



Gunther Wenz

Die universale Kirche und die Rolle Roms. Historische Gesichtspunkte in evangelischer Perspektive

Zusammenfassung

Das vatikanische Dogma von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat des Papstes als Bischof von Rom ist umstritten. In dem Beitrag werden in der Perspektive evangelischer Theologie historische Gesichtspunkte zu Genese und Bedeutung des Papstamtes beigebracht und nach der Rolle Roms in der universalen Christenheit gefragt.

Ich hoffe, diese Angaben sind in Ihrem Sinne. Sie können aber gerne auch Veränderungen vornehmen.

Schlüsselwörter

Petrus und Petrusdienst, Primatsanspruch des Bischofs von Rom; orthodoxe und protestantische Perspekti-



Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz ist emeritierter Professor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität München und Leiter der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle der Hochschule für Philosophie München

ven; Infallibilität, universalkirchlicher Jurisdiktionsprimat

1 Einleitung

Als Martin Luther im Winter 1510/11 oder, wie andere meinen, im Herbst 1511 in Rom ankam, waren die dortigen Verhältnisse mit den heutigen in kaum einer Hinsicht vergleichbar. Zwar lag die sog. Ewige Stadt auch damals von Deutschland aus gesehen jenseits der Alpen, aber ultramontan im religiös-konfessionalistischen Sinne war sie nicht. Was hinwiederum ihre sittliche Verfassung anbelangte, so wird man sich diese kaum so verkommen vorstellen müssen, wie manche Protestanten nachmaliger Zeit aus Luthers spärlichen Schilderungen meinten folgern zu sollen. Ob für Luthers Empfinden der von Späteren in polemischer Absicht formulierte Grundsatz „Wer Rom sieht, muß evangelisch werden“¹ seine Richtigkeit hat, darf – ganz abgesehen vom Anachronismus der Fragestellung – füglich bezweifelt werden.

Mönch Martinus hat die Stadt am Tiber als treuer Diener seiner Kirche betreten, und er wird sie aller Wahrscheinlichkeit nach trotz einer Reihe möglicher Negativerfahrungen auch als solcher verlassen haben. Dass er selbst in Rom keine „unmittelbaren Spuren“² hinterlassen hat, muss zwar nicht heißen, dass die Romreise auch für ihn spurlos vorüberging. Aber ihre Bedeutung „erschließt sich erst aus der Perspektive dessen, was sich später ereignet hat. Was wir heute alle wissen, konnte damals

¹ M. Wallraff, M. Matheus, J. Lauster (Hgg.), *Rombilder im deutschsprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im „langen 19. Jahrhundert“*, Tübingen 2011, S. 134.

² J. Krüger, M. Wallraff, *Luthers Rom. Die Ewige Stadt in der Renaissance*, Darmstadt 2010, S. 159.

niemand wissen: Wenige Jahre später kam die Reformation und – fast noch wichtiger – in den darauffolgenden Jahrzehnten die Konfessionalisierung von Kirche und Gesellschaft.“³ Diese Entwicklung erbrachte in der Folge eine Änderung u. a. der Wahrnehmung der für sich genommen wenig spektakulären Begegnung Luthers mit der Stadt Rom, die lange nachwirken sollte. Rückblickend konnte sie wie das Aufeinandertreffen „zweier Giganten, zweier feindlicher Pole“⁴ erscheinen.

Die Polarisierung des Rom betreffenden Urteils, welche sich im Laufe der Konfessionalisierung der westlichen Christenheit herausgebildet hat, wirkt auf die eine oder andere Weise bis heute nach, wenngleich die konfessionellen Oppositionen mehr und mehr ihre Eindeutigkeit verlieren. Manch einer, der im langen 19. Jahrhundert als evangelischer Deutscher nach Rom zog, tat dies entweder, um katholisch zu werden, oder damit er sich in seinem Protestantismus bestärke. Bei nicht wenigen jedenfalls verhielt es sich so.

Für Andere wie etwa Ferdinand Gregorovius, den Geschichtsschreiber der Stadt Rom, ergab sich eine „Mischung von Faszination und Distanz“⁵, und „(s)o mancher protestantische Intellektuelle wollte nicht unbedingt protestantischen Glaubens sein, sondern nur eben nicht katholisch“⁶. Für das 20. Jahrhundert stellt sich der Gesamtbefund in zugestandenermaßen pauschaler Betrachtung noch einmal anders dar: Romexkursionen und -impressionen dienen kaum mehr religiöser Profilschärfung sei es in Form der Kritik oder der Affirmation des römischen Katholizismus. Selbst namhafte evangelische Theologen wie etwa Rudolf Bultmann, Rudolf Otto oder Paul Tillich „kom-

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ M. Wallraff u. a. (Hgg.), a.a.O., S. 29f.

⁶ Ebd.

men in Rom nicht über den mit dem Baedeker bewaffneten Touristen hinaus“⁷.

Ähnlich stellt es sich bei weniger bedeutenden Repräsentanten des Faches dar: Was etwa mich betrifft, so lege ich zwar nicht nur Wert auf meine Herkunft aus einer süddeutschen Römerstadt⁸, sondern auch darauf, als Augsburgischer Konfessionverwandter zu gelten⁹: mein Verhältnis zum Zentrum des römischen Katholizismus darf gleichwohl als touristisch entspannt gelten.

Als ein Zeichen solcher Entspannung mag die Tatsache gewertet werden, dass ich als evangelischer Theologe das mir aufgetragene Thema „Die universale Kirche und die Rolle Roms“ primär historisch und erst in zweiter Linie kontroverstheologisch behandeln werde, wobei auch in kontroverstheologischer Hinsicht die nötige glaubensgeschwisterliche Rücksicht walten soll. Zu konzentrieren sind die folgenden Ausführungen auf das ökumenische Problem, welches als das thematisch entscheidende gelten darf und zwar nicht nur im Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus, sondern auch im Verhältnis von Katholizismus und Orthodoxie: auf das päpstliche Amt des Bischofs von Rom, dem nach römisch-katholischer Auffassung in seiner Eigenschaft als Nachfolger Petri eine wesentliche und konstitutive Rolle für den Dienst universalkirchlicher Einheit zukommt.

⁷ A.a.O., S. 133f.

⁸ Vgl. P. F. Haberkorn, *Weißenburg in Bayern. Stationen seiner Geschichte vom römischen Zentralort zur spätmittelalterlichen Reichsstadt*, Mammendorf/Obb. 1996.

⁹ Vgl. K. Ried, *Die Durchführung der Reformation in der ehemaligen freien Reichsstadt Weißenburg i. B., München u. Freising 1915*. Ferner: G. Wenz, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*. 2 Bde., Berlin/New York 1996 u. 1998.

Folgende Fragen sollen einer zumindest skizzenhaften Antwort zugeführt werden: 1. Wer war der historische Petrus, und was hat er, der Fischer vom Galiläischen Meer, mit dem fernen Rom zu tun? 2. Mit welchen päpstlichen Kompetenzen sind nach römisch-katholischer Doktrin die zu Nachfolgern Petri erklärten Bischöfe von Rom ausgestattet? 3. Wie beurteilt die Ostkirche die Stellung der römischen Bischöfe und ihre päpstlichen Kompetenzansprüche? Erst nach ansatzweiser Beantwortung dieser Fragen soll zum Schluss noch ein eigener, evangelischer Vorschlag eines halbwegs gütlichen ökumenischen Einvernehmens in Sachen Papstamt und Petrusdienst unterbreitet werden. Sehr viel mehr als eine Problemskizze ist insgesamt nicht zu leisten; es versteht sich von selbst, dass eine gründliche Behandlung der Thematik nicht in Form einiger Schlaglichter, sondern nur in einem größeren historisch-dogmatischen Rahmen möglich ist.

2 Simon Petrus und Rom

Der Jesusjünger Symeon bzw. Simon, der den Beinamen Kephas, Petros/us, Felsenmann trägt, stammte als Sohn eines gewissen Jona und Bruder des Andreas¹⁰ aus dem am Ostufer des Jordan nahe dessen Einmündung in den See Genezareth gelegenen jüdischen Stadt Bethsaida, wo er als Jude ohne spezifische theologische Ausbildung in einem heidnischen, von griechischer Kultur geprägten Umfeld aufwuchs. Später war der verheiratete Fischer in Kaphernaum ansässig. Bevor er sich Jesus

¹⁰ Vgl. P. M. Peterson, *Andrew, Brother of Simon Peter*, Leiden 1963. Zum Verhältnis von Petrus und Paulus vgl. etwa F. Mußner, *Petrus und Paulus – Pole der Einheit. Eine Hilfe für die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1976.

anschloss, mag er zum engeren oder weiteren Kreis der Jünger Johannes des Täufers gehört haben, worauf Joh 1,35ff hindeutet.

Die Stellung des Simon Petrus innerhalb des Jüngerkreises Jesu ist nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien unzweifelhaft eine besondere gewesen. Dass die zahlreichen Belegstellen allesamt als Rückprojektionen der Führungsposition zu beurteilen sind, die der Erstgenannte aller Jüngerlisten (vgl. Mk 3,16; Mt 10,2; Lk 6,14; Apg 1,13) im Urchristentum nach Jesu Kreuzestod innehatte, ist eher unwahrscheinlich. Gänzlich ausschließen lässt sich die Bildung von *vaticinia ex eventu* innerhalb der neutestamentlichen Petrustradition allerdings nicht. Es bleiben demnach historische Unsicherheiten, die nicht zuletzt Simons Ehrennamen Kephas betreffen, der nach übereinstimmendem Zeugnis der Evangelien auf den irdischen Jesus zurückgeht, nach Meinung einiger Exegeten indes erst aus nachösterlicher Zeit stammt.

Unstrittig ist, dass Simon Petrus in der ersten Zeit nach Jesu Kreuzestod und Auferstehung die Jerusalemer Urgemeinde leitete, wobei er – anders als sein Nachfolger, der Herrenbruder Jakobus – eine vermittelnde, auf Integration bedachte Stellung zwischen sog. Judaisten und sog. Hellenisten, also zwischen den Aramäisch und den Griechisch sprechenden Judenchristen eingenommen zu haben scheint. Nachdem in Jerusalem Jakobus seine Nachfolge angetreten hatte, übernahm Petrus im Dienste der Urgemeinde die Leitung der judenchristlichen Mission, um seinen apostolischen Auftrag von nun an auf diese Weise zu erfüllen. Eine hervorgehobene Autoritätsstellung hatte er offenkundig nicht nur als Jerusalemer Gemeindeführer, sondern auch als judenchristlicher Missionar außerhalb Jerusalems inne.

Über die theologischen Anschauungen des Apostels lässt sich mangels schriftlicher Hinterlassenschaften nichts Detailliertes

ausmachen. Gleichwohl wird man annehmen dürfen, dass er als Erstzeuge der Auferstehung nicht unerheblich zur christologischen Wahrnehmung und Explikation der Bedeutung des Lebens und namentlich des Sterbens Jesu beigetragen hat. Dabei besteht begründeter Anlass zu der Vermutung, dass Petrus sowohl in Bezug auf das Verständnis des Kreuzestodes als auch in Bezug auf die universalistische, die durch die Tora gesetzten Grenzen aufhebende Sendung österlich-pfingstlichen Christentums in keinem grundsätzlichen Gegensatz zu Paulus stand.

Ob Petrus sich gegen Ende seines Lebens in Rom aufgehalten und dort zur Zeit der neronischen Verfolgung das Martyrium erlitten hat, ist in der Forschung notorisch strittig. Die Paulusbriefe als die ältesten christlichen Schriften enthalten weder direkte noch indirekte Angaben über einen römischen Aufenthalt des Petrus. Auch der Apostelgeschichte lassen sich keine Angaben entnehmen. Die übrigen neutestamentlichen Texte erweisen sich ebenfalls als unergiebig. Bezeugt ist nur das Martyrium Petri (vgl. Joh 21,18f), nicht aber dessen Ort. Auch 1. Petr 5,13 gibt diesbezüglich keinen sicheren Anhalt. Am ehesten kommt als Zeuge für das römische Martyrium Petri neben dem Brief des Ignatius von Antiochien an die Römer (4,3) das 5. Kapitel des 1. Clemensbriefes in Betracht. Doch verbleiben auch hier, wie die kontroverse Forschungslage beweist, Probleme, weil nicht explizit gesagt ist, Petrus sei in Rom gewesen. Eine solche Aussage lässt sich allenfalls indirekt erschließen.

Auch liturgische Quellen, die den Vatikan bzw. römische Katakomben mit dem Andenken Petri verbinden, sowie die Ausgrabungen unter St. Peter¹¹ erbringen keinen definitiven Beweis. Fest steht lediglich, „daß um das Jahr 200 in Rom nicht nur das

¹¹ Vgl. etwa Th. Klausner, *Die römische Petrustradition im Lichte der neuen Ausgrabungen unter der Peterskirche*, Köln/Opladen 1956.

Martyrium des Petrus und des Paulus in dieser Stadt allgemein angenommen wurde, sondern daß man dort auch *die Stätten zeigte, die als ihr Hinrichtungsort und vielleicht schon als ihre Gräber angesehen wurden*¹². Auch wenn manches für den historischen Gehalt dieser Tradition spricht, so lässt sie sich doch allenfalls wahrscheinlich machen, nicht aber zweifelsfrei verifizieren. Ohnehin wird man zu fragen haben, ob es dogmatisch darauf überhaupt ankommt oder ob nicht Luther recht zu geben ist, wenn er im Zusammenhang einer bemerkenswert unpräzisen Schilderung der Peter und Paul betreffenden römischen Sachlage zu dem Schluss kommt: „Das thut nichts zur sachen.“¹³

So bedeutsam die Frage der Todes- und Begräbnisstätte Petri unter dem Gesichtspunkt des Interesses ätiologischer Autoritätslegitimation auch sein mag, inhaltlich weitaus relevanter ist die Beurteilung der Sonderstellung, welche Simon Petrus im Urchristentum bei den Synoptikern, bei Johannes, in der Apostelgeschichte und in Teilen der neutestamentlichen Briefliteratur einnimmt. Der urchristliche Status des Kephas ist sicherlich nicht nur eine historische Reminiszenz an seine Sprecherfunktion im Jüngerkreis des irdischen Jesus. So zeigt eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, dass das Interesse an Petrus in der Zeit nach seinem Tode nicht nur erhalten blieb, sondern erhebliche Steigerungen erfuhr.

Bereits Matthäus und Lukas heben die Stellung des Kephas stärker hervor als vor ihnen Markus; dieser Trend setzt sich im

¹² O. Cullmann, Petrus. Jünger – Apostel – Märtyrer. Das historische und theologische Petrusproblem, Zürich 1952, S. 133 unter Aufnahme von Forschungsergebnissen namentlich H. Lietzmanns, Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien, Berlin/Leipzig 21927.

¹³ M. Luther, Wider das Papsthum vom Teufel gestiftet. 1545, in: WA 54, S. 206-299, hier: S. 254, 31.

Johannesevangelium fort, was vor allem in der Übertragung des Hirtenamtes an Petrus in Joh 21,15ff zum Ausdruck kommt.

Der wesentliche Grund für die Aufwertung des Petrus und seines Dienstes in der Urkirche dürfte in der Tatsache zu suchen sein, dass man in ihm in dreifacher Hinsicht einen Gewährsmann authentischer Evangeliumsverkündigung erblickte: Als Jünger des irdischen Jesus war Petrus zum ersten verlässlicher Repräsentant konkreten Traditionswissens, das durch Überlieferungskontinuen bewahrt werden musste, um doketische Aushöhungen des Christuskerygmas zu vermeiden.

Als Ursprungszeuge der Auferstehung galt er zum zweiten als Exempel der Gewissheit, dass der erinnerte Jesus vermöge seiner Auferstehung in der Kraft des göttlichen Geistes selbst als lebendiges Subjekt seines Gedächtnisses fungiert. Schließlich war Petrus zum dritten durch besondere Berufung zum Amt öffentlicher Evangeliumsverkündigung bestellt. Wegen dieser dreifach-einen Funktion konnte er aus guten Gründen als exemplarischer Inbegriff des Apostels und repräsentative Gestalt der Apostolizität der Kirche gelten.

Ist mit diesem Geltungsanspruch eine autoritative Vorrangstellung innerhalb der Gesamtkirche bzw. ein apostolischer Primat behauptet? Römisch-katholische Lehre bejaht diese Frage nicht nur, sondern versieht den Bischof von Rom, in welchem sie den Nachfolger des Apostels Petrus erkennt, mit der Kompetenz eines universalkirchlichen Jurisdiktionsprimats und der Infallibilität in besonderen Fällen. Wie es dazu kam und was es damit auf sich hat, soll ein zweites Schlag- bzw. Blitzlicht verdeutlichen.

3 Der petrinische Primatsanspruch des Bischofs von Rom

Nach Tagen drückender Schwüle, in denen die Quecksilbersäule auf Temperaturen über 34 Grad Celsius stieg, ging am 18. Juli 1870 über Rom ein schweres Gewitter mit Sturm und Platzregen nieder. Es war der Tag, an dem in der 4. Öffentlichen Sitzung des I. Vatikanischen Konzils die Dogmatische Konstitution „*Pastor aeternus*“ (DH 3050-3075) verabschiedet werden sollte. „Nach den Eröffnungszeremonien fand die namentliche Abstimmung statt, wobei die *Placets* immer wieder von Blitzen und schweren Donnerschlägen unterbrochen wurden. Das Unwetter kam zu seinem Höhepunkt zwischen halb 12 und 12 Uhr, als Pius IX. nach der Abstimmung die Konstitution las und feierlich bestätigte; es herrschte dichte Finsternis in der Aula, und nur mit Kerzen konnte die Verlesung geschehen.“¹⁴

¹⁴ K. Schatz, *Vaticanum I* [1869-1870], Band III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn/München/Wien/ Zürich 1994 [Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen], S. 165f. Zur Vorgeschichte der beiden Papstdogmen des Vaticanums I vgl. zusammenfassend ders., *Wie kam es 1870 zur Definition der Unfehlbarkeit?*, in: K. Lehmann (Hg.), *Das Petrusamt. Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen*, München/Zürich 1982, S. 67-88. Einen vorzüglichen problemorientierten Überblick zum Thema „Das Unfehlbarkeitsdogma im Streit der Interpretationen“ gibt in der Perspektive römisch-katholischer Theologie H. J. Pottmeyer, a.a.O., S. 89-109. Pottmeyers Beitrag schließt mit der Forderung, das Infallibilitätsdogma im Geist einer *Communio-Ekklesiologie* authentisch fortzuschreiben. Grundvoraussetzung hierfür ist nach dem Urteil K. Lehmanns „die Zurückstellung der beiden isolierten Aussagen über den Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes in den umfassenden Kontext der Kirche. Der Abbau der vom Konzilstext gar nicht verordneten Übersteigerungen kann nur über diese Reintegration und über eine differenzierte Neurezeption dieser Dogmen gehen.“ (K. Lehmann, *Grundlinien und Probleme des ökumenischen Petrusdienstes. Katholische Überlegungen zu den internationalen Gesprächsergebnissen*, a.a.O., S. 129-151, hier: S. 144. Vgl. auch die beigefügten bib-

Die erregenden Umstände, unter denen die Definition von universalem Jurisdiktionsprimat und Infallibilität des Papstes im Vatikan erfolgte, haben sogleich zu allerlei Kommentaren und Interpretationen Anlass gegeben. Deuteten das besagte Gewitter „einige Gegner als Zeichen göttlichen Zornes gegen die Vergötzung eines Menschen, so gab es gleich drei Deutungen der Anhänger. Die einen sprachen von einer feierlichen Beerdigung des Gallikanismus, andere sahen darin ein Zeichen der letzten ohnmächtigen Wut der Mächte der Unterwelt, die vergebens gegen den Felsen Petri wüten. Am meisten jedoch machte schon in der Aula der Spruch die Runde: *Wir sind auf dem Sinai*. Die päpstliche Unfehlbarkeit, so konnte nachher geschrieben werden, sei *wie das Gesetz auf Sinai buchstäblich unter Blitz und Donner verkündet* worden.“¹⁵

Obwohl ich als Protestant gleichsam von Hause aus eine gewisse Sympathie für die beim I. Vatikanischen Konzil unterlegene Minorität hege, beabsichtige ich nicht, eine der erwähnten Deutungen als die richtige zu erweisen. Ich will lediglich informierend zur Kenntnis geben, was in der Konstitution „*Pastor aeternus*“ (vgl. DH 3050-3075) über den päpstlichen Primat des Bischofs von Rom in der Nachfolge Petri ausgeführt wird.

Die Basis der entwickelten Argumentation bildet die Annahme, dass Jesus Christus, der ewige Hirte und Seelenbischof, um das Werk der Erlösung dauerhaft (*perenne*) zu gestalten, die heilige Kirche zu bauen beschloss, in der alle Gläubigen durch das Band des einen Glaubens und der Liebe zusammengehalten werden sollten (*continerentur*). Alle sollten seiner hohenpriesterlichen

liographischen Hinweise a.a.O., S. 150f. Aus der Fülle der einschlägigen Literatur seien hier lediglich die beiden von A. Brandenburg und H. J. Urban herausgegebenen Sammelbände erwähnt: *Petrus und Papst. Evangelium. Einheit der Kirche*. Papstdienst, Münster 1977/78.)

¹⁵ K. Schatz, *Vaticanum I*, Bd. III, S. 167.

Gebetsbitte gemäß eins sein wie der Sohn und der Vater. Die seiner Sendung durch den Vater entsprechende Sendung von apostolischen Hirten und Lehrern durch ihn galt der Realisierung dieser Einheit der Kirche. Um aber unter den Hirten und Lehrern und durch sie innerhalb der Kirche die intendierte Einheit zu gewährleisten, setzte der Herr in Petrus, den er an die Spitze der übrigen Apostel stellte, den Apostolischen Primat als dauerhaftes Prinzip und sichtbares Fundament kirchlicher Einheit ein. Entstehung, Fortdauer und Natur des Apostolischen Primats lehrmäßig zu definieren sowie abweichende Lehren zu verurteilen, ist vorzüglicher Zweck der Konstitution, die nach Auskunft ihres Prologs der Bischof von Rom in seiner päpstlichen Funktion als Nachfolger Petri mit Zustimmung des Konzils und in Übereinstimmung mit dem alten und beständigen Glauben der gesamten Kirche allen Gläubigen in Anbetracht wachsender kirchenfeindlicher Umtriebe vorzulegen für nötig erachtete.

Der Text ist in vier Kapitel unterteilt. Das erste führt die Einsetzung des apostolischen Primats in Petrus aus, das zweite handelt von der Fortdauer desselben in den römischen Bischöfen, das dritte thematisiert Bedeutung und Wesen des Primats des römischen Bischofs, das vierte schließlich sein unfehlbares Lehramt. In erster Hinsicht wird gelehrt, dass gemäß den Zeugnissen des Evangeliums, wie sie durch die Hl. Schrift beurkundet und von der katholischen Kirche stets bekannt wurden, der Jurisdiktionsprimat (*primatus iurisdictionis*) über die gesamte Kirche (*in universam Dei Ecclesiam*) von Christus unmittelbar und direkt (*immediate et directe*) dem Apostel Petrus verheißen und übertragen wurde. Es laufe auf eine Verkehrung dieser von Christus seiner Kirche eingestifteten Regierungsform hinaus, wenn geleugnet werde, dass allein Petrus vor den übrigen Aposteln – ob einzeln für sich oder alle zugleich (*sive seorsum singulis sive omnibus simul*) – durch den Herrn mit dem wah-

ren und eigentlichen Jurisdiktionsprimat (*vero proprioque iurisdictionis primatu*) ausgestattet wurde. Als abwegig wird ferner die Behauptung zurückgewiesen, die Primatsstellung sei nicht unmittelbar Petrus selbst, sondern der Kirche und durch sie jenem als ihrem Diener übertragen worden. Als direkter Empfänger des wahren und eigentlichen, keineswegs nur ehrenhalber gültigen Jurisdiktionsprimats, den ihm Christus unmittelbar und nicht etwa durch kirchliche Vermittlung verliehen habe, sei Petrus zum Fürst aller Apostel und sichtbaren Haupt der ganzen *Ecclesia militans* eingesetzt, um seines papalen Amtes zu walten. Gegenteilige Auffassungen werden anathematisiert.

Mit einem weiteren Anathem werden diejenigen belegt, welche sagen, es sei nicht in der Einsetzung Christi selbst bzw. im göttlichen Recht begründet (*non esse ex ipsius Christi Domini institutione seu iure divino*), dass Petrus im Primat über die gesamte Kirche fortdauernd Nachfolger (*perpetuos successores*) habe oder der Römische Bischof sei nicht Nachfolger des Petrus in eben diesem Primat. Als verbindliche Lehre wird demgegenüber aufgestellt, dass der verheißene Primat auf Christi Geheiß bis zum Ende der Zeiten beständig und lebendig fort dauere und zwar in den Bischöfen des römischen Stuhls, welcher vom Apostelfürsten selbst gegründet und durch sein Blut geheiligt worden sei. Daher habe jeder Nachfolger Petri auf dem römischen Bischofssitz gemäß der Einsetzung Christi selbst den petrinischen Primat über die gesamte Kirche inne. Übereinstimmung mit der römischen Kirche wird infolgedessen zum Kriterium der Rechtgläubigkeit und zur Bedingung der Einheit im Glauben erklärt.

Die römische Kirche (*Ecclesia Romana*) hat auf Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen inne, gegenüber der episkopalen Jurisdiktionsvollmacht des römischen Bischofs, welche wie diejenige Petri unmittelbar ist,

sind die Hirten und Gläubigen jeglichen Ritus und Ranges (*cuiuscumque ritus et dignitatis*) und zwar sowohl einzeln für sich als auch alle zugleich (*tam seorsum singuli quam simul omnes*) zu hierarchischer Unterordnung und wahrem Gehorsam verpflichtet (*officio hierarchicae subordinationis veraeque oboedientiae obstringuntur*).

Diese Pflicht erstreckt sich, wie im dritten Kapitel von „*Pastor aeternus*“ ausdrücklich eingeschärft wird, nicht nur auf Angelegenheiten, die den Glauben und die Sitte, sondern auch auf solche, welche die Disziplin und Leitung der auf dem ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche betreffen (*ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent*). Hier wie dort hat der Bischof von Rom als *Summus Pontifex* die volle Jurisdiktionsvollmacht über die ganze Kirche. Er ist der höchste Richter der Gläubigen, dessen Urteilsspruch man in allen Rechtsfragen, die der kirchlichen Prüfung unterliegen, einholen kann und dessen Entscheid aufgrund seiner Autorität, über die hinaus es keine größere gibt (*cuius auctoritate maior non est*), von niemand neu erörtert werden darf: über sein Urteil zu urteilen bzw. rechtlich zu befinden, ist keinem erlaubt. Daher irren diejenigen, die meinen und behaupten, man dürfe von den Urteilen der römischen Bischöfe an ein ökumenisches Konzil als eine gegenüber dem römischen Bischof höhere Autorität Berufung einlegen.

Bleibt hinzuzufügen, dass im apostolischen Primat, den der römische Bischof als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus über die gesamte Kirche innehat, auch die *suprema magisterii potestas*, die höchste Vollmacht des Lehramtes enthalten ist. Statt die Begründungen für diese Aussage, die sich wegen ihrer selbstreferentiellen Struktur sachlich im Grunde erübrigen, im Einzelnen anzuführen, seien nur noch die zusammenfassenden Sätze zitiert, mit denen das vierte Kapitel und die gesamte Konstitution „*Pastor aeternus*“ schließt: „Wenn der Römische Bi-

schof ‚ex cathedra‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich. Wer sich aber – was Gott verhüte – unterstehen sollte, dieser Unserer Definition zu widersprechen: der sei mit dem Anathema belegt.“ (DH 3074f.)

4 Petrusdienst und Papstamt unter oströmischem Aspekt

Es ist ein weiter Weg vom historischen Petrus zu dem unter der Prämisse der Nachfolgerschaft Petri erhobenen Primatsanspruch des Bischofs von Rom.¹⁶ Was den näheren historischen Kontext des I. Vatikanischen Konzils und seiner Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus“ anbelangt, so war neben Folgewirkungen der Französischen Revolution und dem langen Pontifikat Pius IX. etc. vor allem die Suche nach einem sichtbaren Prinzip kirchlicher Autorität und Einheitsgewährleistung bedeutsam. Gibt es im Streitfall eine Instanz, welche definitiv und irreversibel zu entscheiden vermag?

Diese unter den Bedingungen der okzidentalen Kirchenspaltung besonders virulent und drängend gewordene, aber schon

¹⁶ Vgl. im Einzelnen W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg 2004.

vor dem 16. Jahrhundert beispielsweise zwischen Konziliaristen und Kurialisten kontrovers diskutierte Frage wurde vom I. Vatikanum eindeutig und zugespitzt im kurialistischen Sinne beantwortet.

Noch weitaus komplizierter ist es, den historischen Gesamtzusammenhang der petrinischen Sukzessionsgeschichte zu rekonstruieren. Sehr viele Aspekte sind dabei zu beachten, etwa der Prozess der Ausbildung eines monarchischen Episkopats, der wiederum einen bestimmten Begriff von Apostolat und apostolischer Nachfolge einschließlich einer entsprechenden Ordinationstheorie und -praxis zur Voraussetzung hat.

Zu beachten ist ferner ein sich beizeiten abzeichnender Trend hin zur Hierarchisierung der kirchlichen Ämter und ihrer Strukturen, in welchem Rahmen den römischen Bischöfen nicht erst nach offizieller Anerkennung des Christentums naturgemäß zugute kam, dass sie in der Hauptstadt des Imperium Romanum amtierten. Auch die Verlagerung des Reichszentrums nach Osten änderte daran zunächst nichts, sondern befestigte und beförderte im Gegenteil – wie dann auch der definitive politische Niedergang Westroms – die Sonderstellung des römischen Bischofs. Längerfristig indes entstand von Byzanz her eine kirchliche Konkurrenz, welche die päpstliche Stellung relativierte und den Bischof von Rom nur als *primus inter pares* gelten lassen wollte. Ich erinnere, um dies zu verdeutlichen, lediglich an ein einziges Zeugnis, den berühmt-berüchtigten 28. Kanon des im Jahr 451 tagenden Konzils von Chalcedon, heute ein Stadtteil von Istanbul, damals gegenüber von Konstantinopel gelegen.

Klaus Schatz, der Historiograph des päpstlichen Primats und des I. Vatikanums, hat es in seiner kleinen Konzilsgeschichte auf den Punkt gebracht: „Das Konzil von Chalkedon stellt an sich, ähnlich wie später Konstantinopel III (680/81), einen Höhepunkt der Anerkennung römischer Lehrautorität auf den alten

Konzilien dar.“¹⁷ Als Beleg wird vor allem auf die *epistola* Leonis und den Eindruck verwiesen, welchen der Papstbrief auf die Konzilsväter machte; ihre christologischen Lehrentscheide folgten terminologisch und inhaltlich den Vorgaben Roms und konnten mit einem päpstlichen Plazet rechnen. Im Grunde also markiert das Chalcedonense einen Höhepunkt der Anerkennung päpstlicher Autorität, freilich, wie Schatz einschränkt, nur an sich. Auf massiven römischen Widerstand nämlich stieß Kanon 28, den das Konzil am 31. Oktober 451 unter Umgehung der päpstlichen Legaten verabschiedet hatte. Er definiert spezifische Vorrechte der Kirche von Konstantinopel und begründet sie, um nur die für die Primatsthematik entscheidende Pointe zu benennen, mit dem Status der Stadt als des Neuen Rom. Die Väter hätten, so heißt es, „dem alten Rom, weil es Kaiserstadt ist, mit vollem Recht den Primatsrang verliehen“¹⁸; entsprechend sei mit Konstantinopel zu verfahren.

In beiden Fällen, in demjenigen Konstantinopels und demjenigen Roms, wird vom 28. Kanon von Chalkedon die kirchlich-patriarchale Vorrangstellung signifikanterweise „nicht apostolisch, sondern politisch begründet. Rom steht nicht an der Spitze der Christenheit, weil dort der Apostel Petrus (und der Apostel Paulus) den Märtyrertod erlitten hat und die Bischöfe Roms seine Nachfolger sind, sondern weil in Rom der gottgekrönte Kaiser residiert hat. Die Basis der Amtstheologie der Kirche Roms, die ‚Petrusdienst‘-Theologie, wird in ihren Grundzügen mittelbar abgelehnt und damit erhält auch die Kirche von Konstantinopel als neue Kaiserstadt Anspruch auf eine Vorrangstel-

¹⁷ K. Schatz, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997, S. 63.

¹⁸ Metropolit Maximos von Sardes, *Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 279.

lung.¹⁹ Päpstlicherseits fand die Argumentation des Kanon 28 von Chalkedon nicht nur keine Anerkennung, sondern wurde scharf abgelehnt. Die Kontroverse hält bis heute an, und sie wird voraussichtlich noch länger anhalten als die christologischen Lehrstreitigkeiten der nachchalkedonischen Zeit, die zwar ebenfalls noch aktuell sind, deren endgültige Beilegung sich aber abzeichnet.

Die kirchen- und theologiegeschichtlichen Wirkungen des Chalcedonense waren ambivalent. „Wie immer man die theologische Leistung des Konzils von Chalkedon beurteilen will, äußerlich besehen haben es die Väter der Synode verstanden, beträchtliche Teile der Christenheit zu verstimmen. Das gilt in erster Linie von Rom.“²⁰ Die römische Verstimmung bezog sich, wie gesagt, primär auf Kanon 28, den Papst Leo der Große „nicht verwinden“²¹ konnte. Die Verstimmung blieb nicht einseitig. „Es bahnte sich schon damals eine Entfremdung an, die in Konstantinopel je länger desto merklicher den Willen aufkommen ließ, auch ohne Rom zurecht zu kommen.“²² Die historischen Aspekte dieser Entwicklung sollen hier nur insofern interessieren, als sie von prinzipieller Bedeutung sind, wobei die Prinzipienfrage sich im gegebenen Kontext u. a. auf den eigentümlichen Zusammenhang bezieht, der zwischen Historischem und Prinzipiellem waltet.

¹⁹ A. Anapliotis, Der Kanon 28 von Chalcedon: Ein kirchenrechtlicher Zankapfel der interorthodoxen und ökumenischen Beziehungen (auch in Westeuropa), in: US 63 (2008), S. 194-206, hier: S. 195.

²⁰ H.-G. Beck, Geschichte der Orthodoxen Kirche im byzantinischen Reich, Göttingen 1980, 7.

²¹ Ebd.

²² A.a.O., S. 8. Zu den Folgen des Fehlens „einer permanenten, mit hoher Autorität ausgestatteten Instanz, die man kirchlicherseits magisterium nennen könnte“, vgl. ders., Das byzantinische Jahrtausend, München 1978, S. 163ff, hier: S. 168.

Es sprechen gute Gründe für die Annahme, „dass der Kanon 28 von Chalcedon als geltendes Recht für die Orthodoxen in eklatantem direkten Widerspruch zum Apostolizitätsprinzip der römisch-katholischen Kirche steht“²³. Nach römisch-katholischem Dogma und Kirchenrecht (vgl. Canon 331 CIC) wird die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom, die universalkirchlichen Jurisdiktionsprimat und Infallibilitätskompetenz in spezifischen Fällen impliziert, im Wesentlichen mit der *successio Petri* als des ersten unter den Aposteln begründet Als Petrusnachfolger und Haupt des den Apostelkreis repräsentierenden Bischofskollegiums verfügt der Papst über höchste und volle kirchliche Leitungskompetenz und zwar auf unmittelbare und universale Weise.

Im Unterschied bzw. Gegensatz dazu wurde im 28. Canon von Chalcedon als Grund für die Vorrangstellung des Bischofs von Rom und entsprechend für diejenige des Patriarchen von Konstantinopel ein gleichsam historisch-politisches Argument angeführt, nämlich die hervorgehobene Stellung der beiden Bischofsstädte im *Imperium Romanum*.

Zwei Ansätze der Primatsbegründung scheinen sich kontradiktorisch entgegenzustehen. Doch zeigt sich bei näherem Zusehen, dass sich in der einen die jeweils andere Position reflektiert. So verbindet sich das auf dem Prinzip oberster apostolischer Autorität beruhende römische Argument mittels des Sukzessionsgedankes mit historischen bzw. quasihistorischen Bezügen wie umgekehrt der die jeweiligen Vorrangstellungen von Rom und Konstantinopel hervorhebende 28. Canon von Chalcedon in seine geschichtliche Argumentation mittels der Idee eines *Imperium Romanum* von Gottes Gnaden prinzipielle Gesichtspunkte einfließen lässt, die dann etwa in der sog. Transla-

²³ A. Anapliotis, a.a.O., S. 196.

tionstheorie förmlich ausgestaltet wurden. Es ist unschwer zu erkennen, dass diese Theorie ihrerseits Folgeprobleme nach sich ziehen musste, wie sie sich noch am heutigen Verhältnis zwischen dem Orthodoxen Patriarchat von Konstantinopel und insbesondere der russischen Orthodoxie ablesen lassen, die, wie es scheint, den Anspruch keineswegs aufgegeben hat, sondern im Gegenteil sorgsam pflegt, Moskau sei das dritte und letzte Rom.

Wie verhält sich das politisch-reichskirchliche zu dem apostolisch bzw. apostolisch-petrinischen Prinzip der Primatsbegründung? Man wird nicht leugnen können, dass diese Frage ein bis heute virulentes Problem in den ökumenischen Beziehungen zwischen Teilen der östlichen und Teilen der westlichen Christenheit anspricht. Dabei mag es für die Verständigung hilfreich sein, auf interne Differenzierungen der jeweiligen Prinzipien zu achten.

Es gab eine Zeit, in welcher der römische Protest gegen den Ranganspruch, den der 28. Kanon des Chalcedonense für das Patriarchat von Konstantinopel erhebt, mit der Theorie dreier petrinischer Sitze untermauert wurde, nämlich demjenigen Roms, Antiochiens sowie Alexandriens, wo der Petruschüler Markus gewirkt und gelehrt haben soll. Orthodoxerseite hinwiederum sollte das Pentarchieprinzip, das in Zählung und Reihung allmählich auch in Rom Anerkennung fand, in späteren Zeiten „ideologisiert und dann auch – die Begründung des 28. Kanons umkehrend – apostolisch begründet werden“²⁴.

Was die Orthodoxie anbelangt, so steht sie in Anbetracht des geplanten panorthodoxen Konzils vor dem bedrängenden Problem, wie sie die Kompetenzen und Zuständigkeiten ihrer Leitungsorgane theologisch und juristisch zu definieren und wie sie die „Rolle des ‚Ersten‘ innerhalb einer Gemeinschaft von

²⁴ K. Schatz, a.a.O., S. 65.

orthodoxen Kirchen“²⁵ im Zusammenhang des 28. Kanons von Chalkedon zu verstehen gedenkt. In ihm, schreibt Metropolit Maximos von Sardes in seinem Werk über „Das ökumenische Patriarchat in der orthodoxen Kirche“, „wird nichts weiter als die ganze Verehrung zusammengefasst, mit der die Bischöfe des Ostens den Bischof ihrer Reichshauptstadt ehrten.

Er war Ausdruck und Ausprägung dieser unleugbaren geschichtlichen Wahrheit, dass die Kirche von Konstantinopel eine Schöpfung des christlichen Bewusstseins im Osten und die unumgängliche Folge der geschichtsbedingten Sachzwänge eines neuen christlichen Weltalters waren. Es ist wirklich eigenartig und sehr traurig, dass der große heilige Papst Leo in seinem Verständnis und in seiner Haltung dem 28. Kanon gegenüber diese geschichtliche Wahrheit und tatsächliche Gegebenheit nicht erwogen hat. Das hätte ihn nämlich in den Stand gesetzt, das, was da im Osten vor sich ging, richtig zu bewerten.“²⁶ Es folgt eine wörtliche Wiedergabe des Kanon und eine eindringliche Analyse seines Aufbaus und Gehalts. Die Grenzlinien Rom gegenüber werden dabei klar gezogen.²⁷ Weniger

²⁵ A. Vletsis, *Der Letzte macht das Licht aus: Orthodoxie vor dem Kollaps? Die Grenzen und die Belastbarkeit panorthodoxer Einheit*, in: US 63 (2008), S. 234-247, hier: S. 247.

²⁶ Metropolit Maximos von Sardes, a.a.O., S. 277.

²⁷ Vgl. a.a.O., S. 283f.: „a) Der Primat des Bischofs von Rom ist nicht göttlichen Rechtes. Er ist eine rein kirchliche Setzung, die sich aus dem Wohnheitsrecht herausgebildet hat und von den Vätern mit Rechtswirksamkeit ausgestattet worden ist. ‚Sie haben den Primat zuerkannt‘, so lautet der Kanon. Diese Textstelle des Kanons lässt sich nicht mit einem bestimmten Konzil zusammenbringen; es kommt in ihr vielmehr die gesamte vornikaianische Überlieferung zum Ausdruck, welche für die Kirche von Rom eine Sonderstellung im Herzen der christlichen Welt anerkennt. b) Bei der Heranbildung des römischen Primates als Rechtsinstitut waren neben dessen großer und unbestrittener kirchlicher Autorität auch politische Gründe mit im Spiel: ‚Weil die Stadt kaiserlich ist‘. Mit anderen Worten, weil sie ein Herrschersitz

deutlich wird, wie der Kanon 28 von Chalkedon im Kontext der übrigen thematisch einschlägigen kanonischen Bestimmungen der Alten Kirche zu akzentuieren ist. Man darf gespannt sein, in welche Richtung sich die Orthodoxie in dieser Hinsicht künftig bewegen wird.

5 Zentrum und Peripherie. Wittenberger Romperspektiven

Genau einen Monat vor der unter großem Donnerwetter erfolgten feierlichen Verkündigung der Dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus“ hatte sich im Vatikan bereits ein „Unwetter“²⁸ anderer und - wie ich meine - schlimmerer Art zusammengebraut, um am Spätnachmittag des 18. Juni 1870 während einer Papstaudienz mit Gewalt über Kardinal Guidi hereinzubrechen. Von Guidi war behauptet worden, der Papst „müsse sich vor einer unfehlbaren Lehrentscheidung über den Sensus ecclesiae und die Tradition der Kirchen informieren“ (322).

Dies ließ Pius IX. nach eigenem Bekunden die Galle hochsteigen. Als der Kardinal mit Hinweis auf Thomas von Aquin und Belarmin seine Auffassung bekräftigte, soll der Papst, wie unter Berufung auf Guidi berichtet wird, zornerragt ausgerufen haben: „... ich, ich bin die Tradition, ich, ich bin die Kirche!“ (314)

war. Und c) aus den nämlichen Gründen haben es die Väter des vierten ökumenischen Konzils von Chalkedon für richtig befunden, daß *nunmehr* die Zeit dafür reif geworden sei, auch für Neurom, welches nun in der gleichen Weise wie Altrom ‚mit Kaisertum und Senat‘ zu Ehren gekommen sei, dieselben Rechtsbefugnisse anzuerkennen, dergestalt daß das neue Rom, insoweit es sich um kirchliche Belange handelte, ebenso hoch gestellt werden sollte wie das alte.“

²⁸ Zur Szene vgl. K. Schatz, *Vaticanum I*. Bd. III, S. 312-322, hier: S. 313. Die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich auf den bezeichneten Textabschnitt.

Mag es auch zweifelhaft sein, ob die Wendung „Io sono la Chiesa“ gefallen ist, das Papstwort „La tradizione sono io“, das „theologisch im Grunde die gleiche Ungeheuerlichkeit darstellt und praktisch auf die selbe Aussage hinausläuft“ (321), „kann als historisch gesichert gelten“ (322). Der erwähnte Bericht schließt mit der Nachricht, Pius IX. habe nach brücker Entlassung Kardinal Guidis seinen Leibarzt kommen lassen, der ihm „den Puls gefühlt und ihm ein Abführmittel verabreicht habe“ (314).

Wie immer man über die Authentizität und die medizinischen Aspekte dieser Schlusszene urteilen mag: was die Theologie und namentlich die katholische Theologie betrifft, so wird sie - insonderheit durch die Art und Weise ihrer Rezeption des Vaticanum I - Sorge dafür zu tragen haben, dass der Papst die Kirche im Dorf lässt, statt von sich zu behaupten, selbst die Kirche zu sein. Einige Erwägungen zu den Themen von Petrusdienst und Papstamt, Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat aus der Perspektive der - nach einem wenn auch nicht dörflichen, so doch keineswegs weltstädtischen, sondern eher peripher gelegenen Ort genannten - Wittenberger Reformation können hier möglicherweise hilfreich sein.

Unbeschadet der Tatsache, dass Ekklesiologie und Amtslehre der Wittenberger Reformation von der konkreten „congregatio sanctorum“, wie CA VII sie beschreibt, ihren Ausgang nehmen und in genuiner Weise auf die örtliche Gottesdienstgemeinde als Originalgestalt und Prototyp von Kirche bezogen sind, gehört nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnis-tradition die Wahrnehmung translokal-übergemeindlicher Verantwortung zu den wesentlichen Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes: ist doch jede Ortsgemeinde, so wahr sie nicht nur teilweise Kirche, sondern Kirche im vollen Sinne des Begriffs ist, unveräußerlich auf einen ihre lokalen und temporalen Schranken transzendierenden Zusammenhang bezogen und

ohne diesen Bezug in ihrem eigenen Wesen ekklesiologisch nicht recht zu begreifen. Da aber besagter Beziehungszusammenhang, der dem Begriff der Kirche als Gottesdienstgemeinde mit ekklesiologischer Notwendigkeit angehört, seiner Bestimmung nach grenzenlos ist, kann er weder auf regionale noch auf nationale Einheiten oder auf sonstige Ordnungsgrößen beschränkt werden, er muss vielmehr als universalkirchlich-ökumenischer, nämlich als ein die gesamte Christenheit auf der von Menschen bewohnten Welt umgreifender gelten. Die amtliche Einrichtung eines universalkirchlichen Einheitsdienstes kann also im Sinne evangelischer Ekklesiologie ebensowenig als ein bloßer historischer Zufall beurteilt werden wie die institutionelle Ausbildung übergemeindlich-translokaler Ämter episkopaler Kirchenleitung.

Gehört demgemäß die unter gesamtkirchlichen Aspekten vorzunehmende Ausdifferenzierung des einen ordinationsgebundenen Amtes in bestimmter Hinsicht auch nach evangelischem Urteil zu dessen Begriff und theologischem Gehalt, so ist die konkrete Gestaltung des universalkirchlichen Einheitsdienstes nach evangelischer Lehre gleichwohl nicht definitiv festgelegt und in zeitinvarianter Weise vorgeschrieben, sowenig dessen institutionelle Notwendigkeit grundsätzlich zur Disposition gestellt werden kann.²⁹ Anerkennung prinzipieller Strukturie-

²⁹ In seinen „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis“ (Freiburg/Basel/Wien 1974) hat Karl Rahner zu bedenken gegeben, ob es unter römisch-katholischen Bedingungen ekklesiologisch wesensnotwendig sei, als Träger von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat stets nur einen Einzelnen in der Gestalt des Bischofs von Rom zu bestellen oder ob unter Umständen nicht auch eine Synode mit dem petrinischen Amt versehen werden könne. Wie immer hier geurteilt werde, klar sei auf jeden Fall, „dass zwei Fragen zu unterscheiden sind: die Frage nach dem Inhalt einer Vollmacht und die Frage nach dem (individuellen oder kollektiven) Träger dieser Vollmacht.“ (A.a.O., S. 30).

rungsnotwendigkeit und Offenheit für geschichtliche Gestaltungsvarianten schließen sich in diesem Sinne weder in translokaler noch in universalkirchlicher Hinsicht aus, sondern wechselseitig ein mit dem Ziel, aus dem differenzierten Zusammenhang von Identität und Veränderung jeweils diejenigen kirchenverfassungstheoretischen und -praktischen Konsequenzen zu ziehen, welche ekklesiologisch geboten und im Sinne kirchlicher Weltsendung an der Zeit sind.

Zu verweisen ist in diesem Kontext u.a. auf die Tatsache, dass gegenwärtige evangelische Kirchenverfassungen im Unterschied zu der im 16. Jahrhundert jedenfalls im Bereich der Wittenberger Reformation üblichen Praxis in aller Regel auch nichtordinierten Christen synodale Mitwirkungsrechte an der Kirchenleitung auf allen Ebenen kirchlicher Organisation zuerkennen. Auch wenn in dieser Hinsicht zugeständenermaßen noch einiger theoretischer Klärungsbedarf besteht, so wird man die bezeichnete historische Entwicklung unter evangelischen Bedingungen wenn nicht als notwendig, so doch als legitim zu beurteilen haben, sofern sie sich im Rahmen dessen bewegt, was über das Verhältnis von Priestertum aller Gläubigen und ordinationsgebundenem Amt reformatorischerseits grundsätzlich gelehrt wird.

Erschließen sich demnach für die verfasste Rechtsordnung kirchlichen Einheitsdienstes auf allen Ebenen institutioneller Organisation offene, wenngleich keineswegs ungebundene Möglichkeiten positiver Gestaltung, welche es erlauben, die Wahrnehmung dieses Dienstes unter angemessener Berücksichtigung personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Dimensionen geschichtlich funktionsfähig zu strukturieren, so ist der Rahmen der Gestaltung unter evangelischen Voraussetzungen allerdings dadurch begrenzt, dass keine mögliche Form kirchlichen Einheitsdienstes mit dem Kompetenzanspruch versehen werden bzw. auftreten darf, die Identität christlicher

Wahrheit und deren Kontinuität durch die Zeiten im strengen Sinne des Begriffs zu garantieren. Ausgeschlossen ist ein solcher Anspruch deshalb, weil der stricte dictu gefasste Begriff der Garantie darauf angelegt ist, den Unterschied zwischen dem menschlichen Wahrheitszeugnis und der bezeugten bzw. zu bezeugenden Wahrheit Gottes tendenziell zum Verschwinden zu bringen. Demgegenüber gilt der Grundsatz: „Das wahre Zeugnis wahrt den Unterschied zur Wahrheit, die es bezeugt.“³⁰ Kann deshalb zwar nicht ohne weiteres gesagt werden, „dass Bewusstsein und Bekenntnis dieses qualitativen Unterschiedes eine menschliche Äußerung als evangelisches Zeugnis qualifizieren, so gilt doch die negative Konsequenz, dass seine Leugnung ihre Disqualifizierung bedeutet“³¹.

Sind sonach in Form eines Extrakts einschlägiger Ausführungen reformatorischer Bekenntnistradition³² die Grenzmarken einer evangelischen Lehre vom (universal-)kirchlichen Einheitsdienst abgesteckt, so ist damit zugleich skizziert, unter welchen Rahmenbedingungen evangelischerseits vom Petrusdienst zu handeln ist. Dies ist jedenfalls dann der Fall, wenn gute Gründe dafür sprechen, den universalkirchlichen Einheitsdienst mit der Gestalt des Apostels Petrus in Verbindung zu bringen und daher

³⁰ H. G. Geyer, Einige Überlegungen zum Begriff der kirchlichen Lehre: Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Berichte und Dokumente des lutherisch-reformierten Gespräches in Europa (Auf dem Weg II; Polis 41) Zürich 1971, S. 25-68, hier S. 46. Vgl. dazu meinen Beitrag: Vom apostolischen Osterzeugnis. Notizen zu Gedanken H.-G. Geysers, in: D. Korsch, H. Ruddies (Hgg.), Wahrheit und Versöhnung. Theologische und philosophische Beiträge zur Gotteslehre, Gütersloh 1989, S. 167-189.

³¹ H. G. Geyer, a.a.O., S. 54f.

³² Vgl. im Einzelnen meinen Beitrag: Papsttum und kirchlicher Einheitsdienst nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition, in: Das Papstamt. Anspruch und Widerspruch. Zum Stand des ökumenischen Dialogs über das Papstamt. Hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Münster 1996, S. 68-87.

Petrusdienst zu nennen, was vom neutestamentlichen Schriftzeugnis her bejaht werden kann. Denn exegetisch unbestreitbar ist immerhin dies, dass Petrus, wie er im Neuen Testament in Erscheinung tritt, in der Gemeinschaft Jesu Christi eine besondere Stellung innehatte, die in der Spätzeit der Urkirche eine Aufwertung erfuhr³³, auch wenn - wie namentlich das Beispiel des Paulus beweist - begründeter Widerspruch gegen die Autorität des Kephas ohne Zweifel möglich war und auch geübt wurde. Nach Maßgabe dieses Befunds kann man also mit einem gewissen Recht sagen, dass der ekklesiologisch gebotene universalkirchliche Einheitsdienst im Apostel Petrus und in seiner spezifischen, auf Christi ureigenen Willen zurückzuführenden Sendung präfiguriert sowie urbildlich und exemplarisch vorstellig geworden ist. Eine andere Frage ist es, ob der petrinische Dienst ohne weiteres mit dem päpstlichen Amt des Bischofs von Rom gleichgesetzt werden kann. Dass diesbezügliche Unterscheidungen fällig sind, wird in der Regel auch von katholischer Seite eingeräumt, etwa mit dem Hinweis, es sei nicht davon auszugehen, dass Jesus Christus Petrus als den ersten Papst eingesetzt habe.

Darf sonach der Begriff „Nachfolger Petri“ nicht unkritisch auf den Papst angewendet werden, so kann die entscheidende theologische Frage nur sein, ob bzw. inwieweit die im Laufe der Kirchengeschichte erfolgte papsttheologische Inanspruchnah-

³³ Vgl. dazu meinen Beitrag „Evangelische Erwägungen zum Amt universalkirchlichen Einheitsdienstes“, in: J. Brosseder, W. Sanders (Hgg.), *Der Dienst des Petrus in der Kirche. Orthodoxe und reformatorische Anfragen an die katholische Theologie*, Frankfurt a. M. 2002, S. 43-65. Ferner etwa F. Mußner, *Petrusgestalt und Petrusdienst in der Sicht der späten Urkirche. Redaktionsgeschichtliche Überlegungen*, in: J. Ratzinger (Hg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, S. 27-45. Ferner: R. E. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann (Hgg.), *Der Petrus der Bibel*, Stuttgart 1976.

me der Petrustradition des Neuen Testaments mit deren genuinen Sinn übereinstimmt. Diese Frage ernsthaft zu stellen setzt die Bereitschaft voraus, zwischen Petrusdienst und Papstamt zumindest heuristisch zu unterscheiden. Dies kommt dem evangelischen Standpunkt insofern entgegen, als in dessen Perspektive von einer unmittelbaren Koinzidenz bzw. dogmatisch notwendigen Gleichsetzung von Petrusdienst und Papstamt naturgemäß nicht die Rede sein kann. Das heißt freilich nicht, dass eine Verbindung von Petrusdienst und Papstamt nach evangelischem Urteil prinzipiell unmöglich sei. Ist sie auch nicht im strengen Sinne notwendig, so doch immerhin möglich und möglicherweise sogar naheliegend.

Nahegelegt wird eine solche Verbindung nach meinem Urteil indes weniger durch die häufig betonte, wenngleich nur bedingt richtige Feststellung, dass bisher keine andere Kirche ein auch nur annähernd vergleichbar elaboriertes Modell universalkirchlicher Einheit ausgebildet habe wie die römisch-katholische Kirche mit ihrer Theorie und Praxis des Papstamtes; denn es möchte ja sein, dass die diesbezügliche Zurückhaltung auf Seiten der nichtkatholischen Kirchen von der Einsicht motiviert ist, auch und gerade der universalkirchlichen Einheit sei durch Dezentralisierung und durch das Modell einer Kirchengemeinschaft im Sinne einer einigen Gemeinschaft pluraler Kirchen mehr gedient als durch römischen Zentralismus.

Man wird, so meine ich, diesen Aspekt sehr ernst, jedenfalls sehr viel ernster zu nehmen haben, als das von römisch-katholischer Seite gelegentlich und zwar vor allem deshalb geschieht, weil man sich das Faktum der Konfessionalisierung der Christenheit und damit das Faktum, selbst nicht die eine christliche Kirche, sondern in bestimmter Hinsicht eine konfessionelle Denomination unter anderen zu sein, noch nicht hinreichend zu Bewusstsein gebracht und in den eigenen ekklesiologischen Begriff integriert hat. Eine solche bewusste Integration aber ist

meines Erachtens die unverzichtbare Voraussetzung ökumenisch erfolgsversprechender Verständigung nicht zuletzt bezüglich des Dienstes universalkirchlicher Einheit.

Erweist sich von daher ein weiteres Mal die Notwendigkeit, zwischen Petrusdienst und Papstamt zu unterscheiden, so darf diese prinzipiell notwendige Unterscheidung doch andererseits nicht übersehen lassen, dass die Stellung des Bischofs von Rom nicht nur in römisch-katholischer Optik, sondern in allgemein-christlicher Hinsicht aus - auch dogmatisch denkwürdigen - Traditionsgründen eine besondere ist. Wenngleich weder von einer im Neuen Testament bezeugten unmittelbaren Einsetzung des Papstamtes durch Jesus Christus noch von einer direkten Verbindung der biblischen Petrusüberlieferung mit Rom die Rede sein kann, so trifft es doch zu, dass der römischen Gemeinde schon frühzeitig ein besonderer Respekt entgegengebracht wurde, was es nahelegen sein ließ, nach Ausbildung des monarchischen Episkopats dem Bischof von Rom eine spezifische Autorität und eine eigentümliche Gemeinschaft mit dem Märtyrerapostel Petrus und dessen biblisch hervorgehobenen apostolischen Einheitsdienst beizumessen.

Obzwar dann des Weiteren in das sich ausbildende und entwickelnde Papsttum nicht nur das Erbe Petri, sondern auch das der römischen Cäsaren eingeflossen ist³⁴, kann heute gleichwohl - um den weiteren historischen Gang der Dinge beiseite zu lassen - gesagt werden, dass dem Bischof von Rom eine bestimmte Sonderstellung nicht streitig zu machen ist. Nicht nur in seiner Eigenschaft als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche, auch aus das bloß Faktische transzendierenden Geltungsgründen kann und darf daher das Amt des Bischofs von

³⁴ Vgl. J. Blank, Petrus - Rom - Papsttum. Eine folgenreiche Geschichte, in: V. v. Aristi u.a., Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?, Regensburg 1985, S. 9-41, hier: S. 37.

Rom im Rahmen einer evangelischen Lehre vom universal-kirchlichen Einheitsdienst nicht unbedacht bleiben. Die Alternative „Petrusdienst: ja“ - „Papstamt: nein“³⁵ ist insofern keineswegs vorgegeben oder von zwangsläufiger Art. Vielmehr kann das Papstamt im Prinzip auch unter evangelischen Voraussetzungen als ekklesiologische Wahrnehmungsgestalt der dem Apostolat eingestifteten petrinischen Funktion anerkannt werden.

Die Hauptbedingungen, unter denen das prinzipiell der Fall sein kann, seien im folgenden mit Bezug auf die dogmatischen Lehrentscheidungen der römisch-katholischen Kirche zu Infallibilität und universalem Jurisdiktionsprimat des Papstes zumindest ansatzweise skizziert. Sinn dieser Skizze kann weder eine evangelische Lehre vom Petrusdienst oder gar vom Papstamt sein; angezeigt werden soll lediglich, welche von römisch-katholischer Theologie zu leistende Reinterpretationen der das Papstamt betreffenden Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils m. E. als ökumenisch wünschenswert und verheißungsvoll zu gelten hätten und welche nicht. Die Erwartung, dass eine solche Reinterpretation nicht auf der Linie der damaligen Konzilsmajorität, sondern auf der der unterlegenen Minorität zu liegen hätte, dürfte dabei im Blick auf das – freilich in der Sache z. T. unausgeglichene und gegenläufige Tendenzen repräsentierende – II. Vatikanische Konzil nicht gänzlich unbillig sein.³⁶

³⁵ Vgl. H. Stirnimann, Papstamt und Petrusdienst. Kritische Erwägungen, in: ders., L. Vischer (Hgg.), Papsttum und Petrusdienst, Frankfurt am Main 1975, S. 13-34, hier: S. 23: Vgl. ferner a.a.O., S. 35-50: L. Vischer, Petrus und der Bischof von Rom - ihre Dienste in der Kirche, sowie a.a.O., S. 73-90: H. Meyer: Das Papstamt in lutherischer Sicht.

³⁶ Vgl. etwa W. Kasper, Das Petrusamt als Dienst der Einheit. Die Lehre des I. und II. Vatikanischen Konzils und die gegenwärtige Diskussion, in: V. v. Aristi u.a., a.a.O., S. 113-138, bes. S. 123. Ferner: ders., Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche. Zur gegenwärtigen Diskussion um das Petrusamt in der Kirche, in: J. Ratzinger (Hg.), a.a.O., S. 81-104, bes.

Was das Dogma der päpstlichen Infallibilität betrifft, in welchem sich der Primatsanspruch des Bischofs von Rom in verdichtetster Form zur Geltung bringt, so ist als erstes in Erinnerung zu bringen, dass dieses zwar einerseits lehrt, dass die Kirche an Kathedralentscheidungen des Papstes verpflichtend gebunden ist, dass aber nach katholischer Lehre unbeschadet dessen zugleich und vor allem gilt, dass der Papst, wenn er als Hirte und Lehrer der Kirche in Sachen des Glaubens und der Sitte in einer endgültig verpflichtenden Weise tätig zu werden gewillt ist, seinerseits strikt gebunden ist an den um seiner Wahrheit willen *ex sese* verbindlichen Glauben der Kirche, wie er im apostolischen Zeugnis der Heiligen Schrift in einer materialiter suffizienten Weise beurkundet ist. Trifft dies zu, dann kann eine Anspruch auf Infallibilität erhebende Lehre des Papstes nicht nur keine neue, sondern auch keine solche sein, welche den in der Schrift bezeugten und soteriologisch hinreichenden Glauben der Kirche inhaltlich erweitert.

Päpstliche Lehre hat sich darauf zu beschränken, den inhaltlich klar bestimmten und kanonisch fest umschriebenen Glauben der Kirche seiner selbst bzw. seines ihn konstituierenden Gegenstandes zu vergewissern. Dabei ist davon auszugehen ist, dass es sich bei solcher Vergewisserung nicht eigentlich um Schaffung von Gewissheit handeln kann, sondern nur um deren Bestärkung und Förderung, wenn anders das Selbstbewusst-

87 unter Berufung auf die Forschungsergebnisse von K. Schatz, *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischofen auf dem I. Vatikanum*, Rom 1975 sowie V. Conzemius, *Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil*, in: *ThuPh* 45 (1970), S. 403-434. Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang auch die Ausführungen von I. Riedel-Spangenberg zum Thema: *Der Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes in der Diskussion. Bemerkungen aus der Perspektive des Kirchenrechts und der Ökumene*, in: *AkathKR* 165 (1996), S. 25-55.

sein der Kirche nicht unmittelbar mit der Subjektivität des mit potentieller Infallibilitätskompetenz versehenen Papstes ineins gesetzt werden soll. Würde letztere Annahme Implikat des Unfehlbarkeitsdogmas sein, dann stünde dies in einem – aus Gründen zu unterstellender Kohärenz und Selbstübereinstimmung katholischer Lehre auszuschließenden – Gegensatz zur kanonistischen Doktrin, dass ein häretischer Papst eo ipso seines Amtes verlustig geht. Denn diese Doktrin ergibt nur einen Sinn, wenn der Papst auch unter der Voraussetzung beanspruchter Infallibilität weder über ein Monopol der Inhaltskonstitution noch über ein Gewissheitsbegründungsmonopol verfügt.

Die Behauptung einer derartigen Monopolstellung würde den Papst nämlich zum alleinigen Herrn der Differenz von Häresie und Rechtgläubigkeit erklären, was mit der Vorstellung des *papa haereticus* inkompatibel ist. Im Übrigen beweist die Genese des Infallibilitätsdogmas in historischer Hinsicht zur Genüge, was in der Logik der Sache selbst begründet liegt, dass nämlich die Behauptung päpstlicher Unfehlbarkeit zustande kommt und Bestand haben kann nur unter vorausgesetzter Beziehung auf einen bereits gegebenen und seiner selbst (unfehlbar?, qua Mehrheitsbeschluss?) gewissen Glauben an deren Möglichkeit und mögliche Tatsächlichkeit.

Fungiert sonach aus Gründen, welche dem Infallibilitätsdogma intern sind, der Glaube der Kirche in inhaltlicher und gnoseologischer Hinsicht als Bedingung der Möglichkeit päpstlicher Unfehlbarkeit³⁷, so wird man erwarten dürfen, dass dieser

³⁷ Vgl. dazu etwa die Bemerkung meines einstigen Münchener Kollegen und jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation G. L. Müller, *Der römische Primat. Ein Ansatz zu seiner dogmatisch-theologischen Begründung*, in: *MThZ* 38 (1987), S. 65-85, hier: S. 84: „Nur wenn er (sc. der Papst) eben als und nur als Lehrer der Gesamtkirche spricht und den *magnum consensus* der Kirchen und ihrer Bischöfe in der Bezeu-

Sachverhalt bei der prozessualen Genese eines päpstlichen Kathedralspruchs nicht unberücksichtigt bleibt. Der Prozess, dessen Resultat ein infallibles Urteil sein soll, darf unter keinen Umständen ein verfahrensmäßig ungebundener sein, er muss vielmehr in erkennbarer Weise verständigungsorientiert angelegt und inhaltlicher Prüfung zugänglich sein.

Anders gesagt: Die um der Sache willen zu fordernde Rückbindung einer verbindlichen Entscheidung des Papstes an den Glauben der Kirche darf niemals eine bloß behauptete sein, sie muss sich vielmehr, soll der Eindruck einsamer Entschlüsse und der damit verbundenen individuellen Beliebigkeit vermieden werden, methodisch ausweisen und zwar schon im Begründungszusammenhang einer Kathedralentscheidung und nicht erst in deren Rezeptionszusammenhang. Dies beinhaltet m. E. zugleich, dass die Kompetenz, den kirchlichen Ausnahmezustand und damit die gegebene Notwendigkeit einer Kathedralentscheidung zu definieren, nicht ausschließlich dem Papst vorbehalten werden kann. Dieser hat vielmehr eine umfassende Beratungspflicht, die unter ökumenischen Bedingungen nicht auf die repräsentativen Organe des römischen Katholizismus beschränkt werden darf, wenn der intendierte Kathedralentscheid Anspruch auf Gehör oder gar Gehorsam in der gesamten Weltchristenheit berechtigterweise erheben will.

Dass zumindest der allgemeine Gesichtspunkt der Beratungspflichtigkeit nicht gänzlich querliegt zu den genuinen Intentionen des I. Vatikanischen Konzils, mag folgender Passage aus

ung und maßgeblichen Interpretation der apostolischen Verkündigung verkündet, hat sein Zeugnis irreformables Gewicht. ... Eine eindeutig eigenwillige, nicht aus dem Konsens des Zeugnisses der Kirche über ihre apostolische Überlieferung von einem Papst als Dogma behauptete Lehre wäre aus sich heraus und nicht erst durch eine nachträgliche Feststellung der Kirche reformabel.“

dem 4. Kapitel der dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus“ entnommen werden, wo es heißt: „Romani autem Pontifices, prout temporum et rerum condicio suadebat, nunc convocatis oecumenicis Conciliis aut explorata Ecclesiae per orbem dispersae sententia, nunc per Synodos particulares, nunc aliis, quae divina suppeditabat providentia, adhibitis auxiliis, ea tenenda definiverunt, quae sacris Scripturis et apostolicis traditionibus consentanea, Deo adiutore, cognoverant.“ (DH 3069) Dass diese Feststellung sich nicht in historischer Beschreibung erschöpft, sondern auch Handlungsanweisungen für künftige Verfahren impliziert, wird man im Sinne des II. Vaticanums jedenfalls dann annehmen dürfen, wenn man sich an die Tendenz derjenigen Auslegung hält, welche dem letzten Konzil in weiten Teilen katholischer Theologie zuteil geworden ist. Von dieser Auslegung wird man dann freilich zu erwarten haben, dass sie sich als stark genug erweist, um nicht von der dem Konzil auferlegten „Nota explicativa praevia“ widerlegt zu werden, welche besagt: „Summus Pontifex, utpote Pastor Supremus Ecclesiae, suam potestatem omni tempore ad placitum exercere potest, sicut ab ipso suo munere requiritur.“ (DH 4357)

Die dargelegte Forderung, wonach nicht nur die Rezeption, sondern bereits das Zustandekommen eines Kathedralentscheids kommunikativ und verständigungsorientiert zu strukturieren sei, muss, wenn ich recht sehe, in keinem prinzipiellen Widerstreit zu der These stehen, der Grund formaljuridischer Gültigkeit dieses Entscheids sei in diesem selbst und als solchem enthalten. Gleichwohl kann nicht verborgen bleiben, dass die Zielrichtung der skizzierten Argumentation konsequent dahingeht, das theologische Geltungsproblem keiner formalautoritativen, sondern einer ausschließlich konsensorientiert-sachautoritativen Lösung zuzuführen. Man mag daraus den Schluss ziehen, damit werde die ursprüngliche Intention des Infallibilitätsdogmas in ihr gerades Gegenteil verkehrt. Das ist –

historisch geurteilt – sicher nicht einfachhin falsch. Nach Maßgabe des theologischen Bewusstseins des gegenwärtigen Katholizismus indes spricht manches für die Einsicht, die theoretische Pointe des Infallibilitätsdogmas könnte nachgerade darin liegen, von ihm in der kirchlichen Praxis faktisch keinen Gebrauch zu machen. Selbst nach überkommener Lehrauffassung ist ein Kathedralentscheid ja bekanntlich nicht der Normalfall, sondern einer außerordentlichen Ausnahmesituation vorbehalten.

Geht man davon aus, dass der Sinn und Zweck sachgemäßen Kirchenregiments nicht in der beliebigen Verhängung des Ausnahmezustandes, sondern nur darin bestehen kann, den ja stets mit einer Streiteskalation verbundenen Ausnahmezustand zu vermeiden, dann erscheint die These nicht als abwegig, die im Infallibilitätsdogma nach Weise einer Notstandsgesetzgebung angezeigte ultima ratio erfülle ihren vernünftigen Sinn darin, sich – statt möglich – möglichst überflüssig zu machen. Dies gilt umso mehr, als die erfahrungsmäßige Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass ein formalautoritative Geltung beanspruchender Lehrentscheid kontraproduktiv wirkt und schismatische Folgen zwangsläufig zeitigt. Die Geschichte der Kirche dürfte diese Vermutung eher bestätigen als widerlegen. Was aber die Geschichte der Dogmen und insonderheit jener beiden Dogmen betrifft, die gewöhnlich mit der päpstlichen Infallibilität in Verbindung gebracht werden, so wäre die aus den bisherigen Ausführungen folgende Bitte an die katholische Theologie die folgende, nämlich das Dogma von der unbefleckten Empfängnis und das der leibhaften Aufnahme Mariens in den Himmel, dem christlichen Bewusstsein so plausibel zu machen, dass Rekurse auf einen päpstlichen Formalentscheid unnötig werden.

Was für die Infallibilität des Papstes in spezifischer und zugepunkteter Weise gilt, ist nach meinem Urteil exemplarisch für

Theorie und Praxis des päpstlichen Primats überhaupt: dieser lässt sich erfolgreich, sachgemäß und stimmig nicht – jedenfalls nicht in erster Linie – als Rechtstitel behaupten. Man sollte daher katholischerseits den Primat des Papstes primär nicht als Jurisdiktionsprimat, sondern als pastoralen Dienst bestimmen. Denn nur unter dem Primat des Pastoralen lässt sich, wenn überhaupt, ein Begriff des päpstlichen Jurisdiktionsprimats entwickeln, der mit evangelischen Prinzipien verträglich ist. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Zuordnung Relativierungen päpstlicher Rechtskompetenz mit sich bringt. Sie betreffen sowohl deren interne Verfassung, als auch deren äußere Reichweite. Zum einen wäre präzise zu unterscheiden zwischen den Rechten und administrativen Funktionen des Papstes als des Patriarchen der lateinischen Kirche und seinem universal-kirchlichen Einheitsdienst. Letzterer hinwiederum wäre zum zweiten so zu bestimmen, dass die Prärogative des Pastoralen vor dem Juridischen eindeutig gewahrt und die irrige Vorstellung von der Kirche als einer *monarchia externa* überzeugend abgewehrt wird.

Nicht nur in Bezug auf die beanspruchte Infallibilität von päpstlichen Kathedralentscheidungen, sondern bezüglich des gesamten universalkirchlichen Einheitsdienstes des Papstes sollte es nicht dessen juristische Stellung als Inhaber des Jurisdiktionsprimats sein, von der her seine primatiale Funktion zu begründen wäre. Eine solche Begründung könnte vielmehr nur im Hinblick auf bewährte und zu bewährende pastorale Kompetenz erfolgen, die ihrerseits zur Voraussetzung hat, dass der Papst nicht als Universalbischof über die ganze Kirche und in dem übersteigerten Bewusstsein, in Person die sakramentale Präsenz des Grundes und Zieles kirchlicher Einheit zu sein, sondern unter Achtung und Wahrung der Prinzipien der Kollegialität, Subsidiarität und Synodalität als Bischof von Rom seines päpstlichen Amtes waltet. Unter diesen theoretischen und

praktischen Umständen werden ihm, so will ich meinen, die evangelischen Kirchen im Verein mit der ostkirchlichen Orthodoxie die Ehre nicht streitig machen, Vorsitzender der Liebe in der Christenheit zu sein.³⁸

³⁸ Vgl. W. Pannenberg, *Das Papsttum und die Zukunft der Ökumene. Anmerkungen aus lutherischer Sicht*, in: V. v. Aristi, a.a.O., S. 139-149, hier: S. 147. Vgl. ferner ders., *Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs*, in: P. Hünermann (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften*, Regensburg 1997, S. 43-60. Dass sich inzwischen nicht nur die Wittenberger, sondern die evangelische Romperspektive insgesamt eher zum Positiven hin entwickelt hat, hängt nicht zuletzt mit der Verbesserung der römisch-vatikanischen Verhältnisse im Vergleich zum ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhundert zusammen. Zitiert sei dazu das denkwürdige Wort eines Referenten bei der Katholischen Akademie in Bayern: „bei der Betrachtung von Konklaven wie denen der Jahre 1471, 1484, 1492, 1503 und 1513 findet der Historiker nichts, was ihn auf die Mitwirkung eines Heiligen Geistes schließen lassen könnte.“ (R. Lill, *Alexander VI. und Julius II. Das Papsttum 1503 zwischen Kirche und Kirchenstaat, Renaissance und Reform*, in: *zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern* 34 [2004], 42-44, hier: 44) Kein evangelischer Kirchengeschichtler würde sich in Bezug auf die Papstwahlen des frühen 21. Jahrhunderts zu ähnlichen Bemerkungen berechtigt fühlen.