

Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum

Dreißig Jahre nach dem Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils bietet die Enzyklika Johannes Pauls II. *Ut unum sint* (1995) an der Schwelle zum dritten Jahrtausend erneut eine authentische und zugleich relativ systematische Darstellung der katholischen Sicht des Petrusdienstes.

Das Rundschreiben will den durch das II. Vatikanum begonnenen Rezeptionsprozeß weiterführen und ist dabei bemüht, dessen dialogalen und ökumenischen Charakter aufrechtzubehalten¹; inhaltlich-systematisch ist es in der Gesamtheit der Konzilslehren verankert, die man als »Communio-Ekklesiologie« bezeichnet hat.

»Die Ausdrucksform der Wahrheit kann vielgestaltig sein«², und so gibt die Enzyklika zu, daß zwischen dem Erbe des evangeliumsgemäßen Glaubens, den theologischen Darlegungen und den geschichtlichen Verhaltensweisen, unter denen sich Äußerungen von Schwäche und Unzulänglichkeit, ja von Sünde und Versagen selbst der Hirten finden, zu unterscheiden ist.³ Zuletzt äußert Johannes Paul II. seinen Wunsch, »eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«⁴. Daß indes die Enzyklika die Vollmacht und Autorität des Bischofs von Rom immer noch im Sinne einer konventionellen Dogmatik bejaht⁵, scheint einer Überwindung der alten Aporien und Divergenzen entgegenzustehen.⁶

Selbst wenn man anerkennt, daß *Ut unum sint* Aspekte unterstreicht, die Frucht des ökumenischen Dialogs sind und damit einen bemerkenswerten Fortschritt darstellen, bleibt doch theologisches Bemühen unabdingbar, um die kirchlich-dogmatische Lehre über den petrinischen Primat, besonders im Licht ihrer Rezeption durch das II. Vatikanum, besser verstehen zu können.

ALFONSO CARRASCO ROUCO, Jahrgang 1956, studierte Katholische Theologie in Salamanca, München und Fribourg; Promotion 1990. Er lehrt heute Ekklesiologie am »Centro de Estudios Teológicos ›San Dámaso‹« in Madrid und gehört zur Redaktion der spanischen Ausgabe dieser Zeitschrift. – August Berz besorgte die Übertragung des Beitrags aus dem Spanischen.

1. Die Tatsache der Rezeption

Die Sichtweise des Petrusdienstes und der Probleme, die sich der Theologie durch die Lehre der *Constitutio Dogmatica prima De ecclesia Christi* über den päpstlichen Primat stellen, werden heute vor allem durch das Zweite Vatikanische Konzil bestimmt, besonders durch seine neue *Constitutio dogmatica de ecclesia*, deren drittes Kapitel ausdrücklich zum Anliegen hat, die Lehre vom Primat durch die über das Bischofsamt zu ergänzen.⁷ *Lumen gentium* bildet so den feierlichsten lehramtlichen Kommentar zur früheren Konstitution über den Primat und gleichzeitig eine aufrichtige Belebung der anstehenden Fragen.

Wenn man die Konstitution liest, kann man feststellen, daß sich die Rezeption durch das Konzil nicht auf eine Relecture der Lehre von *Pastor aeternus* beschränkt, als ob es nur darum gegangen wäre, diese als Ergebnis der Tradition von möglichen Beeinflussungen durch die kirchlichen Strukturen des zweiten Jahrtausends samt ihrer begrifflichen Unzulänglichkeiten (die viele in der Trennung von Weihe- und Jurisdiktionsgewalt paradigmatisch sehen), besonders aber von den spezifischen Umstände und Herausforderungen des 19. Jahrhunderts, zu befreien. Im Gegenteil muß man klar sehen, daß das II. Vatikanum dazu übergegangen ist, die dogmatische Definition über den Dienst des Nachfolgers Petri voll und ganz⁸ zu bestätigen, und zwar sowohl den Jurisdiktionsprimat⁹ als auch die päpstliche Unfehlbarkeit.¹⁰

Zudem sind die unternommenden Anstrengungen beachtenswert, der schon beim Ersten Vatikanischen Konzil offensichtlichen Notwendigkeit nachzukommen, einzelne Aspekte der Lehre zu klären. Dabei ist vor allem die systematische Behandlung der Stellung des Episkopates in der Kirche zu nennen.

Denn obschon es dem Konzil entschieden darum ging, die primatialen Prärogativen unter allen Umständen ausdrücklich sicherzustellen¹¹, ist auch der Wille zu beobachten, das Zusammenwirken zwischen dem Nachfolger Petri einerseits und den anderen Bischöfen und den Gläubigen andererseits zu betonen. So wird beispielsweise ein so charakteristischer Zug des I. Vatikanums wie die Abhängigkeit jeder Ausübung der bischöflichen Vollmacht vom Jurisdiktionsprimat auch auf das Bischofskollegium, das Haupt und die Glieder, bezogen.¹² In diese Richtung jedenfalls zielt das Bestreben, die Unfehlbarkeit des Papstes mit der des Bischofskollegiums in Verbindung zu bringen.¹³

Lumen gentium will auch einige konkrete Aspekte der Primatsproblematik klären, so zum Beispiel den eigentlichen Sinn des polemischen *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*¹⁴, wobei stets eine tiefe Kontinuität mit den Intentionen des I. Vatikanums verfolgt wird.¹⁵

Wenn in den Augen einer Minderheit sich die in *Pastor aeternus* vorgenommenen Bemühungen, die Stellung des Bischofsamtes in der Kirche zu kräftigen, nicht aus der Logik der Lehre über den Primat ergaben, zu deren Entfaltung das Bischofsamt nichtmals erwähnt werden brauchte, so hat sich die Situation im II. Vatikanum von Grund auf geändert: hier wird das Bischofsamt zum Ausgangspunkt gewählt, um das Petrusamt darstellen zu können. Damit erleidet der Primat keine Minderung, und es wird auch nichts von der definierten Lehre übergangen; doch erweist es sich als nötig, das Petrusamt aus jener Perspektive zu verstehen, die der Darstellung der hierarchischen Verfassung der Kirche in *Lumen gentium* zugrundeliegt.

Die Entscheidende der neuen Konzeption des Konzils liegt nicht allein darin, daß der Bischofsdienst in das Zentrum der Betrachtung gerückt wird. Daß der Bischof ein wahrer Hirte ist, Nachfolger der Apostel, mit eigener ordentlicher und unmittelbarer Vollmacht; daß das mit dem Papst vereinte Bischofsamt – und niemals davon losgelöst – auch Träger der umfassenden und höchsten Vollmacht in der Kirche ist und in einigen Akten seines Lehramts sich der Unfehlbarkeit erfreut; daß der Jurisdiktionsprimat den Nachfolger des Petrus nicht vom Bischofskollegium trennt: das alles stellt im Blick auf die Lehre des I. Vatikanums nichts Neues dar.¹⁶

Die wichtigste Neuerung besteht vielmehr darin, daß die gesamte Lehre über das Bischofsamt und den Primat in einen neuen ekklesiologischen Kontext gestellt wurde, der in dieser Hinsicht durch eine von Grund auf sakramentale Auffassung von Bischof und Kirche selbst charakterisiert ist.

2. Sakramentale Betrachtung der Kirche

Schon im ersten Konzilsdokument, in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium*¹⁷, wird uns die Kirche als »wunderbares Geheimnis« dargestellt, das »aus der Seite des am Kreuz entschlafenen Christus« hervorging, das heißt aus dem Pascha-Mysterium, in dem Christus sein Erlösungswerk vollzieht.¹⁸ So haben die Apostel den Sendungsauftrag, nicht nur das wunderbare Werk Christi zu verkünden, sondern die Menschen auch durch die Sakramente, zumal durch die Taufe und die Eucharistie, in dieses »Heilswerk«, einzufügen.¹⁹ Die Kirche ist »Sakrament der Einheit«, ein unter seinen Bischöfen geeintes Volk²⁰; die Feier der Eucharistie, bei der das ganze Volk unter dem Vorsitz des Bischofs um den Altar versammelt ist, stellt folglich die vorzüglichste Selbstbekundung der Kirche dar.²¹

Die Konstitution *Lumen gentium* übernimmt diese Sichtweise. Die Kirche wird uns hier dargestellt als »Sakrament der Einheit«, Werk des einen und dreifaltigen Gottes²², wurzelnd im Pascha-Mysterium Christi²³, an dem der Mensch durch die Sakramente, zumal durch die Taufe und die Eu-

charistie, auf geheimnisvolle Weise teilhat.²⁴ Die Sendung der Apostel und ihrer Nachfolger besteht darin, alle Menschen durch die Predigt des Evangeliums und die Einbeziehung in die Sakramente zum Heil zu führen²⁵, und sie wird vom Konzil von den *tria munera sanctificandi, docendi et regendi* her beschrieben.²⁶ Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ist in der Gemeinde, die sich bei der Eucharistiefeyer um ihren Bischof versammelt, gegenwärtig.²⁷

Diese sakramentale Darstellung der Kirche eröffnet wichtige Perspektiven, die schon einen Lösungsweg bei den Schwierigkeiten, die die Darstellung des Jurisdiktionsprimats als bischöfliche Vollmacht gegenüber jedem Gläubigen mitbringen wird, aufzeigen könnten. Sie macht begreiflich, daß die Aussage, die ganze Kirche bilde »eine Herde unter einem Hirt«, nicht heißen soll, daß es in der Kirche nicht verschiedene Herden und Hirten gibt: Die eine und einzige katholische Kirche besteht in und aus Teilkirchen.²⁸

In diesen ist wirklich die Kirche gegenwärtig, und zugleich bilden sie die katholische Kirche, deren Einheit und Einzigkeit auf der sakramentalen Teilhabe an ein und demselben Mysterium Christi gründen, so daß die Einheit zwischen den Teilkirchen wesentlich mit der innerhalb der Teilkirchen identisch ist.²⁹ Folglich leugnet die Bejahung der Gesamtkirche als einer Einheit, die alle Gläubigen umfaßt, zwar das Bestehen innerer Grenzen, nicht aber die Existenz von Teilkirchen mit ihren je eigenen Hirten. Es handelt sich dabei nicht um zwei Wirklichkeiten, die sachlich im Widerspruch zueinander stünden, sondern im Gegenteil bilden die Teilkirchen, insofern sie echte Äußerungen der einzigen Einheitswirklichkeit sind, notwendigerweise die *multitudo fidelium* der einzigen katholischen Kirche.

Das konziliare Verständnis der Kirche als sakramentale *Communio*, die aus der Teilhabe am Pascha-Mysterium Christi entsteht und lebt, ermöglicht somit, sich von neuem der absolut besonderen Weise bewußt zu werden, in der sich die Einheit der katholischen Kirche gestaltet: *in et ex Ecclesiis particularibus*. So öffnet sich zugleich ein geeigneter Horizont zu einem theologischen Verständnis des Petrusdienstes, das nicht im Bann der Dynamik des staatlichen Lebens und des entsprechenden sozio-politischen Denkens steht, sondern in der besonderen Form des gesellschaftlichen Wesens der Kirche wurzelt.

Von verschiedenen ekklesiologischen Perspektiven her erkannten die nachkonziliaren theologischen Analysen die Wichtigkeit dieser positiven Konzilslehre und entfalteten sie: die Gemeinschaft der Kirchen, die bischöfliche Kollegialität und insbesondere die für das Bischofsamt bestehende Notwendigkeit, in der *Communio Ecclesiarum* zu bleiben. Auch das Petrusamt suchte man aus dieser Sicht durch den Nachweis darzustellen, daß diese Elemente auch auf das Vorhandensein einer eigenen Funktion des Petrus-Nachfolgers hindeuten.

Da nämlich die Kirche eine Gemeinschaft mit Christus, dem einen Herrn, ist, hat sie auf der ganzen Welt eine Einheit zu sein; deswegen muß jede Teilkirche als »Ausdruck« der einen Kirche in der Einheit der Gesamtkirche verhaftet bleiben. Das Bischofsamt als Dienst in *einer* Kirche, die strukturell eine *Communio* bildet, hat einen wesentlich kollegialen Charakter. Der Papst wird deshalb als Anhaltspunkt der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft gesehen; sich von ihm trennen heißt sich von der Einheit des Kollegiums und der Kirche trennen.³⁰

Diese Reflexionslinien ermöglichen bereits, den theologischen Ort des Petrusdienstes zu erahnen. Sie müssen freilich weiter verfolgt werden, um aufzuzeigen, wie das Konzil den *Jurisdiktionsprimat* richtig darstellt³¹ und sich der römische Primat in die Eintracht und Gemeinschaft der Ortskirchen mit ihrer synodalen Dynamik einfügt; kurz: weshalb die Abhängigkeit des Bischofs und der Teilkirche von der Gesamtkirche und vom Bischofskollegium eine Abhängigkeit vom Bischof von Rom in sich einschließt, wie sie das I. Vatikanische Konzil definiert hat.

3. Sakramentale Betrachtung des Dienstamtes

Um das Thema des Jurisdiktionsprimats anzugehen, sind erneut die Grundlinien des II. Vatikanums und ihre Kontinuität mit den Intentionen des I. Vatikanischen Konzils in den Blick zu nehmen.

Gegenüber der weit ausgreifenden Aufklärungsdebatte mit ihren absolutistischen Ansprüchen einer autonomen Vernunft versucht das I. Vatikanum, den übernatürlichen Ursprung der gesamten christlichen Heilsordnung hervorzuheben; zudem betont es, daß die Offenbarung weder vom Menschen hervorgebracht noch ihm geschuldet ist noch sich auf seine Subjektivität einschränken läßt.³² Deswegen präsentiert und verteidigt es die Fähigkeiten einer richtig gearteten, für die Andersheit des Schöpfers und den Glaubensgehorsam offenen Vernunft und hebt eingehend die eigene Autorität der Offenbarung und ihrer Formen des Präsentseins in der Geschichte durch die Kirche hervor.

Auf diesem Hintergrund kann man verstehen, warum eine auf die *Autorität* ausgerichtete Perspektive die Oberhand gewinnen³³ und sich die besonderen Akzente, die die Konzilsdiskussion über die Dogmen des päpstlichen Primats bestimmten, herauskristallisieren konnten. Es ging weniger um eine Struktur der Vollmacht (wie man das aus der anfänglichen, auffällig leichtfertigen »Disputation« über das Bischofsamt ersieht³⁴), sondern um die Bekräftigung der Autorität und ihrer Grundlage: der Wahrheit des Glaubensgutes, das in der Geschichte durch den Heiligen Geist und *in concreto* durch den besonderen Dienst des Papstes verpflichtend besteht.

In der Tat standen die leidenschaftlichsten Debatten im Zusammenhang mit dem, was man als *das* Thema des Konzils ansah: mit der Unfehlbarkeit. So trat aufs neue der typisch »neuzeitliche« Kontext des I. Vatikanums zutage: die Frage nach der wahren Kirche, jedoch konkret als Frage nach dem Kriterium für die Gewißheit der Offenbarungswahrheit, nach der Lehrautorität.³⁵ Von hier aus versteht man auch, daß die vorrangige Aufgabe dieses Charismas³⁶ nicht, wie einige sich vielleicht vorstellen mochten, in häufigen Entscheidungen *ex cathedra* besteht, sondern in der Sicherheit, die es der Kirche gibt: Indem der Gläubige in der Einheit mit dem Papst bleibt, bleibt er in der Kirche und mit dem Glaubensdepositum verbunden.³⁷

Man könnte formulieren: *Pastor aeternus* hat die unverzichtbare, durch den Heiligen Geist gewährleistete Rolle definiert, die der römische Bischof in der kirchlichen *Communio* spielt und zu der die konkrete, mit Autorität ausgestattete Tätigkeit gehört, um die Glaubensüberlieferung und die Einheit der Kirche zu bewahren. Diese Konzilserklärungen sind als solche unumstößlich, auch wenn von Anfang an klar war, daß sie durch andere, auf dem I. Vatikanum eher übersehene Aspekte zu ergänzen seien.

Im Unterschied zu den Anliegen jener Epoche konzentriert sich heute die theologische Reflexion mehr auf die Gliederung der Jurisdiktion und auf die Formen ihrer Ausübung in der Kirche als auf die Frage der Unfehlbarkeit, deren Grundperspektiven allgemein angenommen werden; auch ist hier keine extremistische Auffassung zu befürchten. Man fordert, die Autorität theologisch und praktisch in organischer Verbindung mit der Wirklichkeit der Kirche und des Bischofsamtes zu verstehen und andere Kategorien aufzugeben, so die einer »absoluten Souveränität«, die dazu verleiten könnten, den Papst als Quelle von Vollmacht und Wahrheit in der Kirche anzusehen oder ihn bei der Ausübung seines Dienstes zu isolieren und die Beziehung zu ihm auf eine hierarchische Dynamik zu verkürzen.

Hierin äußert sich die Notwendigkeit, die historischen Bedingtheiten jenes Konzilswerks hinter sich zu lassen und das Schema politischen Denkens sowie seine Sprache, die durch Debatten und Konflikte, zumal mit dem Staat, beeinflußt ist, zu überwinden. So kann man sagen, daß die Aufgabe der Theologie heute darin besteht, den eigenartigen Charakter, den die *potestas* in einer so eigentümlichen Gesellschaft wie der Kirche besitzt, zu vergegenwärtigen und folglich *jurisdictio* rein theologisch zu interpretieren.

Allerdings muß man sich auch vor der Gefahr hüten, das I. Vatikanum und seine Rezeption einzig von seinen objektiven Begrenztheiten her verstehen zu wollen (die Abhängigkeit von einer bestimmten sozio-politischen Sprache, einer besonderen Beziehung zur Gesellschaft und zum damaligen Staat, wenn man will auch die Abhängigkeit von einer bestimmten

kirchlichen Tradition), da sonst der Zugang zur Konzilslehre und zum Verständnis seiner eigentlichen Intention erschwert wird. Die richtige Methode wäre die gegenteilige: sein Grundanliegen anzunehmen, um von ihm aus über die besonderen geschichtlichen Bedingtheiten hinauszukommen.

Auf diese Weise wäre es möglich, auch das Werk des II. Vatikanums richtig zu bewerten, das bei aller Neuheit der Probleme die Grundintentionen des I. Vatikanums nicht aus den Augen verlor. Während dieses Konzil sich an ein autoritäres Schema hielt, um zu lehren, daß die in der Geschichte anwesende Offenbarung Gottes eine übernatürliche Gabe ist, die den Glaubensgehorsam verlangt, wählt das II. Vatikanum einen eher pastoralen Ausgangspunkt, um der Welt ebenfalls das grundsätzlich Neue des Evangeliums und des Glaubens als Geschenk Gottes vorzulegen. Es macht damit das I. Vatikanum nicht hinfällig, sondern stellt es in den Horizont einer umfassenderen Darbietung der Offenbarung und ihrer Andersheit: Die Offenbarung ist vor allem eine Person, Jesus Christus, die absolute Selbstaussage Gottes und seines Vorhabens mit dem Menschen, das ihn transzendiert und in dessen Dienst jedes Wort und Sakrament der Kirche steht, selbst die Schrift³⁸ und jedes ordinierte Amt.

Das II. Vatikanum öffnet Wege gerade deswegen, weil es sich nicht darauf beschränkt, über die Episkopat-Primat-Beziehung nachzudenken, sondern Christus und die Kirche, die Offenbarung Gottes und ihre Präsenz in der Geschichte als durch und durch geschenkt an die erste Stelle zu setzen. Mit dem Grundlegenden seiner Lehre ermöglicht es so ein besseres Verständnis der Beziehung zwischen dem Dienstamt (des Papstes und der Bischöfe), dem Evangelium und der Kirche. Seine wichtigsten Beiträge zu einer Rezeption der Primatslehre bestehen damit nicht in einer Analyse der Gliederung der Vollmacht, sondern tieferhin in ihrer Integrierung als Dienst in den Horizont der Offenbarung.

So besteht eine tiefe Übereinstimmung zwischen seinen Grundlehren zur Beziehung des geweihten Amtes zur Kirche und den schon definierten Dogmen über das Papstamt. Diese Bindung des Amtes an die Offenbarung und an seine Übermittlung in der Kirche wird nun ausdrücklich formuliert.

Das ermöglicht, nicht einfach von inhaltlichen und schon gar nicht von bloß verbalen Kompromissen zu sprechen, sondern von einer tiefen Erneuerung theologischer Problemstellungen und von realen Integrationsmöglichkeiten. Trotz der begrifflichen Begrenztheiten, insbesondere hinsichtlich des Jurisdiktionsprimat, weist das Konzil der Theologie in dieser Richtung Wege, auch wenn es sie selbst nicht bis zum Ende geht.

In der katholischen Tradition stellt das II. Vatikanum das Amt als Dienst der Weitergabe des Evangeliums Jesu Christi in der Geschichte dar, also der Gegenwart einer realen, transzendenten und nicht auf die Fähigkeit der

menschlichen Subjektivität zurückzuführenden Andersheit. Deswegen stellt es die grundlegende Bejahung der Sakramentalität der Bischofsweihe in die Mitte seiner Lehre über die hierarchische Verfassung der Kirche.³⁹

So hütet sich das Konzil gleich zu Beginn, das Dienstamt als Äußerung einer bloß menschlichen Fähigkeit zu verstehen, als das Handeln irgendeiner Person, die im eigenen Namen tätig wäre und nicht über sich selbst und ihre Subjektivität hinaus verwiese. Es zeigt im Gegenteil auf, daß der Bischofsdienst sich in der Kirche nur von einem doppelten Zentrums her richtig verstehen läßt: von einer Bezogenheit auf Christus hin (der im Heiligen Geist wirkt) durch die von Grund auf sakramentale Sicht der Kirche sowie des Bischofsdienstes *in concreto*⁴⁰, und von einer Zentrierung auf die Kirche selbst hin, in deren Dienst das Amt von Grund auf sosehr verankert ist⁴¹, daß seiner Natur nach die Möglichkeiten seiner Ausübung vom Verbleiben in der *Communio hierarchica* abhängen.⁴²

Die Bischöfe werden denn auch als wahre Nachfolger der Apostel dargestellt, die während der Zeit der Kirche die von Christus den Zwölfen gegebene Sendung weiterführen, die Kirche »auszubreiten und zu weiden« – eine Sendung, die sie durch ihre Teilhabe an der Vollmacht Christi und in der Kraft des Heiligen Geistes erfüllen können.⁴³ Weiter lehrt *Lumen gentium*, daß der Bischof bei seiner Weihe die Fülle des Weihesakraments empfängt, eine heilige »geistliche Gabe«, die ihn befähigt, *in persona Christi*, des Hirten, Lehrers und Priesters zu handeln, so daß es Christus selbst ist, der durch seinen Dienst das Wort Gottes verkündet, die Sakramente des Glaubens spendet und das neue Gottesvolk auf seiner Pilgerschaft leitet und führt.⁴⁴ Der der westlichen Kirche gemeinsamen Sakramententheologie entsprechend, die auf Augustinus zurückgeht, stellt das Konzil so den Amtsträger als Diener vor, als Instrument Christi, der durch seinen Geist der eigentliche Handlungsträger ist, indem er durch die, die die Kirche in der Geschichte aufbauen, im Wort und in den Sakramenten wirkt.

Die »geistliche Gabe«, die der Bischof bei der Weihe empfängt und die ihn zur Erfüllung seiner Sendung befähigt, ist eine objektive und von seinem Willen unabhängige Wirklichkeit. Der Mensch kann ihre Natur nicht bestimmen, denn nicht er ist der eigentliche Handlungsträger, sondern Christus. Ebenfalls nicht seinem Gutdünken überlassen ist das Objekt dieser *potestas*, das Gotteswort und die Sakramente; vielmehr sind es Wirklichkeiten, die *Deo et Ecclesiae* zukommen und denen der Mensch respektvoll zu dienen hat. Desgleichen ist auch die Frucht nicht Werk des Amtsträgers, sondern gehört als Gnadenwirklichkeit, die durch den Geist des Herrn zustande gekommen ist, der Kirche.⁴⁵ Der Amtsträger kann nicht einmal ändern, daß er diese sakramentale Gabe besitzt.

Die ministeriale *potestas* erscheint so als eine objektive Wirklichkeit, deren Natur, Dynamik und Frucht vom Willen des Amtsträgers unabhängig

sind. Dieser darf sie folglich nicht willkürlich ausüben. Um das Gotteswort verkünden und die Sakramente Christi feiern zu können, muß das Dienstamt *natura sua*⁴⁶ in der Gemeinschaft mit der Kirche ausgeübt werden, denn das Gotteswort und die Sakramente sind nur im Umkreis der einen und einzigen Kirche Christi eine volle geschichtliche Realität; sie werden nicht durch die Tätigkeit oder das Verständnis der Amtsträger hervorgebracht und bestimmt. Die Trennung von der kirchlichen Gemeinschaft stellt also nicht nur die geistliche Fruchtbarkeit in Frage, sondern sie macht auch die Ausübung der heiligen Vollmacht insoweit unmöglich, als diese Trennung die Substanz des Gotteswortes und der Sakramente betrifft; insofern tut der Amtsträger dann nichts von dem, was er tut, wirklich gültig.⁴⁷

Die »instrumentale« Natur dieses Dienstes, der entsprechend der eigentlich Handelnde Jesus Christus ist, macht es unmöglich, daß der Amtsträger seine eigene Person ins Zentrum stellt; er kann sich nicht als Prinzip des neuen Lebens des Gläubigen ausgeben und sich an die Stelle des Geistes Christi setzen; auch kann er nicht die Natur des Dienstes, zu dem er berufen ist, und die der Gemeinschaft, in deren Dienst er steht, bestimmen. Im Gegenteil erfordert die Sendung des Amtsträgers von ihm eine radikale Unterordnung. Seine Bedeutung, seine Autorität in der Kirche wurzelt paradoxerweise in seinem Gehorsam; sie kommt von daher, daß er in Vertretung eines andern, *in persona Christi*, tätig ist und konkret in der Bewahrung und Übermittlung des »Glaubensdepositum« dem Wort Gottes und seinen Übermittlungsformen in der Geschichte untersteht.⁴⁸ Deshalb ist es für die Ausübung seines Dienstamtes entscheidend wichtig, daß er die Absicht hat, »durch die er sich dem Haupthandelnden unterstellt: daß er nämlich die Absicht hat, zu tun, was Christus und die Kirche tut.«⁴⁹

Wenn nun aber der Bischof in der *Communio plena* bleibt, dann ist sein besonderer Dienst am Wort und an den Sakramenten ein notwendiges Instrument für die Präsenz der Kirche in der Geschichte, so daß die Gemeinschaft mit ihm für die Gläubigen zur Bedingung ihres Bleibens in der Kirche wird. Diese Abhängigkeit zwingt sich natürlich nicht in bezug auf den Bischof als Privatperson auf, sondern insofern er seine kirchliche Sendung erfüllt. Damit hat man in der Einheit des Glaubens, den er verkündet, und in der der Sakramente, zumal der aus der Eucharistie hervorgehenden *Communio* zu bleiben.

Damit zeigt sich die Grundlage für die Autorität seines besonderen Dienstes in der Kirche als seines *munus regendi*.⁵⁰ *Lumen gentium* sagt: »Die Gläubigen müssen dem Bischof anhangen wie die Kirche Jesus Christus und wie Jesus Christus dem Vater, damit alles in Einigkeit übereinstimme und überströme zur Verherrlichung Gottes.«⁵¹ Das heißt: Alle Gläubigen sind berufen, die Vielfalt von Gnaden, Diensten und Tätigkeiten

ins Leben umzusetzen, die der Geist in der Einheit der Kinder Gottes zum Aufbau des Leibes Christi gibt.⁵²

Dank der strukturellen Abhängigkeit von Christus und der Kirche, durch die der Amtsträger sich dem Werk eines andern und nicht einem Projekt hingibt, das er selbst bestimmt, sind die Bischöfe dazu berufen, »sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen zu sein.«⁵³ Sie sind tatsächlich Prinzip, wenn auch »sichtbares« oder, in gleichfalls traditionellen Begriffen, »sekundäres«, denn das primäre Prinzip der Einheit der Kirche und jeder geistlichen Gabe ist Jesus Christus, der sich im Heiligen Geist den Menschen hingibt.

Wenn die Bischöfe als Nachfolger der Apostel im Dienst des Evangeliums Jesu Christi, der Fülle der Offenbarung⁵⁴, stehen, »damit das Evangelium in der Kirche für immer unverseht und lebendig bewahrt werde«⁵⁵, ist das gleiche vom Nachfolger des Petrus zu sagen. Auch sein Primat ist von den Grundlinien der Lehre des II. Vatikanums her zu verstehen, das heißt in dem von einem sakramentalen Verständnis der Kirche und des Bischofsamtes vorgezeichneten Horizont und folglich im Zusammenhang mit einer durch das Wirken Christi und seines Geistes bestimmten Wirklichkeit, die über ihn hinausgeht und nicht von ihm bestimmt ist, sondern der er zu dienen hat.⁵⁶

Die Konstitution *Lumen gentium* faßt die Bedeutung seines Dienstamtes zusammen, wenn sie in Kontinuität mit dem I. Vatikanum sagt, daß Jesus Christus in Petrus »ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt« hat.⁵⁷

Nun aber ist, wie schon in bezug auf das Bischofsamt bemerkt, auch der Bischof von Rom berufen, entsprechend der Besonderheit seines Amtes in der Kirche diese Sendung zu erfüllen, jedoch stets ebenfalls auf »sichtbare« und »sekundäre« Weise⁵⁸; keineswegs ist er es, der den Glauben, die Sakramente oder die Einheit der Kirche grundlegt, sondern sie sind Werk des einzigen Herrn und des einzigen Geistes. Deswegen ist die Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri wirklich Kriterium des Bleibens in der hierarchischen Gemeinschaft, in der *Communio plena*, doch nicht weil er sie konstituieren würde, sondern weil er sichtbares und objektives Zeichen der Gegenwart Christi in der Geschichte ist.

Diese grundlegende Tatsache, die den besonderen Dienst des Papstes in der Kirche ermöglicht, ist nicht Frucht der Befähigung des Mannes, der zu dieser Sendung berufen ist, und kann es nicht sein; sie geht nicht hervor aus seinem persönlichen Gewissen, aus der Vollkommenheit seines Glaubens oder aus einer beispielhaften, moralisch untadeligen Ausübung seiner Verantwortungen als Amtsträger. Kein Mensch – nicht einmal die Apostel – wurde von Christus berufen, um sich über das Wort und die Kirche zu stellen und zu bestimmen, worin der wahre Glaube bestehen müsse, sondern

um das Evangelium anzunehmen, unverdient an der durch Christus eröffneten Gemeinschaft teilzuhaben und mit der Gnade des Heiligen Geistes sein Zeuge zu sein. Diese radikale Priorität Christi bewahrheitet sich auch im Fall des Nachfolgers des Petrus: Nur der Geist, ohne den niemand sagen kann: »Jesus ist der Herr«, kann gewährleisten, daß sein Zeugnis in der Wahrheit erhalten wird.

Darum liegt die Schlußfolgerung nahe, daß die objektive Bedeutung, die das Petrusamt in seiner Beziehung zur Gesamtkirche besitzt, durch einen besonderen Beistand des Heiligen Geistes – das Charisma der Unfehlbarkeit – ermöglicht wird, dank dem der Nachfolger des Petrus sich bei der Ausübung seines wesentlichen Dienstamtes⁵⁹ nicht von der Gesamtkirche trennen wird.⁶⁰ Dank der Gabe dieses Bleibens in der Wahrheit der Überlieferung kann der Petrusdienst⁶¹ für jeden Gläubigen sichtbares Zeichen der Präsenz der *Communio plena* in der Geschichte sein.

Der Geist Gottes ermöglicht so die objektive Präsenz der Kirche und folglich des Wortes und der Sakramente *Dei et ecclesiae*, die nicht dem Gutdünken irgendeines Menschen, nicht einmal des Bischofs von Rom, überlassen sind.⁶² Daher sind die gläubigen Christen, um in der Einheit der Kirche zu leben, nicht von einer subjektiven Interpretation des Glaubens und der Gemeinschaft abhängig, die niemand geben darf, nicht einmal ein ordnierter Amtsträger.

Andererseits qualifiziert dieser besondere Beistand des Geistes die Stellung des Bischofs von Rom in der Kirche so sehr, daß die Einheit mit ihm Bedingung des Bleibens in der *Communio* ist. Auf diese Weise wird das Verständnis seines besonderen »munus regendi« ermöglicht, dessen theologische Valenz in bezug auf das geweihte Dienstamt genau mit den Worten beschrieben worden ist: Um sich nicht von der *Communio plena* zu trennen, sind alle Gläubigen, zu denen natürlich auch die geweihten Amtsdienner gehören, berufen, ihre eigenen Gaben, ihre Berufung und Sendung in der Einheit mit dem Nachfolger Petri lebendig umzusetzen.

Im besonderen Fall des Bischofsdienstes wird das Bleiben in der Einheit mit dem Papst auch, und in erster Linie, die Gewähr dafür sein, daß der Bischof in der Einheit der Kirche bleibt, für deren geschichtliche Gegenwart der Bischof von Rom objektives Zeichen ist.

Nun aber erfordert die sakramentale Natur der bischöflichen Vollmacht, daß sie in ihrer Ausübung nicht bloß von der subjektiven menschlichen Initiative abhängt, sondern von der Kirche als dem Ort der Gegenwart Christi, der durch das Wort und die Sakramente wirkt. Die Notwendigkeit, objektiv in Einheit mit dem Papst zu bleiben, ist konkreter Ausdruck dieses Erfordernisses und steht voll und ganz im Zusammenhang mit der Dynamik des Sakraments. Durch diese Objektivität wird dem Amtsträger ermöglicht, daß seine Beziehung zur Kirche nicht seine eigene, persönliche, sub-

jektive Interpretation zum letzten Anhaltspunkt hat. Auf diese Weise kann der Heilige Geist gewährleisten, daß die Gemeinschaft mit Christus in den Menschen weiterdauert, ohne zu einem rein menschlichen Werk zu werden.

Kraft seiner sakramentalen Natur beansprucht das Bischofsamt, in der Geschichte für etwas zu stehen, das anders und größer ist, als daß es der Mensch selbst zustande bringen könnte, nämlich im Dienst der Gemeinschaft des Leibes Christi. Das ist freilich nur in dem Maß möglich, als der Amtsträger wirklich in objektiver Abhängigkeit von dem steht, dessen Präsenz er in der Geschichte bekräftigt. Da der Dienst des Papstes objektives Kriterium des Daseins dieser *Communio* ist, ermöglicht er konkret das Bestehen dieser objektiven Abhängigkeitsbeziehung von der Kirche. Somit steht das Amt des Bischofs von Rom mit seinem »Jurisdiktionsprimat« nicht über der Präsenz des Leibes Christi in der Geschichte, sondern in ihrem Dienst, denn es ermöglicht, daß die Ausübung der sakramentalen Vollmacht durch den Menschen nicht unvermeidlich die Transzendenzdynamik ausschaltet, die für sie mit ihrem Wesen gegeben ist, da sie eine Beziehung realer Abhängigkeit von dem in der Geschichte präsenten Leib Christi gewährleistet.

Das Papstamt setzt sich nicht an die Stelle des Bischofsamtes und konkurriert es nicht⁶³; im Gegenteil stärkt es dieses in seiner Wahrheit als »instrumentale« Vollmacht, die dazu dient, in der Geschichte das Werk Christi ansichtig zu machen. Der Bischof kann das Haupt seiner Kirche gerade deshalb sein, weil er Zeichen von etwas ist, das mehr ist als er selbst oder irgendeine menschliche Interpretation, nämlich Zeichen der Gesamtkirche, und eben dies wird durch die Gemeinschaft mit dem Papst ermöglicht.

In diesem Sinn kann man die umstrittene Aussage der Konstitution *Pastor aeternus* verstehen, wonach das Bischofsamt durch seine Abhängigkeit vom päpstlichen Primat paradoxerweise nicht geschwächt, sondern gestärkt und geschützt wird.

Wenn man so von der Gabe ausgeht, welche die Objektivität seines Verbleibens in der Einheit der Kirche sicherstellt, steht im Zentrum des Petrusdienstes keinerlei Form menschlicher Macht, sondern eine besondere »geistliche Gabe«, welche die Erfüllung der Sendung des Petrusnachfolgers ermöglicht.

Zum einen ist ersichtlich, daß das besondere »Charisma« der Unfehlbarkeit als Gewähr für das »extra nos«, für die Objektivität der Offenbarung steht⁶⁴; es entspricht nicht einfach einem bloß menschlichen Sicherheitsbedürfnis, das für die Neuzeit typisch ist⁶⁵, sondern tiefer der Notwendigkeit, daß die Präsenz des Werks Gottes in der Geschichte in seiner Andersheit gegenüber der menschlichen Subjektivität sichergestellt wird.⁶⁶

Zum andern erscheint der »Jurisdiktionsprimat« nicht einfach als eine Frage der »Souveränität« oder der monarchischen oder absolutistischen

Verfassung der Kirche⁶⁷, sondern er bezieht sich auf die Wahrheit der von Christus herkommenden *Communio* in der Geschichte. Man könnte sogar sagen, daß als Grundlage des Petrusdienstes das dem absolutistischen Grundsatz entgegengesetzte Prinzip gilt: «veritas, non auctoritas facit legem», in diesem Fall die Wahrheit des Verharrens des Petrusnachfolgers in der *Communio plena*.

Man kann auf den Einwand, der den päpstlichen Primat als eine Form des Absolutismus ansieht, gleichfalls mit dem Hinweis antworten, daß dieser Primat nicht nur grundsätzlich an die Offenbarung gebunden ist, sondern auch an die Formen, die Christus für ihre geschichtliche Übermittlung gewollt hat, so daß weder die Verfassung noch das Leben der Kirche von der Vollmacht oder dem Willen des Papstes abhängen.

Da nämlich der Dienst des Bischofs von Rom als des »sichtbaren Prinzips der Einheit im Glauben und in der Gemeinschaft« nicht auf subjektiven menschlichen Fähigkeiten des Willens, des Verstandes oder der Religiosität beruht, sondern durch die Versprechen Christi und die Gabe des Geistes ermöglicht wird, steht es ihm auch nicht frei, die Natur seines Dienstamtes⁶⁸ mit seiner besonderen Beziehung zur Kirche selbst zu bestimmen, deren Grundzug bereits feststeht: Petrus darf sich nicht von der Kirche und diese nicht von Christus trennen.⁶⁹

Mit der Aussage, daß der Nachfolger Petri in der Wahrheit der *communio plena* bleibt, stellt man folglich den Papst nicht einmal jurisdiktionell über die Kirche, sondern in sie hinein. Es ist ja allgemeine Lehre, daß der Papst durch sein Amt nicht über dem Wort Gottes steht⁷⁰, das sich in der Glaubensregel, in der Lehre der ökumenischen Konzilien sowie im *status generalis Ecclesiae* bekundet. Im Gegenteil hat er das Wort und die Sakramente, die von Gott kommen und von der Kirche bewahrt und übermittelt werden, anzunehmen und sich in ihren Dienst zu stellen. Er kann nämlich weder über ihre *substantia* noch über die Verpflichtungen, die sich aus ihr (in juristischer Hinsicht) ergeben, verfügen. Als Beispiel dafür kann man die Existenz des Bischofs erwähnen, der die Fülle des Weihesakramentes erhält, oder auch die des Bischofskollegiums – Wirklichkeiten, die nicht durch den Papst eingesetzt sind und deren Existenz, Natur und kirchliche Sendung er nicht leugnen kann.

Das richtige Verständnis dieser Beziehung des Petrus-Nachfolgers zur Kirche kann auch von großer Wichtigkeit sein, um die ökumenischen Beziehungen zu erleichtern. Der Bischof von Rom hat den Auftrag, die ganze wahre *Communio*-Dynamik, das Wort und die Sakramente, den besonderen Charakter der kirchlichen Verfassung, den jede getrennte Kirche oder Gemeinschaft bewahrt, anzuerkennen.⁷¹

In der gleichen Sicht ist auch klar, daß die Bejahung des päpstlichen Primats durchaus nicht besagt, das Leben der Kirche von seinen Fähigkeiten

und Tätigkeiten abhängig zu machen. Sein Dienst ist nicht in erster Linie wichtig als Modell der pastoralen Tätigkeit, der Fähigkeit, in den verschiedenen Verhältnissen scharfsinnig und klug zu handeln. Wie die Geschichte uns zeigt, hängt die Bedeutung seines Dienstes für die Kirche nicht davon ab, daß er über die geschliffenste Theologie oder die wirksamste »Politik« verfügt, ja nicht einmal davon, daß er von seinem »unfehlbaren« Lehramt häufig Gebrauch macht⁷²; sie wurzelt vielmehr darin, daß das Dasein des Nachfolgers des Petrus objektives und sichtbares Kriterium der »vollen *Communio*« ist, so daß die Gläubigen die Gewißheit haben können, daß sie in Verbindung mit ihm in der wahren Einheit bleiben, die im Geist Christi gründet.⁷³

So verstanden, steht die eigentliche Autorität des Petrusnachfolgers in der Kirche nie als rein äußere Autorität da, die zu ihrer sakramentalen Natur hinzukäme und als einzige Grundlage die Machtbeziehung hätte, in der einer über dem andern steht und ihm seinen Willen aufzwingen kann. Ihrer Natur nach erscheint sie stets als Zeichen des Bleibens in der vollen Gemeinschaft der Kirche; darin liegt der Grund, weshalb der Christ ihr mit dem »religiösen Gehorsam des Willens und Verstandes«⁷⁴ entsprechen kann.

Obwohl es stets Konflikte geben wird und die Geschichte uns über die Härte ins Bild setzt, zu der sie sich in der Kirche steigern können, wird es nur dann zu Brüchen kommen, wenn der Horizont der Gemeinschaft der Kirche als reales Fundament der Beziehung völlig verschwindet. Die Anerkennung der päpstlichen Autorität schließt also nicht mögliche Divergenzen und Debatten aus; sie schließt aber aus, daß eine persönliche Interpretation der Dinge ein hinlänglicher Ansatzpunkt sein kann, um sich für ein anderes objektives Kriterium des Bleibens in der Einheit der Kirche zu entscheiden.

Freilich sind nicht äußerster Konflikt oder Bruch das Normale. Im täglichen Leben der Gemeinschaft wird in der Kirche die eigene Autorität des Nachfolgers des Petrus wegen ihrer Bedeutung als Prinzip der Einheit im Glauben und in der *Communio* angenommen, das heißt in »religiösem Gehorsam«, der allerdings entsprechend den verschiedenen Ausübungsweisen der Autorität durch den Amtsträger verschiedene Grade zuläßt.⁷⁵

Was den Nachfolger des Petrus betrifft, so wird er wie jeder treue Christ in erster Linie einer Dynamik des Entgegennehmens nachleben, die vor allem die verpflichtenden eigentümlichen Dimensionen der Grundzüge der von Christus kommenden Tradition – das *ius divinum* – umfaßt; auch hat er die Aufgabe, bei der Ausübung seines Dienstes ganz die der Kirche eigenen *Communio*-Dynamik nachzuleben.

In diesen durch das Konzil eröffneten Perspektiven erscheint also das kirchliche Amt nicht als Macht über die Kirche, sondern strukturell als

Dienst für Christus und sein Werk der Gemeinschaft im Heiligen Geist. Das bietet eine solide Grundlage für den Prozeß der Rezeption der Definitionen von *Pastor aeternus* über die Natur des Amtes des Bischofs von Rom.

Als verheißungsvollste Wege erscheinen deshalb ein Verständnis für alles und die Entwicklung von allem, was in dieser Beziehung zwischen Episkopat und Bischof von Rom für seine Kirche, die durch die Sendung Christi und die Gabe seines Geistes ermöglicht wurde, wirklich dienlich ist. So ließen sich vielleicht Formen der Primatsführung denken, die der neuen geschichtlichen Situation entsprechen, ohne daß Neuinterpretationen nötig würden, die das Wesentliche seiner Sendung in Frage stellten.⁷⁶

Auf jeden Fall kann das Zweite Vatikanische Konzil nicht bloß als ein Übergangskonzil angesehen werden oder als das Ergebnis solcher Kompromisse, daß seine Lehre für unser Thema letztlich bedeutungslos wäre. Im Gegenteil bildet es dank vor allem der Grundzüge seiner Darstellung der Kirche und des kirchlichen Dienstes einen entscheidenden und bestimmenden Moment in der Erneuerung des Verständnisses der hierarchischen Verfassung der Kirche und insbesondere im Vorgang der Rezeption des durch das I. Vatikanum bekräftigten »Jurisdiktionsprimats«.

Gewiß kann man sagen, daß das Konzil nicht alle von ihm eröffneten Wege zu Ende gegangen ist und nicht alle Schwierigkeiten gelöst hat. Gleichzeitig jedoch ist festzuhalten, daß seine Lehre in diesen Fragen einen unerläßlichen Anhaltspunkt bildet. Die Aufgabe, tiefer in sie einzudringen und sie weiterzuentwickeln, bleibt eine vielversprechender Aufgabe für die theologische Forschung und das Leben der Kirche.

ANMERKUNGEN

1 P. Hünermann betrachtet sie als »den weitreichendsten Schritt von katholischer Seite im Bereich der Ökumene seit dem II. Vatikanischen Konzil«; vgl. »Una cum«. Zu den Funktionen des Petrusdienstes aus katholischer Sicht, in: P. Hünermann (Hrsg.), Papstamt und Ökumene. Regensburg 1997, S. 80.

2 *Ut unum sint*, 19.

3 Ebd., 11, 34.

4 Ebd., 95b.

5 Vgl. ebd., 88, 92, 94, 97. Vgl. z. B. J. Famerée, *Le ministère de Évêque de Rome. Une perspective œcuménique*, in: RTL 28 (1997), S. 57.

6 Vgl. z. B. U. Kühn, *Papsttum und Petrusdienst*, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.), *Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch*. Münster 1996, S. 105–116; W. Pannenber, *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*, in dieser Zeitschrift 27 (1998), S. ??–??.

7 Vgl. *Lumen gentium* (LG), 18.

- 8 Vgl. G. Colombo, Tesi per la revisione dell'esercizio del ministero petrino, in: *Teologia* 21 (1996), S. 328–329.
- 9 Vgl. z. B. LG, 22b, 23a, 27b. Die Lehre von *Pastor aeternus* wird auch zu Beginn des Dekrets *Christus Dominus* sehr klar zusammengefaßt: »In hac Christi Ecclesia, Romanus Pontifex, ut successor Petri, cui oves et agnos suos pascendos Christus concredidit, suprema, plena, immediata et universali in curam animarum, ex divina institutione, gaudet potestate. Qui ideo, ... super omnes Ecclesias ordinariae potestatis obtinet principatum« (Proemium, 2).
- 10 Vgl. LG, 25.
- 11 Die Rolle des Primats wird in Kapitel III von *Lumen gentium* mehr als fünfzigmal erwähnt. Vgl. insbesondere die *Nota explicativa praevia*, Nr. 1, 3, 4, als Zeichen dieses Bestrebens.
- 12 LG, 21b; vgl. auch in LG, 22a die Aussage über die Bedingungen, um Glied des Bischofskollegiums zu werden; vgl. A. Carrasco Rouco, Ministerio petrino y synodalidad, in: RCIC 13 (1991), S. 338.
- 13 Vgl. LG, 21b. Auch wird die päpstliche Unfehlbarkeit als die des ... Bischofs von Rom, des Hauptes des Bischofskollegiums« (LG, 25c) dargestellt. Vgl. *Relatio de n. 25* (AS III.1, S. 251–252) und *Resp. al mocio 168* (AS III–VIII, S. 90).
- 14 Vgl. LG, 25c.
- 15 Abgesehen von den Zitaten des I. Vatikanums übernimmt LG häufig die Erklärungen, welche die *Relatio* von Zinelli (vgl. LG, 22) und vor allem die von Gasser (vgl. LG, 25) bietet.
- 16 Vgl. G. Dejaifve, Pape et évêques au premier concile du Vatican. Bruges 1961; J.-P. Torrell, La théologie de l'épiscopat au premier concile du Vatican. Paris 1961.
- 17 P. Hünermann gelangt zum Schluß: »Was die anderen Konzilsdokumente darüber hinaus bringen, etwa *Lumen gentium*, *Christus Dominus*, etc., sind lediglich Explikationen der hier vorgegebenen Einsichten«: Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens, in: Johann-Adam-Möhler-Institut (Hrsg.), *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Dimension*. Paderborn 1983, S. 216.
- 18 *Sacrosanctum Concilium* (SC), 5b.
- 19 Vgl. SC, 6; man kann auch Nr. 10 vergleichen.
- 20 Vgl. SC, 26.
- 21 »... sibi persuasum habentes praecipuam manifestationem Ecclesiae haberi in plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei in iisdem celebrationibus liturgicis, praesertim in eadem Eucharistia, in una adoratione, ad unum altare cui praeesit Episcopus a suo presbyterio et ministris circumdatus« (SC, 41).
- 22 Vgl. LG, 1. Nachdem der Text (LG, 24) die Beziehung der Kirche zu den drei Personen der Dreifaltigkeit aufgezeigt hat, fügt er hinzu: »Sic apparet universa Ecclesia sicuti »de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata« (LG, 4).
- 23 Vgl. LG, 3.
- 24 Vgl. LG, 7.
- 25 Vgl. LG, 24.
- 26 »Hi pastores ad pascendum dominicum gregem electi, ministri Christi sunt et dispensatores mysteriorum Dei ..., quibus concredita est testificatio Evangelii gratiae Dei ... atque ministratio Spiritus et iustitiae in gloria« (LG, 21). Diese Beschreibung wird systematisch dargelegt in LG, 19, 20, 21; vgl. J. Lécuyer, Das dreifache Amt des Bischofs, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils. Frankfurt a. M. 1966. Bd. 2, S. 166–188.
- 27 Vgl. LG, 26. Vgl. auch die synthetische Formulierung in CD 11.
- 28 »Ecclesiiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formati, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit« (LG, 23a). *Lumen gentium* führt diese geniale, knappe Formel ein, um die Funktion des Papstes gegenüber der Gesamtkirche und in Bezie-

hung zu der des Bischofs gegenüber der von ihm geleiteten Kirche zu kennzeichnen. Das kanonische Recht unterstrich alsbald die Bedeutung dieser Formel zum Verständnis der Verfassung der Kirche; vgl. K. Mörsdorf, Die hierarchische Verfassung der Kirche, insbesondere der Episkopat, in: AkKR 134 (1965), S. 88–97; Ders., Primat und Kollegialität nach dem Konzil, in: H. Gehrig (Hrsg.), Über das bischöfliche Amt. Karlsruhe 1966, S. 39–48; Ders., Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung, in: L. Scheffczyk/W. Dettloff/R. Heinzmann (Hrsg.), Wahrheit und Verkündigung. München/Paderborn/Wien 1967, S. 1435–1445; W. Aymans, Das synodale Element der Kirchenverfassung, München 1970, S. 318–366. Der Wert dieser Formel, um die Verfassung der Kirche auszudrücken, wurde durch ihre Aufnahme in den CIC, c. 368, bestätigt; vgl. z. B. W. Aymans, Gliederungs- und Organisationsprinzipien, in: J. Listl/H. Müller/H. Schmitz (Hrsg.), HkKR. Regensburg 1983, S. 239–242; H. Müller, *Utrum communio sit principium formale – canonicum novae codificationis iuris canonici ecclesiae latinae?*, in: PRMCL 74 (1985), S. 85–108; E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di Diritto Canonico*, in: *Ius et Communio*, Bd. 2. Lugano 1997, S. 646–705; Ders., *Chiesa particolare*, ebd. S. 522–530 (original von 1988).

29 Vgl. »La même église une et indivise se trouve également à Rome, à Philippes, à Ephèse, etc. Les groupes locaux n'en sont pas pour autant absorbés dans la communauté totale; ils gardent leur subsistance propre mais dans une unité dont il faut reconnaître le fondement ontologique«: G. Philips, *L'Église et son mystère au II^e concile du Vatican*, Bd. 1. Paris 1967, S. 308. Diese Lehre gehört zu gleich welcher katholischer Darlegung der Ekklesiologie und hat die Beachtung der Kongregation für die Glaubenslehre verdient (Schreiben *Communio notio*, in: AAS 85 (1993), S. 838–850). Zur Intention des Konzils liegt ein guter Kommentar vor: H. de Lubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*. Paris 1971.

30 Vgl. z. B. schon K. Rahner, Primat und Episkopat. Einige Überlegungen über Verfassungsprinzipien der Kirche, in: StZ 63 (1958), S. 321–336; von neuem veröffentlicht in: K. Rahner/J. Ratzinger, *Episkopat und Primat*. Freiburg/Basel/Wien 1961, S. 13–36; im gleichen Band auch: K. Rahner, *Über das ius divinum des Episkopats*, S. 60–125; G. Dejaifve, *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté?*, in: Ders., *La collégialité épiscopale*. Paris 1965, S. 289–303; J. Ratzinger, *Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. II. Freiburg/Basel/Wien 1966, S. 44–70; zusammen mit anderen wichtigen Aufsätzen übernommen in: *Das neue Volk Gottes*. Düsseldorf 1969; Ders., *Theologische Prinzipienlehre*. München 1982, S. 251–281; Ders., *Kirche, Ökumene und Politik*. Einsiedeln 1987, S. 13–96, S. 117–127; Ders., *Zur Gemeinschaft gerufen*. Freiburg/Basel/Wien 1991, S. 43–97; J. M.-R. Tillard, *L'évêque de Rome*. Paris 1984; Ders., *Église d'Églises*. Paris 1987, vor allem S. 324–355; Ders., *L'Église locale*. Paris 1995, S. 387–532; M. Kehl, *Die Kirche*. Würzburg 1992, S. 366–384; B. Forte, *La Chiesa della Trinità*. Mailand 1995, S. 254–276.

31 In den meisten Fällen werden die Analysen des Primats als solchen nicht zu Ende geführt. In dieser Hinsicht ist jedoch insbesondere die von J. M.-R. Tillard auf sich genommene große Anstrengung zu würdigen.

32 Zum Folgenden vgl. z. B. A. Antón, *El misterio de la Iglesia*, Bd. II. Madrid 1987, S. 321–355; K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 3. Paderborn 1994, S. 303–311; Ch. Theobald, *De Vatican I aux années 1950: Révélation, foi et raison, inspiration, dogme et magistère infaillible*, in: B. Sesboué (Hrsg.), *Histoire des dogmes*, Bd. 4: *La parole du salut*. Paris 1966, S. 230–246.

33 Vgl. z. B. Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au Concile du Vatican sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in: Ders., *L'ecclésiologie au XIX^e siècle*. Paris 1960, S. 77–114; einen guten Überblick kann verschaffen K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. 1: *Vor der Eröffnung*. Paderborn 1992.

34 Das *Schema constitutionis dogmaticae de ecclesia Christi*, das am 21. Januar 1870 den Konzilsvätern zur Prüfung vorgelegt wurde (Text in: Mansi 51, 539–553) hatte keine systematische

Behandlung des Bischofsamtes vorgesehen. Dies löste maßloses Erstaunen aus, vgl. z. B.: »Nonnulli episcopi obstupuerunt cum viderint, nullum in schemate de ecclesia existere caput, ubi expresse agatur de episcopatu et conciliis generalibus« (Bischof Devoucoux, in: Mansi 51, 919 C).

35 Man kann diesbezüglich das Vorwort zu der Konstitution *Dei Filius* einsehen, worin man als eine Hauptursache der zeitgenössischen Übel die Mißachtung der Autorität und der Dekrete des Konzils von Trient und, noch tiefer, die Zurückweisung des *divino ecclesiae magisterio* nennt.

36 Entgegen den Befürchtungen und Mißdeutungen wollte allerdings das Unfehlbarkeitsdogma den Papst nicht zu einer gewissen Offenbarungsquelle machen, gleichsam zu einer Art Orakel, das durch göttliche Offenbarungen und Eingebungen inspiriert ist. Das zeigte sich in der Präzision der begrifflichen Fassung der dogmatischen Erklärung.

37 Vgl. A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*. Fribourg 1990, S. 215–218; K. Schatz, a. a. O., Bd. 3, S. 307–308.

38 Vgl. B. Sesboüé, *La communication de la Parole de Dieu: Dei Verbum*, in: B. Sesboüé (Hrsg.), *Histoire des dogmes*, Bd. 4: *La Parole de Salut*. Paris 1996, S. 531.

39 Vgl. z. B. U. Betti, *Die Entstehungsgeschichte der Konstitution*, in: G. Baraúna (Hrsg.), *De Ecclesia*, Bd. 1. Freiburg/Basel/Wien/Frankfurt a. M. 1966, S. 6.

40 Vgl. LG, 21.

41 Vgl. *Relatio generalis ad cap. III*, in: AS III–I, 210.

42 Vgl. LG, 21b; Nep, Nr. 2c.

43 Vgl. LG, 19.

44 Vgl. LG, 21.

45 Das ist eine der vom hl. Augustinus formulierten großen Intuitionen, die unserer Sakramententheologie zugrunde liegen: Keine heilige Gabe besitzt Gültigkeit außerhalb der Einheit, und jede heilige Gabe gehört, soweit sie existiert, der Kirche an: vgl. z. B. *De baptismo*, III, 18, 23, in: PL 43,150 (= CSEL 51, S. 214–215). Das Weiterleben dieser Gedanken ist z. B. ersichtlich in: J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*. München 1982, S. 48.

46 Vgl. LG, 21b.

47 Zur kanonischen Übernahme dieser Idee vgl. die gesammelten Aufsätze von E. Corecco in: *Ius et Communio. Scritti di Diritto canonico*. Lugano 1997, Bd. 1, S. 454–485; Bd. II, S. 283–315.

48 Vgl. z. B. die ausdrücklichen Aussagen von DV 10 in bezug auf das *munus docendi*; vgl. B. Sesboüé, *La communication de la parole de Dieu*, a. a. O., S. 541.

49 *Summa theologiae*, III, q. 64, a. 8, ad 1.

50 Das könnte ein guter theologischer Ausgangspunkt zu einem Verständnis der *iusdictio* sein, das sie nicht zu einer der sakramentalen Wirklichkeit der Kirche zur Seite gestellten gesellschaftlichen Vollmacht macht. Sicherlich lag es in der Absicht des Konzils, einen solchen Dualismus zu verhüten. Der grundlegende Text über diesen Punkt ist LG, 21; zu den Schwierigkeiten seiner Interpretation vgl. A. Carrasco Rouco, *Le primat de l'évêque de Rome*, a. a. O., S. 51–64. Als allgemeine Einführung in die Frage kann dienen: A. Celeghin, *Origine e natura della potestà sacra. Posizioni postconciliari*. Brescia 1987.

51 LG, 27, Schluß.

52 Vgl. LG, 32 und auch LG, 7, 12, 30. In diesem Sinn bezeichnet der CIC von 1983, nachdem er die grundlegende Gleichheit aller Gläubigen beim Aufbau des Leibes Christi bekräftigt hat, es als erste Aufgabe jedes Christen: »Christifideles obligationem adstringuntur, sua quoque ipsorum agendi ratione, ad communionem semper servandam cum Ecclesia« (c. 209 § 1).

53 LG, 23a.

54 Vgl. DV 4.

55 DV 7.

56 In LG ist die Reflexion über die Stellung des Papstes im Bischofskollegium besonders bedeutsam, doch dies steht im weiteren Zusammenhang mit der Lehre über die hierarchische Verfassung des Gottesvolkes.

57 LG, 18 in Übernahme der Lehre der Vorrede zu *Pastor aeternus*.

58 Das I. Vatikanum unterschiedlich ausdrücklich zwischen dem primären Einheitsprinzip, Jesus Christus, und dem sekundären, das er im Papst eingesetzt hat (vgl. die *Relatio* von Bischof Leahy, in: M52, 638B-639D).

59 Wenn er eine Lehre »de fide et moribus« »ex cathedra« definiert. Vgl. die kurze Erklärung von Bischof Gasser: *Proinde reapse infallibilitas Romani pontificis restricta est ratione subiecti, quando papa loquitur tamquam doctor universalis et iudex supremus in cathedra Petri, id est, in centro constitutus; restricta est ratione obiecti, quando agitur de rebus fidei et morum; et ratione actus, quando definit quid sit credendum vel reiciendum ab omnibus Christi fidelibus*» (M52, 1214B-C).

60 »Sed ideo non separamus pontificem ab ordinatissima coniunctione cum ecclesia. Papa enim solummodo tunc est infallibilis, quando omnium christianorum doctoris munere fungens, ergo universalem ecclesiam repraesentans, iudicat et definit quid ab omnibus credendum vel reiciendum. Ab ecclesia universali tam separari non potest, quam fundamentum ab aedificio cui portando destinatum est« (Bischof Gasser, *Relatio*: M52, 1213BC).

61 Natürlich handelt es sich um den Nachfolger des Petrus bei der Ausübung seines Amtes in Verbindung mit der Gesamtkirche, nicht als einer Privatperson. Vgl. Bischof Gasser, *Relatio*: M52, 1213A.

62 In diesem Sinn läßt sich die herkömmliche These über den Fall eines häretischen Papstes verstehen, die Gratian der früheren kanonischen Tradition entnimmt: Der Papst »... a nemine iudicandus, nisi reprehendatur a fide devius« (D. 40 c.6). Vgl. dazu L. Buisson, *Potestas und Caritas*. Köln/Wien 1982, S. 166–215; S. Vacca, *Prima sedes a nemine iudicatur*. Rom 1993.

63 Wie das Charisma der Unfehlbarkeit nicht dazu gegeben ist, um der Kirche jeden Tag neue dogmatische Definitionen vorzulegen, so hat auch der Jurisdiktionsprimat nicht zum Zweck, beständig und täglich in alle Diözesen einzugreifen, von denen dann der Papst eine Art »Oberbischof« wäre. Solche Perspektiven wurden schon vom I. Vatikanum selbst als absurd betrachtet; vgl. die *Relatio* von Bischof Zinelli: Mansi 52, 1105 CD.

64 Vgl. K. Schatz, a. a. O., S. 304.

65 Was zuweilen etwas einseitig betont wird, vgl. z. B. U. Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte*. Mainz 1982, S. 255.

66 Vgl. z. B. P. Eicher: »Das neuzeitliche Offenbarungsdenken kann dabei im wesentlichen als der Versuch gesehen werden, die Alterität und soteriologische Gratuität des kirchlich vermittelten Evangeliums alt- und neutestamentlicher Art angesichts seiner historischen Aufklärung und seiner atheistischen Überzeugungen in ideologiekritischen Begründungszusammenhängen zu wahren« (*Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*. München 1977, S. 584).

67 Ohne damit etwas vom geschichtlichen Kontext zu leugnen, in welchem die Definition des Primats und der Unfehlbarkeit vorbereitet wurde; vgl. zu diesem Punkt H. J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität*. Mainz 1975.

68 Er kann sie nicht wesentlich ändern, indem er sie z. B. ausschaltet oder es als notwendig erklärt, auch in seinen privaten theologischen Meinungen in Einheit mit ihm zu bleiben.

69 In dieser Richtung legte Gasser der Konzilsversammlung den Sinn der Tradition der Kirche über den Primat des Petrus vor: »Nam communicatio cum cathedra Petri erat et habita fuit communicatio cum ecclesia et cum ipso Petro, proude etiam cum veritate a Christo revelata equiparabatur«; »... Petrus, constitutus fundamentum ecclesiae, ab ipsa ecclesia ... nunquam possit separari« (M52, 1207. 1208).

70 DV, 10b.

71 Auch wenn es sich so weit, wie die Trennung vom Bischof von Rom besteht, um eine nicht volle Verwirklichung der *communio* handelt. Zum Gedanken verschiedener Grade des Verharrens in der *communio hierarchica* vgl. W. Bertrams, De gradibus communionis in doctrina concilii Vaticani II, Gr. 47. 1966, S. 286–395; R. Potz, Die Grade der Communio im katholischen Kirchenrecht, Kanon 8. 1987, S. 51–64; B. Forte, La Chiesa della Trinità. Mailand 1995, S. 237–252.

72 Vgl. z. B. K. Schatz, Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind »ex cathedra«? Historische und theologische Überlegungen, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hrsg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie. Würzburg 1985, S. 402–422.

73 Vgl. z. B. L. Hertling, Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der christlichen Antike, in: *Una Sancta* 17 (1962), S. 122–123; K. Schatz, Vaticanum I: 1869–1870, Bd. 3. Paderborn 1994, S. 306–308.

74 LG, 25.

75 Vgl. die zu LG, 25 gegebene Erklärung in: AS III–I, S. 251.

76 Vgl. Johannes Paul II., *Ut unum sim*, 95.