

Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog*

Der anglikanisch-katholische Dialog begann im Jahr 1970 auf Initiative von Papst Paul VI. und dem anglikanischen Erzbischof Ramsey. Die für diese Aufgabe bestimmte Kommission (genannt ARCIC = Anglican Roman Catholic International Commission) bestand aus neun Mitgliedern von jeder Kirche, darunter Bischöfen und Professoren. Die Kommission hatte deshalb einen größeren offiziellen Status, als man es von anderen ökumenischen Kommissionen sagen kann. Das gab ihr von Anfang an ein besonderes Gewicht, auch wenn dieses gesamtkirchlich nicht immer wahrgenommen wurde. Die Kommission wandte sich in einer kontinuierlichen Arbeit den Themen zu, die zwischen den beiden Kirchen kontrovers sind. Als solche erwiesen sich zunächst die Fragen der Sakramente, besonders des Abendmahls, und im Zusammenhang damit die Frage des Amtes und der Ordination, schließlich der Autorität in der Kirche. Dies führte notwendig zur Frage des Papsttums, seiner Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit seines außerordentlichen Lehramts.

Die seit 1971 abgehaltenen Konferenzen in Windsor, Salisbury, Canterbury und Venedig haben die Ergebnisse ihrer Arbeit jeweils in Reports und Statements niedergelegt und der kirchlichen Öffentlichkeit unterbreitet. In diesem Jahr erschien der „Final Report“¹, der die Ergebnisse der bisherigen Konferenzen erneut vorstellt und, wo es notwendig schien, erläutert; als neuer Text wurde der Schlußbericht der Beratungen über die Autorität in der Kirche beigefügt (Authority in the Church II, Windsor 1981).

Der Final Report, mit dem ARCIC das Ziel ihrer Arbeit erreicht sieht, ist vor allem dadurch weiteren Kreisen bekannt geworden, daß die Glaubenskongregation in Rom sich dazu geäußert hat², zum Teil anerkennend und wohlwollend, zum Teil kritisch, vor allem gegenüber der These, in den besprochenen Themen sei eine substantielle Übereinstimmung („substantial agreement“) möglich.

Um ihr Ziel zu erreichen, hat die Kommission versucht, die anstehenden Probleme nicht im Stil der früheren Kontroverstheologie zu behandeln, sondern – ohne die Unterschiede von vornherein zu nivellieren – nach einer Lösung zu suchen in der erneuten Zuwendung zum gemeinsamen Erbe und zur Hl. Schrift, die in besonderer Weise zum gemeinsamen Erbe gehört.

Als grundlegende Bestimmung für die Kirche wird der Begriff „*Koinonia*“ gewählt, der in sehr geeigneter Weise das Geheimnis beschreibt, das den verschiedenen biblischen Bildern von Kirchen zugrunde liegt. Dieser Begriff hat im

Zweiten Vatikanischen Konzil und in der gegenwärtigen Theologie, besonders auch bei Joseph Ratzinger³, eine große Bedeutung erlangt. „Einheit mit Gott in Christus durch den Geist ist das Herz der christlichen Koinonia... Koinonia miteinander folgt aus unserer Koinonia mit Gott in Christus. Dies ist das Geheimnis der Kirche“ (Introduction 5).

Im Zusammenhang mit dem Begriff Koinonia werden die Themen gesehen, die Inhalt des Gesprächs waren: Eucharistie, Amt und Ordination, auch das Thema der *Autorität in der Kirche*:

„Alle Diener des Evangeliums müssen in Gemeinschaft miteinander stehen, denn die eine Kirche ist eine Gemeinschaft von Ortskirchen. Sie müssen ebenso im apostolischen Glauben geeint sein. Ein Primat als ein Brennpunkt innerhalb der Koinonia ist eine Garantie dafür, daß das, was sie lehren und tun, mit dem Glauben der Apostel im Einklang steht“ (ebd. 6). „Einheit ist das Wesen der Kirche und da die Kirche sichtbar ist, muß die Einheit sichtbar sein. Volle sichtbare Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen kann nicht erreicht werden ohne gegenseitige Anerkennung der Sakramente und des Amtes, zusammen mit der *gemeinsamen Annahme eines universalen Primats*, der verbunden mit dem Kollegium der Bischöfe im Dienst der Einheit steht“ (ebd. 9).

Man muß sich einmal klarmachen, was diese Aussagen bedeuten: In einem Land, das in der Frage des päpstlichen Primats und seiner Konsequenzen den Grund der Trennung von der römischen Kirche erblickte, das jahrhundertlang von dem Ruf „No Popery“ erfüllt war und darin eine, wenn auch negativ bestimmte Einheit der anglikanischen Kirche sah – ein Ruf, der heute in England noch nicht gänzlich verstummt ist –, wird von einer Kommission der anglikanischen und katholischen Kirche ein universaler Primat anerkannt: im Dienst der Koinonia und der Einheit für die sichtbare Kirche. Das ist ein gewaltiger ökumenischer Fortschritt, über den man nur beglückt und dankbar sein kann. Er korrespondiert mit ähnlichen Überlegungen und Ergebnissen, wie sie in den letzten Jahren über das Petrusamt in den Vereinigten Staaten veröffentlicht wurden.

Dies soll auch Thema der folgenden Überlegungen sein; die im Final Report ebenfalls bedachten Themen Amt und Ordination sowie Eucharistie werden dabei ausgeklammert. Da es dem Final Report nicht nur um eine grundsätzliche Erklärung ging, sondern um eine eingehende Analyse und Begründung, hat er sich dieser wichtigen Aufgabe einer Begründung seiner Erklärung unterzogen. Sie ist im folgenden darzustellen und zu würdigen.

Es ist zunächst bemerkenswert, daß bereits die *Erklärung von Venedig* (1976) das Thema des päpstlichen Primats sowohl der Kirche als Koinonia wie der Frage der Autorität in der Kirche zugeordnet hat. Autorität in der Kirche bedeutet die glaubwürdige Darstellung des autoritativen Wortes von Christus. Der Primat bedeutet demnach, recht verstanden, daß der Bischof von Rom seine Aufsicht über die Kirche ausübt, um den vollen Glauben aller Kirchen und untereinander zu bewahren und zu fördern. Die Gemeinschaft mit ihm soll die Gewähr für die Katholizität einer jeden Ortskirche und ein Zeichen der Kommunion aller Kirchen sein (12).

Dann wird daran erinnert, daß schon in der alten Kirche die Ortskirchen die Hilfe und die Bestätigung von Rom suchten, daß im Lauf der Zeit die Übereinstimmung mit dem Bischof von Rom für die allgemeine Annahme synodaler Beschlüsse als notwendig erachtet wurde. Dadurch „nahm die Kirche von Rom und ihr Bischof ihre Verantwortung für die anderen Kirchen und deren Bischöfe wahr, um so die ganze Kirche in der Wahrheit zu halten“ (17). Der Primas sollte sein Amt jedoch nicht isoliert, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen als seinen Brüdern wahrnehmen, seine Intervention in Angelegenheiten einer lokalen Kirche sollte nicht auf eine Weise erfolgen, daß dadurch die Verantwortung des betreffenden Bischofs unterdrückt wird (21). Primat und Konziliarität sind einander ergänzende Elemente der Episkope der Kirche. Der einzige Bischofssitz, der einen Anspruch auf einen universalen Primat erhebt, der ihn ausübte und ausübt, ist der Bischofssitz von Rom, „der Stadt, wo Petrus und Paulus gestorben sind. Es scheint angemessen, daß in einer künftigen Vereinigung ein so beschriebener Primat von diesem Bischofssitz wahrgenommen wird“ (23).

Der päpstliche Primat im Final Report

Die *Erklärung von Windsor 1981*, der eigentlich neue Text der ARCIC, greift die in Venedig angesprochenen und zum Teil nur kurz beschriebenen bzw. angedeuteten Themen wieder auf – dabei geht es um die Begründung und um die Implikationen des päpstlichen Primats – und sucht zu einer abschließenden Erklärung zu gelangen.

Zunächst werden die *petrinischen Texte* des Neuen Testaments bedacht: Mt 16, 16; Mk 8, 29; Lk 9, 20; Joh 6, 69. Sie bezeugen nach diesen Dokumenten die besondere, hervorgehobene Stellung des Petrus bereits zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu und in der frühesten Tradition der Kirche, die auch von Paulus anerkannt wurde und beim „Konzil“ in Jerusalem (Apg 15) in Erscheinung trat. Diese Bedeutung des Petrus beruht nicht in seiner Begabung oder seinem Charakter, sondern, wie es die Namensänderung von Simon zu Kephas zeigt, in der besonderen Berufung durch Jesus, Fundament der Kirche zu sein, die Brüder im Glauben zu stärken, die Herde Jesu zu weiden. Dem entspricht es, daß Petrus als Sprecher der Zwölf das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus ablegte (Mt 16, 16) und daß der Auferstandene zuerst dem Petrus erschien (1 Kor 15, 5).

Zwar wird im Neuen Testament kein ausdrücklicher Bericht über die Weitergabe der Führungsrolle des Petrus gegeben; aber dies trifft auch für die Weitergabe apostolischer Autorität im allgemeinen zu. Dennoch wird diese Autorität von allen Kirchen anerkannt; sie liegt in der Wirkungsgeschichte des Auftrags Jesu und der Sendung des Auferstandenen. Doch wurde die Kirche von Rom „allmählich als Inhaberin einer besonderen Verantwortung unter den Kirchen anerkannt. In ihrem

Bischof sah man den Träger eines besonderen Dienstes an der Einheit der Kirchen und an der Treue zum apostolischen Erbe; die Funktionen, die er damit unter seinen Mitbischöfen ausübte, sah man in Analogie zu den dem Petrus zugeschriebenen, dessen Nachfolger der Bischof von Rom zu sein beanspruchte“ (6). Deshalb ist es nach dem Final Report denkbar, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht – auch wenn man zugesteht, daß „die neutestamentlichen Texte keine hinreichende Grundlage dafür geben“ (7): „Wir kommen darin überein, daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte. In einer wiedervereinigten Kirche wird ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant einer solchen Einheit sein“ (9).

Man muß sich, um diese Aussagen gebührend zu würdigen, vergegenwärtigen, daß es Aussagen eines anglikanisch-katholischen Dialogs sind. Man muß sich den langen und schweren Weg vorstellen, bis Vertreter der anglikanischen Kirche erklären können: Der Primat des Bischofs von Rom ist – um der Einheit der Kirche willen – als Garant der Katholizität und der Treue zum apostolischen Glauben *erforderlich*. Dies bedeutet eine Totalrevision der anglikanischen Tradition, für die es nach dem Zeugnis von John Henry Newman selbstverständlich war, daß der Papst der Antichrist sei. Man kann verstehen, daß der anglokatholische Flügel der Kirche von England meinte, dieser Bericht stelle den bedeutsamsten Durchbruch in den ökumenischen Beziehungen seit 400 Jahren dar⁴.

Der Final Report möchte zunächst klären, was der Begriff „*Göttliches Recht*“ im Rahmen der Primatsaussage des Ersten Vatikanums bedeutet. Göttliches Recht besagt Einsetzung des Primats durch Jesus Christus selbst. Wenn es auch keine allgemein angenommene Deutung dieser Aussage gibt, so bedeutet sie „für alle zumindest, daß dieser Primat Gottes Absicht für seine Kirche zum Ausdruck bringt“.

„Er ist das Zeichen der sichtbaren Koinonia, das Gott für seine Kirche will, durch das Einheit in Vielfalt verwirklicht wird. Auf einen in dieser Weise aufgefaßten universalen Primat innerhalb der Kollegialität der Bischöfe und der Koinonia der ganzen Kirche kann die Qualifikation ‚iure divino‘ angewandt werden“ (11). „In der Vergangenheit haben Anglikaner die römisch-katholische Lehre, daß der Bischof von Rom aufgrund göttlichen Rechts der universale Primas ist, als unannehmbar betrachtet. Doch glauben wir, daß der Primat des Bischofs von Rom verstanden werden kann als Teil des Planes Gottes für die universale Koinonia – auf eine mit unseren beiderseitigen Traditionen vereinbare Weise. Angesichts dieses Konsenses muß die Redeweise vom göttlichen Recht, die das Erste Vatikanische Konzil verwendet, nicht mehr als ein Grund zur Meinungsverschiedenheit zwischen uns betrachtet werden“ (15).

Mit Recht sagt der Text, daß die Nichtanerkennung eines universalen Primats des Papstes auch in der Vergangenheit nicht bedeutete, daß dadurch das Kirchesein einer nicht-römisch-katholischen Kirche aufgehoben sei. Zum Beleg dafür wird auf die orthodoxen Kirchen verwiesen – eine Position, die der anglikanischen Kirche ähnlich ist; außerdem hat das Zweite Vatikanum das Recht eröffnet, in dieser Weise zu sprechen.

Die *Jurisdiktion* in der Kirche wird umschrieben als die Autorität oder die Vollmacht, die zur Ausübung eines Amtes erforderlich ist. „In unseren beiden Gemeinschaften wird sie zur wirksamen Wahrnehmung eines Amtes verliehen, und diese Tatsache bestimmt ihre Ausübung und deren Grenzen“ (16). Im Blick auf die dem Papst zugeschriebene „universale, ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion“ wird von *Befürchtungen* gesprochen, die die Anglikaner haben. Sie befürchten zum Beispiel, „daß er die Rechte eines Metropoliten in dessen Provinz oder die eines Bischofs in dessen Diözese für sich beanspruchen könnte; daß eine zentralisierte Autorität den örtlichen Bedingungen nicht immer mit Verständnis oder den legitimen kulturellen Verschiedenheiten nicht immer mit Achtung begegnen könnte; daß berechnete Freiheit des Gewissens, des Denkens und Handelns gefährdet werden könnte“ (18). Der Final Report erhebt deshalb mit Recht die Forderung:

„Der universale Primas sollte sein Amt – und zwar für alle erkennbar – nicht in Isolierung, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen ausüben. Dies vermindert in keiner Weise seine eigene Verantwortlichkeit, bei Gelegenheit für die ganze Kirche zu sprechen und zu handeln. Mit jedem bischöflichen Amt ist die Sorge für die universale Jurisdiktion des universalen Primas gestützt. Doch der universale Primas ist nicht die Quelle, von der die Diözesanbischöfe ihre Autorität ableiten, noch untergräbt seine Autorität die des Metropoliten oder Diözesanbischofs. Der Primat ist nicht eine autokratische Gewalt über die Kirche, sondern ein Dienst innerhalb der Kirche und an der Kirche, die sich als eine Gemeinschaft von Ortskirchen im Glauben und in der Liebe versteht“ (19)⁵.

Daraus ergeben sich auch die *moralischen Grenzen* in der Ausübung des universalen Primats:

„Die Jurisdiktion des universalen Primas hat ihren Sinn in dessen Befähigung, die Katholizität ebenso wie die Einheit zu fördern und die Reichtümer der verschiedenen Traditionen der Kirchen zu pflegen und zusammenzuführen. Die kollegiale und primatiale Verantwortung für die Bewahrung des eigentümlichen Lebens der Ortskirchen fordert die angemessene Hochachtung für ihre Gebräuche und Überlieferungen, soweit sie nicht dem Glauben widersprechen oder die Gemeinschaft zerstören. Das Streben nach der Einheit und die Sorge für die Katholizität dürfen nicht voneinander getrennt werden“ (21).

Mit dem universalen Primat des Bischofs von Rom ist nach der Lehre des Ersten Vatikanums die *Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts* verbunden, wenn der Papst „ex cathedra“ spricht, also in außerordentlicher Weise. Auch diese Frage wird im vorliegenden Dokument von einer Bestimmung der Kirche als ganzer her behandelt: Die Kirche als ganze ist Zeuge, Lehrer und Hüter der Wahrheit. Sie lebt in der Zuversicht, daß der Heilige Geist sie wirksam in den Stand setzt, ihre Sendung zu erfüllen, so daß sie weder ihren wesenhaften Charakter verlieren noch ihr Ziel verfehlen kann.

Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird. Daß dies anglikanischem Glauben entspricht, wird in den 39 Artikeln deutlich: „Die Kirche hat Autorität in Streitfragen des Glaubens“ (Artikel 20). Solch ein

Lehrurteil klärt, was die Wahrheit ist, und stärkt die Gewißheit der Kirche in der Verkündigung des Evangeliums (24).

„Die Kirche übt ihre Lehrautorität durch verschiedene Instrumente und Instanzen und auf unterschiedlichen Ebenen aus. Wenn Dinge des Glaubens auf dem Spiel stehen, kann die Kirche darüber auf allgemeinen Konzilien Entscheidungen fällen; wir sind übereinstimmend der Auffassung, daß diese Entscheidungen verbindlich sind. Wir haben auch anerkannt, daß eine vereinigte Kirche einen universalen Primas braucht, der in der Koinonia den Vorsitz führt und daher verbindlich im Namen der Kirche sprechen kann. Durch diese beiden Instanzen kann die Kirche in Glaubenssachen ein entscheidendes Urteil fällen und so den Irrtum ausschließen“ (26).

Der Sinn dieses Dienstes liegt nicht darin, dem Inhalt der Offenbarung etwas Neues hinzuzufügen. Er soll vielmehr eine wichtige Wahrheit neu ins Gedächtnis rufen und hervorheben: „den Irrtum aufdecken, unzureichend erkannte Konsequenzen ans Licht bringen und deutlich machen, wie die christliche Wahrheit auf zeitgenössische Fragen anzuwenden ist“ (27). Dabei ist zu beachten, daß solche Definitionen durch bestimmte geschichtliche Situationen veranlaßt wurden und daß sie stets vom Verständnis und von den Rahmenbedingungen ihrer Zeit geprägt sind. „Doch wenn sie die Substanz des Glaubens schützen, behalten sie in dem fortdauernden Leben der Kirche eine bleibende Bedeutung“ (27).

Das definitive Lehrurteil des Papstes ist an eine Reihe von strikten *Bedingungen* geknüpft: „Er muß ausdrücklich als Brennpunkt innerhalb der Koinonia sprechen; er darf nicht unter dem Zwang äußeren Druckes stehen; er muß sich bemüht haben, die Meinung seiner Mitbischöfe und der Kirche als ganzer einzuholen, und er muß deutlich seine Absicht äußern, in Fragen des Glaubens oder der Sitten eine bindende Entscheidung vorzulegen.“ Das mit seinem Urteil verbundene „*irreformabel*“ bedeutet, „daß die in der Definition zum Ausdruck gebrachte Wahrheit nicht mehr in Frage gestellt werden kann“; es heißt nicht, daß die Definition das letzte Wort der Kirche ist und daß die Definition nicht in andere Worte gefaßt werden kann (29).

„Die römisch-katholische Tradition hat den Ausdruck *Unfehlbarkeit* verwendet, um die garantierte Freiheit von grundlegendem Irrtum in Lehrurteilen zu beschreiben. In der römisch-katholischen Lehre bedeutet Unfehlbarkeit nur die Bewahrung des Lehrurteils vor Irrtum zum Zweck der Erhaltung der Kirche in der Wahrheit, nicht eine positive Inspiration oder Offenbarung. Ferner stellt die dem Bischof von Rom zugeschriebene Unfehlbarkeit eine Gabe dar, die ihn befähigt, unter bestimmten Umständen und genau umschriebenen Bedingungen ein Organ der Unfehlbarkeit der Kirche zu sein. Wir sind uns einig, daß dieser Ausdruck in uneingeschränktem Sinn nur auf Gott anwendbar ist und daß seine Anwendung auf ein menschliches Wesen, selbst in äußerst eingegrenzten Bedingungen, viele Mißverständnisse hervorrufen kann. Aus diesem Grund haben wir vermieden, diesen Ausdruck dort, wo wir unseren Glauben an die Bewahrung der Kirche vor Irrtum aussagen, zu verwenden. Die Tatsache, daß dem Bischof von Rom unter bestimmten Bedingungen Unfehlbarkeit zugeschrieben wurde, hat – auch dies erkennen wir gemeinsam an – vielfach dazu geführt, allen seinen Verlautbarungen eine übertriebene Bedeutung zu geben“ (32).

Dennoch erklärt der Report zum Schluß als gemeinsames Statement, daß die Kirche sowohl eine vielfältige, weitgestreute Autorität braucht, an der alle Glieder des Gottesvolkes aktiv beteiligt sind, als auch einen universalen Primas als Diener

und Brennpunkt der sichtbaren Einheit in Wahrheit und Liebe. Das heißt nicht, daß alle Unterschiede beseitigt worden sind; „doch wenn überhaupt eine petrini-sche Funktion oder ein petrinisches Amt in der lebendigen Kirche ausgeübt wird, in der ein universaler Primas als sichtbarer Brennpunkt zu dienen gerufen ist, dann ist es mit seinem Amt gegeben, daß er *eine eindeutig umschriebene Verantwortlichkeit der Lehre hat*, wie auch die entsprechenden Gaben des Geistes, die ihn zu ihrer Wahrnehmung befähigen.“

Die noch verbleibenden Unterschiede zeigen sich in der Frage der *Rezeption*. Wenn eine „Definition auch nicht erst durch ihre Rezeption von seiten des Volkes Gottes ihre Verbindlichkeit erhält, so ist die Zustimmung der Gläubigen doch das letztgültige Anzeichen dafür, daß alle verbindlichen Entscheidungen der Kirche in einer Glaubensfrage in Wahrheit durch den Heiligen Geist vor Irrtum bewahrt worden sind“ (25). Deshalb können die Anglikaner dem Anspruch nicht zustimmen, daß mit dem Amt des Bischofs von Rom die Gabe göttlichen Beistands als garantierter Besitz verbunden ist, „kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen“ (31).

Von diesen Voraussetzungen aus beurteilen die Anglikaner im Final Report die beiden letzten Mariendogmen. Sie bekunden eine Übereinstimmung mit den in diesen Dogmen enthaltenen und auch von ihnen akzeptierten Offenbarungswahrheiten, möchten aber die Rezeption dieser Definiton weiterem Gespräch und Studium vorbehalten (29).

Der Schlußsatz des Final Report lautet: „Die gegenwärtigen Diskussionen über Konziliarität und Primat in unseren beiden Gemeinschaften sind ein Indiz, daß wir es nicht mit Standpunkten zu tun haben, die unveränderlich feststehen müssen. Wir meinen, daß einige Schwierigkeiten wohl nie gänzlich gelöst werden, bevor eine praktische Initiative ergriffen worden ist und unsere beiden Kirchen in größerer Sichtbarkeit innerhalb der einen Koinonia zusammenleben.«

Die Stellungnahme der Glaubenskongregation

Die Glaubenskongregation spricht zunächst dem Final Report Anerkennung aus und spricht von einem „beispielhaften ökumenischen Dialog“ und einer „bemerkenswerten Bemühung um Versöhnung“. Allerdings wird mit keinem Wort auf den für das ganze Dokument grundlegenden Begriff der Kirche als Koinonia Bezug genommen.

Dann folgen die Bedenken und die Einwände. Sie richten sich gegen das im Dokument angesprochene „substantial agreement“ in den behandelten Themen: Wenn damit eine „grundlegende Übereinstimmung“ gemeint sein sollte, dann könne die Glaubenskongregation nicht zustimmen, weil noch keine Vollständig-

keit erreicht sei – aber kann es diese im Bereich des Glaubens überhaupt geben? – und weil noch Unterschiede blieben, die zum Teil den Glauben betreffen. Dabei wird auch der päpstliche Primat erwähnt. Warum man sich dabei, wie die Glaubenskongregation meint, nicht auf die „Hierarchie der Wahrheiten“ berufen kann, ist allerdings nicht einsichtig. Gerade in den genannten Punkten kommt sie zum Tragen.

Dann verweist die römische Stellungnahme auf die Möglichkeit, daß die verabschiedeten Texte unterschiedlich interpretiert werden können und deshalb nicht gut geeignet seien, als Grundlage für die Versöhnung im Leben und in der Praxis zu dienen. Auch hier sei die Rückfrage gestattet: Gibt es und wo gibt es Texte, in Schrift und Tradition, die nicht einer unterschiedlichen Interpretation Raum geben? Dabei ist nicht die Unterschiedlichkeit als solche das Problem, sondern die Frage, ob damit unvereinbare Gegensätzlichkeiten ausgesprochen werden, die durch einen angeblichen Konsens nur verschleiert werden. Die Glaubenskongregation scheint diese Befürchtung im Blick auf den Final Report zu haben. Es soll im folgenden geprüft werden, ob und in welcher Weise dies für die Frage des Petrusamts zutrifft.

Die biblische Begründung des Primats

Zur Interpretation der *petrinischen Texte* durch den Final Report sagt die Glaubenskongregation: Was ARCIC über die Rolle des Petrus schreibt (eine besondere Stellung, eine Stellung von besonderer Wichtigkeit), bringt „die Glaubenswahrheit, wie sie von der katholischen Kirche auf der Grundlage der hauptsächlichlichen petrinischen Texte des Neuen Testaments verstanden wurde, nicht vollständig zum Ausdruck und genügt nicht den Anforderungen der Dogmatischen Konstitution des Ersten Vatikanums: ‚Der Apostel Petrus ... erhielt unmittelbar und direkt von unserem Herrn Jesus Christus einen wirklichen und eigentlichen Jurisdiktionsprimat“.

Darauf ist zu sagen: Die Stellung des Final Reports wird unvollständig wiedergegeben. Dort wird die Bedeutung des Petrus als ersten unter den Zwölf durch seine besondere Berufung hervorgehoben: Simon wird Petrus genannt, er hat die Aufgabe, Fels der Kirche zu sein (Mt 16), die Brüder im Glauben zu stärken (Lk 22) und die Herde Christi zu weiden (Joh 23). Es wird ausdrücklich gesagt, daß er der Sprecher der Zwölf war beim Messiasbekenntnis, daß ihm der Auferstandene als erster erschien, daß ihm auf dem Apostelkonzil die führende Rolle zukam.

Damit werden die neutestamentlichen petrinischen Aussagen nicht unvollständig, sondern vollständig zur Darstellung gebracht. Sie lassen daran keinen Zweifel, daß und in welcher Weise dem Apostel Petrus ein Primat zukommt. Der Final Report spricht von einer klaren Führungsrolle des Petrus. Es ist allerdings nicht

möglich, aus den petrinischen Texten als solchen allein unmittelbar einen wirklichen und eigentlichen Jurisdiktionsprimat des Papstes über die ganze Kirche abzuleiten. Damit sind die Texte überfordert. Eine dahingehende Auslegung wäre anachronistisch. Nach einhelliger Auffassung der katholischen Exegeten heute können die – genannten – Petrusstellen des Neuen Testaments auf Grund historischer Kriterien nicht im Sinn der Einsetzung des universalen Primats für die nachapostolische Kirche und seiner Ausstattung mit universaler Jurisdiktionsvollmacht gedeutet werden. Noch jüngst hat Walter Kasper erklärt: „Historisch ist unbestritten, daß wir im Neuen Testament keine einheitliche Ämterordnung finden. Unbestritten ist auch, daß wir heute den Primat des Bischofs von Rom und das dreigliedrige Amt (Bischöfe, Presbyter, Diakone) nicht mehr auf eine unmittelbare Einsetzung durch den irdischen Jesus oder durch den auferstandenen Christus zurückführen können.“⁶

Die sogenannten petrinischen Texte werden in den Bestimmungen des Ersten Vatikanums zur Begründung eines universalen Jurisdiktionsprimats, der von Jesus Christus direkt und unmittelbar dem Apostel Petrus verheißen und übertragen wurde, angeführt (DS 3053). Nach der in der katholischen Theologie üblichen Auslegungsregel verlangt die Annahme des Inhalts einer Definition nicht, daß auch die dafür gegebenen biblischen oder historischen Begründungen als verpflichtende oder verbindliche Interpretation in glaubender Zustimmung angenommen werden müssen.

Doch ist damit im Final Report dem Primat keineswegs die biblische Basis und das historische Fundament entzogen. Wenn gesagt wird, das Neue Testament enthalte keinen ausdrücklichen Bericht über die Weitergabe der Führungsrolle des Petrus, so ist dem nicht zu widersprechen. Dem wird der historisch wichtige Tatbestand hinzugefügt, daß schon sehr früh zunächst der Kirche von Rom und ihrem Bischof eine „besondere Verantwortung unter den Kirchen“ zugeschrieben wurde. Vom Bischof von Rom wird gesagt, daß er einen besonderen Dienst an der Einheit der Kirche und an der Treue zum apostolischen Erbe gehabt habe und als maßgebliche Appellationsinstanz angesehen wurde. Kann man historisch gesehen eigentlich mehr sagen? Es wird außerdem hinzugefügt, daß die Väter und Lehrer der Kirche den Befund des Neuen Testaments als Hinweise in eben diese Richtung zu deuten begannen, so daß es denkbar wird, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspricht und ein Teil des Plans Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche ist.

Und wenn schließlich gesagt wird, „daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte“, daß ein nach der Rolle des Petrus gestaltetes Amt Zeichen und Garant einer Einheit sein werde, dann muß man ehrlicherweise fragen: Kann und darf man in einem ökumenischen Dialog eigentlich mehr erwarten und verlangen und ist dies nicht genügend zur Anerkennung

des Primats, nicht, wie gesagt wird, aus pragmatischen Gründen, sondern aus Gründen des Glaubens? Ausdrücklich sprechen davon die Erklärungen zu Authority I Nr. 8: „Nach christlicher Lehre erfordert die Einheit der christlichen Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck. Wir stimmen darin überein, daß solch ein sichtbarer Ausdruck der Wille Gottes ist und daß die Aufrechterhaltung sichtbarer Einheit auf der universalen Ebene die Episkope eines universalen Primas einschließt. Das ist eine dogmatische (doctrinal) Aussage.“

Wenn, wie es hier geschieht, der Primat vom Wesen der Kirche hergeleitet wird, und wenn dieses Wesen als im Willen Gottes und durch Kreuz und Auferstehung Christi begründet gesehen wird, im Wesen der Kirche, die von Gott irreversibel in der Wahrheit Gottes gehalten wird, dann kann eine Herkunft auch des Primats, wie er im Report beschrieben wird, von Jesus aufrechterhalten werden, eine Herkunft, die man ruhig und ehrlich *Ius divinum*, göttliches Recht, nennen kann, auch wenn dieses göttliche Recht nicht auf ein explizites, juristisch formuliertes Stiftungswort Jesu gestellt wird.

Ist es ökumenisch gesehen angemessen, das Ergebnis eines in höchster Intensität und Sorgfalt gewonnenen Dialogs einfachhin und unmittelbar an den Sätzen des Ersten Vatikanums zu messen und danach zu beurteilen in Annahme und Kritik? Darf man – ökumenisch gesehen – nur fragen, ob ein Text den Anforderungen des Ersten Vatikanums entspricht? Heißt das nicht, das Erste Vatikanum zu einer absoluten, ungeschichtlichen Größe zu machen? Heißt das nicht, den Dialog sowohl mit der anglikanischen Kirche wie mit den Kirchen des Ostens zu gefährden? Liegt hier nicht ein vorkonziliares Modell vor? Wird hier nicht die ökumenische Meßlatte immer höher gelegt, was vielleicht ein Ansporn, aber eher eine Entmutigung sein kann? Heißt es nicht, das Ziel ökumenischer Bewegung so zu bestimmen: Werde du wie ich – dann sind wir eins? Es ist das Modell der Rückkehr in das Vaterhaus, das die Getrennten verlassen haben, in das Vaterhaus, so wie es ist. Solches zu verlangen, läßt das Ziel der Ökumene als geschichtlich erfahrbare Realität zur Illusion werden. Eine ökumenische Betrachtungsweise kann den nicht-römisch-katholischen Partner nicht einfach nur von den Positionen der eigenen Kirche aus würdigen und fragen, ob er diesen voll und ganz entspricht; sie muß sich der apostolischen Überlieferung als dem gültigen Maßstab kirchlichen Lebens und Lehrens, sie muß sich dem gemeinsamen christlichen Erbe und vor allem der Heiligen Schrift unterstellen.

In dem bekannten Vortrag über die „Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus“, der in dem jüngst erschienenen Buch „Theologische Prinzipienlehre“ (München 1982) unverändert abgedruckt wurde, sagt Joseph Ratzinger: „Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde, und sich damit einer Primatspraxis einzuordnen, wie sie von den Unierten angenommen worden ist“ (207). Von dieser und anderen Maximalforde-

rungen erklärt Joseph Ratzinger, „daß keine der Maximallösungen eine wirkliche Hoffnung auf Einheit enthält“ (208). Ich denke: Was für die Orthodoxen recht ist, sollte für die Anglikaner billig sein.

Ähnliches ist zu sagen zu der These, daß der päpstliche Primat auf der direkten *Einsetzung durch Jesus Christus* beruhe und deshalb göttlichen Rechts sei. Diese These wird in der Antwort der Glaubenskongregation ebenfalls aufgegriffen und mit dem Wortlaut des Ersten Vatikanums verglichen. Auch dabei wird ein Ungenügen festgestellt. Was zur biblischen und historischen Begründung des Primats gesagt werden kann, ist bereits dargelegt worden. Wenn im Final Report erklärt wird, ein universaler Primat sei für die Gesamtkirche erforderlich und notwendig, er sei ein Ausdruck des Willens Gottes als Zeichen und Dienst an der Einheit der Kirche, ein Akt der Vorsehung; wenn gesagt wird, daß sich das Papsttum auf die Rolle des Petrus im Apostelkollegium berufen kann, daß der Primat Gabe der göttlichen Vorsehung ist, Wirkung des die Kirche leitenden Heiligen Geistes, dann fragt man sich: Sind das nicht ausdrückliche und genügende Bekundigungen für die Möglichkeit der Aussage, das Papsttum sei eine Einrichtung göttlichen Rechts? Ausdrücklich erklärt der Report – und dem ist voll zuzustimmen –: Man hat Grund zu fragen, „ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primats göttlichen Rechts (*iure divino*) und der Anerkennung seiner Entstehung auf Grund göttlicher Vorsehung (*divina providentia*)“ (13). Anderes verlangen hieße wiederum eine nicht erfüllbare Maximalforderung aufstellen und den Dialog unnötig erschweren.

Wenn die Glaubenskongregation darüber hinaus erklärt, die Jurisdiktionsvollmacht über alle Teilkirchen gehöre unverzichtbar (*iure divino*) zu diesem Amt, sie könne zwar je nach geschichtlichen Notwendigkeiten verschiedene Formen annehmen, dürfe aber niemals fehlen, so müßte näherhin gefragt werden, welche Formen hier denkbar sind, und man müßte fragen, was dieser Satz für den ekklesialen Status der Ostkirchen bedeutet, ferner wie dieser Satz im Gespräch mit den Orthodoxen artikuliert werden kann, wo das gleiche Problem verstärkt ansteht und wo andererseits von Papst Johannes Paul II. gesagt wird, mit einer Einigung mit den Ostkirchen sei bis zum Jahr 2000 zu rechnen.

Das Lehramt des Papstes

Nach ähnlichen Kriterien beurteilt die Glaubenskongregation die mit dem päpstlichen Primat verbundene *Unfehlbarkeit* seines außerordentlichen Lehramts. Die Aussagen der ARCIC zu dieser Frage lauten: Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, „daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird“ (24). Auf universaler Ebene kann die Kirche

solche Entscheidungen auf allgemeinen Konzilien fällen, doch kann auch der universale Primas verbindlich im Namen der Kirche sprechen (26). „Wenn auch die Verantwortung dafür, die Kirche vor grundlegenden Irrtümern zu bewahren, der ganzen Kirche obliegt, so kann sie doch an ihrer Stelle durch einen universalen Primas wahrgenommen werden“ (28).

Diese Aussagen werden von der Glaubenskongregation in ihrem Ertrag nicht gebührend gewürdigt. Es wird vielmehr gesagt, der Begriff Indefektibilität sei nicht mit dem vom Ersten Vatikanum festgehaltenen Begriff der Unfehlbarkeit gleichbedeutend. Aber müßte man nicht vielmehr fragen, ob man die gemeinte Sache unbedingt mit dem Begriff Unfehlbarkeit verbinden muß – einem Begriff, der nach heutigem Verständnis maximalste Implikationen hervorruft, die sachlich gar nicht gemeint sind? Gemeint ist die Bewahrung vor Irrtum. Das Wort unfehlbar ist ein mißverständliches Wort⁷. Man sollte nicht mit allen Mitteln daran festhalten, sondern es durch einen weniger mißverständlichen und zum Konsens eher geeigneten Begriff ersetzen oder wenigstens verdeutlichen, etwa durch den von mir seit Jahren vorgeschlagenen Begriff Wahrheit und Letztverbindlichkeit einer solchen Definition, ein Vorschlag, den Hans Urs von Balthasar durchaus erwägenswert findet⁸.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß für den Final Report bei der Frage der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramts noch Schwierigkeiten übrigbleiben. Trotz der Übereinstimmung hinsichtlich der Notwendigkeit eines universalen Primats in einer wiedervereinigten Kirche können die Anglikaner nicht der Auffassung zustimmen, daß mit dem Amt des Bischofs von Rom gleichsam a priori ein garantierter Besitz einer Gabe des göttlichen Beistands in Lehrurteilen gegeben sei, „kraft deren seine formellen Entscheidungen als vollkommen gesichert gelten können, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen“ (30). Das Dokument fügt hinzu, daß das Problem der Rezeption schwierig sei und nicht einfach mechanisch oder statistisch angewendet werden dürfe.

In der heutigen Theologie ist dem Problem der *Rezeption* erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt worden. Georg Kretschmar spricht von einem Zirkel: „Die Gesamtkirche übernimmt etwas, das vom Konzil als Wahrheit formuliert worden ist; daß sie das kann, ist nur möglich unter der Voraussetzung ihrer Rechtgläubigkeit. Der Zirkel ist nur zu lösen, weil in beiden Größen (Konzil – Gesamtkirche) derselbe Geist Gottes am Werk ist und weil sich Konzil und rezipierende Gesamtkirche unter das apostolische Wort gestellt wissen.“⁹

Der gleiche Grundsatz kann hinsichtlich der Definitionen des Papstes „*ex cathedra*“ angewendet werden. Im Prozeß der Rezeption geht es nicht um eine mechanische An- und Übernahme, sondern um die Kommunikation, um die lebendige Verwirklichung und Aneignung dessen, was glaubensverbindlich vorgelegt wird. So kann auch katholischerseits gesagt werden, daß die Rezeption als das sicherste Zeichen dafür angesehen werden kann, daß es sich im konkreten Fall um

ein unter der besonderen Verheißung Christi stehendes wahres und verbindliches Lehrurteil handelt und daß diese Entscheidung die notwendigen Bedingungen dafür erfüllt hat, ein wahrer Ausdruck des Glaubens zu sein.

Gewiß ist es richtig, mit Kardinal Ratzinger zu sagen, daß der Papst nicht „nur Rezeptionsprozesse ratifiziert, sondern auf dem Hintergrund des Glaubens der Kirche das Recht zu definitiven Entscheidungen, zu definitiven Interpretationen hat“¹⁰. Vielleicht ist aber eben mit der hier genannten Rezeption nicht viel anderes gemeint als der für eine definitive Lehrentscheidung unentbehrliche Hintergrund bzw. der Kontext des Glaubens, der in einer möglichen Definition seine sprachliche Gestalt findet. Denn diese kann und soll nur Ausdruck und Stimme des geglaubten Glaubens der Kirche sein. In meiner Auseinandersetzung mit Hans Küng habe ich seine These bestritten, daß es a priori, von vornherein garantiert unfehlbare Lehrentscheidungen des Papstes gäbe. Seine Entscheidungen erfolgen a posteriori. Das Zweite Vatikanum erklärt: „In diesem Fall trägt der Bischof von Rom seine Entscheidung nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem als einzelner das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben ist“ (Lumen Gentium 25).

Dem widerspricht nicht die Tatsache, daß das Erste Vatikanum erklärte, die lehramtlichen Entscheidungen des Papstes seien aus sich, nicht infolge der Zustimmung der Kirche unabänderlich (*ex sese, non ex consensu ecclesiae irreformabiles*). Dieser Satz hat eine antigallikanische Zuspitzung und verwirft die Meinung, daß eine unter den dafür gegebenen notwendigen Bedingungen erfolgte Definition des Papstes *ex cathedra* noch einmal und nachträglich einer anderen rechtlichen Instanz, etwa einer nationalen Bischofskonferenz, unterworfen werden dürfe. Allerdings, wer sieht dieser Formulierung, die kommentarlos in das Zweite Vatikanum übernommen wurde, diesen geschichtlichen Hintergrund an und versteht nicht das „*non ex consensu ecclesiae*“ so, als ob der Papst bei seinen Entscheidungen von der Kirche isoliert und unabhängig wäre?¹¹

Zwei theologische Methoden

Man könnte an den Erklärungen des Final Reports und an den Bemerkungen der Glaubenskongregation über den Primat und seine Lehrbefugnisse bei eingehender Betrachtung gut die zwei Methoden der theologischen Argumentation, die es heute gibt, studieren. Die eine Methode weiß schon, wenn sie zu argumentieren anfängt, den Satz, der zu beweisen ist, in klarer und eindeutiger, juristisch-formaler Begrifflichkeit. Sie nennt ein ganz bestimmtes einzelnes Schriftwort, das von der Überlieferung her als *Dictum probans* bekannt ist, und entdeckt dann „intuitiv“, daß in diesem Schriftwort genau das gesagt ist, was der zu beweisende Satz besagt.

Sie empfindet die beiden Sätze nur in der sprachlichen Formulierung, nicht im ausgesagten Inhalt verschieden. Mt 16 und das Erste Vatikanum sagen dann genau dasselbe. Bei dieser rein verbalen Argumentation ficht die Frage nicht an, warum es so viele Jahrhunderte dauerte, bis sich aus dem Schriftwort der dogmatische Satz herausentwickelt hatte.

Die andere Methode geht historisch-kritisch voran. Sie vollzieht gewissermaßen den geschichtlichen Prozeß noch einmal nach, der von dem Schriftwort (legitim, aber eben geschichtlich) zu dem dogmatischen Lehrsatz geführt hat. Sie bedenkt durchaus Sinn und Bedeutung des Schriftwortes, sie sieht es aber in seinem näheren und weiteren Kontext, sieht zunächst vielleicht die gegebenen Implikationen in diesem Text, die behutsam und mit Vorsicht explizit gemacht werden müssen. Sie kann darum nicht so einfach wie die erste Methode die Worte des Neuen Testaments als juristisches Dekret werten. Sie hat nichts dagegen, wenn man Mt 16 als „Stiftungsurkunde“ des Papsttums versteht. Sie versteht aber diese Wertung als Ergebnis eines langen Erkenntnisprozesses, den sie sich vielleicht nicht zutrauen würde, wenn er ihr nicht von der realen Geschichte des Glaubensbewußtseins der Kirche vorgedacht worden wäre. Sie hört das Schriftwort von dem ganzen Selbstverständnis der Kirche her und gesteht diesen für sie notwendigen Verständnishorizont auch ausdrücklich ein. Für sie ist darum auch wichtig, nach anderen Schriftstellen zu fragen, die für die Beurteilung der Funktion des Petrus und das Selbstverständnis der Kirche bedeutsam sind. Alle diese Einzelerwägungen müssen in mühsamer Arbeit geduldig zusammengesetzt werden. Dazu bedarf es (um mit Newman zu formulieren) eines „illative sense“ und einer Konvergenzargumentation. Diese Methode braucht die Unterschiede in den einzelnen Etappen des faktischen Werdens der Primatstheologie nicht zu übersehen. Von einem Grundverständnis der Kirche her kann sie diese etappenweise geschehene Auslegungsgeschichte, die letztlich identisch ist mit der Geschichte des Papsttums selbst, durchaus als für sie theologisch normativ ansehen. Was sie in der Theologie argumentativ betreibt, ist (bei aller sachlichen und logischen Genauigkeit) der Nachvollzug dieser realen Geschichte.

Diese beiden Methoden brauchen sich nicht als Gegensätze zu empfinden, die einander schlechthin ausschließen. Man könnte die erste als die dogmatische, die zweite als die fundamentaltheologische auffassen und zwischen beiden den Unterschied und die Einheit deutlich machen, die zwischen systematisch-dogmatischer Theologie und Fundamentaltheologie obwalten. Man könnte zugunsten der ersten Methode darauf hinweisen, daß sie berechtigt ist, weil und wenn sie mit Recht voraussetzt, daß eine existentielle Haltung und eine Glaubensentscheidung sich so lange als legitim voraussetzen dürfen, bis nicht das Gegenteil bewiesen ist, und sie so vorangehen dürfen, weil eine existentielle Entscheidung nie adäquat analysiert werden kann und immer mehr „Gründe“ hat als die, die reflex objektiviert werden können. Die zweite Methode hat jene Begründung für sich, die in der Theologie

und auch in den Erklärungen des Lehramts im 19. Jahrhundert für die Fundamentaltheologie geltend gemacht wurde und die die Legitimität der rational-kritisch-historischen Glaubensbegründung gegen einen einfachen Fideismus besagt – in Ablehnung der Alleinberechtigung einer bloß innertheologischen Argumentation, die sich nur (wie die erste Methode) der *inneren* Sinnhaftigkeit ihrer Überzeugungen und Thesen vergewissert.

Kriterien für das ökumenische Gespräch

Zum Schluß seien zwei Texte zitiert, in denen in bemerkenswerter Weise Kriterien für das ökumenische Gespräch, wo immer und mit wem immer es geführt wird, entwickelt werden.

Der erste Text steht im Ökumenismusdekret der *Würzburger Synode* „Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit“:

„Wo es sich um Offenbarung Gottes handelt, ist das Ja eines umfassenden Glaubens unbedingt gefordert. Das sagt die Kirche in ihrer ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung aus und dem ist sie selbst unterworfen. Deshalb ist eine Einigung im Glauben nicht möglich, wo eine Kirche sich genötigt sieht, eine verbindliche Lehre der anderen als der Offenbarung widerstreitend abzulehnen. Andererseits verlangt die katholische Kirche von ihren Mitgliedern nicht, daß sie alle Ausprägungen und Ableitungen in der Geschichte des gelehrten und gelebten Glaubens in gleicher Weise bejahen. Noch weniger erwartet sie dies von den anderen Christen. Hier öffnet sich ein breites Feld ökumenischer Möglichkeiten, das im Gespräch mit den Kirchen zu sondieren ist. Dabei ist auch zu prüfen, inwieweit eine Einigung in der Weise möglich ist, *daß eine Kirche die Tradition der anderen als zulässige Entfaltung der Offenbarung respektieren und anerkennen kann, auch wenn sie diese für sich selbst nicht übernehmen will* (z. B. bestimmte Formen der eucharistischen Frömmigkeit und der Heiligenverehrung, Sakramentalien, Ablass)“ (3.2.3).

Der zweite Text stammt von *Joseph Ratzinger* aus seinem bereits genannten Grazer Vortrag, der im Jahr 1982 vom Verfasser neu und unverändert vorgelegt wurde. Dort heißt es:

„Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wachsenden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. *Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.* Die symbolischen Gebärden Pauls VI., zuletzt der Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, wollen gerade dies ausdrücken und durch solche Zeichen aus dem Engpaß des Gewordenen herausführen. Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war. Immerhin hat noch im Jahr 1054 Humbert von Silva Candida in derselben Bulle, in der er den Patriarchen Kerullarios exkommunizierte und damit das Schisma zwischen Ost und West einleitete, Kaiser und Bürger von Konstantinopel als „sehr christlich und rechtgläubig“ bezeichnet, obgleich deren Vorstellung vom römischen Primat sicher von der des Kerullarios weit weniger unterschieden war als etwa von der des Ersten Vatikanums. Anders gesagt: *Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.* Wenn Patriarch Athenagoras am 25. 7. 1976 beim Besuch des Papstes im

Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und *mehr muß Rom nicht verlangen*. Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubige und rechtmäßige anerkennt“ (209).

Darf das, was hier über die Kirche des Ostens gesagt wird, nicht auch für die anglikanische Kirche gelten?

ANMERKUNGEN

* Dieser Beitrag wurde im Einvernehmen mit Karl Rahner verfaßt. Er ist mit dem Inhalt völlig einverstanden.

¹ Anglican Roman Catholic International Commission, The Final Report (London 1982). Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf diesen Text.

² Text in: The Tablet, 15. 5. 1982, 492–495; Herderkorrespondenz 36 (1982) 288–293.

³ J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zu einer Ekklesiologie (Düsseldorf 1969), Stichwort Kirche.

⁴ Vgl. Herderkorrespondenz, a. a. O. 29.

⁵ Vgl. dazu Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Nr. 455.

⁶ In: Evangelium – Sakramente – Amt und Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, hrsg. v. K. Lehmann u. E. Schlink (Freiburg, Göttingen 1982) 123f.

⁷ Das mißverständliche Wort, in: Zum Problem Unfehlbarkeit. Antworten auf die Anfrage von Hans Küng, hrsg. v. K. Rahner (Freiburg 1971) 216–232.

⁸ Der antirömische Affekt, 184.

⁹ Belege bei F. Wolfinger, Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung. Von der Einsicht zur Verwirklichung, in: Catholica 31 (1977) 202–233; hier 204.

¹⁰ KNA-Interview, 15. 4. 1982.

¹¹ Vgl. H. Fries, Ex sese, non ex consensu ecclesiae, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, hrsg. v. R. Bäumer und H. Dolch (Freiburg 1967) 480–500.