

Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen

Erläuterungen zur Studie der Gruppe von Farfa Sabina¹

Die Studie der Gruppe von Farfa Sabina Gemeinschaft der Kirche und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen hat seit ihrer Veröffentlichung 2011 große Aufmerksamkeit erregt.² Dies ist umso bemerkenswerter, wenn man sich vor Augen führt, dass seit Jahrhunderten das Papstamt nicht nur ein Amt der Einheit, sondern ein Stein des Anstoßes, der Grund für tiefgreifende Trennungen und – so es scheint – für unüberwindbare Spannungen zwischen Kirchen und Konfessionen gewesen ist. Das Papsttum gehört deswegen – so der Eröffnungssatz der Studie– zu den „dornigsten ökumenischen Problemen“ (FS 1). Gerade wenn nun aber die Kirchen in einer immer pluralistischer werdenden Welt die Unverwechselbarkeit des einen biblischen Zeugnisses zu Gehör bringen wollen, sind sie aufgefordert, diesen Auftrag in Gemeinschaft untereinander auszuführen. Diese Gemeinschaft besteht aber derzeit nicht. Das große Schisma trennt Ost und West und die Reformation hat zu einer – wie man lange Zeit dachte – unüberwindbaren Trennung zwischen den Kirchen der Reformation und dem Römischen Stuhl geführt. Hinzu kommen die Dogmen über Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes, die vom I. Vatikanischen Konzil verabschiedet wurden. Für ihren kirchentrennenden Charakter ist vor allem entscheidend, dass diese Dogmen sowohl innerkatholisch wie auch in den Kirchen der Reformation im Grunde nicht so verstanden wurden, wie sie das Konzil intendierte. Katholische Theologen interpretierten sie oftmals maximalistisch, was vermutlich dazu beigetragen hat, dass die Außenwelt davon ausgehen musste, dass dies die einzig mögliche Lesart sei. Die Fronten waren bis zum II. Vatikanischen Konzil festgefahren, da alle Betroffenen ihren Denkmustern verhaftet blieben.

¹ *Gruppe von Farfa Sabina: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt: Lutherisch-katholische Annäherungen.* Frankfurt a. M. 2010/Leipzig 2012. Im Folgenden wird die Studie abgekürzt mit FS versehen mit der Randnummer in der Studie und ggfls. der dazu gehörenden Fußnote (=Fn.).

² Vgl. die Tagungen im Februar 2011 an der Universität Erfurt (dazu: *Friedrich Weber: Stellungnahme zu den Ergebnissen des Studienprojekts der Lutherisch-katholischen Gruppe von Farfa Sabina über die „Gemeinschaft der Kirchen und das Petrusamt“* in: www.landeskirche-braunschweig.de/uploads/tx_mitdownload/Vortrag_Erfurt_Farfa_Sabina_2_2011.pdf [Zugriff 22.07.2012] und den Tagungsbericht von *U. Ruh* [Ökumene: Vorstoß zum Thema Papstamt, in: *HerKorr* 65/4(2011), 169–171]); im April 2011 im Rahmen der Sitzung des Beirates des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Paderborn (vgl. den veröffentlichten Vortrag von *Hermann J. Pottmeyer: „Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt“*. Zum Dialogband der Gruppe von Farfa Sabina, in: *Cath* 65 [2011], 144–153) und beim Ökumenischen Studientag des Bistums Hildesheim im Juli 2012 (auf dem dieser Beitrag als Vortrag gehalten wurde; der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten).

Diese Situation änderte sich mit dem II. Vatikanischen Konzil. Dieses Konzil eröffnete auf der Basis seiner Reflexionen über die Kirche eine neue Perspektive auf das Papstamt. Die nachkonziliare Diskussion erhielt darüber hinaus einen neuen Impuls, als Papst Johannes Paul II. 1995 in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint*³ die Kirchenleitungen und Theologen jener Kirchen, die sich in einer bereits bestehenden, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche befanden (vgl. UR 3), dazu aufforderte, mit ihm einen brüderlichen, geduldigen Dialog über das Einheitsamt des Bischofs von Rom einzutreten. Ausdrückliche Absicht dieses Dialogs sei es, so der Papst, nutzlose Kontroversen aufzugeben, überkommene Vorurteile zu überwinden und ernsthaft der Frage nachzugehen, wie Christen gemeinsam „eine Form der Primatsausübung finden [können], die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“ (UUS 95)⁴. Bemerkenswert war dabei nicht nur die Einladung an Nichtkatholiken, mit dem Papst in einen Dialog zu treten, sondern dass erstmals vom Papst klar unterschieden wurde zwischen dem Amt als solchem und der Gestalt, die dieses Amt im Laufe der Zeit angenommen hat und über die nunmehr in einen Dialog getreten werden sollte.

1. Die Studie als Antwort auf die päpstliche Einladung

Die vorliegende Studie muss als eine Reaktion auf diese Einladung verstanden werden. Die Initiative dazu kam von Lutheranern aus Skandinavien und wurde vom Internationalen Brigitten-Zentrum in Farfa Sabina – einem Zentrum nördlich von Rom – aufgegriffen. In zwei Tagungen 2003 und 2004 lotete man zunächst die verschiedenen Aspekte aus, die zu bedenken waren. Dazu wurden katholische Theologen eingeladen, mit ihren lutherischen Kollegen die Frage nach dem petrinischen Amt umfassend zu erörtern. Die Ergebnisse wurden 2010 in englischer Sprache veröffentlicht.⁵ Es wurde „bei allen katholischen und lutherischen Beteiligten“ die Bereitschaft sichtbar, „ihre jeweilige Tradition im Lichte biblischer und historischer Forschung zu überprüfen mit dem Ziel, ein gemeinsames Verständnis eines

³ *Papst Johannes Paul II.*: Enzyklika *Ut unum sint* (=UUS), in: AAS 87 (1995), 921–982. Deutsche Übersetzung *Deutsche Bischofskonferenz*: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 121. Der Text hat Randnummern, auf die verwiesen wird.

⁴ Papst Johannes Paul II. fährt fort: „Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚...sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast‘ (Joh 21,17)?“ (UUS 96).

⁵ *James F. Puglisi* (Hg.): *How Can the Petrine Ministry Be a Service to the Unity of the Universal Church?* Grand Rapids, MI, 2010.

universalkirchlichen Einheitsamtes zu erreichen“.⁶ Die 2011 vorgelegte Studie ist das Ergebnis einer sich daran anschließenden, über fünf Jahre andauernden Arbeit von sieben Katholiken und sieben Lutheranern aus Deutschland, Frankreich, Italien und Skandinavien. Sie liegt bisher nur in deutscher Sprache vor, eine englische Ausgabe ist geplant. Die Studie ist also weder das Ergebnis eines bilateralen noch eines offiziellen Dialogs. Es ist eine private Initiative und dokumentiert ein Projekt lutherischer Theologen, die ihre katholischen Kollegen und Kolleginnen aufgrund ihrer Sachkenntnis zur Mitarbeit eingeladen haben. So erklärt sich auch der Untertitel des Buches: „Lutherisch-katholische Annäherungen“. Dieser Untertitel sollte ernst genommen werden: Es geht, wie Theodor Dieter (Lutheraner und Teilnehmer der Gruppe) bei der Präsentation der Studie in Erfurt im Februar 2011 sagte, nicht „um einige wild gewordenen Lutheraner, die für eine Unterwerfung unter den Papst plädieren, denn Schlagzeilen wie diese passen nicht zu dem vorliegenden Text“. „Zum Papstamt kann man ökumenisch nur weiterkommen“, so Dieter weiter, „wenn man zu unterscheiden bereit ist“. Simplifizierende Schlagzeilen „sind ein Schlag gegen dieses Bemühen und lassen es nicht zu Wort kommen“. Daher forderte Dieter dazu auf, der differenzierten Berichterstattung bzw. Betrachtung vor der simplifizierenden Schlagzeile den Vorrang zu geben.⁸

Zwei Aspekte waren dabei von grundlegender Bedeutung: Von lutherischer Seite wurde einerseits eingeräumt, dass die Abwesenheit eines universalen Einheitsamtes, welche als ein immer schmerzhafter bewusst werdender Mangel erfahren wurde, einen gewissen Provinzialismus und Nationalismus und deshalb auch eine Isolation zur Folge gehabt hatte. Andererseits wurde man sich zunehmend bewusst, dass „die lutherischen Reformatoren grundsätzlich nichts gegen das Papsttum einzuwenden hatten, vorausgesetzt es unterstelle sich dem Primat des Evangeliums und werde dementsprechend theologisch interpretiert und praktisch strukturiert“ (FS 15). Diese Erkenntnis machte eine erneute Lesung dessen notwendig, was die Reformatoren mit ihrer Kritik am Papstamt wirklich gewollt hatten. Von katholischer Seite war es entscheidend, bezüglich der als ökumenischer Stein des Anstoßes zu betrachtenden Papstdogmen nicht nur die ursprünglichen Absichten des I. Vatikanischen Konzils erneut zur Kenntnis zu nehmen, sondern das I. Vatikanum auch in Verbindung, ja, sogar im Lichte des II. Vatikanums zu verstehen.

Beides hatte zur Folge, dass Fragen hinsichtlich der lutherischen Papstkritik, der gegenwärtigen Aufgaben, die mit dem Papstamt verbunden sind, sowie der Ausübung des Papstamtes nachgegangen werden musste. Daraus ergaben sich Vorschläge, wie sich das Papstamt deutlicher als Dienst an der angestrebten Gemeinschaft der Kirchen erweisen könnte.

⁶ *Gruppe von Farfa Sabina: Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt, Vorwort, 9.*

⁷ Die katholische Gruppe bestand aus vier Männern und drei Frauen, die lutherischen Teilnehmer waren allesamt männlich. Der Vorsitz wurde übernommen von dem Katholiken James F. Puglisi SA und dem Lutheraner Peder Nørgaard-Højten.

⁸ Vortragsmanuskript von *T. Dieter* für die Präsentation der Studie am 10. Februar 2011 in Erfurt (unveröffentlicht).

Im Folgenden soll das Dokument in Kürze vorgestellt werden. Dabei wird der Akzent auf den beiden Dogmen des I. Vatikanischen Konzils und auf den in der Studie dargelegten kirchenrechtlichen Implikationen liegen. Die Perspektive dieses Beitrages ist wegen der konfessionellen Zugehörigkeit der Verfasserin vor allem die der römisch-katholischen Kirche.

2. Inhalt der Studie

2.1 Luthers Papstkritik

Die Studie beginnt mit Luthers Kritik am Papsttum. Deutlich wird, dass Luther das Papsttum aus der Perspektive der Alten Kirche betrachtet und er deswegen das Papsttum als solches nicht ablehnt, aber bestimmte Bedingungen an das Papsttum stellt. Für Luther war Gregor der Große, 590–604 Bischof von Rom, der letzte legitime Papst. Er dachte und handelte noch gemäß der Konzeption der Kirche als *communio ecclesiarum* und im Bewusstsein der kollegialen Verbundenheit aller Bischöfe, die aufgrund ihres apostolischen Auftrags alle als *vicarii Christi* verstanden wurden. Mit Papst Innozenz III. (1198–1216 Bischof von Rom), der den Anspruch stellte, der alleinige *vicarius Christi* für die Gesamtkirche und damit „Haupt der (sichtbaren) Kirche“ zu sein, änderte sich dies grundlegend. Das Papsttum wurde immer monarchischer und die Päpste verstanden sich als oberste Hirten, Gesetzgeber und Lehrer der Kirche, deren Lehre und Handeln dem Urteil und der Kritik jedweder menschlichen Instanz entzogen waren. Dies erregt die Kritik der Reformatoren an drei Punkten: 1) Der Papst beansprucht das Monopol auf die Auslegung der Hl. Schrift und entzieht sich so der Kritik durch sie. 2) Er stellt Gebote und Lehren auf, für die er die gleiche Autorität wie für die Worte und Gebote Gottes beansprucht. 3) Er fordert Gehorsam des Glaubens und erklärt diesen Gehorsam für heilsnotwendig.

Die Studie legt nun Wert auf die Feststellung, dass die Papstkritik Luthers und der anderen lutherischen Reformatoren sich nicht gegen das Papsttum als solches richtete, sondern gegen seine missbräuchliche Ausübung, durch die der Papst sich zum Herrn und Richter über das Wort Gottes und den Glauben der Kirche erhebt. Schon Melanchthon unterschied zwischen dem Papsttum als solchem und seiner evangeliumswidrigen Ausübung. Das Papsttum wurde nicht als solches abgelehnt, wohl aber dessen maximalistische Interpretation, die den Primat des Evangeliums in Frage stellt. „Trotz der Schärfe ihrer Papstkritik und trotz der gefährlichen Eigendynamik, die ihr ‚Antichrist‘-Verdikt entfalten musste, blieb bei den lutherischen Reformatoren die Frage nach dem päpstlichen Primat theologisch gesehen eigenartig offen. Es blieb eine leise, wenn auch meist verdeckte Hoffnung auf ein im Sinne der reformatorischen Anliegen erneuertes Papsttum, die sich auch später nicht völlig verlor“ (FS 55). Die Feststellung einer möglichen, aber mit Kritik verbundenen Akzeptanz des Papsttums durch die Reformatoren bedeutet, dass man die Papstkritik Luthers heute nicht einfach wiederholen kann, sondern dazu aufgerufen ist nachzuzufragen, ob das Papsttum heute „das Evangelium zulässt“ und die Heilige

Schrift sagen lässt, was sie sagen will. Vor allem die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils scheinen dafür aber eine unüberwindbare Hürde darzustellen.

Bevor diese näher betrachtet werden, ist es erforderlich, kurz auf die zeitgenössische Reaktion der katholischen Kirche auf die Kritik Luthers einzugehen. Von zentraler Bedeutung ist die Reaktion des päpstlichen Hoftheologen Sylvester Perieras OP. Seine Antwort war zwar nur offiziös, wurde aber von lutherischer Seite als die Stellungnahme Roms schlechthin und so als die katholisch einzig mögliche Position wahrgenommen. Die historische Forschung hat inzwischen ergeben, dass beide Seiten hier die Möglichkeit, eine grundlegende theologische Diskussion zu führen, nicht wahrgenommen haben. Das Konzil von Trient beschäftigte sich dann mit der Problematik des Papstamtes nur im Rahmen der Frage nach der Heilswahrheit. Und auch hier ist – das hat die historische Erforschung des Konzils gezeigt – so manches schief gelaufen: So stimmt das Konzil bei der Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition nicht dem ihm vorliegenden Entwurf zu, dass nämlich die Heilswahrheit teils in der Heiligen Schrift (in libris scriptis) und teils in ungeschriebenen Überlieferungen (since scripto traditionibus) enthalten sei, sondern ändert dieses „teils ... teils“ in ein „und“. Damit geht man einer exakten Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift und ungeschriebener apostolischer (kirchlicher) Tradition (in Gestalt der *successio apostolica* der Bischofssitze) aus dem Weg.⁹ In der Rezeptionsgeschichte dieser Konzilsaussage wird das „und“ dennoch als ein „teils ... teils“ interpretiert, was dann wiederum zur bis zum II. Vatikanum vertretenen Doktrin der sogenannten Zwei-Quellen-Lehre der Offenbarung führte.

2.2 Die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils

Die größte Hürde im ökumenischen Gespräch waren und sind die dogmatischen Entscheidungen des I. Vatikanum. Auch hier muss, wie beim Konzil von Trient, zwischen dem, was das Konzil sagen wollte, und seiner Rezeption unterschieden werden. Darüber hinaus ist der zeitgeschichtliche Kontext des Konzils ebenso zu berücksichtigen wie der Einfluss des II. Vatikanischen Konzils auf die Interpretation des I. Vatikanischen Konzils. Diese Themen waren Gegenstand zweier Sitzungen in Farfa Sabina, in denen vor allem Hermann J. Pottmeyer, der auf dem Gebiet des I. Vatikanums weltweit ausgewiesene Fachmann,¹⁰ das Konzil, die Hin-

⁹ Vgl. die maßgebenden Arbeiten von *J. R. Geiselmann* (Literaturangaben in FS 28, Fn. 28).

¹⁰ Vgl. dazu besonders: *Hermann J. Pottmeyer*: Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft: Die Konstitution über den katholischen Glauben „Dei Filius“ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission, *Freiburger Theol. Studien*, 87, Freiburg 1968; *Ders.*: Unfehlbarkeit und Souveränität: Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts. *Tübinger Theologische Studien*, Bd.5, Mainz 1975; *Ders.*: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, QD 179, Freiburg 1999.

tergründe und die hermeneutischen Fragen dargelegt hat. Auch die Früchte dieser Diskussionen finden sich in der Studie wieder. Drei Punkte wurden dabei deutlich, die für ein Nachdenken über das Papstamt heute in Betracht gezogen werden müssen:

Erstens waren auch in der katholischen Kirche die Papstdogmen von Anfang an nicht unproblematisch. So kommt es bereits auf dem I. Vatikanischen Konzil selbst zu heftigen Auseinandersetzungen, die dazu führen, dass eine Minderheit der Bischöfe – vor allem aus dem französischen und deutschen Episkopat – das Konzil vorzeitig verlässt, um so nicht über den Text abstimmen zu müssen. Diese Bischöfe sind der Meinung, dass die Texte nur unzureichend die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion der Ortsbischöfe als *vicarii Christi* schützen, da der Primat zu sehr nach einem weltlichen Herrschaftsmodell – als absolute Monarchie – konzipiert würde. Sie befürchten also eine maximalistische Interpretation, die sie nicht verantworten können. Diese von der Minderheit dargelegte Position spielt später im II. Vatikanischen Konzil eine wichtige Rolle (s. u.).

Die Analyse des I. Vatikanums zeigt zweitens, dass man sehr wohl darum bemüht war, der Position der Minderheit auf dem Konzil Rechnung zu tragen. Dabei gilt es besonders die Auslegungen und Erläuterungen der Berichterstatter (Relatoren) des Konzils für eine Interpretation der Dogmen mit zu bedenken.¹¹ Hier ist die Textgenese, d. h. das, was aufgrund von Debatten und (schriftlichen) Anträgen geändert oder ergänzt und wie der Text erläutert wurde, von besonderer Bedeutung. Vor allem die Berichterstattungen zeigen, wie auf Vorschläge und Einwände eingegangen wird und helfen daher, die Hintergründe zu klären.

Drittens ist zu beachten, dass das Konzil wegen des Ausbruches des Deutsch-Französischen Krieges 1870 vorzeitig abgebrochen wurde und die Dogmen deswegen ein wenig in der Luft hängen, da sozusagen nur die Hälfte des ekklesiologischen Gebäudes „geliefert“ wurde. Das II. Vatikanische Konzil hat demgegenüber eine umfassende Lehre der Kirche vorgelegt, dabei die Lehre des I. Vatikanischen Konzils zwar aufgenommen, diese aber gleichzeitig in einen neuen Kontext gestellt. Er ist vor allem von einer *communio*-Ekklesiologie geprägt. Katholische Theologinnen und Theologen sind sich daher heute einig, dass das I. Vatikanische Konzil deswegen im Lichte des II. Vatikanischen Konzils interpretiert werden muss.

Vor dem Hintergrund dieser drei Aspekte können nun die Dogmen des I. Vatikanums angemessener interpretiert werden.

a) Die Unfehlbarkeit des Papstes

Die Definition der Unfehlbarkeit hat folgenden Wortlaut: „Wenn der römische Bischof ex cathedra spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität ent-

¹¹ Eine aufschlussreiche Studie zur Konzils-Minorität wurde verfasst von *Margaret O’Gara: Triumph in Defeat: Infallibility, Vatican I, and the French Minority Bishops*, Washington DC 1988.

scheidet, 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- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte. Und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ (DH 3074).

Eine *ex cathedra*-Entscheidung – so wird vom Konzil die unfehlbare Lehräußerung des Papstes bezeichnet – unterscheidet sich von anderen Papstentscheidungen hinsichtlich des Subjektes, des Objektes und des Aktes.

Subjekt: Die Entscheidung ist nur unfehlbar, wenn der Papst in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet. Er hat die Unfehlbarkeit nicht inne als Privatperson, sondern als *persona publica*, d. h. als irdisches Haupt und oberster Lehrer der Kirche und damit in seiner Beziehung zur universalen Kirche. Auch kommt sie ihm nicht generell bei der Ausübung seines Lehramtes zu, sondern nur bei ausdrücklichen *Ex-Cathedra* Entscheidungen. Die Kirche vertraut dabei auf den Beistand des Heiligen Geistes, der verhindert, dass der Papst die Kirche durch eine verbindliche Entscheidung in die Irre führt.

Objekt: Die Unfehlbarkeit gibt es nur, wenn es sich um Definitionen im Bereich der Glaubens- und Sittenlehre handelt. Dabei gilt die Einschränkung: „Den Nachfolgern des Petrus wurde der Heilige Geist nämlich nicht verheißen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten, sondern damit sie mit seinem Beistand, die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaft des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten“ (DH 3070, FS 68). Mit diesem Satz wollte man die Normativität der apostolischen Offenbarungsüberlieferung unterstreichen und eine besondere Offenbarung oder Inspiration des Papstes als Grund seiner Unfehlbarkeit ausschließen. Die päpstliche Unfehlbarkeit ist somit Teil der Unfehlbarkeit der ganzen Kirche.

Akt: Der Papst muss ausdrücklich erklären, dass seine Entscheidung für die ganze Kirche endgültig bindend sein soll. Es muss eine klare Entscheidung geben, dass eine Glaubens- und Sittenlehre von der ganzen Kirche festzuhalten ist.

Die Definition über die Unfehlbarkeit schließt mit dem Satz: „Daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich.“ Dieser Teil wurde erst in letzter Minute zum Text hinzugefügt, und zwar ohne vorherigen Beschluss durch das Konzil. Dies war dann Anlass für die Minoritätsbischofe abzureisen. Tatsächlich muss festgestellt werden, dass durch diese Ergänzung der Eindruck entstehen kann, dass die Unfehlbarkeit des Papstes völlig losgelöst ist von der Kirche. Diese – als maximalistisch geltende – Interpretation kommt nach dem Konzil tatsächlich auch zum Zuge. Angesichts des zeitgeschichtlichen Hintergrunds muss man dies wohl so verstehen, dass eine – politisch betrachtet – buchstäblich ‚belagerte‘ Kirche diese Interpretation als eine notwendige Bastion gegen den anstürmenden Unglauben verstand. Die in der Definition genannten einschränkenden Bedingungen wurden daher heruntergespielt. Der Relator machte in der Konzilsaula zwar deutlich, dass der Zusatz inhaltlich nichts änderte. Dennoch wirkt die Ergänzung irreführend und öffnet die

Tür zu einer maximalistischen Interpretation, in der dann die wechselseitige Beziehung zwischen Papst und Kirche immer mehr verloren geht.

Die Einwände der Minorität, doch irgendwie eine angemessene Mitwirkung der Kirche zu erwähnen – da der Papst bei der Wahrheitsfindung auf menschliche Mittel angewiesen und das angemessenste Mittel dazu die Mitwirkung der Bischöfe sei – wurde zwar abgelehnt, um dem Gallikanismus¹² keinen Vorwand zu bieten, eine *Excathedra*-Entscheidung wegen mangelnder Konsultation im Nachhinein wieder in Frage zu stellen. Doch in der Antwort auf die Einwände der Minorität wurde eindeutig festgehalten, dass der Papst die moralische Pflicht habe, „sich gewissenhaft über Schrift und Tradition und durch die Bischöfe oder auf andere Weise über den Glauben der Kirche kundig zu machen. Das sei ein normales, ja notwendiges Vorgehen“ (FS 82). Dies wurde zwar nicht in den Text aufgenommen, dort wurde aber festgehalten, dass die römischen Bischöfe durch ökumenische Konzilien oder Erkundung der Auffassung der auf dem Erdkreis verstreuten Kirche auch in der Form von Synoden das festzuhalten beabsichtigen, was sie als mit den heiligen Schriften und apostolischen Überlieferungen als übereinstimmend erkannt haben (DH 3069). Dies hat der Minorität aber nicht gereicht. Im Nachhinein wird zwar klar, was gemeint und beabsichtigt war, tatsächlich hat diese Erläuterung aber die Möglichkeit einer maximalistischen Interpretation nicht verhindert.

Das II. Vatikanum hat nun das Dogma zwar unverändert übernommen, aber dennoch Akzente gesetzt, die eine maximalistische Interpretation zurückweisen. Es nimmt dazu mehrere Bemerkungen auf, die auf den Anliegen der Minorität basieren und von den Relatoren des I. Vatikanischen Konzils vorgebracht worden waren. Das II. Vatikanum hält fest, dass auch das Bischofskollegium mit der Unfehlbarkeit ausgestattet ist. Es wird betont, dass der Papst die Entscheidung nicht als Privatperson vornimmt und sie unter dem Beistand des Hl. Geistes vorgebracht wird. Es wird zwar nicht über die absolute Notwendigkeit der Konsultation von Episkopat und Kirche gesprochen, jedoch betont das Konzil, dass zur Wirksamkeit die Zustimmung der Kirche niemals fehlen kann. Wichtig ist weiterhin, dass das II. Vatikanum der Übereinstimmung des Volkes Gottes im Glauben eine der Unfehlbarkeit des Lehramtes korrespondierende Unfehlbarkeit zuspricht, die gleichfalls vom Geist der Wahrheit geweckt und erhalten wird. Die Gesamtheit der Gläubigen könne nicht fehlerhaft sein.

b) Die Universaljurisdiktion des Papstes

Das zweite Dogma des I. Vatikanums betrifft den Jurisdiktionsprimat. Das Konzil definiert, die volle, höchste, ordentliche und unmittelbare Vollmacht des Papstes über alle Teilkirchen wie auch über die einzelnen Hirten und Gläubigen. Dieses

¹² „Gallikanismus“ meint die französische Form des Episkopalismus. Es geht darum, die Macht des Papstes in nationalpolitischen Angelegenheiten zu minimieren und diese dem Episkopat unterzuordnen. Sie ist eng verbunden mit dem Konziliarismus, dem zufolge das Konzil in bestimmten Angelegenheiten als höchste Instanz zu sehen ist, dessen Entscheidungen sich auch der Papst beugen sollte.

Dogma scheint das ökumenische Problem schlechthin zu sein: Kann man die Kirche als *communio* verstehen ohne gleichzeitig festzustellen, dass diese *communio* eine Gemeinschaft von Kirchen (Plural) ist? Hat nicht Vatikanum I genau das versucht, indem man sich mit dem Primat ohne Bezug auf die Gemeinschaft der Kirchen beschäftigte?

Während des I. Vatikanums kam es auch hier zu Bedenken. Sie setzen bereits bei der Wortwahl an, denn diese sei dazu geeignet, dass sogar Katholiken den Text oftmals falsch verstehen würden.¹³ Wie sind die Begriffe aber richtig zu verstehen? Msgr. Zinelli, Bischof von Treviso und Mitglied der Anfragen, Einwände und Ergänzungen bearbeitenden Glaubensdeputation, erklärte den versammelten Konzilsvätern, dass wenn man sagt, der Papst habe *ordentliche Gewalt (potestas ordinaria)*, dieser Begriff kirchenrechtlich zu verstehen sei und damit zum Ausdruck gebracht werden solle, dass die Vollmacht nicht von irgendjemandem delegiert wird.¹⁴ Es ist eine Vollmacht von Amts wegen. Es impliziert somit weder, dass der Papst ein weiterer Ordinarius in einem Bistum ist, noch dass er für gewöhnlich in die Leitung einer Diözese eingreift.

Die Vollmacht ist *unmittelbar (immediate)*: „Gewalt, die ohne den notwendigen Rekurs auf einen Mittelsmann ausgeübt werden kann, nennt sich unmittelbar.“¹⁵ Der Papst übt die Vollmacht normalerweise in alltäglichen Angelegenheiten nicht über die ganze Kirche aus, er kann aber eingreifen ohne Dritte um Erlaubnis zu bitten. Vor der Abstimmung im Konzil erklärte Msgr. Zinelli, dass es vier Begrenzungen bei der päpstlichen Gewalt gibt; sie beziehen sich auf den Umfang („überall und die einzelnen Kirchen als auch über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen“) und den Inhalt (fides et mores, Disziplin, Kirchenleitung) der päpstlichen Jurisdiktion:

¹³ Der damalige Bischof von Mainz, von Ketteler, bedauerte die Wahl von Begriffen, die Missverständnisse hervorrufen könnten, wobei er sogar insinuierte, dass die Missverständlichkeit beabsichtigt gewesen sein könnte: „Die ganze Behandlung der Lehre vom Primat weckt den Verdacht, dass es nie beabsichtigt war, eine genaue und authentische Beschreibung der Kirche zu geben [...] sondern eher zu jeder Zeit und an jedem Ort die zwar heilige, aber nicht einzige Autorität des Heiligen römischen Stuhls möglichst zu vergrößern. Gleichfalls werden mehrdeutige Formulierungen und Ausdrücke gebraucht, die zwar gewiss präzise interpretiert, aber ganz leicht dahingehend missverstanden werden können, dass einerseits die Rechte der Bischöfe abgelehnt würden und andererseits dem Römischen Pontifex Autorität zuerkannt werde, die lediglich Christus selbst zustehe. Solches ist freilich nicht beabsichtigt [...] Aber warum denn nicht die Dinge so formulieren, dass jegliche Möglichkeit der Fehlinterpretation der Texte verhindert wird?“ FS 98, Fn. 89.

¹⁴ „Alle Rechtsexperten, alle Doktrinen des kanonischen Rechts und alle amtlichen Verlautbarungen der Kirche unterscheiden zwischen *ordentlicher* und *delegierter Gewalt*. Alle stimmen überein, dass ordentliche Gewalt einer Person zugeschrieben wird kraft des ihr gegebenen Amtes, während *delegierte Gewalt* im Namen einer anderen Person ausgeübt wird, die ihrerseits *ordentliche Gewalt* ausübt. Durch die Erläuterung dieser Termini ist, so scheint es der Deputation, der Streit beendet“, so Zinelli (vgl. *Mansi 52*, 1105 AB, vgl. FS 99, Fn. 90).

¹⁵ *Mansi 52*, 1105B, vgl. FS 101, Fn 92.

1. Die dem Papst eigene Fülle der Gewalt kommt auch dem mit den Gliedern vereinten Haupt, d. h. dem Pontifex zusammen mit den Bischöfen zu. Die Definition tangiert nicht die Diskussion über die Herkunft der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt und hat keine Reduktion des Status (*dignitatem*) des ökumenischen Konzils zur Folge.
2. Die päpstliche Jurisdiktion ist voll in dem Sinne, dass sie von keiner menschlichen höheren Gewalt begrenzt werden kann, nur vom natürlichen und göttlichen Gesetze. Normalerweise kann kein Gesetzgeber die weisen und heiligen, auf die Apostel der Kirche zurückgehenden kanonischen Ordnungen umwerfen, weil er selbst an dieselben Gesetze gebunden sei, die den Charakter von freilich nicht zwingenden Richtlinien besitzen. Nach göttlichem Recht muss der Papst die Offenbarung und die früheren Konzilsentscheidungen respektieren sowie die Grundordnung der Kirche, die das Bischofsamt und daher auch notwendigerweise das Leben der Diözesen wie auch die Konziliarität und Kollegialität umfasst. Die Papstdogmen, so Zinelli, wollen auch die *iure humano* bestehende patriarchale Ordnung nicht aufheben.
3. „Die offizielle Erklärung der Termini *ordentlich, unmittelbar* und *wahrhaft* bischöflich (das freilich nicht Teil der Definition ist)¹⁰ gibt die Zusage, dass päpstliche Gewalt in den Ortskirchen nur im Notfall ausgeübt wird“ (FS 102).
4. Die päpstliche Gewalt, so stellt Msgr. Zinelli wiederum klar, kann „nur für ‚den Aufbau der Kirche, und nicht um sie zu zerstören‘ ausgeübt werden [...]. Als Zerstörung würde es angesehen, wenn der Papst das göttliche Gesetz und besonders die bischöfliche Ordnung gefährden würde“ (ebd.; vgl. dort auch die Originalzitate als Beleg).

Somit kann man feststellen, dass das I. Vatikanum den Papst nicht zu einem absoluten Monarchen machte. Dennoch gibt es Lücken:

– Das Konzil hat sich der Rolle der Bischöfe als solcher nicht mehr gewidmet. Dadurch entsteht ein einseitiger Blick.

– Die Definition ist auf das Papstamt konzentriert, weil eine Mehrheit der Bischöfe glaubt, wegen der politischen Situation einen starken Papst zu brauchen. Das führt in der Folge aber zu einer Vernachlässigung der Kollegialität der Bischöfe, der Synodalität der Konzilien, der Gemeinschaft der Kirchen, ihrer legitimen Verschiedenheit etc.

Auch hier hat das II. Vatikanum natürlich reagiert. Es bestätigt, dass jede legitime Teilkirche (Diözese) das Wesen der Kirche verwirklicht. Dabei ist sie nicht als

¹⁰ Wenn der Begriff *wahrhaft bischöfliche Gewalt* aufgenommen worden wäre, müsste sie, so Zinelli, so verstanden werden, dass päpstliche und bischöfliche Jurisdiktion denselben Zweck haben, nämlich die Herde zu weiden. „Der Ausdruck ist aber nicht in den Kanon aufgenommen worden und ist nicht Teil des katholischen Glaubens. So lehrt das Erste Vatikanische Konzil, dass der Papst in den Ortskirchen weder Bischof neben dem Ortsordinarius noch Bischof der katholischen Kirche ist“ (FS 103).

ein Teil (pars) eines Ganzen zu verstehen, denn jede Kirche ist Kirche im vollen Sinne, auch wenn sie nicht die ganze Kirche ist. Die ‚eine und einzige katholische Kirche‘ besteht „in und aus den Teilkirchen“ (LG 23), so ist die Gemeinschaft der Kirche (*communio ecclesiae*) theologisch als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*) strukturiert. Das Konzil lehrt, dass die Bischöfe ihren Leitungsauftrag von Christus erhalten: Sie sind Stellvertreter Christi (*vicarii Christi*) in ihrem Bistum und durch die Ordination wird dem Bischof die *sacra potestas*, die heilige Gewalt, übertragen; ihre Vollmacht ist somit keine delegierte Gewalt durch den Papst.

Nun ist Papier geduldig – auch wenn es Konzilstexte beinhaltet –, also kommt es hier wesentlich darauf an, wie die Einsichten im Kirchenrecht rezipiert werden, da sie dort auf eine Handlungsebene umgesetzt werden.

3. Die Rezeption im Kirchenrecht und die Interpretation der kirchenrechtlichen Normen

Das derzeitige Kirchenrecht in der katholischen Kirche begründet sich in der Theologie des II. Vatikanischen Konzils: Papst Johannes Paul II., der 1983 das Gesetzbuch für die lateinische Kirche (Codex Iuris Canonici – CIC) und 1990 das Gesetzbuch für die Orientalischen Kirchen (Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium – CCEO) promulgierte, sprach bei der Promulgation des Ersteren von einer „Übersetzung“ der Lehre des II. Vatikanums in Rechtsstrukturen und Institutionen.¹⁷ Die Strukturen sollen der Gemeinschaft helfen in Übereinstimmung mit der Lehre zu leben. Dies bedeutet, dass die Lehre im Handeln der Kirche rezipiert und so die Lehre zu einer gelebten Realität wird. Man kann es aber auch anders sagen: Das Handeln der Kirche sollte in Übereinstimmung mit ihrer Lehre stehen. Wenn also das II. Vatikanum z. B. bestätigt, dass alle Getauften am dreifachen Amt Christi teilhaben und ihnen somit eine Verantwortung in und für die Kirche zukommt, so stellt sich die Frage, wie diese Lehre konkret umgesetzt wird, damit sie mit Leben gefüllt wird. Der Gesetzgeber musste sich also fragen: Was bedeutet dies z. B. für die Entscheidungsfindung bzw. für den Entscheidungsfindungsprozess in der Kirche?

Das hört sich nicht allzu kompliziert an, und doch ist es das in der Praxis. Was passiert nämlich, wenn ein Gesetz verfasst wird? Es müssen zwei verschiedene Schritte getan werden: Der Gesetzgeber muss zuerst entscheiden, was inhaltlich mittels Gesetzen und Strukturen gefördert und geschützt werden soll. Hat er das festgestellt, wird er darüber entscheiden müssen, welche Modalität für die Gemeinschaft, für die das Gesetz erlassen wird, am besten geeignet ist. Bei der Auswahl der Modalität werden für Institutionen im Allgemeinen Faktoren wie Kultur, zur Verfügung stehende Ressourcen wie Personal und Finanzen, staatliches Recht usw.

¹⁷ Johannes Paul II.: Apostolische Konstitution *Sacrae disciplinae leges*, AAS 75 (1983) xi.

berücksichtigt werden müssen.¹⁸ Diese Unterscheidung zwischen Inhalt und Modalität ist wichtig und berührt auch die von Papst Johannes Paul II. ausgesprochene Einladung, mit ihm über das Papstamt nachzudenken, wenn eine Reflexion über das, was zu dem Amt gehört und wie es ausgeübt wird, angeregt werden soll.¹⁹ Deswegen sollten die beiden Schritte als zwar miteinander verbundene aber dennoch verschiedene Schritte in einem Gesetzgebungsprozess bedacht werden. Zuerst muss also die Entscheidung gefällt werden, was inhaltlich geschützt und gefördert werden soll. Was bedeutet dies für die hier zu besprechende Thematik?

Vor dem Hintergrund der eben skizzierten Überlegungen ist es nicht schwierig nachzuvollziehen, dass der Gesetzgeber hinsichtlich des Jurisdiktionsprimats und der Unfehlbarkeit keine einfache Aufgabe hatte. Texte oder Abschnitte aus dem I. Vatikanum werden in den Dokumenten des II. Vatikanums einerseits aufgenommen und andererseits um eine neue theologische Sichtweise ergänzt und bedürfen so einer neuen, dem II. Vatikanum gerechten Interpretation. Da sich aber diese ergänzenden Sichtweisen im II. Vatikanum nicht in einem Satz, Absatz oder gar einzelnen Dokument finden lassen, sondern sich vielfach aus der Gesamtkonstellation ergeben, ist dies kompliziert. Ein Beispiel möge dies erläutern.

Das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, das dem Volk Gottes gewidmet ist und bewusst aufgenommen wurde, um die Gemeinsamkeiten aller Gläubigen darzulegen, bevor in den darauffolgenden Kapiteln auf die einzelnen „Stände“ eingegangen wird, setzt ein Offenbarungsverständnis voraus, das einer *communio*-Theologie entspricht. So wird festgehalten, dass die Kirche als Ganze nicht im Glauben irren kann. Dies tut sie vor allem durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes (*sensus fidei*) kund, wenn sie von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert (vgl. LG 12). Im dritten Kapitel von LG kommt je-

¹⁸ Vgl. *Myriam Wijlens*: „Das zweite Vatikanum als Fundament für die Anwendung des Rechtes: Hermeneutische Reflexionen und praktische Konsequenzen“, ThG 50 (2007), 2–14.

¹⁹ So befasst sich z. B. die internationale Forschungsgruppe von katholischen Theologen und Kirchenrechtlern „Peter and Paul Seminar“ mit der Frage, welche kirchenrechtlichen Institutionen verändert werden können und müssen, damit die katholische Kirche zur Wiederherstellung der Einheit der Christen beiträgt. Das Seminar lehnt sich an die Veröffentlichung *Pour la Conversion des Églises: identité et changement dans la dynamique de communion*, Paris 1991, der Groupe des Dombes an (dt. Übersetzung: Für die Umkehr der Kirchen, Frankfurt a. M. 1994). Vgl. dazu: *Myriam Wijlens*: „Peter and Paul Seminar: A Follow up by Theologians and Canon Lawyers to the Groupe des Dombes' Publication *For the Conversion of the Churches*“, in: *Freek Bakker* (Hg.): *Rethinking Ecumenism: Strategies for the 21st Century*, IIMO Research Publication, Bd. 63, Zoetermeer 2004, 229–241 (Reprint in: *The Jurist* 64 [2004], 6–20). Im Jahr 2004 konzentrierte sich das „Peter and Paul Seminar“ auf die Kollegialität der Bischöfe, im Jahr 2007 auf Leitung in der Ortskirche und im Jahr 2009 auf die Umkehr und die Reform in der Kirche. Die Beiträge sind veröffentlicht in: *The Jurist* 1999, 2004, 2008–2009, 2011. Derzeit beschäftigt sich das Seminar mit der Liturgie als Bewährungsprobe der Kirchenreform.

doch weiterhin ein vorkonziliares Offenbarungsverständnis zum Tragen (vgl. LG 25), das eher hierarchisch strukturiert ist. Im gleichen Paragraphen wird die Unfehlbarkeit des Papstes und des Bischofskollegium besprochen, ohne dass der *sensus fidei* überhaupt erwähnt wird. Diese beiden verschiedenen Sichtweisen stehen in einer gewissen, bleibenden Spannung zueinander, da das Konzil selbst sie nicht abschließend in Einklang gebracht hat. Man spricht hier von sogenannten Juxtapositionen, die die Frage nach angemessenen Interpretationsregeln an zentraler Stelle aufwerfen.

Wenn nun diesbezüglich Normen aufgestellt werden müssen, hat der Gesetzgeber die schwierige Aufgabe, in einer Materie eine Entscheidung zu treffen, die auf dogmatischer Ebene noch der Klärung bedarf. Wie soll er mit der eindeutig vorhandenen theologischen Spannung in den Konzilstexten umgehen? Soll er eine Seite wählen? Wenn ja, welche? Wenn eine Seite gewählt wird, was sagt das dann über den Status der anderen aus?²⁰ Es ist ein sehr komplizierter Prozess, bei dem vermieden werden muss, die Entscheidung des Gesetzgebers als die endgültige oder autoritative Interpretation des Konzils zu werten. Denn dann würde dem Gesetzgeber eine theologische Kompetenz zugesprochen werden, die ihm aber als Gesetzgeber nicht zugesprochen werden kann. Die Problematik der angemessenen Interpretation des II. Vatikanischen Konzils gewinnt hier besondere Bedeutung.

Der Fairness halber sei erwähnt, dass die Frage nach der Interpretation des Konzils vor allem erst seit Mitte der 1980er Jahre – z. B. auf der 1985 zum 20. Jahrestag des Abschlusses des Konzils stattfindenden, außerordentlichen Bischofssynode – an Bedeutung gewonnen hat.²¹

Das war wiederum zwei Jahre nach der Promulgation des CIC. Auch ist zu bedenken, dass die Akten des Konzils, die die Ansprachen, schriftlichen Einwände und Anträge umfassen, erst sukzessive in der Zeit von 1970 bis 1999 veröffentlicht wurden.²² Seither ist es deutlich einfacher festzustellen, ob und welche Juxtapositionen es gibt und wie es zu bestimmten Entscheidungen im Konzil kam. Was bedeutet dies für das Thema der Studie?

Wer die derzeitige Gesetzgebung analysiert, wird feststellen, dass bestimmte Sätze aus dem I. Vatikanum, die ebenfalls im II. Vatikanum aufgenommen wurden und zum Teil in die Gesetzgebung von z. B. 1983 eingegangen sind, bereits im Codex von 1917 standen. Man darf nun aber nicht den Fehler machen, die betref-

²⁰ Ergänzend dazu: *Myriam Wijlens: Sensus fidelium – Authority: Protecting and Promoting the Ecclesiology of Vatican II with the Assistance of Institutions?*, in: *Victor George D'Souza* (Hg.): *In the Service of Truth and Justice: Festschrift in Honour of Prof. Augustine Mendonca*, Bangalore 2008, 425–448.

²¹ Wie kompliziert die Interpretation ist, wird derzeit u. a. an den „Verhandlungen“ ersichtlich, die die Piusbrüder mit dem Papst führen. Zum Hintergrund der Begriffe Hermeneutik der Kontinuität, des Bruches und der Reform siehe den sehr aufschlussreichen Aufsatz von *Gilles Routhier*: „Die Hermeneutik der Reform als Aufgabe für die Theologie“, in: *ThG* 55 (2012), 253–268 und 56 (2013), Heft 1.

²² *Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando*. 24 Bd. Vatikan, 1960–1988; *Acta sinodali sacro sancti concilio ecumenici Vaticani secundi*. Vatikan, 1970–1999 (diese Reihe umfasst 32 Bände und einen Registerband).

fenden Gesetze aus dem Codex von 1983 mit der maximalistischen Interpretation, die nach dem I. Vatikanum vorgenommen wurde – und die auch zu den Gesetzen im Gesetzbuch von 1917 geführt hat – weiterhin so zu interpretieren, als gäbe es das II. Vatikanum nicht. Stattdessen sind im Anschluss an das II. Vatikanum vertiefte hermeneutische Überlegungen bezüglich der Teile, die auch im I. Vatikanum vorkommen, notwendig. Würde man dies nicht tun, so würde man dem II. Vatikanum nicht gerecht werden. Auch wenn z. B. festgestellt werden muss, dass der Gesetzgeber die Doktrin des *sensus fidei* in der Gesetzgebung nicht mittels einer institutionellen Verankerung explizit gefördert oder geschützt hat, die die Doktrin wirklich ins Leben übersetzt, kann dies nicht bedeuten, dass die Kirche nicht dazu gehalten ist, an einer Umsetzung dieser Doktrin im Leben der Gemeinschaft zu arbeiten.

Ein anderes Beispiel, das für Fragen bezüglich des Jurisdiktionsprimates besonders relevant ist, betrifft Stellung und Vollmachten des Diözesanbischofs. In Übereinstimmung mit dem Konzil legt der Gesetzgeber fest, dass der Diözesanbischof mit der Besitzergreifung seines Stuhles ordentliche (*ordinaria*), eigenberechtigte (*propria*) und unmittelbare (*immediate*) Vollmacht hat, das ausgenommen, was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist (vgl. c. 381).²³ Hier besteht die kritische Aufgabe für die katholische Kirche in der Folge darin, immer wieder neu festzustellen, nach welchen Kriterien etwas einer anderen Instanz reserviert wird oder nicht. Hierfür wird die Einheit der Kirche sicherlich ein wichtiges Kriterium sein. Aber ebenso wichtig ist, dass die Diözesanbischöfe in der Anwendung des Rechtes ihre eigene Verantwortung voll wahrnehmen dürfen und werden, denn gerade im ökumenischen Dialog wird hier der Dialogpartner genau darauf achten, ob und wie sich die theologische Theorie in der Praxis auswirkt: Gerade im Handeln der Kirche wird ersichtlich, wie sie ihre eigene Lehre letztendlich versteht.²⁴

4. Konsequenzen

Was bedeutet dies nun für die Möglichkeit einer Annäherung im Verständnis des Papstamtes? Betrachtet man die beiden Dogmen des I. Vatikanums, so muss betont werden, dass es nicht um die Formulierungen als solche geht, sondern um das, was man damit zum Ausdruck bringen wollte. Denn der Glaubensakt bezieht sich

²³ Im CIC 1983 wird das sogenannte „Reservationsmodell“ verwendet – man hat alles inne mit Ausnahme dessen, was jemandem anderen vorbehalten ist. Im Codex von 1917 hatte man das sogenannte „Konzessionsmodell“ aufgenommen: Der Papst verleiht den Diözesanbischöfen jeweils zeitlich begrenzt (meistens für 5 Jahre) bestimmte Vollmachten.

²⁴ Festzuhalten ist, dass nicht nur die Hermeneutik des II. Vatikanums ein schwerwiegendes Unterfangen ist, denn die Studie zeigt, dass auch das Konzil von Trient sowie das I. Vatikanum gravierende Interpretationsschwierigkeiten erfahren haben, die es zum Teil erst Jahre, wenn nicht Jahrhunderte später durch eine auf Grund der zeitlichen Distanz nun möglich gewordene, nüchterne Betrachtung erlaubt haben, einiges wieder so zu sehen, wie die Konzilien es intendierten.

nur darauf. Vor diesem Hintergrund kann man festhalten, dass der Sinn des Unfehlbarkeitsdogmas sowie des Jurisdiktionsprimates sachlich folgendermaßen beschrieben werden kann. Er dient dazu:

- die Einheit der Kirche in grundlegenden Fragen des christlichen Glaubens im Falle von deren Gefährdung sichern zu helfen;
- die Freiheit der Verkündigung des Evangeliums und die freie Besetzung der kirchlichen Ämter in allen Gesellschaftssystemen zu gewährleisten.

Unter dieser Perspektive können beide Kirchen analysieren, welche Modalitäten nun dazu am besten passen.

Die Interpretation des I. Vatikanums – vor allem im Lichte des II. Vatikanums – eröffnet somit den Weg zu einem gemeinsamen Verständnis eines universalkirchlichen Einheitsamtes für eine Kirche, die sich als *communio ecclesiarum* versteht. Dabei erinnert die Studie daran, dass die Frage der Notwendigkeit des Primats heute nicht mehr die der Heilsnotwendigkeit berührt. „Als *heilsnotwendig* wird das Papstamt katholischerseits nicht mehr gesehen [...] Heute richtet sich die Frage nach der *Notwendigkeit* des Primats auf seine *ekkesiale* Notwendigkeit, also darauf, ob der Primat für die volle Wirklichkeit der Kirche notwendig ist“ (FS 122). Obwohl sich somit die Frage entscheidend geändert hat, bleibt die Frage nach der *Notwendigkeit* des Primats auch in ihrer veränderten Gestalt weiterhin problematisch, denn auch die ekklesiale Notwendigkeit des Primats bleibt offen für eine Deutung im Sinne seiner Heilsnotwendigkeit. Dies betrifft vor allem die Frage nach dem Kirche-Sein der lutherischen Kirche. Da, so die Studie, könnte die Unterscheidung „zwischen *notwendig zum Kirchesein* und *notwendig zur Einheit der Kirche*“ weiterführen, obwohl auch diese Differenzierung schwierig ist, da die Einheit zu den Wesensattributen der Kirche gehört (FS 124). Was aber der nicht-katholischen Christenheit am Primat wichtig ist, ist sein Dienst an der Einheit der universalen Kirche. „Die gesamte nicht-katholische Primatserwartung läuft [auf die] Differenzierung zwischen *Kirche* und *Einheit der Kirche* hinaus und richtet sich auf letztere“ (FS 124). Die Differenzierung wird zu bedenken sein und man wird „hier nicht von vornherein einen ungangbaren Weg sehen dürfen“ (FS 124).

Die Studie benennt aber auch Hausaufgaben. So kann z. B. die *communio ecclesiarum* nur dann angemessen realisiert werden, „wenn das Kirchesein derjenigen, welche diese *communio* bilden sollen, nicht in Frage gestellt wird. Dies erfordert katholischerseits die Anerkennung der lutherischen Kirchen als Kirchen, wie es umgekehrt lutherischerseits die Anerkennung der Gestalt der katholischen Kirche als dem Evangelium nicht widersprechend einschließt. Dies bedeutet nicht, dass die Kirchen mit der Gestalt der jeweils anderen Kirche einverstanden sein müssen. Aber das, was Kirche zur Kirche macht, ist als in beiden Kirchen gegeben wechselseitig anzuerkennen. Das katholische Verständnis der Kirche als *communio ecclesiarum* ist grundsätzlich offen für die Anerkennung unterschiedlicher Ausdrucksformen der Kirche Jesu Christi“ (FS 267). Die Studie schließt mit einigen Herausforderungen, die die zukünftige Ausübung des Amtes betreffen: Wäre es vorstellbar, dass der Papst erklärt, dass er und seine Nachfolger in Zukunft dogmatische Entscheidungen normalerweise nach breiten vorhergehenden Diskussionen (z. B. mit Bischöfen, Repräsentanten anderer Kirchen und Experten) herbeiführen wer-

den, wie es ohnehin der überwiegenden Tradition der Kirche entspricht? Die ‚passende‘ Modalität – um mit dem Kirchenrecht zu sprechen – wäre ein Konzil. Hier müsste also das synodale Element in der Kirche verstärkt werden und diese Vorgehensweise ist m. E. in der ganzen Kirche erforderlich und nicht nur in Bezug auf das Papstamt. Ebenfalls müsste der Frage nachgegangen werden, was auf welcher Ebene entschieden werden muss bzw. kann.

Die *indefectibilitas ecclesiae*, d. h. die Zusage, dass die Kirche als Ganze im Glauben nicht irren kann, wurde der Kirche Christi verheißen, damit sie die werden kann, die sie ist. Das bedeutet, dass Konzilsentscheidungen und päpstliche Akte einer Rezeption bedürfen. Nicht in formal-rechtlichem Sinne, etwa in Gestalt einer Ratifizierung, sondern im Sinne einer Annahme/Umsetzung in Glauben und Leben. Synoden auf allen Ebenen in der Kirche könnten ein passendes Vehikel dazu sein und würden dem Dogma des I. Vatikanums nicht widersprechen. Hier ist ein Text bemerkenswert, der von der Glaubenskongregation anlässlich der Dokumentation eines Symposions über das Petrusamt²⁵ veröffentlicht wurde,²⁶ in dem in Bezug auf den Gedanken, der Papst sei niemandem Rechenschaft schuldig, nachdrücklich darauf hingewiesen wird, dass der Papst keine absolute Macht habe: „Es ist ja ein Kennzeichen des Dienstes der Einheit, eine Folge auch der Gemeinschaft des Bischofskollegiums und des *sensus fidei* des ganzen Gottesvolkes, auf die Stimme der Partikularkirchen zu hören. Dieser Bindung scheint wesentlich mehr Festigkeit und Sicherheit gegeben zu sein als eventuellen Rechtsinstanzen, vor denen der römische Bischof sich verantworten müsste – was im Übrigen eine unzulässige Hypothese ist, da sie keine Grundlage hat. Die letzte und unabdingbare Verantwortung des Papstes findet die beste Garantie einerseits in seiner Einordnung in die Tradition und in die brüderliche Gemeinschaft und andererseits im Vertrauen auf den Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche leitet.“

Zu Beginn wurde bereits auf den Status und den Charakter der Studie hingewiesen: Sie ist eine Studie, die auf eine Privatinitiative zurückgeht und hat nicht den Status eines offiziellen Konvergenz- oder Konsensdokuments. Sie hat eine Annäherung versucht. Eine Annäherung setzt eine Distanz voraus, die verringert werden soll. Ziel war vor allem, das Papstamt als Barriere von jener Höhe, die sie in lutherischen Augen noch immer hat, herunter zu holen oder – um mit einem anderen Bild zu sprechen – diesen von manchen empfundenen²⁷ ökumenischen Stein des Anstoßes auf seine wahre Dimension zu reduzieren. Die Gruppe von Farfa Sabina hofft, dass ihr das mit ihrer Studie gelingen ist.

Myriam Wijlens

*(Prof. Dr. Myriam Wijlens hat den Lehrstuhl für Kirchenrecht der
Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt inne.)*

²⁵ Il Primato del Successore di Pietro, Atti del simposio teologico (Atti et documenti 7), Città del Vaticano 1998.

²⁶ Der Primat des Nachfolgers Petri im Geheimnis der Kirche, dt. Übersetzung L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 11. Dezember 1998.

²⁷ Ebd., 9 (vgl. FS 274).