Formel [...] *nicht der vorausgehende oder gleichzeitige Consensus* der Kirche. Denn wenn eine mögliche ex-cathedra-Entscheidung des Papstes die Stimme des Glaubens der Gesamtkirche zu sein beansprucht, dann kann dies nicht von vorneherein dekretiert und verfügt werden, sondern dies ist nur möglich im faktischen ständigen Kontakt mit dem Glauben der Kirche, dem ‚sensus ecclesiae' und mit dem vom Papst nicht a priori zu verfügenden, sondern zu erfragenden ‚consensus ecclesiae', der vorausgehend und gleichzeitig zu erheben ist, *der deshalb ein Apriori ausschliesst und folglich nur a posteriori möglich ist.* [...] Das ‚non ex consensu ecclesiae' bezieht sich auf den *nachträglichen formalen Konsens*, den ‚consensus subsequens formalis'. Was in der so sehr missverständlichen Formel zurückgewiesen werden will, ist die These, dass es nach einer im Konsens mit der Kirche erbrachten und ausgesprochenen definitiven Lehrentscheidung des Papstes noch einmal einer *zusätzlichen Bestätigung* durch eine dieser Entscheidung übergeordnete Instanz bedürfe oder dass diese über das im Konsens mit der Kirche endgültig Ausgesprochene noch einmal richterlich befinden oder verfügen könne.»[81]

Der Satz richtet sich gegen eine ganz bestimmte Lehre von ganz bestimmten Richtungen, nämlich gegen den Konziliarismus und noch präziser gegen den Gallikanismus und insbesondere gegen den vierten gallikanischen Artikel.[82]

(Die gallikanischen Artikel, als deren Verfasser, wenn auch nicht geistiger Urheber, Bossuet gilt, wurden auf der Generalversammlung des französischen Klerus in Paris 1682 verkündet. Nach dem 4. Artikel steht dem Papst in Glaubenssachen die Entscheidung zu, und seine

---

[79] Ebd.: S. 83.

[80] Ebd.: S. 110. *Küng* zitiert *Finsterhölzl:* Belastung oder Verheissung? In: Publik vom 9.1.1970.

[81] *Fries.* In: QD 54. S. 224f.

[82] Ebd.: S. 224.

Anordnungen gehen alle Kirchen und jede einzelne im besonderen an. Aber seine Entscheidung ist nicht unumstösslich, wenn nicht die Zustimmung der Kirche hinzukommt.[83] Kenner des Gallikanismus mögen urteilen, ob mit der Verurteilung durch das Vaticanum I das eigentliche Anliegen der Gallikaner getroffen wurde. Steht nicht auch das Anliegen der Orthodoxen dahinter – mindestens der neueren russischen Theologie –, das sich in der Lehre von der notwendigen «Rezeption» einer Lehrentscheidung durch das Volk Gottes ausdrückt? «Jede dogmatische oder kanonistische Entscheidung muss durch eine ‚Rezeption' durch das Volk Gottes hindurchgehen, damit sie in den Körper eindringt. Dann, wenn sie sich in Fleisch und Blut der Kirche inkorporiert, wo sie sich mit ihrem Wesen identifiziert, [...] qualifiziert sie sich als katholisch, als identisch mit dem apostolischen Ursprung.»)[84]

Man wird im römisch-katholischen Lager mindestens darüber Übereinstimmung erwarten dürfen, dass der Text des Vaticanum I nicht leugnen will, «dass die päpstlichen Entscheidungen in Übereinstimmung und im Einvernehmen, in innerer organischer Verbundenheit mit dem Glauben der Gesamtkirche getroffen werden».[85]

4.4 Die Möglichkeit eines häretischen Papstes

Nur am Rande sei vermerkt, dass die Möglichkeit eines häretischen Papstes am Vaticanum I zwar nicht thematisch behandelt wurde, den Konzilsvätern aber bewusst war.[86]

So vermerkt auch *Y. Congar:* «Die Fähigkeit zur Häresie im Denken und sogar in der persönlichen Lehrmeinung des Papstes ist ein Gemeinplatz in der theologischen Tradition: sie ist als Randthese eine notwendige Behauptung, die kritischen Wert hat für die Lehre ‚De Romano Pontifice' und dieser Lehre die Voraussetzungen für ihre Richtigkeit zusichert.»[87]

Es stellt sich unausweichlich die Frage: Quis iudicat? Alle Versuche zu einer Antwort auf römischer Seite zeigen, dass eine *exklusiv* kurialistische Ekklesiologie an dieser Frage scheitert!

---

[83] LThK² IV, 502.

[84] *Evdokimov Paul:* L'Orthodoxie. Neuchâtel-Paris 1959. S. 159.

[85] *Schmaus:* Der Glaube der Kirche 2. S. 190.

[86] Zur ganzen Frage vgl. *Küng:* Strukturen der Kirche. Quaestio disputata 17. Freiburg-Basel-Wien 1962. S. 237ff. Ders.: Unfehlbar? S. 77, 86.

[87] *Congar Yves:* Infallibilität und Indefektibilität. In: QD 54. S. 180.

So dürfen wir also zusammenfassend sagen:

Die Definition des Vaticanum I muss aus dem geschichtlichen Horizont von 1870 beurteilt werden. In der damaligen historischen Situation war sie Ausdruck der weit verbreiteten «Papstmystik» des 19. Jahrhunderts. Sie beansprucht keine absolute Unfehlbarkeit und will den Papst nicht von der Gesamtkirche isolieren. Sie meint den juristisch fassbaren Akt der Ratifizierung durch eine dem Papst übergeordnete Instanz und könnte genauer so gefasst werden: non ex consensu subsequenti formali ecclesiae.

5. Gründe für eine Neuformulierung

5.1 Der römische Zentralismus

Dies alles mag uns sagen, dass «das ‚System' grösser, offener und anspruchsvoller ist – nach seinen eigenen Bestimmungen und Bedingungen – als es manche Praxen in diesem System zeigen oder vielleicht gelten lassen wollen»[88] – aber es lässt sich nicht bestreiten, dass viele, allzuviele «Praxen» das bestätigen, was wir oben über die Korrekturbedürftigkeit der Lehraussagen sagten: Über mögliche sündhafte Belastungen auch in wahren Sätzen, über die Beschlagnahmung dieser Definitionen durch übereifrige «Integralisten» usw.

Zwar kam es nicht zu fortlaufenden Definitionen des Papstes, wie manche Gegner der Infallibilität von 1870 befürchteten, so dass man auch schon ironisch gemeint hat, es sei eigentlich verwunderlich, dass seit 1870 das Charisma der Unfehlbarkeit höchstens einmal gewirkt habe (nämlich 1950 bei der Definition der Aufnahme Mariä in den Himmel). Aber man kann unmöglich übersehen, dass die Definition *dem kurialen Zentralismus stärksten Auftrieb gegeben hat*, dass die weltweite Jurisdiktion des Papstes in solchem Umfang gepriesen wurde, dass nicht nur die vatikanische Journalistik, sondern sogar theologische Lehrbücher beinahe jedes Wort des Papstes und auch die Entscheide der römischen Kongregationen als (unfehlbare?) Quellen gebrauchten.[89] Römische Zensuren und Sanktionen gegen missliebige Theologen wirkten in derselben Richtung!

---

[88] *Fries.* In: QD 54. S. 222.
[89] *Fransen.* In: Todd. S. 83.

5.2 Wandel der geschichtlichen Situation

Aber mindestens *seit Beginn des ökumenischen Dialogs* wurde die vatikanische Formulierung der päpstlichen Unfehlbarkeit allmählich doch etwas unbequem.

Und da *die geschichtliche Situation der Definition* meist *nicht mehr beachtet* und schliesslich auch *inaktuell* wurde, musste das Wort immer mehr missverständlich werden.

Mit aller Deutlichkeit sagt es *H. Fries:*

«Der Satz, die Kathedralentscheidungen des römischen Bischofs seien aus sich, nicht aber auf Grund der Zustimmung der Kirche unabänderlich, ist in der Tat ein höchst missverständlicher Satz. Dass er fast wörtlich in das Zweite Vatikanische Konzil aufgenommen wurde (Lumen gentium Nr. 25), erhöht die Missverständlichkeit und dies aus dem Grund, weil die Adresse und das Gegenüber dieses Satzes, der Gallikanismus, [...] schon zur Zeit des I. Vaticanum längst seinen Höhepunkt überschritten hatte und heute nicht mehr präsent ist. Ohne diesen geschichtlichen Hintergrund, also als davon gelöste systematische Aussage, öffnet dieser Satz den Fehldeutungen, dem Missverständnis, dem Ideologieverdacht, dem falschen Apriorismus und auch dem Missbrauch alle Tore!»[90]

5.3 Wünschenswerte Entlastung des Papstes

Wenn wir auch den Sinn des Wortes ganz auf seinen juristischen Sinn eingeschänkt haben, so können wir es eben doch nicht aus dem «Klima» des ganzen Vaticanum I und seiner massiven Betonung des römischen Jurisdiktionsprimates herauslösen. Diese Einseitigkeit darf auch nicht einfach durch einen geradezu heroischen Akt des hermeneutischen «Verstehens» überspielt werden – es muss heute ganz ehrlich und schlicht auch ein Schuldbekenntnis abgelegt werden!

Das wird mit aller wünschenswerten Klarheit von *v. Balthasar* ausgesprochen:

«Was immer die vielfältigen und dunklen Motive derer gewesen sein mögen, die 1870 dem römischen Pontifex diese Überfülle an Macht zugeschoben haben – trotz der Warnung so vieler, die klarer sahen und vorausdachten –, objektiv war der Vorgang jedenfalls der, dass hier Amtsträger von ihrer eigenen Verantwortung abzugeben willig und eifrig waren. Auf diese tiefe Schuld – zwischen den ‚Nachfolgern' der Apostel und den ‚Nachfolgern' des Petrus – muss einmal klar hingewiesen werden, denn hier liegt ein treibender Grund der heutigen sichtbaren Katastrophe. Es soll nicht gesagt sein, dass die zugewiesene Funktion dem Papst nicht ‚Rechtens' zukomme (dass also das Vaticanum I sich ‚geirrt' habe), obschon die Form

---

[90] *Fries.* In: QD 54, S. 224.

ihrer Festlegung in ihrer Isoliertheit jedes Ausgleiches entbehrt; nur darauf soll aufmerksam gemacht werden, dass die Überbürdung solcher Last durch Menschen an einen andern Menschen auch eine Offenbarung von Schuld sein kann.»[91]

5.4 Das Anliegen der altkatholischen und orthodoxen Kirchen

Aber ist es so richtig gesagt, dass «die Adresse und das Gegenüber dieses Satzes [...] heute nicht mehr präsent ist» (Fries, siehe oben 5.2)? Formell mag dies richtig sein – aber betrachten sich nicht gerade die nach 1870 entstandenen altkatholischen Kirchen mit ihrem Protest gegen den päpstlichen Primats- und Unfehlbarkeitsanspruch auch als Erben der episkopalistischen Richtungen der vorausgehenden Periode?

Die Altkatholiken wenigstens verstehen es so. Es «fällt auf, welch breiten Raum die ‚Vorgeschichte' in altkatholischen Selbstdarstellungen einnimmt».[92] Darum stellt Conzemius mit Recht fest: «Konsequenterweise wird eine kirchengeschichtliche Würdigung des Altkatholizismus immer von den Vorläuferbewegungen ausgehen. [...] Der gesamte Fragenkomplex, der vom Konziliarismus über den Gallikanismus, Jansenismus, Febronianismus reicht, [...] harrt in weitem Masse noch der Aufarbeitung.»[93]

Zwar muss man etwas vorsichtig sein mit vorschnellen Identifizierungen. «Denn zunächst einmal besteht keine direkte historische Kontinuität zwischen jenen kirchlichen Strömungen und den Ereignissen nach 1870. [...] Dann aber sind jene Reformbewegungen nicht vollinhaltlich im Altkatholizismus wirksam geworden.»[94] Dennoch – *ein* gemeinsames Anliegen verbindet sie doch: *Die Betonung der bischöflichen Autorität gegen den Zentralismus Roms.*

Aber hinter diesen «Vorläuferbewegungen» steht noch etwas ganz anderes: Die *Orthodoxie!* «Zur Vorgeschichte im weiteren Sinne gehört die durch das Schisma 1054 grundlegend geänderte Lage der Kirche.»[95] Wenn auch eine Union des Altkatholizismus mit der Orthodoxie bis heute sich als schwierig erwiesen hat,[96] so

---

[91] *v. Balthasar:* Klarstellungen. Herder Bücherei 393. S. 95f.

[92] *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 13. Vgl. auch *Küry:* Die innerkatholischen Widerstandsbewegungen. S. 28–49.

[93] *Conzemius:* aaO. S. 139.

[94] Ebd.: S. 14.

[95] *Küppers:* RGG I³. S. 295. Zitiert von *Conzemius* aaO. S. 13.

[96] Darüber vgl. *Conzemius* aaO. S. 126–133.
Küry. Das Verhältnis zur orthodoxen Kirche des Ostens. S. 388–396.

darf auch hier das gemeinsame Anliegen nicht vergessen werden. Wir haben schon anlässlich der Frage der «Rezeption» darauf hingewiesen (4.3.2), wir werden noch einmal im Zusammenhang mit der spirituellen Dimension der Themas darauf zu sprechen kommen.

5.5 Eine Neuformulierung des Dogmas?

Nach allen diesen Überlegungen stellt sich nun die Frage: Wäre es nicht besser, diese missverständliche Definition entweder neu zu formulieren oder auch «ausser Kurs» geraten zu lassen?

Die Frage ist mit aller Klarheit gestellt im Buche von *Hans Küng: «Unfehlbar?»*, samt Vorschlägen zu einer Neuformulierung. Aber wie der Band seiner Kritiker «Zum Problem Unfehlbarkeit» zeigt, bedürfen seine Thesen und Vorschläge einer weiteren Klärung. Doch die Frage selbst bejahen auch die meisten seiner Kritiker.[97]

Man könnte vielleicht auch den Vorschlag des evangelischen Theologen W. Pannenberg bedenken und die Unfehlbarkeit als eine im Ernstfall berechtigte «Eigenständigkeit des Verkündigungsamtes gegenüber den Wünschen der Gemeinde» ansehen.[98] Aber damit wären noch lange nicht alle Schwierigkeiten gelöst.

Da ja das Vaticanum II einer zukünftigen Ekklesiologie manche Türen geöffnet hat, ist vielleicht die Hoffnung nicht unberechtigt, dass die *Ekklesiologien des ersten und zweiten Jahrtausends*, die sich nur mit grossen Spannungen auf einen Nenner bringen lassen,[99] sich wenigstens im *dritten Jahrtausend* auf eine echte Weise zu versöhnen suchen, und damit auch die Lehre vom päpstlichen Primat und der Unfehlbarkeit einem vertiefteren Verständnis entgegengeführt wird.

Da die auf dem Vaticanum I gemeinte Gegenposition heute formell nicht mehr existiert (wenn auch deren Anliegen, vertreten durch die orthodoxen und altkatholischen Kirchen immer noch bedenkenswert bleibt), ist die Formulierung des Vaticanum I mehr als je vielen Missverständissen ausgesetzt und sollte deshalb noch gründlicher überdacht und in eine vertieftere Ekklesiologie integriert werden.

---

[97] *Vgl. besonders Congar:* Infallibilität und Indefektibilität. In: QD 54. S. 174–195.

[98] *Pannenberg W.:* Thesen zur Theologie der Kirche. München 1970. S. 46. Zitiert von *Lehmann* in QD 54. S. 343.

[99] *Lehmann.* In: QD 54. S. 344.

6. Eine Aufgabe der nachkonziliären Theologie: Das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirche

6.1 Die kirchlichen Dienste nach dem zweiten Vatikanischen Konzil

Das Vaticanum II hat für das Verständnis der «Dienste in der Kirche» ganz bedeutende Fortschritte gebracht. Küng fasst sie in seinem Buch «Die Kirche» so zusammen:

«1. Die Kirche ist nicht nur vom Petrusdienst her, sondern der Petrusdienst von der Kirche her zu verstehen.
2. Auch der Petrusdienst ist nicht Herrschaft, sondern Dienst.
3. Kirche ist nicht nur die Gesamtkirche, sondern ebenso ursprünglich die Ortskirche.
4. Der Papst wird statt ‚Haupt der Kirche' ‚Hirte der ganzen Kirche' genannt.
5. Die ganze Vollmacht erhält der Bischof nicht durch die päpstliche Ernennung, sondern in der Bischofsweihe.
6. Papst und Bischof haben eine gemeinsame kollegiale Verantwortung für die Leitung der Gesamtkirche.
7. Das zentralistische System soll durch praktische Massnahmen reformiert werden.»[100]

Die Verflochtenheit dieser Aussagen über die kirchlichen Dienste mit der ganzen Ekklesiologie des Vaticanum II ist nicht zu übersehen. Vergleicht man das Kirchenverständnis von Vaticanum II mit demjenigen der vorangehenden Zeit, so kann man mit Freuden eine *Rückkehr zu den weiten Sichten der Patristik feststellen.*[101]

6.2 Das Festhalten an der Formulierung des Vaticanum I in bezug auf die Unfehlbarkeit

Und doch muss man feststellen, «dass im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution ‚Lumen gentium' [...] ein anderer Wind weht als in den beiden vorausgehenden Kapiteln. Hier wird nicht mehr wie in den Kapiteln über das Geheimnis der Kirche und das Volk Gottes vor allem biblisch, pastoral, ökumenisch, sondern vor allem [...] juristisch, institutionell, disziplinär, römisch geredet.» Es «wird eingeleitet mit einer massiven Bestätigung des Vatikanum I

---

[100] *Küng:* Die Kirche. S. 530.

[101] Vgl. dazu das Vorwort von *H. U. v. Balthasar* zu *Henri de Lubac:* Geheimnis, aus dem wir leben. Einsiedeln 1967. S. 10, darin das Kapitel: Die Konstitution «Lumen Gentium» und die Kirchenväter. S. 83–113.

und seiner Aussagen über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes (Art. 18). Im übrigen aber wollte das Vatikanum II in seiner Darstellung der Kirchenverfassung durchaus bewusst und programmatisch einen Ausgleich zum (unabgeschlossenen) Vatikanum I und seiner Betonung der päpstlichen Prärogativen schaffen.»[102]

Muss man deshalb nicht U. Küry beipflichten, wenn er feststellt: «Es bleibt also auf der ganzen Linie bei dem fatalen ‚ex sese, non ex consensu Ecclesiae' des Ersten Vaticanums. Alle neueren Abschwächungsversuche ändern nichts daran, dass dem Papst kraft seines göttlich universalen Rechtsprimates, der ihm *allein* zukommt und an den auf die ewige Seligkeit hin zu glauben ist, eine Gewalt zukommt, wie sie die andern Bischöfe, auch als Kollegium, nicht haben können.»[103]

6.3 Die Aufgabe der nachkonziliären Theologie

Muss diesem «ex sese, non ex consensu Ecclesiae» im Kontext des Vaticanum II das gleiche Gewicht gegeben werden wie im Vaticanum I? Könnte nicht bei dieser Wiederaufnahme der früheren Formulierung die «konziliäre Tradition» mitspielen, frühere Definitionen zu schonen (vgl. oben unter 3.1!)?

Aber dennoch: Die Wiederaufnahme des Vaticanum I durch das Vaticanum II bürdet der nachkonziliären Theologie eine grosse Arbeit auf – und die katholischen Theologen sind sich dessen weithin bewusst. «Das Verhältnis der bischöflichen Universalgewalt des Papstes zu der ortsbischöflichen Gewalt (und schliesslich auch zum ganzen Volk Gottes! Anm. d. Verf.) lässt sich nicht in eine befriedigende juristische Formel bringen.»[104] Es ist wohl nicht übertrieben zu behaupten: Eines der schwersten und dringendsten Probleme der nachkonziliären Kirche ist das Verhältnis zwischen Ortskirche und Gesamtkirche.

Im gemeinsamen Bemühen um dieses Problem sehe ich persönlich auch die Möglichkeit eines *brüderlichen Beitrages der altkatholischen Kirchen* und – hoffen wir – auch einen Weg zur Verständigung. Dies ist auch die Hoffnung der Altkatholiken, wie sie

---

[102] *Küng:* Unfehlbar? S. 54f.
[103] *Küry.* S. 372.
[104] *Schmaus:* Art. «Papst» in SM III.

W. Küppers ausspricht: «Ungeachtet der dogmatischen Differenz liegt hier (sc. in der neuen Ekklesiologie des Vaticanum II) die Hoffnung auf echte Wiederannäherung nach einem Jahrhundert voll Polemik und gegenseitiger Ablehnung.»[105] Wir dürfen erwarten, dass die in der römisch-katholischen Kirche sich anbahnende geschichtliche und heilsgeschichtliche Betrachtung die beiden Gesprächspartner zu einer vertieften Einsicht über die Lehrdifferenzen (und Lehrkonvergenzen!) zwischen ihren Kirchen führen wird.[106]

Das Vaticanum II hat glücklicherweise die Frage des Primates und der Unfehlbarkeit in einen weiteren ekklesiologischen Horizont gestellt. Anderseits hat es die Formulierung des Vaticanum I beibehalten. Das Verhältnis des päpstlichen Primats zum Episkopat erfordert deshalb eine weitere Klärung.

7. Tendenzen in der nachkonziliären römisch-katholischen Theologie

Wir möchten noch einen Blick werfen auf zwei gegenwärtig in der römisch-katholischen Theologie sich abzeichnende Tendenzen – wobei wir keineswegs den Anspruch erheben, die ganze Frage umfassend darzustellen oder auch nur einigermassen die mehr und mehr anwachsende Literatur überblicken zu können.

7.1 Keine Isolierung des Papstes

Nicht einmal in der streng römischen Theologie will man den Papst von der Gesamtkirche isoliert sehen (vgl. oben die Ausführungen Gassers am Vaticanum I, 4.3.1). Erst recht die nachkonziliäre Theologie betont sehr kräftig diese Tendenz.

7.1.1 Papst und Gesamtkirche

M. Schmaus legt dieses Verhältnis so dar:

«Als Repräsentant Christi spricht er (sc. der Papst) zum Volke Gottes, dessen Glied er jedoch selbst ist. Als Repräsentant der Gesamtkirche spricht er im Namen der gesamten Kirche seinen und ihren Glauben aus. [...] Weil

---

[105] *Küppers:* Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche. IKZ 56 (1966). S. 89. Zitiert von *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 119.

[106] *Conzemius*, aaO. S. 118.

das Glaubenswort der Gemeinschaft nicht ein rein menschliches, sondern ein aus dem Heiligen Geist und aus dem immer präsenten Christus kommendes Bekenntnis ist und daher einen sakramentalen Wurzelboden hat, ist auch das im Namen der Glaubensgemeinschaft gesprochene Glaubenswort des Papstes ein aus der universalen Sakramentalität der Kirche geborenes Wort. [...] Der Papst ist dabei der Sprecher der Gemeinschaft, sowohl ein von dieser als ihr Vertreter gewählter, als auch ein von Christus vorgesehener. [...] Es ist verständlich, dass [...] einem solchen im Namen des gesamten Volkes vollzogenen Glaubensbekenntnisses zu Jesus Christus die Zustimmung nicht fehlen kann.»[107] (Man wird sich allerdings fragen, was dann die gleich folgende Aussage für einen Sinn habe: «Deswegen bedarf die päpstliche Erklärung auch nicht, um rechtens zu sein, der Zustimmung des Volkes.» Genügt es zu sagen, dass «einem solchen im Namen des gesamten Volkes vollzogenen Glaubensbekenntnis die Zustimmung nicht fehlen kann» ?)[108]

Otto Semmelroth betont zwar, dass die Definition des Vaticanum I in ihrem positiven Aussagegehalt «wahr» sei, fügt aber bei:

«Irrtum wäre es, die positive Aussage zu isolieren von ergänzenden Aussagen, mit denen zusammen sie ein Beitrag ist zum Erfassen der Wirklichkeit. [...] Würde die Aussage über die primatiale Hirtengewalt des Papstes isoliert und damit als Leugnung der kollegialen Hirtengewalt des mit dem Papst verbundenen Gesamtepiskopates verstanden, so wäre sie irrig.»[109]

Heinrich Fries (vgl. auch oben 4.3.2) ist der Ansicht, dass auch die «unfehlbaren» Aussagen des päpstlichen Lehramtes Zeugnis des Glaubens der Kirche sind, also aus dem *sensus ecclesiae* schöpfen, der an der Schrift und an der die Schrift auslegenden Tradition normiert ist. Sie sind also niemals von der Kirche isoliert. Ihr Ziel ist das johanneische «auf dass ihr glaubt» (Joh 19,35). Insofern *zielt «Unfehlbarkeit» doch faktisch auf einen consensus ecclesiae und lebt davon.* Die «unfehlbaren Aussagen» kommen aus der Gesamtkirche und gehen in ihr gläubiges Bewusstsein ein.[110] (Damit dürfte mindestens einschlussweise auch eine erste Antwort auf die oben erwähnte Frage der Rezeption angedeutet sein, vgl. 4.3.2).

Um nicht wieder in eine juridistische Sprache zu fallen, mag man dann das Wort eher mit «Übereinstimmung» als mit «Zustimmung» übersetzen – es wurde darüber schon beim Vaticanum I diskutiert, wo gesagt wurde: «Der Ausdruck kann gleichermassen im Sinne des Kontroverstheologen Bellarmin die Tatsache der *Über-*

---

[107] *Schmaus:* Der Glaube der Kirche 2. S. 192.

[108] Ebd.: S. 192.

[109] *Semmelroth.* In: QD 54. S. 204.

[110] *Fries:* Art. «Unfehlbarkeit». In: SM IV. Zum Thema der Rezeption vgl. *Congar:* Die Rezeption als ekklesiologisches Problem. In: Concilium 8 (1972). S. 500–514.

einstimmung mit den Kirchen bezeichnen, auf die der Papst tatsächlich nicht verzichten könne, wie auch im gallikanischen Sinne den Akt einer notwendigen bischöflichen *Zustimmung* zu dem *jeweiligen* Beschluss.»[111]

7.1.2 Wahrheitsfindung und Lehramt

Zugegeben: auch in den Dokumenten des Vaticanum II ist nur sehr spärlich davon die Rede, wie der Papst sich dieser Übereinstimmung vergewissern kann. Immerhin steht doch in «Lumen gentium» der Satz: «Wenn aber der römische Bischof oder die Gemeinschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäss der Offenbarung, zu der zu stehen und von der sich bestimmen zu lassen alle gehalten sind. [...] Um ihre rechte Durchforschung und angemessene Darstellung mühen sich unter Aufbietung der dazu geeigneten Mittel der römische Bischof und die Bischöfe überhaupt, wie es ihrer Pflicht und der Gewichtigkeit der Sache gemäss ist.»[112]

Fries sieht in diesen Worten einen «Hinweis dafür, dass die unfehlbaren Sätze nicht apriori, von vornherein unfehlbare Sätze sind, weil sie überhaupt keine apriorischen Sätze sind und sein können, sondern Sätze aposteriori».[113]

Der Papst kann also *keine «einsamen» unfehlbaren Definitionen* produzieren, sondern immer nur *im Dialog mit der Gesamtkirche.*

7.1.3 Dialogische Dimension des Lehramtes

Auf diese dialogische Dimension des Lehramtes legen nun viele Theologen grösstes Gewicht. So z.B. H.U.v.Balthasar:

Kirchliche Autorität «muss auch begreifen, dass sie nur innerhalb der Analogie der Gesamtautorität des Kirchenvolkes fungieren kann, modern und konkret gesprochen: in einem dauernden Dialog zwischen Gesamtkirche und Kirchenleitung (Bischöfen in Kollegialität und ihrer Spitze im Papst); die ‚Unfehlbarkeit', besser: der ‚Sinn für die rechte Richtung' liegt sowohl im ‚Glaubenssinn' der Gesamtheit der Kirche (nicht von einzelnen Gruppen für sich zu beanspruchen) wie im Gesamtkollegium der Bischöfe wie in der zusammenfassenden Spitze, die aber doch nur ‚Spitze' *von* und *für* und *mit* etwas ist».[114]

---

[111] *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 42.
[112] Lumen gentium Nr. 25.
[113] *Fries.* In: QD 54. S. 229.
[114] *v. Balthasar:* Klarstellungen. S. 85.

Piet Fransen:

«Unsere westliche Kirche hat den rechtlichen Aspekt des Lebens der Kirche in solchem Umfang entwickelt, dass viele Theologen unfähig geworden sind, an anderes zu denken.»[115] Viel bedeutsamer ist ein anderer Aspekt, nämlich das Verhältnis, das «zwischen der Autorität der Hierarchie und der Kirche als dem Mystischen Leib, belebt durch die Gegenwart des Heiligen Geistes, besteht».[116] «Uns ist es um einen *Dialog* zu tun, einen ‚Zweilinien-Verkehr' im Leben des Glaubens, um ein organisches und lebendiges Verhältnis, das durch die Tätigkeit des Heiligen Geistes zwischen der Autorität und der Kirche als einem Leib aufrechterhalten wird.»[117]

H. Mühlen:

«Wahrheitsfindung in der Kirche ist ein sozialer, pneumatisch vermittelter, kollegialer, dialogischer Prozess. Er geht immer und konstitutiv einer Formulierung von Glaubenssätzen voran, da er eben in sich selbst Artikulation der Gemeinschaft ist und nicht eines singulären Verhältnisses des Papstes zu Christus.»[118]

7.2 Infallibilität als «Sinn für die rechte Richtung»

Wir möchten an dieser Stelle noch auf eine andere Tendenz in der römisch-katholischen Theologie hinweisen. Man möchte die Infallibilität nicht so sehr als statische Qualität verstehen, sondern eher dynamisch als «Sinn für die rechte Richtung» (der Ausdruck stammt von Balthasar, vgl. oben 7.1.3). Führen wir zuerst *Congar* an, der auch darauf hinweist, dass diese Sicht gut thomasisch ist:

«Gemäss der Bibel besteht die Wahrheit nicht nur in einer adäquaten Wiedergabe dessen, was gesicherte Tatsache ist: sie zielt darauf ab, dass Dinge und Menschen zu dem werden, was sie vom lebendigen Gott zu sein gerufen sind. Die biblische Wahrheit beinhaltet einen eschatologischen Bezug. Es ist sehr bemerkenswert, dass ein solcher Bezug integrierender Bestandteil dessen ist, was sich Thomas von Aquin – so häufig angeklagt, weniger christlich als griechisch zu sein! – vorgestellt hat unter dem Glauben (Vorwegnahme der visio, ‚praelibatio futurae visionis', ‚qua inchoatur vita aeterna'), unter dem Dogma (definiert als ‚perceptio divinae veritatis tendens in ipsam' II/II qu 1 a. 6 sed c.) und schliesslich unter der theologischen Arbeit. So ist das Volk Gottes aufgerufen, nicht nur in der Wahrheit, sondern auf die Wahrheit hin zu leben.»[119]

Piet Fransen (schon vor dem Konzil):

«Jede Kundgabe göttlicher Wahrheit, sogar in einem Dogma, das auf einem Allgemeinen Konzil definiert worden ist, sogar in der Schrift, sogar in

---

[115] *Fransen*. In: Todd. S. 84.
[116] Ebd.: S. 86.
[117] Ebd.: S. 87.
[118] *Mühlen*. In: QD 54. S. 256.
[119] *Congar*. In: QD 54. S. 183f.

den heiligen Worten Christi, legt den richtigen Blickwinkel fest, die rechtgläubige Richtung, in welcher wir die Wahrheit, die Gott selbst ist, bedenken sollen. Kein menschliches, selbst kein geheiligtes menschliches Wort kann mit dem Wort Gottes gleichgesetzt werden. Wenn man auch sagen muss, dass das menschliche Wort Christi zugleich das Wort des Sohnes ist, so ist ebenso wahr, dass dieses menschliche Wort teilhat an dem Zustand der *Kenosis* unseres Erlösers.[120] Ein definiertes Dogma ist daher immer ein *Ausgangspunkt*, der es unserem Gebet, unserer Betrachtung und theologischen Reflexion ermöglicht, auf dem rechten Weg voranzukommen und mit Gewissheit *in der Richtung* auf die ganze und vollkommene Wahrheit zu bleiben.»[121]

Auch *Küng* spricht diesen Gedanken aus im Abschnitt «Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit» seines Buches «Unfehlbar?»:

«Die Verheissung meint: Gott sorgt dafür, dass es immer wieder Glaube und Kirche gibt und dass die Kirche bei allem Abirren und Herumirren letztlich doch die Richtung behält und die Wahrheit Christi weiterträgt.»[122]

Schliesslich betont auch *Ratzinger*, dass «das Dogma in seiner durch alle Defekte der menschlichen Sprache hindurch erkennbaren Grundausrichtung wahr ist, weil auf *die* Wahrheit – Jesus Christus – verweisend und dass es daher an der Beständigkeit der Wahrheit teilhat».[123]

Wirkt also nicht die Aussage, die Definitionen des Papstes seien «irreformabiles» heute doch etwas anachronistisch, «zumal bei einem Konzil, das sich die Erneuerung als Ziel gesetzt hat»?[124]

In der heutigen römisch-katholischen Theologie sind in der Beurteilung der päpstlichen Unfehlbarkeit folgende zwei Tendenzen beachtenswert:

1. Die päpstliche Unfehlbarkeit darf nicht isoliert betrachtet werden. Unfehlbarkeit zielt doch faktisch auf einen consensus ecclesiae und lebt davon, wobei man «consensus» eher mit «Übereinstimmung» als mit dem juristisch gefärbten Begriff «Zustimmung» übersetzen dürfte.

2. Infallibilität wird nicht so sehr als statische Qualität verstanden, sondern als «Sinn für die rechte Richtung».

---

[120] Darüber hat am grossartigsten Hamann gedacht! Vgl. die Monographie von *Balthasar*, in: Herrlichkeit II. Fächer der Stile. Einsiedeln 1962. S. 615–621.

[121] *Fransen*. In: Todd. S. 78.

[122] *Küng:* Unfehlbar? S. 152.

[123] *Ratzinger*. In: QD 54. S. 115.

[124] *Fries*. In: QD 54. S. 220.

8. Horizont der Ökumene

8.1 Drei Kirchenbilder

Es ist nun an der Zeit, aus all dem Gesagten doch eine Art *Schlussfolgerung* zu ziehen.

Wir haben oben (4.1.1) darauf hingewiesen, dass sich aus den mittelalterlichen ekklesiologischen Auseinandersetzungen ein dreifacher Kirchenbegriff herausgebildet hatte: ein kurialistischer, ein konziliaristischer und ein spiritualistischer. Und wir fügten bei: Alle drei Standpunkte vertreten berechtigte Anliegen, werden aber falsch, wo sie absolut gesetzt werden.

Ohne fixe Etikettierungen auszuteilen, und im Bewusstsein, dass keine Kirche auf nur *eine* Dimension festzulegen ist, möchten wir doch die Frage stellen, ob wir nicht diese drei berechtigten Sichtweisen heute in der römischen, in den orthodoxen (und innerhalb der westlichen Kirche in den altkatholischen) und in den reformatorischen Kirchen vertreten finden.

Müsste es dann nicht unser tiefstes Anliegen sein, zu versuchen, *alle drei Gesichtspunkte zu integrieren* – oder, um in der Sprache der Hermeneutik Gadamers zu sprechen: Müssten wir nicht versuchen, alle drei Überlieferungen, Traditionen, zu «verstehen» im hermeneutischen Sinn des Wortes, deren historischen Horizont zu entwerfen, unsern eigenen Horizont nach seiner geschichtlichen Herkunft zu befragen, uns der eigenen Vorurteile bewusst zu werden, um so einerseits die verschiedenen Horizonte voneinander abzuheben, anderseits das Abgehobene wieder zusammenzufassen, so dass im Vollzug des Verstehens eine wirkliche Horizontverschmelzung geschieht, die mit dem Entwurf des historischen Horizonts zugleich dessen Aufhebung in der Einheit des geschichtlichen Horizontes vollbringt?[125]

Eine Art solcher «Horizontverschmelzung» hat der russische Dichter und Kulturphilosoph *Wladimir Solowjew* (1853–1900) versucht. Man verzeihe ihm die harten Worte über die Altkatholiken,[126] und wir werden heute wohl kaum noch alle seine ökumeni-

---

[125] Vgl. dazu oben die Ausführungen nach Gadamer, 2.2.
[126] *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 144.

schen Gedankengänge mitvollziehen können – es gibt darin manche Einseitigkeiten und Lücken. Aber sein Entwurf zeigt doch in *die* Richtung, die wir einzuschlagen versuchen.[127]

Nach Solowjew ist das grösste Ärgernis der heutigen Menschheit die Fortdauer des ostkirchlichen und des protestantischen Schismas. Die *Ostkirche* hat sich vor allem auf die Erhaltung der Tradition beschränkt, hat aber in ihrer Liturgie, in ihrer kollegialen Hierarchie und in ihrem kontemplativen Mönchtum eine stets wirkende pneumatische Dimension bewahrt. *Rom* besitzt vor allem das Charisma der Ordnung und der Form; aber die Versuchung der römischen Kirche, der sie nur allzuoft erlegen ist, ist der Missbrauch der Macht. Darum war die Freiheitsreaktion des *Protestantismus* verständlich. Aber dort besteht wieder die Gefahr zum Missbrauch der Ratio.

Die drei Kirchen müssen unbedingt den Weg zur Wiedervereinigung finden. *Jede Kirche birgt ein entscheidendes Moment der Christenheit: Tradition (Vergangenheit), geistliche Gewalt (Gegenwart,* als je neue Vergegenwärtigung Christi), *Freiheit und Prophetie (Zukunft).* Diese Ökumene, wie Solowjew sie erschaut, bejaht und umfängt das ganze Christentum in allen seinen Gestaltungen: «Die bewahrende Tradition der orthodoxen, die aktiv formende Macht der katholischen, die an Christus sich bindende Gewissensfreiheit der evangelischen Kirche, die Una Sancta Ecclesia in allen.»[128]

Ich glaube, dass wir auch das Gespräch mit den altkatholischen Kirchen in diesen Horizont stellen dürfen. Auch U. Küry sieht deren Aufgabe nicht so sehr in einer «Repristination der altkirchlichen Zustände und Einrichtungen», sondern «durch die Rückkehr zum Glauben der alten Kirche *die Stimme der Einen und ganzen Kirche wieder zu Gehör zu bringen, der allein die Verheissung der Wahrheit gegeben ist.* Diese ist aber bis jetzt überhaupt erst vernehmbar geworden in der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends.»[129]

---

[127] Die ökumenischen Schriften von *Solowjew* finden sich in den Bänden: Una Sancta 1/2 = Deutsche Gesamtausgabe II/III. München-Freiburg 1957. Vgl. die Monographie von *v. Balthasar.* In: Herrlichkeit II. Fächer der Stile. Einsiedeln 1962. S. 645–716.

[128] *Steinbüchel Theodor.* In einem Prospekt des Wewel-Verlages. München-Freiburg.

[129] *Küry.* S. 126.

8.2 Anerkennung der besonderen Charismen

Es kann sich allerdings nicht nur um eine Rückkehr handeln. Denn so sehr in allen Kirchen im Laufe ihrer Geschichte Verirrungen und Verengungen sich ereignet haben, so dürfen wir doch wohl nicht übersehen, dass in ihnen allen durch das Wirken des Geistes sich auch (vielleicht gerade ihnen eigene) Charismen entfaltet haben.

Vielleicht sind es eben *besondere Charismen*, die man sich nicht gegenseitig aufzwingen kann. Aber vielleicht können *andere* dieser Charismen erst *zur vollen Auswirkung* kommen *durch gegenseitige Integration.*

Ich glaube darum, dass es nicht zu einer echten Vereinigung kommt durch allzu schnelle Verzichte auf eigene Werte. Man wird in aller Geduld und in stetem Hinhorchen auf Gottes Wort in der Schrift, aber auch auf das Wirken des Geistes in der Geschichte, an die Arbeit gehen müssen, um zu scheiden, was Menschenwerk und was Gotteswerk ist – und wird auch nicht enttäuscht sein dürfen, wenn diese Scheidung nie restlos gelingen wird, wenn es wahr ist, dass Gott Mensch geworden ist, und dass sein Erlösungswerk in der Kirche weitergeht, wo das göttliche Element doch unlöslich mit dem menschlichen Element verbunden ist.

8.3 Ökumene durch Subtraktion oder Integration?

Wir stimmen deshalb vollkommen *v. Balthasar* zu, wenn er über das ökumenische Gespräch sagt:

«Es wäre so naheliegend zu sagen: Betonen wir doch das Einigende, und lassen wir das Trennende in den Hintergrund treten.»[130] «Das wäre die Methode der Subtraktion oder Nivellierung. Sie ist es, die [...] die Gemüter hüben und drüben beunruhigt: hüben, weil den Katholiken selber nicht klar wird, wie die Kirche Dinge fahren lassen kann, die sie Jahrhunderte, Jahrtausende lang mit Erbitterung verteidigt hat. Drüben, weil dies allzusehr nach unseriösem, diplomatischem Spiel aussieht.»[131]

Dieser Weg ist ökumenisch nicht zu beschreiten. Es muss *der anspruchsvollere, geistig anstrengendere Weg* zu Ende geschritten werden. «Das erfordert aber von den Katholiken eine doppelte intensive theologische Arbeit. Einmal ist die echte Rezipierung all jener Aspekte der Theologie, Verkündigung und Frömmigkeitsformen, die bei den getrennten Brüdern als echter (wenn auch anderer) Ausdruck der gemeinsam anerkannten christlichen Offenbarung gelten kann. [...] Dann eine so gründliche Reflexion der

---

[130] *v. Balthasar:* Wer ist ein Christ ? Herder Bücherei 335. S. 40.
[131] Ebd.: S. 41.

eigenen Positionen, dass man, in die eigenen Tiefen dringend, auf die anderen Positionen stossen könnte.»[132]

Natürlich müssten wir auch die Gesprächspartner um eine solche Haltung bitten. Vielleicht wird man mit der Zeit einsehen, dass eine Einheit auf dem Wege einer nur intellektuellen Konfrontation der verschiedenen kirchentrennenden Bekenntnisse zueinander kaum zu erreichen ist.[133] Ich glaube, dass eine echte Horizontverschmelzung vor allem auf der Ebene der spirituellen Dimensionen erfolgen muss.

8.4 Horizontverschmelzung der spirituellen Dimensionen

8.4.1 Die spirituelle Dimension des Petrusdienstes

Vielleicht werden dann unsere Gesprächspartner entdecken, dass für die römischen Katholiken durch alle kirchenpolitischen Wirrungen hindurch der Petrus-Primat – oder sagen wir heute besser: der Petrus-Dienst des Bischofs von Rom – zutiefst auch eine spirituelle Dimension hat.

Dies hat die *hl. Katharina von Siena* (1347–1380) in einem Brief an Papst Gregor XI., nach Avignon auf ergreifende Weise zum Ausdruck gebracht – in einer Zeit der tiefsten Demütigung des Papsttums also! Sie bittet den Papst inständig, wieder nach Rom zurückzukehren, denn dort ist sein Platz, an seinem Bischofssitz. Und seine Aufgabe ist vor allem eine pastorale, nicht so sehr eine politische.

«Mein heiligster und ehrwürdigster Vater in Jesus Christus. Ich, [...] Dienerin der Diener Jesu Christi, schreibe an euch (im Namen) seines kostbaren Blutes, mit der Sehnsucht, euch als guten Hirten zu sehen, wenn ich zusehen muss, mein bester Vater, dass der Wolf eure Herde entführt, und niemand da ist, der sie erlöst. An euch wende ich mich, unsern Vater und Hirt, und bitte euch mit dem gekreuzigten Christus, dass ihr von ihm lernt, wie er im Feuer seiner Liebe sich zum schmachvollen Tod am heiligsten Kreuz hingab, um die verirrte Herde des Menschengeschlechtes den Händen der Dämonen zu entreissen. [...] Gebt uns armen Kindern den Frieden, lockt uns mit eurer Liebe und Güte, straft in Milde und tadelt in Güte. [...] Kommt, kommt, widersteht nicht weiter dem Willen Gottes, der euch ruft. Die ausgehungerten Schäflein erwarten von euch, dass ihr zurückkehrt und wieder den Ort eures Vorgängers und Vorbilds, des Apostels Petrus, in Besitz nehmt.»[134]

---

[132] Ebd.: S. 42.

[133] *Mühlen.* In QD 54. S. 256.

[134] *S. Caterina da Siena:* Lettere. Con note del P. M. Lodovico Ferretti. Volume III. Siena 1922. Lettera CXCVI a Gregorio XI. S. 207–213. Eigene Übersetzung.

Gerade Katharina von Siena offenbart in ihrem ganzen Verhalten zu Papst und Kurie die freimütigste Offenheit und unerschrockenste Kritik der charismatischen Persönlichkeit, die dennoch das Amt und gerade auch das petrinische Amt aus einer tiefspirituellen Sicht fraglos bejaht, trotz aller allzu irdischen Verstrikf kungen.

In unserer Zeit hat *Adrienne von Speyr* (1902–1967) diese spirituelle Sicht sehr tief betrachtet und dargelegt:

«Die Kirche ist das Zeugnis der Einheit zwischen dem Herrn und Petrus: ein lebendiges, ein sich entwickelndes Zeugnis, das allen Entfaltungen unterworfen bleibt, durch verschiedene Phasen hindurchgeht, in Ruhe und Unruhe fortbesteht, sich aber stets zurückführen lässt auf diesen Punkt des dreimalerklärten und bestärkten Verhältnisses zwischen Petrus und dem Herrn. Dort liegt die Spitze; alles andere muss nach dieser Spitze ausgerichtet werden. [...] Hier ist der Knoten, die Zusammenraffung, in die sogar die andern, dabeistehenden Apostel hineingebunden werden. Wenn Petrus den Auftrag über das Ganze erhält, ist es unmöglich, dass die andern ihm nebengeschaltet sind und von seinem Auftrag unabhängig schalten und walten können.» [135]

Aber das komplementäre Motiv fehlt nicht:

«Petrus der Fels, auf dem die Kirche gegründet ist, teilt als einer der Zwölf seine Eigenschaften des Felsseins mit den elf andern. Alle Zwölf bilden zusammen die Grundlage der heiligen Stadt. Und Petrus bleibt in der Hierarchie auf die vollkommene Mitarbeit aller übrigen angewiesen, wie er von Anfang an trotz der Gesondertheit seines Auftrags auf das Mitverstehen und Mitwirken der andern angewiesen war.» [136]

Im Werk A. v. Speyrs, das von einer tiefen trinitarischen Erfahrung und existentiellen Kreuzesmystik geprägt und gerade deshalb durchaus ekklesiologisch ausgerichtet ist, wird das Verhältnis von Amt und Charisma, von Primat und Kollegialität und Gesamtkirche am Beispiel des Verhältnisses zwischen den Aposteln und Maria in sublimer Weise durchmeditiert und immer wieder im trinitarischen Geheimnis verankert.[137]

8.4.2 Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch

Es scheint, dass manche unserer Gesprächspartner bereit wären, diese spirituelle Dimension des Petrusdienstes anzuerkennen.

Für den *orthodoxen* Theologen Paul Evdokimov ist der Universalprimat «ein Mittelpunkt der Einmütigkeit aller Kirchen, der

---

[135] *v. Speyr:* Geburt der Kirche. Einsiedeln 1949. S. 470f.

[136] *v. Speyr:* Apokalypse II. Einsiedeln 1950. S. 735.

[137] Vgl. *Albrecht:* Eine Theologie des Katholischen. 2 Bände. Einsiedeln 1972/73.

tätigen Sorge für die Einheit des Glaubens, für die Sendung und für das Leben, Verkörperung des tiefgreifenden Gewissens der Kirche, die ‚ausgebreitet ist über die gesamte Welt, aber wie in einem einzigen Hause lebt', wie Irenäus schreibt».[138]

Ebenso sieht W. Küppers die Aufgabe der *altkatholischen* Kirchen darin, «Zeugnis abzulegen für den tiefsten geistlichen Sinn katholischer Bindung und Ordnung».[139] Diese Ordnung bedarf (nach U. Küry) des Petrus-Amtes.

Die Worte, die Jesus an Petrus gerichtet hat, «sind ein gewichtiger Bestandteil seiner Botschaft und behalten für die Kirche aller Zeiten ihre unverlierbare Bedeutung. Es muss darum im Gehorsam gegen die Botschaft des Herrn der Petrus-*Dienst* in der Kirche weitergeführt werden. Und zwar muss er nicht nur verkündigt, sondern in *der Ämterordnung der Kirche* Gestalt gewinnen.»[140]

Eine *anglikanische* Stimme:

«Wie die gesamte Kirche aufs neue zu entdecken beginnt, dass das Neue Testament Amt als Dienst versteht, und dass nach seinem Verständnis Gemeinschaft wechselseitiges Vertrauen und Anteilnahme an der Verantwortung einschliesst, so wird es uns immer klarer werden, wie in der wachsenden Einheit des Leibes die besondere Berufung des Ersten unter den Bischöfen zu leben und zu verstehen ist.»[141]

Und auch in den *reformatorischen* Kirchen beginnt man das Anliegen zu spüren:

«In der Zeit der einen, unteilbaren Menschheit müsste die Kirche, um ihrem Auftrag der Verkündigung des Evangeliums gerecht zu werden, vor der Menschheit in spürbarer Einmütigkeit des Dienstes auftreten.»[142] «Es kann die Zeit kommen, wo die Errichtung eines universalen Petrusdienstes um der Treue zum Evangelium willen geboten ist.»[143]

8.4.3 Die spirituelle Dimension der orthodoxen «Kollegialität» und des reformatorischen Gemeindebewusstseins

Wenn wir hier die spirituelle Dimension des Petrusdienstes so ausführlich dargelegt haben, darf anderseits auf römischer Seite

---

[138] *Evdokimov Paul:* Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Russisch-orthodoxe Antwort. In: Concilium 7 (1971). S. 289.

[139] *Küppers W.* In: *Barauna* (Hrsg.): De Ecclesia II. Frankfurt 1966. S. 588. Zitiert von *Conzemius:* Katholizismus ohne Rom. S. 119.

[140] *Küry:* Hirtenbrief. IKZ 60 (1970). S. 189.

[141] *Allchin Arthur:* Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Anglikanische Antwort. In: Concilium 7 (1971). S. 292.

[142] *Ott Heinrich:* Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben? Protestantische Antwort. In: Concilium 7 (1971). S. 294.

[143] Ebd.: S. 295.

nicht vergessen werden, dass die Kollegialität des orthodoxen Episkopats (und die russische Lehre des «Sobornost», der Einheit aller Kirchenglieder im Heiligen Geist) ebenfalls auf einer tief spirituellen Erfahrung beruht.

Die Kollegialität der Patriarchen und Bischöfe ist irdisches Abbild und Anteilnahme am innertrinitarischen Leben: Einheit in drei Personen, Einheit in der Vielfalt. In einem weiteren, aber durchaus realen Sinn gilt dies auch für die ganze Kirche – was besonders die russische Theologie betont. Deshalb lehnt die Orthodoxie sowohl jede antihierarchische Gleichschaltung als auch jede monarchische Überhöhung eines Amtsträgers ab. «Das Dogma der Trinität, das ‚katholische' Dogma im höchsten Sinn, ist das Modell, der ‚Kanon' aller kanonischen Gesetze der Kirche, die Grundlage jeder kirchlichen Ökonomie.»[144] «Die absolute Kirche der Trinität ist das normative Bild der Kirche der Menschen, Gemeinschaft der gegenwärtigen Liebe: Einheit in der Vielfalt.»[145]

Auch das *Gemeindebewusstsein der reformatorischen Kirchen* entspringt einer spirituellen Erfahrung, wie Wolfhart Pannenberg es sehr schön darstellt:

> Dem «gemeinchristlichen Verständnis der Kirche als Mittlerin der Teilhabe an Jesus Christus und an dem durch ihn vollbrachten Heil ist von den Reformatoren die Kennzeichnung der Kirche als Versammlung der Gläubigen hinzugefügt worden. Sie trägt einen spezifischen protestantischen Akzent: Nicht in erster Linie die Hierarchie der Bischöfe und sonstigen Amtsträger bildet die Kirche, sondern die Kirche hat ihr Schwergewicht, Versammlung der Gläubigen zu sein. Das allgemeine Priestertum der Gläubigen ist ihre Basis. [...] Das Amt ist dazu da, Christusgemeinschaft zu vermitteln, und durch die Christusgemeinschaft sind die Gläubigen wieder untereinander zur Gemeinschaft zusammengeschlossen. [...] Mit der Wechselbeziehung von Christusgemeinschaft und Gemeinschaft der Christen untereinander ist das innerste Wesen der Kirche bezeichnet.»[146]

Das ökumenische Gespräch sollte vor allem von Menschen geführt werden, die tief von den spirituellen Erfahrungen ihrer Kirchen geprägt sind. Je tiefer diese Erfahrungen sind, um so mehr werden sie sich gegenseitig öffnen und integrieren, denn Kirche ist ja immer Kirche Christi im Heiligen Geist. *Je näher wir zur Quelle gehen, um so näher werden wir zueinander kommen!*

---

[144] *Evdokimov:* L'Orthodoxie. S. 135. In Anlehnung an Chomjakov.

[145] *Lossky Vladimir:* Essai sur la Théologie mystique de l'Eglise d'Orient. Aubier 1944. S. 174.

[146] *Pannenberg Wolfhart:* Das Glaubensbekenntnis. Siebenstern Taschenbuch 165. S. 158f.

Ein ökumenisches Gespräch über die Frage des Petrusamtes und dessen «Bruderdienst in der Wahrheitsfindung»[147] *wird wohl dann am ehesten zum Ziel führen, wenn die Gesprächspartner sich ihres eigenen Horizontes bewusst werden und nach einer echten Horizontverschmelzung streben. Eine solche wird vor allem auch die spirituellen Dimensionen der Kirchen zu integrieren trachten.*

9. Der Petrusdienst in trinitarischer Sicht

In diesem letzten Abschnitt möchten wir die soeben dargelegten Gedanken noch etwas weiter entfalten.

Eine tiefe katholische Besinnung auf die eigentlichen spirituellen Dimensionen des Petrusdienstes (ohne andere Dimensionen auszuschliessen!) in der Gesamtkirche, im ständigen Blick auf die Schrift und die besten Traditionen der alten Kirche, aber auch aller Jahrhunderte, in der Konfrontation mit den spirituellen Dimensionen der andern christlichen Kirchen dürfte wohl den traditionellen «römischen Horizont» um einiges erweitern. Ist es überheblich zu fragen, welcher Art eine solche Horizonterweiterung sein könnte?

9.1 Der trinitätstheologische Ansatz von Heribert Mühlen

Ich glaube, dass H. Mühlen zu diesem Thema einen sehr beachtlichen Beitrag geleistet hat (selbst wenn man zu einigen Einzelheiten seiner stark vereinfachenden Gedankengänge Fragezeichen setzen darf, besonders zu der Beurteilung der Beziehung zwischen Imperium und Monotheismus,[148] und zur einen und andern «kirchenpolitischen» Anwendung – aber vielleicht bringen gerade diese das Gespräch auf eine konkrete Ebene!)[149]

9.1.1 «Monarchische» Glaubenserfahrung und Leitungsstruktur

Die Alleinherrschaft des Papstes in der Gesamtkirche und des Bischofs in seiner Diözese geht auf eine in der traditionellen Theologie tief verwurzelte Glaubenserfahrung zurück.

---

[147] *Fries:* Art. «Unfehlbarkeit». In: SM IV.

[148] Vgl. dazu: *v. Ivanka Endre:* Die Ausformung der Orthodoxie. In: Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf 1971. S. 34.

[149] *Mühlen Heribert:* Entsakralisierung. Paderborn 1971. S. 259–472.
– Alleinherrschaft in der Kirche ? In: Publik Nr. 33, 4. Jahrgang. S. 15.

«Der *eine* Gott bzw. Christus als das *eine* Haupt der Kirche kann auf Erden auch nur von *einem* Menschen repräsentiert werden. [...] Das Vaticanum II hat zwar in einem allerersten, zunächst rein verbalen Ansatz versucht, dieses monokratische Prinzip zu durchbrechen (Kollegialität der Bischöfe, wenn auch noch nicht des Papstes, ihre Mitverantwortung für die ganze Kirche usw.), aber die nachkonziliare Entwicklung hat diesen Ansatz in keiner Weise zum Durchbruch kommen lassen.» Wir wollen hier «nur auf die epochal bedingte *Einseitigkeit* der Glaubenserfahrung hinweisen, die diese Strukturen hervorgebracht hat». «Nichts wäre mehr verfehlt, als in ihnen *lediglich* die Übernahme politischer Herrschaftsverhältnisse (etwa der Monarchie) in die Kirche zu sehen.» «Die Begründung für die Einherrschaft des Papstes in der ganzen Kirche und für die Einherrschaft des Bischofs in seiner Diözese ist nicht dem Gespräch mit dem Neuen Testament erwachsen, sondern der Versuch, den altbundlichen Ein-Gott-Glauben (Monotheismus) zum Prinzip der kirchlichen Strukturen zu machen.

Zu der Zeit, als der sogenannte ‚monarchische Episkopat', das heisst die Einherrschaft des Bischofs in seiner Kirche entstand, war theologisch noch nicht herausgearbeitet, dass und inwiefern durch Jesus etwas radikal Neues in die Heilsgeschichte eingetreten ist und dass der Neue Bund eine radikale Überbietung des Alten ist. [...] Der neue Bund wird als Fortschritt im *Rahmen und Horizont* des einen (Alten) Bundes gesehen. [...]

Mit der sog. ‚konstantinischen Wende' wird der altbundliche Monotheismus in voller Schärfe zu einem staatsrechtlichen und später dann auch zu einem kirchlichen Prinzip erhoben. [...] Die politische Monarchie des Kaisers wird dabei ausdrücklich als Nachahmung und irdische Repräsentation der innergöttlichen Monarchie verstanden.»

Dies ist ein wirklich *epochaler Ansatz*, «der sich selbst fortschreitend in die abendländische Geschichte und auch in die Strukturen der Kirche hinein expliziert: Der intolerante Kampf zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter (nur *einer* kann im Abendlande den einen Gott repräsentieren!) ist ohne die monotheistisch begründete Vorstellung von *uniformer* Einheit nicht verständlich, ebensowenig wie die Formel des Augsburger Religionsfriedens (1555): Jedes Territorium soll nur *eine* Konfession haben, und zwar die des Monarchen.

Mit Schlagworten aus dem Reservoir moderner Demokratien oder politischer Propaganda ist dieser theologischen Position nicht beizukommen. Erst von einer *trinitarischen* Glaubenserfahrung her kann die Einseitigkeit der traditionellen Position aufgedeckt und nur von daher könnten ursprüngliche *theologische* Prinzipien kirchlicher Strukturen erarbeitet werden.»

9.1.2 «Trinitarische» Glaubenserfahrung und Leitungsstruktur

«Erst nach langen Auseinandersetzungen wurde die Göttlichkeit Christi beziehungsweise seine absolute Gleichheit im Wesen mit dem Vater erkannt und damit eben auch eine Pluralität in der göttlichen Wirklichkeit selbst.

– Der Unfehlbarkeits-Test. In: QD 54. S. 245–252.

Wir zitieren hier den Text in «Publik», weil dort die Gedankengänge gestrafft dargestellt sind.

[150] *Mühlen:* Der Heilige Geist als Person. Münster 1966³. S. 329.

Als Konstantins theopolitische Monokratie entstand, waren gerade noch die Kämpfe um das Konzil von Nikaia im Gange, und die Gleichwesentlichkeit des Heiligen Geistes mit dem Vater und dem Sohn wurde erst gegen das Ende des Jahrhunderts, auf dem ersten Konzil von Konstantinopel (381) lehramtlich verkündet. Es ist jedoch im Anschluss daran nie der Versuch gemacht worden, politische oder kirchliche Strukturen durchgreifend von einer *trinitarischen* Glaubenserfahrung her zu entwerfen.»

Wollte man dies versuchen, müsste vor allem eine *tiefere Besinnung auf die Rolle des Heiligen Geistes* stattfinden. «Innertrinitarisch ist es eine Eigentümlichkeit des Hl. Geistes, als vinculum und nexus die Person des Vaters und die Person des Sohnes zu verbinden, und auch heilsökonomisch ist es eine Eigentümlichkeit des Hl. Geistes, sich selbst mit Person [...] und Personen untereinander zu verbinden.»[150]

«Der Ausdruck ‚Heiliger Geist' ist im Neuen Testament die Wiedergabe jener *Erfahrung* die die Zeugen des Lebens Jesu mit Jesus selbst gemacht haben und die sie dann in ihrer Verkündigung bezeugt haben.

Diese Erfahrung hat *trinitarische* Struktur, denn wir sind nach Eph 2,18 in dem *einen* Geiste *durch* Christus zum Vater hin vermittelt. Gleichursprünglich ist diese Jesuserfahrung *ein und dieselbe* in der ganzen Kirche, sie schafft (oder sie ist selbst) die Gemeinschaft untereinander.»

Darum müsste bei einer *Reform der kirchlichen Strukturen* zuerst die tiefste, *trinitarische Struktur der christlichen Glaubenserfahrung* freigelegt werden. «Dann ergäbe sich von selbst, dass die Entscheidungsfindung in der Kirche, auch die des Papstes, in sich selbst ein kollegialer, das heisst pluraler, von vielen getragener Akt ist; dann wäre die Bischofssynode nicht nur ein beliebig anzuhörender ‚Kronrat' des Papstes, sondern Entscheidungsinstanz in der Gesamtkirche. Ähnliches gilt dann auch von den verschiedenen Gremien in den Diözesen und Pfarreien.»

9.2 Trinitarische Aspekte in den Ekklesiologien der orthodoxen, reformatorischen und altkatholischen Kirchen

Wir haben diese Gedankengänge Mühlens so ausführlich dargelegt, weil wir glauben, dass sie den Ekklesiologien unserer Gesprächspartner weit entgegenkommen (es wäre allerdings zu fragen, wie weit die orthodoxe Theologie den pneumatologischen Ansatz Mühlens mitvollziehen kann, ob er ihr nicht zu «westlich» erscheint; was die trinitarische Dimension der Kirche betrifft, werden manche Orthodoxen darin ihre eigensten Gedanken erkennen).

Für die *orthodoxe* Theologie darf wiederum P. Evdokimov angehört werden. Der Beitrag hat deshalb besonderes Interesse, weil er irgendwie monarchische und trinitarische Sicht zu integrieren trachtet.

«Die orthodoxe Ekklesiologie gründet sich auf das trinitarische Dogma. [...] Im Leben der göttlichen Dreifaltigkeit sichert der Vater die Einheit, ohne die vollkommene Gleichheit der Drei zu verletzen. Dies schliesst jede Unterordnung aus und erweist den Vater in grossartiger Weise als den, *der den Vorrang in der trinitarischen Liebe* hat. Nach diesem Vorbilde hat auch

in der Gemeinschaft der Kirchen, in welcher jede einzelne aufgrund der Vollgültigkeit und Fülle der vom Bischof gefeierten Eucharistie ‚Kirche Gottes' ist, eine von ihnen den Vorrang in der Liebe. Das ist das besondere Charisma der Autorität der Ehre, deren Bestimmung es ist, für die Einheit aller Sorge zu tragen.»[151]

Auf *protestantischer Seite* möchte Karl Barth die Ekklesiologie eng mit der Pneumatologie verbinden (und ernst genommene Pneumatologie bedeutet immer auch trinitarische Sicht!):

«Man kann vom Heiligen Geist nicht sprechen [...] ohne fortzufahren: credo ecclesiam. [...] Und umgekehrt: Wehe, wo man von der Kirche meint reden zu können, ohne sie ganz und gar auf das Werk des Heiligen Geistes zu begründen.»[152]

Natürlich deckt sich der Amtsbegriff Barths (und der reformatorischen Kirchen überhaupt – abgesehen evtl. von manchen Lutheranern) nicht in allem mit dem der vorreformatorischen (und altkatholischen) Kirchen. Doch ist damit nicht etwa einer unsichtbaren Geistkirche das Wort geredet:

«Im apostolischen Glaubensbekenntnis ist nicht ein unsichtbares Gebilde gemeint, sondern eine sehr sichtbare Zusammenkunft, die ihren Anfang nimmt bei den zwölf Aposteln. [...] Credo ecclesiam heisst: ich glaube, dass hier, an diesem Ort, in dieser sichtbaren Zusammenkunft, das Werk des Heiligen Geistes geschieht.»[153]

Auch dem apostolischen Amt fehlt der Geistbezug nicht: In der Kirche «regiert allein Jesus Christus, und alles Regieren von Menschen kann nur diese seine Regierung darstellen. Es wird sich an ihr messen lassen müssen. Jesus Christus aber regiert in seinem Wort durch den Heiligen Geist».[154]

Und überhören wir schliesslich nicht den *christkatholischen* Bischof und Theologen Urs Küry:

Die Frage nach dem Ursprung der Kirche ist «nicht nur die nach ihrem zeitlichen Anfang, sondern die nach ihrer transzendenten *Herkunft*, die sie im dreieinigen Gott hat».[155] Ausgangspunkt der Lehre über die Kirche muss die «Urintention sein, die dem *gesamten* Heilshandeln Christi zugrunde liegt».[156] «Nur durch das immer neue Hören auf die Botschaft des Herrn von der Kirche kann die nachapostolische Kirche im Ursprung bleiben, kann sie Kirche Christi, die Kirche des dreieinigen Gottes bleiben.»[157]

Dürfen wir unsere Überlegungen vielleicht etwa so zusammenfassen:

---

[151] *Evdokimov*. In: Concilium 7 (1971). S. 289.

In ähnlichem Sinn schreibt in der gleichen Nummer der griechisch-orthodoxe Theologe Stylianos *Harkianakis*, der aber eindeutig jeden Gedanken einer «subordinatio» unter einen «pontifex maximus» gerade aus trinitätstheologischen Gründen fernhalten möchte.

[152] *Barth Karl:* Dogmatik im Grundriss. Zollikon 1947. S. 167.

[153] Ebd.: S. 167.

[154] Ebd.: S. 171.

[155] *Küry:* S. 227.

[156] *Küry:* S. 228.

[157] *Küry:* S. 254.

Wie der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an den *einen* Gott nicht aufhebt, aber in ungeahnter Weise vertieft und erweitert, müsste auch die Amtsstruktur der Kirche die Darstellung einer echten, fruchtbaren Polarität zwischen Einheit und Kollegialität darstellen, und könnte so wohl das Beste der drei grossen Ekklesiologien zu einer spannungsreichen Union zusammenführen.

9.3 Gewissenserforschung

All dem könnte man nun mit Recht die Frage entgegenhalten: Wäre das römische Papsttum bereit zu einem solchen Verständnis seiner Stellung?

Ich glaube, dass trotz aller Rückschläge doch manche Ansätze dazu da sind, und vor allem, dass die Theologie nach dem Vaticanum II daran ist, die theologischen Grundlagen des Unfehlbarkeitsanspruchs noch gründlicher zu durchdenken – wobei dies auch Rückgewinnung von Altem und Uraltem bedeuten kann.

Strukturwandel von solchem Ausmass brauchen ihre Zeit – und ein Strukturwandel nur des Papsttums würde nicht genügen. «Der Gestaltwandel der päpstlichen Macht entspricht dem Gestaltwandel der ganzen Kirche», sagt Michael Schmaus.[158]

Damit sind wir *alle zur Gewissenserforschung aufgerufen.* Mit lautstarken Schlagworten gegen den «päpstlichen Machtanspruch» ist es nicht getan. Es ist auch zu billig, Steine auf Rom zu werfen und im eigenen Haus die absoluten Herren zu spielen. Der Gestaltwandel der «Amtsstruktur» müsste bei der «Hauskirche» beginnen und *alle* kirchlichen Gruppierungen erfassen. Denn es gibt, «nach der Demütigung des hierarchischen Triumphalismus, einen subtileren geistigen Triumphalismus der Gemeinde- oder Gruppenideologie. [...] Das sind Leute, die als Einzelne oder als Gemeinschaften das Attribut der kirchlichen Heiligkeit für sich gepachtet haben. [...] Ausweg kann nur die Offenheit für die unverkürzte Katholizität der Offenbarung Gottes sein, für jenes Grösstmögliche des Einsatzes Gottes in Christus für die Welt, das keine voreilig abschliessende Deutung verträgt, kein Bescheidwissen, [...] sondern als das Immer-Grössere uns überragt.»[159]

---

[158] *Schmaus:* Art. «Papst». In: SM III.
[159] *v. Balthasar:* In Gottes Einsatz leben. Einsiedelln 1971. S. 104.

Diese Worte von Hans Urs von Balthasar dürften vor allem eine Einladung zur Gewissenserforschung innerhalb unserer römischen Kirche selbst sein – aber gelten sie nicht auch in etwa für die zwischenkirchlichen Beziehungen? Wir verharren in der Hoffnung, dass dieses Immer-Grössere des Mysteriums des dreieinigen Gottes in seinem Sein und in seinem Wirken in und durch die Kirche uns alle schliesslich in seiner Einheit und Fülle umfangen wird!

Fassen wir zusammen:

Wie der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an den einen Gott nicht aufhebt, so müsste auch die Amtsstruktur der Kirche (und innerhalb dieser der Petrusdienst) die Darstellung einer echten, fruchtbaren Polarität zwischen Einheit und Kollegialität darstellen.

Da der Gestaltwandel der päpstlichen Macht dem Gestaltwandel der ganzen Kirche entspricht, bleibt es unser aller Aufgabe, in Geduld und Liebe an diesem Gestaltwandel mitzuarbeiten, bis wir alle, «die wir im Spiegel, doch mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn sehen, in das gleiche Bild verwandelt werden von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn im Geiste geschieht» (1 Kor 3,18).

Einsiedeln P. Beda Baumer OSB