

## Päpstlicher Primat, Unfehlbarkeit und Rezeption in neueren Publikationen

VON KLAUS SCHATZ S. J.

Mit dem Problembereich des 1. Vatikanums und der päpstlichen Unfehlbarkeit befassten sich direkt oder doch in erheblichem Umfang mehrere Publikationen mehr systematischer als direkt historischer Art. Gemeinsam ist ihnen, daß sie alle versuchen, die durch Hans Küng in systematischer und durch August Bernhard Hasler in historischer Hinsicht gestellten Herausforderungen aufzugreifen. Der ökumenische Engpaß, in den die Papstdefinitionen des 1. Vatikanums die katholische Kirche hineingeführt haben und aus dem es bisher keinen Ausweg gibt, wird klar als solcher erkannt. Mehr und mehr entsteht ein Konsens, daß man hier nur weiterkommt, wenn die damaligen Verengungen aufgebrochen werden. Selbst diejenigen Autoren, die nicht zu „radikalen“ Lösungen bereit sind, bemühen sich, die Aussagen des 1. Vatikanums in ganz neue Perspektiven hineinzustellen und ergänzende Aspekte hineinzubringen, die noch vor wenigen Jahren allzu kühn erschienen. Anzuerkennen ist dabei vor allem, in welchem Maße die Probleme und Erkenntnisse der Geschichte mittlerweile Eingang in die Sicht von Primat und Unfehlbarkeit finden. Dies gilt nicht nur für die Arbeiten über das 1. Vatikanum und über die Geschichte der päpstlichen Unfehlbarkeit (Tierney, Horst, Pottmeyer), sondern insbesondere auch für die Forschungen Siebens zur Entwicklung der Konzilsidee. Dabei ist es vor allem der Aspekt der „Rezeption“ päpstlicher und konziliarer Entscheidungen, der auf dem Hintergrund geschichtlicher Erkenntnisse eine ganz neue Berücksichtigung findet. Daß kirchliche „Rezeption“ wesentlich mehr ist als eine mit Notwendigkeit folgende gehorsame Annahme der Entscheidung der Autorität, daß sie als theologisches Erkenntniskriterium eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der formalen Amts-Autorität hat und unter Umständen auch verweigert werden kann, wird auch bei Autoren, die keineswegs bereit sind, das 1. Vatikanum über Bord zu werfen, mehr und mehr deutlich. Die Erkenntnis scheint unausweichlich: Wer der Rezeption ihren ekklesiologischen Stellenwert nicht gibt, oder wer sie auf bloßen Gehorsam gegenüber der formalen Autorität reduziert, kann mit der wirklichen Geschichte der Kirche nicht mehr zurechtkommen, ob es sich um die Annahme päpstlicher oder konziliarer Lehrentscheidungen handelt.

Die erste der hier zu besprechenden Publikationen bedeutet im Grunde – um dies gleich vorwegzunehmen – Verzicht auf die spezifisch römisch-katholische Lehrtradition des 2. Jahrtausends als gesamtkirchlich verbindliche und darum bei einer Einheit mit den anderen christlichen Kirchen notwendig zu integrierende. Ihr Autor ist LUIS M. BERMEJO, ein baskischer Jesuit und Professor für systematische Theologie in Puna (Indien). Sie trägt den Titel „Towards Christian Reunion“, Vatican I: Obstacles and Opportunities“ (Jesuit Theological Forum, Studies 2, Gujarat Sahitya Prakash, Anand <India> 1984, 316 S.). Sie ist mit dem vollen Imprimatur des Vize-Provinzials sowie des Bischofs von Puna erschienen. Ihr erster Teil, mit dem wir uns hier näher befassen wollen, lautet „Vatican I and Conciliar Reception“ (10–188). Die folgenden Kapitel behandeln den katholisch-anglikanischen Dialog über das kirchliche Amt, den Schlußbericht der gemeinsamen Kommission sowie die erste Reaktion der römischen Glaubenskongregation (189–271) und den ekklesialen Charakter der protestantischen Kirchen (272–311).

Zunächst befaßt sich der Autor mit dem Problem der konziliaren Unfehlbarkeit. Für den patristischen Befund stützt er sich vor allem auf die Forschung Siebens, aus der hervorgeht, daß weder bei Athanasius und den anderen Autoren, die die Autorität der nizänischen Glaubensformel betonen noch bei Augustinus noch sonst bei altkirchlichen Autoren von einer formalen Unfehlbarkeit des Konzils in unserem Sinne die Rede sein kann. Die faktisch rezipierten Konzilien, vor allem die ersten vier, galten als Pfeiler der Orthodoxie und als „irrtumslos“, aber nicht auf Grund bestimmter formaler Kriterien a priori gegen Irrtum gefeit. Der Autor sieht angesichts der Zeugnisse, die

eine formale Inerranz nicht kennen, diesen Befund als negative Vorentscheidung für die Frage der konziliaren Unfehlbarkeit an. Er bezweifelt, daß „eine Lehre mit solch einer gewundenen Geschichte als Fall genuiner Lehrentwicklung betrachtet werden kann“ (48, vgl. 68).

Das entscheidende Kriterium der ökumenischen Autorität eines Konzils ist nicht ein juridisches, sondern das genuin ekklesiale der Rezeption durch die Kirche, welche in der Konzilsdefinition ihren eigenen Glauben wiedererkennt (48 f., 63). Diese Rezeption darf jedoch nicht auf bloßen Gehorsam reduziert werden, sondern muß ein ambivalenter Begriff sein, der auch die Möglichkeit der Nicht-Rezeption einschließt; denn nur ein solcher Rezeptionsbegriff sei mit den Quellen und der geschichtlichen Wirklichkeit vereinbar. Dann aber steht das Kriterium der Rezeption in unauf löslichem Widerspruch mit der Vorstellung der konziliaren Unfehlbarkeit, welche, wenn gewisse Bedingungen eines unfehlbaren Spruches gesetzt sind, keinen Raum mehr für legitime Nicht-Rezeption läßt (53).

Rezeption durch *welche* Kirche aber? Hier geht der Autor davon aus, daß das 2. Vatikanum die einfache Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi aufgebrochen und den wahrhaft kirchlichen Charakter zumindest der anderen episkopalen Kirchen (Orthodoxen und Anglikaner) anerkannt habe. Damit stellt sich aber für ihn das Rezeptionsproblem neu. Im eigentlichen Sinne als ökumenisch könnten nur die sieben von Ost und West gemeinsam anerkannten Synoden bis Nikaia II (787) gelten, während sämtliche Konzilien des zweiten Jahrtausends nur Generalsynoden der westlichen, bzw. der römisch-katholischen Kirche sind und keinen eigentlich ökumenischen Charakter beanspruchen können (55, 65, 69 f.). Daraus folgt die nur relative Bedeutung sowohl des Tridentinums wie des Ersten (und Zweiten) Vatikanums. Nur ein Konzil der ganzen wiedervereinigten Christenheit (oder ein von ihr nachträglich rezipiertes) kann darum nach dem Autor in Zukunft als ökumenisch und damit für alle Christen verbindlich gelten.

Dabei ist freilich „Rezeption“ für den Autor kein irreversibler Prozeß, sondern ein Geschehen, das auch wieder rückgängig gemacht werden könne. Es gebe Beispiele von einmal vollzogenen Lehr-Rezeptionen, die zu einem späteren Zeitpunkt wieder durch die Kirche zurückgewiesen wurden. Er erwähnt dabei das Prinzip „Extra ecclesiam nulla salus“, welches den „Tod der tausend Distinktionen“ starb, die in Lateran IV sanktionierte Lehre von der Notwendigkeit der Ausrottung der Häretiker sowie das Dekret „Haec sancta“ des Konzils von Konstanz.

Schon von da aus ist für ihn die bisherige faktische Rezeption des 1. Vatikanums innerhalb der römisch-katholischen Kirche keine unbedingte Bürgschaft für die Wahrheit seiner Aussagen. Vor allem bedeute „die konstante und einmütige Ablehnung der vatikanischen Dogmen durch alle nicht-katholischen Kirchen eine nur partielle Rezeption dieses Konzils; und dies macht seine Ansprüche auf Ökumenizität zunichte“ (74). Der Autor geht dann speziell auf den Traditionsbefund ein, auf den sich die päpstliche Unfehlbarkeit nach dem 1. Vatikanum stützt. Dies geschieht freilich nur partiell für die drei Konzilien, die dort ausdrücklich als Beleg zitiert werden: Konstantinopel IV (869/70), Lyon II (1274) und Florenz (Unionsdekret *Laetentur coeli* von 1439). Die neueren Forschungen von Brian Tierney hätten zusätzlich bewiesen, daß der eigentliche Ursprung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit im franziskanischen Armutsstreit und speziell bei dem Spiritualen Olivi zu suchen sei, der um 1280 auf diese Weise die Entscheidung Nikolaus' III. zum Armutsstreit festschreiben wollte (85).

In dem Abschnitt über die Bedeutung des 1. Vatikanums im Vergleich mit anderen Konzilien (134–188) kommt er zu einem vernichtenden Fazit. Bei den sieben unzweifelhaft ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends ergibt die Untersuchung: 1) Hintergrund ihrer Definitionen war immer eine ernsthafte Gefahr für den Glauben der Kirche; 2) sie fällten ihre Entscheidungen niemals mit Majorität, sondern immer mit Einstimmigkeit (158). Gerade in diesen beiden Rücksichten unterscheide sich das 1. Vatikanum fundamental von der genuinen konziliaren Tradition. Es war, wie damals auch Newman betonte, eine Definition „aus Frömmigkeit“, bzw. aus „Luxus“, und nicht aus einer lebensbedrohenden Notsituation für Glauben und Kirche. Und es ging über den Widerspruch einer beachtlichen Minorität hinweg, entschied also eine

Glaubensfrage durch Majorisierung und nicht mit Einmütigkeit. Der Autor bemerkt hier mit Recht, daß neuere Auseinandersetzungen über die „Freiheit“ des 1. Vatikanums, auch Hasler, diesen entscheidenden Kernpunkt der Unanimität, der für die Minorität sicher den Haupteinwand darstellte, meist nicht genügend berücksichtigt (166).

Freilich sieht er durchaus, daß Unanimität noch ein sehr ambivalentes Phänomen sein kann und in sich kein eindeutiges Kriterium der Wahrheit darstellt. Ein Consensus unanims kann auch Produkt außer-theologischer Faktoren und von Zwang und Manipulation sein (160 f.). Ob dies der Fall oder ob der Konsens Ausdruck der einheitsstiftenden Kraft der Wahrheit ist, wird erst im Rezeptionsprozeß der Kirche deutlich (162), der freilich einige Zeit braucht und z. B. für Nikaia erst in der Zeit von Konstantinopel I, also um 380 abgeschlossen war.

Da wir uns hier nur mit den Problemen des 1. Vatikanums und der Unfehlbarkeit befassen, übergehen wir die folgenden Kapitel. In einem Schlußkapitel (312–316) sieht der Autor Perspektiven einer ökumenischen Einheit in folgenden Richtungen: a) Rom könnte „without any loss of selfidentity“ anerkennen, daß das 1. Vatikanum kein eigentliches ökumenisches Konzil sei. Was Paul VI. bez. Lyon II tat, könnte auch durch einen Papst in Bezug auf das 1. Vatikanum geschehen; b) Rom könnte das Prinzip sanktionieren, daß kein nach der Trennung im Alleingang definiertes Dogma als *Conditio sine qua non* der Wiedervereinigung von der jeweils anderen Kirche anerkannt werden muß; c) keines dieser Dogmen brauche und solle freilich formell widerrufen, jedoch solle die Bereitschaft ausgedrückt werden, es zusammen mit den anderen Kirchen neu zu bedenken; dies könne dann auf einem zukünftig wahrhaft ökumenischen Konzil geschehen; d) ein letzter Punkt betrifft die Rückkehr Roms zur synodalen Form der Kirchenregierung.

Die Arbeit ist wohl repräsentativ für Tendenzen, die heute auch auf römisch-katholischer Seite weit verbreitet sind. Der gegenwärtige tote Punkt ökumenischer Bemühungen, die Erfahrung, daß gerade das 1. Vatikanum mit seinen Definitionen der große Stein des Anstoßes bleibt, all das läßt eine Antwort dieser Art als hilfreichen und weiterführenden Beitrag im ökumenischen Gespräch erscheinen. Einzig verbindlich bleibt dann die Lehrtradition der „ungeteilten Christenheit“, und das heißt der sieben ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends.

Zunächst ist zu sagen, daß diese Sicht sich zu Unrecht auf das katholische Kirchenverständnis des 2. Vatikanums beruft, weil sie dieses nur selektiv rezipiert. Daß das 2. Vatikanum eine schlechthinnige und undifferenzierte Identifikation der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Christi abgelehnt, bzw. vermieden hat, ist bekanntlich nur die eine Seite. Andererseits läßt das 2. Vatikanum keinen Zweifel daran, daß die Verwirklichung der wesentlichen Elemente christlicher Einheit voll nur in der katholischen Kirche und der Einheit mit dem römischen Bischof gegeben ist, bzw. die Kirche Christi in der katholischen Kirche „subsistiert“ (bes. LG 8 und 14, UR 4). Einfach zu sagen, daß dogmatische Aussagen, die nur innerhalb der katholischen Kirche rezipiert sind, deshalb nicht Konsens und Rezeption „der Kirche“ für sich haben und insbesondere Konzilien nach den Kirchenspaltungen des 11. und 16. Jahrhunderts nicht mehr eigentlich ökumenisch sein können, wird sicher durch die Ekklesiologie des 2. Vatikanums nicht gedeckt.

Genauso gewichtige Bedenken müssen freilich aus historischer Sicht erhoben werden. Zunächst einmal ist generell zu bemerken, daß der meist sehr differenzierte historische Befund selektiv ausgewählt und manchmal regelrecht verfälscht ist. Dies gilt z. B. für sie simplifizierende Behauptung, „*Haec sancta*“ sei von der Kirche erst allgemein rezipiert und dann wieder zurückgewiesen worden, welche völlig von der Vielschichtigkeit der Interpretation dieses Dekrets und seiner Rezeption abstrahiert (66 f., 186); es gilt von der Behauptung, Papst Johannes VIII. habe der Annullierung des Konzils von 869/70 zugestimmt (79, 179), welche sich nur auf die gefälschte griechische Übersetzung des Papstbriefes an das Konzil von 879/80 stützen kann; es gilt für den Versuch, die Basis-Verwurzelung des Ultramontanismus und der Infallibilität im Anschluß an Hasler anzufechten (168 f.). Wenn der Autor sich auf Brian Tierney stützt, um den geradezu „heterodoxen“ Ursprung der päpstlichen Unfehlbarkeit zu betonen, dann

wäre hier auf die neuere Arbeit von Ulrich Horst (Unfehlbarkeit und Geschichte, Mainz 1982) zu verweisen. Sie zeigt auf (215–231), daß die ausschließliche Fixierung auf Olivi dem historischen Tatbestand nicht gerecht wird und die Unfehlbarkeitslehre doch stärker im „Hauptstrom“ der kirchlichen Tradition verwurzelt ist, insbesondere Thomas v. Aquin ihr viel näher kommt, als Tierney zugeben wollte.

Vor allem entspringt jedoch der Rekurs auf die „ungeteilte Christenheit“ des ersten Jahrtausends und auf die sieben ersten Konzilien einer historisch unzulässigen Idealisierung. Schon das Rezeptionskriterium ist in dieser unbedingten Form hier nicht mehr anwendbar. Nikaia ist nur innerhalb der Reichskirche um 380 allgemein rezipiert worden. Ephesos und erst recht Chalcedon haben den Anstoß zur Bildung von Konfessionskirchen gegeben und sind – im Sinne des Autors – niemals „allgemein“ rezipiert worden.

Gleiches gilt von dem angeblich immer unverbrüchlich festgehaltenen Unanimitätsprinzip auf diesen Synoden. Der Autor kommt zu seiner Folgerung auf genau demselben Weg wie die Schriften der Minorität zur Zeit des 1. Vatikanums: indem er nämlich die Geschehnisse *innerhalb* der Konzilien selbst isoliert und nicht mehr fragt, auf welche Weise diese Unanimität in Einzelfällen erreicht wurde. Das Ausscheiden der makedonianischen Bischöfe in Konstantinopel I (381) zählt dann ebensowenig wie die Tatsache, daß Kyrill das Konzil in Ephesos begann, ohne erst die Ankunft der antiochenischen Bischöfe (und der römischen Legaten!) abzuwarten, ganz zu schweigen von den Methoden, mit denen Justinian mit den Dissidenten zur Zeit von Konstantinopel II fertig wurde, bzw. gleich im Vorhinein verhinderte, daß auf dem Konzil selbst eine Minderheit existierte. Ebenso muß Einspruch erhoben werden gegen die Gegenüberstellung der alten Konzilien einerseits, die nur auf zentrale und vitale Gefährdungen des Glaubens reagiert hätten, und des 1. Vatikanums andererseits, welches ein Dogma nicht aus einem „bitteren Gebot der Not“, sondern aus „Luxus“ und „Frömmigkeit“ formulierte. Man mag zu diesem Wort Newmans stehen wie man will; auf keinen Fall entspricht die Bezeichnung „Luxusdogma“ oder „Frömmigkeitsdogma“ dem Selbstverständnis und der Intention der Konzilsväter, welche die Definition durchsetzten. Sie waren jedenfalls überzeugt, auf eine vitale Gefährdung des Glaubens zu reagieren, insbesondere gegen einen Liberalismus, der auf totale Autonomie des Menschen hinauslaufe, das Autoritätsprinzip zu betonen. Hinzu kommt bei den Vätern des 1. Vatikanums die Tendenz, den ekklesiologischen Kontroversen, die seit dem 14. Jahrhundert soviel Energie vergeudet und immer wieder, besonders gefährlich in der Französischen Revolution, die Einheit der Kirche bedroht hatten, ein für allemal ein Ende zu bereiten. Damit schien eine zentrale Gefahr beseitigt, die zwar im Augenblick nicht sonderlich akut war, aber unter gewandelten Umständen jederzeit wieder hervortreten konnte. Nun mag man trotz allem der Auffassung sein, daß die Definition unnötig oder zumindest in dieser Form unglücklich war – allein man kann diese Frage mit demselben Recht auch an mehrere altchristliche Konzilien stellen. War denn etwa im 6. Jahrhundert der Glaube der Kirche durch die „drei Kapitel“ bedroht? War ihre Verurteilung in Konstantinopel II (553) nicht eine höchst unnötige, hinsichtlich ihres ökumenischen Zwecks (der Einheit mit den Alt-Orientalen) völlig erfolglose und für die Einheit der Kirche im Abendland katastrophale Sache? Ähnliches ließe sich von Ephesos (431) sagen. Wenn sich heute ein Konsens darüber ausbreitet, daß Nestorius im Grunde in der Sache orthodox war und dachte, nur unklug und in unnötiger Starrheit eine bereits traditionelle Terminologie verwarf, muß man sich doch fragen, ob Ephesos gegen eine wirkliche Glaubensgefährdung reagiert hat, oder ob nicht Kyrill von seiner entgegengesetzten Einseitigkeit aus die Situation ähnlich hochgespielt hat wie die Civiltà Cattolica, Veuillot, Senestrey und Manning zur Zeit des 1. Vatikanums. Fragen dieser und ähnlicher Art ließen sich auch wohl bei anderen altchristlichen Konzilien stellen. Es ist historisch nicht gerechtfertigt, die Konzilien des ersten Jahrtausends zu idealisieren, nur weil man sich mit den jeweiligen ökumenischen Gesprächspartnern in ihrer Anerkennung als Glaubensgrundlage einig ist, und ihnen dann die späteren Konzilien und speziell das 1. Vatikanum als dunkle Folie gegenüberzustellen.

Was die Verwertung des historischen Befundes und speziell der Forschung von H. J. Sieben für die Lehre der konziliaren Unfehlbarkeit betrifft, so ließen sich auch hier Be-

denken anbringen. Zunächst einmal muß man, wenn man geschichtlich denkt, davon ausgehen, daß eine Überzeugung von „Unfehlbarkeit von Konzilien“ und überhaupt eine Reflexion über „Konzilien“ im Plural niemals a priori möglich ist, sondern immer nur als Reflexion über die konkreten Konzilien, mit denen die Kirche Erfahrungen machte. Eine solche Überzeugung ist also von vornherein noch nicht möglich in einer Zeit, die erst *ein* ökumenisches Konzil kannte, oder die noch keine klare Unterscheidung von ökumenischen und anderen Synoden hatte, oder für die zunächst einmal das Glaubensbekenntnis von Nikaia dermaßen eine Monopolstellung genoß, daß andere Konzilien Nikaia nicht gleichgeordnet waren, sondern in seinem Schatten standen. Letzteres war aber im wesentlichen bis auf Chalkedon und noch darüber hinaus der Fall. Es mußte also erst einmal die Erfahrung gemacht werden, daß Nikaia als Spruch der Kirche kein einmaliges, sondern ein wiederholbares Ereignis war. Weiter mußte, wie dies im Zusammenhang mit dem Kampf um Chalkedon, mit dem Dreikapitelstreit und später dem Bilderstreit geschah, eine Abgrenzung dieser „wahren“ Konzilien von anderen, abgelehnten notwendig werden. Nun scheint mit aber aus Sieben (Die Konzils-idee der Alten Kirche, 275 ff.) hervorzugehen, daß seit Gelasius in der Unterscheidung von „guten“ und „schlechten“ Konzilien durchaus auch schon formale (neben den materialen) Elemente entwickelt werden, auf Grund derer ein Konzil ein „wahres“ ist: z. B. die Rezeption durch die ganze Kirche, besonders durch den römischen Stuhl, später im Osten die Mitwirkung aller fünf Patriarchen etc. Natürlich fehlt noch eine strikt formale Unfehlbarkeitslehre im späteren Sinne. Aber es ist doch die Frage, ob der Weg dorthin nicht schon beschritten wird. Gerade die Bedeutung von Chalkedon und seiner „neuen“ Glaubensformel über Nikaia hinaus, der Schritt damit zur Wiederholbarkeit des in Nikaia Geschehenen, darf hier wohl nicht unterschätzt werden.

In viel vorsichtigerer Form und unter Wahrung der spezifisch römisch-katholischen Lehrtradition finden diese Anliegen auch Eingang in die zweite Schrift. Sie stammt von FRANCIS A. SULLIVAN, Jesuit und langjähriger Professor für Ekklesiologie an der Gregoriana, und trägt den Titel „Magisterium. Teaching Authority in the Catholic Church“ (Dublin, Gil and Macmillan 1983, 234 S.). Sie hat nicht unmittelbar einen ökumenischen Zweck, sondern stellt eine inner-katholische systematische Arbeit über das Lehramt dar. Weniger originell, sucht sie vielmehr die aktuelle Diskussion in strittigen Punkten wiederzugeben und z. T. auch eigene kritische Akzente zu setzen. In manchen Punkten werden dadurch freilich auch Fragen offengelassen, da der derzeitige Stand des theologischen und historischen Bewußtseins nicht immer eindeutige Antworten ermöglicht. Wir wollen das Buch nicht in seinem Gesamthalt darstellen und besprechen, sondern uns vor allem auf die kritischen Punkte beschränken, die auch bei Bermejo artikuliert werden.

Der Autor kennt ebenfalls die historischen Probleme konziliarer und päpstlicher Unfehlbarkeit sowie des historisch gewandelten Verhältnisses von Papst und Konzil. Im Unterschied zu Bermejo geht er jedoch vom Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche aus, wie es in dem „subsistit“ des 2. Vatikanums zum Ausdruck kommt: da nach diesem „subsistit“ zwar wirkliche Kirche auch außerhalb der Einheit mit Rom ist, andererseits alle wesentlichen Elemente der Kirche Christi in der katholischen Kirche zu finden sind, sind auch solche Glaubensaussagen durch die Unfehlbarkeit der Kirche gedeckt, die nur vom Konsens der katholischen Kirche getragen sind (20 f.).

Welche Konzilien sind ökumenisch? Sullivan weiß, daß gerade bei den ersten sieben von Ost und West gemeinsam anerkannten Konzilien die Geschichte zeigt, daß nicht juristische Bedingungen der Einberufung, Leitung, Teilnahme oder formellen Bestätigung entscheidendes Kriterium sind. Es ist dies vielmehr das ekklesiale Kriterium der Communio, bzw. der Rezeption durch die Kirche (59). Freilich wendet er gleich ein, daß auch die altkirchlichen Konzilien kaum jemals absolut universale Rezeption gefunden haben. Dadurch ergebe sich die Bedeutung der Rezeption durch Rom und durch die mit Rom in Verbindung stehenden Kirchen. Hier nun bleibt die Rezeptionsidee in ihrem genauen Gehalt bei Sullivan in der Schwebe. Denn er wendet gleich ein, daß dies eine Sicht von moderner Ekklesiologie aus ist – was in dieser apodiktischen Form doch sicher auch modifiziert werden müßte, da seit Ephesos und Chalkedon die Rezeption durch Rom, wenn auch im Osten meist nicht als alleinentscheidendes Krite-

rium, doch eine steigende Bedeutung für die Ökumenizität gewann (vgl. dazu Sieben, Konzilsidee 277, 319, 321 f.). Jedenfalls werden seit Bellarmin und Baronius die mittelalterlichen Generalsynoden als „ökumenische Konzilien“ gezählt, während sich bis dahin noch eine Traditionslinie durchhielt, die nur die von Ost und West gemeinsam anerkannten ersten sieben Konzilien als ökumenisch anerkannte. Der Autor gibt zu, daß ein gemeinsames Konzil einer wiedervereinigten Kirche wohl qualitativ auf einer höheren Ebene stehen würde als irgendeines der rein westlichen Konzilien. Dennoch müsse im Sinne des 2. Vatikanums auch jedes Konzil des in Einheit mit Rom stehenden Bischofskollegiums als ökumenisch angesehen werden, was speziell Trient und die beiden VatikanKonzilien betrifft (59 f.).

Weiterführendes und Klärendes bringt die Darstellung zum Verhältnis von päpstlichen Ex-cathedra-Entscheidungen und kirchlicher Rezeption – ein Thema, das lange durch das „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“ tabu schien. Der Autor sieht es auf der einen Seite als nicht mit der Definition des 1. Vatikanums vereinbar an, wenn die Rezeption durch die Kirche Bedingung ist, von der die Unfehlbarkeit der lehramtlichen Entscheidungen objektiv abhängt: wenn alle in der Definition vom 18. Juli 1870 genannten Bedingungen einer dogmatischen Definition erfüllt sind, ist die definierte Glaubensaussage vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Kirche unfehlbar wahr. Man muß jedoch die Erfüllung der Bedingungen einerseits, die Verifikation ihrer Erfüllung andererseits als zwei verschiedene Ebenen unterscheiden. Anders verhält es sich nämlich, wenn gefragt wird: Wie können wir *wissen*, daß alle Bedingungen erfüllt sind? (106).

Dazu genügt offensichtlich noch *nicht* die *Intention* des Papstes zu definieren. Dadurch daß der Papst definieren *will* und eine Ex-cathedra-Formel gebraucht, sind noch nicht automatisch die objektiven Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung auch tatsächlich erfüllt (108). Denn dazu gehört z. B. wesentlich, daß es sich um eine Frage „de fide et moribus“ handelt, die überhaupt zur Kompetenz des unfehlbaren Lehramtes gehört, bzw. (nach Dei Verbum 11) um eine Wahrheit, die „um unseres Heiles willen“ offenbart ist (102). Die Intention zu definieren und der Gebrauch einer entsprechenden Formel begründet hier zunächst nur eine Präsumption. Ihr folgt nicht automatisch und notwendig die Rezeption. Sie könnte auch ausbleiben; und dann ist dies ein Zeichen dafür, daß es sich nicht um eine Ex-cathedra-Entscheidung handelt (109). Daß die Bedingungen einer Ex-cathedra-Entscheidung erfüllt sind, wird evident durch ihre Rezeption im Glaubensbewußtsein der Kirche. Diese Rezeption ist durchaus nicht nur eine Sache des blinden Gehorsams oder einer rein „passiven“ Unfehlbarkeit, die nur in der Annahme des vom Lehramt Vorgelegten aufgrund rein formaler Autorität bestünde. „Wenn das Lehramt den Glauben der Kirche in neuen Termini ausdrückt, dann steht der Heilige Geist den Gläubigen bei, um ihren traditionellen Glauben in der durch die dogmatische Definition gegebenen neuen Formulierung wiederzuerkennen“ (112). Es geht also darum, daß die Kirche ihren Glauben in der lehramtlichen Entscheidung wiedererkennt.

Der Autor bemüht sich, die päpstliche Unfehlbarkeit zu re-dimensionieren und auf ihren bescheidenen Platz innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten“ zu reduzieren. Im Anschluß an Kardinal Ratzinger betont er, daß das Bekenntnis zu ihr nicht zur Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit mit dem Osten zu verlangen sei, sondern nur die Annahme, daß es eine nicht grundsätzlich häretische Entwicklung ist (116 f.). Das Mißverständnis sei zurückzuweisen, als ob die päpstliche Unfehlbarkeit so etwas wie ein Grundstein des katholischen Glaubens sei und an ihr gleichsam unsere ganze Sicherheit bez. der Glaubensdogmen hänge (117 f.). Hier wäre freilich noch anzumerken, daß gerade Letzteres zumindest bei den extremen Infallibilisten auf dem 1. Vatikanum, etwa bei Erzbischof Manning, die leitende Vorstellung war.

Ausführlich und mit deutlichem Blick auf „*Humanae vitae*“ setzt sich Sullivan mit der Frage der Unfehlbarkeit des Lehramtes in der Interpretation des natürlichen Moralgesetzes, insofern es sich hier um nicht direkt geoffenbarte Einzelforderungen handelt, auseinander (136–152). Im Anschluß an die vorherrschende Überzeugung unter heutigen Moraltheologen kommt er zu einer negativen Antwort, und zwar einmal im Blick auf das Fehlen des Offenbarungs-Charakters oder auch nur des untrennbaren

Zusammenhangs mit Offenbarungswahrheiten, dann im Blick auf die Historizität und den induktiven Charakter der meisten dieser Normen.

Im letzten Kapitel über das Lehramt und die Rolle der Theologen in der Kirche (174–218) betont Sullivan u. a. bei aller kirchlichen und lehramtlichen Bindung der Theologie die Eigenständigkeit ihres Auftrags und Charismas. Im Anschluß an die Unterscheidung von „magisterium cathedrae pastoralis“ und „magisterium cathedrae magistralis“ bei Thomas v. Aquin weist er darauf hin, daß die Vorstellung, Theologie sei nur eine Funktion, die im Auftrag des Lehramtes ausgeübt werde, eine Engführung der nachtridentinischen Zeit und noch mehr des 19. Jahrhunderts ist, die sich nicht auf die ganze Tradition der Kirche berufen kann (199–204). Man könnte hier übrigens noch auf die Rede Döllingers auf der Münchener Gelehrtenversammlung 1863 verweisen, die gerade in dieser Hinsicht in ihren Anliegen überraschend hellichtig und aktuell erscheint (zuletzt vollständig abgedruckt bei J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, 227–263), freilich unverstanden zur Antwort Pius' IX. im Brief „Tuas libenter“ (DS 2875–2880) führte.

Wertvoll sind die unterscheidenden Überlegungen des Autors zur Frage der „Rezeption“. Der absolute Widerspruch, in dem Rezeption bei Bermejo zur Unfehlbarkeit (sei es des Papstes oder des Konzils) steht, wird dadurch vermieden. Sie ist Anerkennung und Zeugnis für die Autorität, konstituiert diese aber nicht – ohne dadurch zum „blinden Gehorsam“ oder auch nur zu einer Größe zu werden, bei der a priori nur Annahme und nicht auch Verweigerung möglich ist. Dadurch sind die Straßengräben vermieden, in die sonst der kirchliche Rezeptionsbegriff immer zu geraten drohte. Man könnte hier als auf ein Analogon auf das Verhältnis der Kirche zur Heiligen Schrift hinweisen: die Heilige Schrift hat ihre Autorität sicher als Wort Gottes „ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae“; die Kirche verfügt nicht über sie; dennoch wird die Schrift erst in der Rezeption der Kirche als Wort Gottes erkannt.

Offen bleibt freilich die Frage, wann ein Konzil wirklich von „der Kirche“ rezipiert ist. Eine „absolut universale Rezeption“, die es auch für die altkirchlichen Konzilien nicht gibt, lehnt Sullivan ab; andererseits ist er sich bewußt, daß das heutige katholische Kriterium, welches ausschließlich die Einheit mit Rom betont, historisch geworden und in dieser Form nicht ohne weiteres auf das 4. oder 5. Jahrhundert übertragbar ist. Hier liegen noch offene Fragen. Einmal müßte sicher gesagt werden, daß wohl auch die Rezeption nicht in jedem denkbaren Falle ein eindeutiges formales Kriterium darstellt, das von der Anwendung sachlicher Unterscheidungskriterien (Kohärenz einer Konzilsentscheidung mit Schrift und bisheriger Tradition) dispensiert. Als historisch einigermaßen elastischer Rezeptionsbegriff würde sich außerdem vielleicht folgender empfehlen: Rezeption durch die Kirche, die mit der bisherigen in institutioneller Kontinuität steht. Für die alten Konzilien würde dann z. B. nicht alles auf Rom allein abgestellt, sondern auch auf die anderen „Sedes apostolicae“, später auf die Rezeption durch die fünf Patriarchate.

Wesentlich neue und weiterführende Momente enthält dagegen die dritte Publikation. Sie unterscheidet sich von den meisten sonstigen heutigen Veröffentlichungen über das Petrusamt. Auf der einen Seite überwindet sie eine einseitig jurisdiktionelle Engführung. Aber dies geschieht nicht durch bloß negative Reduktion von Ansprüchen, sondern indem sie Seiten der Funktion und des Charismas Roms in den Mittelpunkt stellt, die wengleich in der ältesten Tradition begründet, auf katholischer Seite noch gar nicht richtig gesehen, geschweige denn ausgeschöpft worden sind. Ihr Autor ist der Dominikaner JEAN TILLARD, Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät der Dominikaner zu Ottawa und Mitglied der Internationalen Anglikanisch-Römisch-katholischen Kommission, die 1982 ihren Schlußbericht veröffentlichte. Die Schrift trägt den Titel „L'évêque de Rome“ (Édition du Cerf 1982); sie lag dem Rezensenten freilich in englischer Übersetzung vor (*The Bishop of Rome*, Translated by John de Satgé, Photobooks Limited, Bristol 1983, 242 S.).

Auch für Tillard ist das ökumenische Anliegen zentral. Stärker als Sullivan betont er, daß Lehrentscheidungen im Zustand der Trennung, denen noch die Rezeption der ganzen Christenheit fehlt, einen defizienten Modus von Lehrentscheidungen darstellen. Aus dem „subsistit in ...“ des 2. Vatikanums folgt für ihn, daß nach den Trennun-

gen Entscheidungen der mit Rom in *Communio* stehenden Kirche wirkliche und damit verbindliche Entscheidungen der Kirche Christi sind, gleichzeitig aber „Entscheidungen der Kirche, *insofern* sie im Zustand der Anormalität, die ihre Situation seit dem Großen Schisma von Ost und West ist, existiert“ (15 f.). Ihnen haftet also bei aller formalen Wahrheitsgarantie ein Krankheitsmoment, ein Grundübel an. Sie verkörpern einen provisorischen Zustand, welcher definitiv im Sinne der großen Konzilsentscheidungen des Altertums erst dann wird, wenn diese Entscheidungen von der ganzen *Koinonia* der christlichen Kirche rezipiert werden. In diesem Sinne stellt er auch den Bellarminischen Begriff von ökumenischen Konzilien, der alleine an der Rezeption durch Rom orientiert ist, in Frage und möchte – auch unter Berufung auf das bekannte Wort Pauls VI. über Lyon II – als eigentlich „ökumenisch“ nur die ersten sieben Konzilien der „ungeteilten Kirche“ bis Nikaia II einschließlich gelten lassen (16). Eine solche „provisorische“ Wahrheit stellen daher auch die Papstdogmen des 1. Vatikanums dar. Freilich geht es nicht um Zurückweisung dieser Dogmen, sondern um ihre „Re-lecture“ (49), um ihre Öffnung, nicht um ihre Leugnung (67); es geht darum, auf „*Pastor aeternus*“ das Licht der ganzen Tradition zu werfen (68).

In dem ersten Kapitel („*The Pope – more than a Pope?*“) stellt er die in dieser Form für andere Kirchen unassimilierbare ultramontane Ekklesiologie dar, wie sie im 1. Vatikanum ihren Ausdruck gefunden hat und im 2. Vatikanum nur unzureichend modifiziert worden sei.

Wichtige neue Perspektiven, die an der alten Tradition bis zu Leo dem Großen einschließlich orientiert sind, bringt dann das zweite Kapitel „*The Pope – Bishop of Rome*“ (65–119). Es sind Motive und Perspektiven, die in der späteren kirchlichen Rom-Idee und insbesondere in der neuzeitlichen Papstidee weitgehend verlorengegangen sind. Tillard stellt zunächst die Tatsache heraus, daß für die alte römische Tradition nicht der römische Bischof im Vordergrund steht, sondern die römische *Kirche*.

Letztere aber empfängt ihr spezifisches Charisma nicht von Petrus allein, sondern durch das doppelte Martyrium Petri und Pauli. Dabei ist gerade das *Martyrium* als letzte Bekräftigung des apostolischen Zeugnisses im urkirchlichen Verständnis die Wirklichkeit, die das besondere Zeugnis, bzw. die (nach Irenäus) „*potentior principaltas*“ der römischen Kirche begründet. Dieser Vorrang muß daher mehr auf der Ebene des Zeugnisses als der Jurisdiktion gesehen werden (84); Rom ist mehr „Prüfstein“ als „Schiedsrichter“ des Glaubens; sein Vorrang besteht darin, „Denkmal“ des durch ihr Blut besiegelten Bekenntnisses von Peter und Paul zu sein, welches aus ihr den Prüfstein und Bezugspunkt des wahren Glaubens machte (86). Aus dieser primären Funktion der römischen Kirche entspringt (auch geschichtlich erst in einem zweiten Schritt) die des römischen Bischofs. Auch sie ist zunächst einmal eher auf der charismatischen als auf der juristischen Ebene zu sehen: er ist mehr der Wächter oder die „Schildwache“, die Alarm schlägt, wenn Glauben oder christliche *Communio* bedroht sind, nicht primär der Befehlshaber (90). Er ist „Wächter“ im Dienste des apostolischen Zeugnisses, das Petrus und Paulus durch ihr Martyrium der römischen Kirche übergeben. In welchem Sinne kann man vom römischen Bischof als „Nachfolger Petri“ sprechen? Tillard weist darauf hin, daß eine solche Redeweise nicht undifferenziert, sondern nur mit erheblichen Distinktionen möglich ist. Hier trifft der ältere und vor allem von Leo gebrauchte Ausdruck „Vikar Petri“ mehr die ganze Wirklichkeit (96 f.). Denn das heilsgeschichtlich einmalige Zeugnis Petri gehört nicht einfach der Vergangenheit an, sondern bleibt in der römischen Kirche lebendig und gegenwärtig. Petrus ist nicht in juristischem Sinne der erste einer Reihe, der dann Andere als „Nachfolger“ hat, sondern ständige Gegenwart des Mysteriums, welche durch den römischen Bischof aktualisiert wird (100). Erst mit Innocenz III. hat sich die mehr lineare statt mystische Sicht (Papst als „*Vicarius Christi*“ und „Nachfolger Petri“) durchgesetzt. Dabei ist freilich ebenso die (im Bewußtsein des zweiten Jahrtausende meist vernachlässigte) Funktion Pauli in der Begründung des spezifischen Charismas Roms zu sehen, vor allem in Hinblick auf missionarische Öffnung des Institutionellen. Rom als „lebendiges Gedächtnis“ unter den Kirchen ist die Kreuzung zweier Primate, die sich im Blut des Martyriums treffen (117), wobei freilich die institutionelle Führung stärker auf Petrus bezogen ist.



Nachdem so das fundamentale Charisma und kirchliche „Sein“ Roms umrissen ist, befaßt sich der dritte Teil (121–191) mit der daraus entspringenden Funktion als Dienst an der *Communio*. In diesem Zusammenhang bemüht sich der Verfasser, die Aussagen der beiden Vatikan Konzilien im Lichte der durch die älteste Tradition erhaltenen Rolle Roms neu zu verstehen. Wichtig ist dabei die Erkenntnis, daß das meist isoliert betrachtete 3. Kapitel von „*Pastor aeternus*“ über den Jurisdiktionsprimat vom Prolog und 1. Kapitel her zu bestimmen ist: dann ergibt sich, daß die päpstliche „*ordinaria potestas*“ nicht nur der „*ordinaria potestas*“ des einzelnen Bischofs keinen Abbruch tut, sondern in ihrer Natur dadurch bestimmt ist, daß sie im Dienste der „*ordinaria potestas*“ der Bischöfe steht (137 f.). Man hat sich immer nur auf die päpstliche „Gewalt“ konzentriert; vorrangig wichtig ist es aber, zunächst einmal die Qualität dieses Dienstes zu bestimmen, zu dem die Rechtsvollmacht nur das Mittel und die Ausrüstung ist.

Entscheidend ist dabei der ekklesiologische Ausgangspunkt: anstatt die Gesamtkirche als Summe ihrer Teile zu verstehen und die Ortskirche nur als „Teilkirche“, sollten wir in Kategorien der Identität und der Anerkennung denken (151). Das heißt: Wenn die eine und ganze Kirche in der Ortskirche präsent ist, geht es für die Ortskirche darum, die eigene Identität als Kirche Christi auch in den anderen Kirchen wiederzufinden und dadurch mit ihnen „*Koinonia*“ (*Communio*) zu halten. Dies hat wiederum eine vertikale und eine horizontale Dimension. Die vertikale *Communio* des Bischofs geschieht durch das Band der apostolischen Sukzession. Der vertikalen Dimension der *Communio* in der apostolischen Sukzession entspricht wiederum auf horizontaler Ebene die *Communio* mit dem *Centrum unitatis*, nämlich der römischen Kirche und dem römischen Bischof (152 f.). Beide Aspekte weisen auf die apostolische Gemeinschaft zurück, der zweite auf den Glauben dieser Gemeinschaft, „wie er bekannt wurde im Martyrium Petri als des *coryphaeus* und Pauli als des Propheten, welches die *potentior principalitas* der römischen Ortskirche begründete und sie zum Prüfstein des Glaubens machte“ (153). Beides ermöglicht dem Bischof erst, seinen Dienst als „*Aedificatio Ecclesiae*“ zu verrichten. Dabei schafft der Bischof von Rom nicht die Einheit der Kirchen, sondern ist „Wächter“ innerhalb der *Communio*, „daß die Kirchen in Glaube und Liebe bleiben, dank des Dienstes ihres Bischofs, so daß sie sich ineinander < als Kirche Christi > erkennen“ (156). In freilich sehr vorsichtiger Weise nimmt dann der Verfasser auch das biblische Modell der „*korporativen Persönlichkeit*“ mit hinzu, um die Funktion Petri und des Papstes innerhalb der Kirche zu verstehen (157–164).

Es folgt (164–191) die Untersuchung der einzelnen konkreten Funktionen des römischen Bischofs. Sehr interessant ist dabei die Feststellung, daß die primäre Funktion die gerade von der ultramontanen Theologie (nicht Praxis) vernachlässigte „symbolische“ Funktion ist (164–167). Der römische Bischof ist zunächst nicht durch dauernde Interventionen präsent und wirksam, sondern einfach als „Zeichen der Einheit“. Indem er auf dem Altar der *Confessio* zelebriert, „erinnert er daran, daß die auf der ganzen Welt zerstreuten Kirchen eins nur in dem Glauben sind, von dem Petrus und Paulus die obersten Zeugen bleiben“ (165). Auch der im 19. Jahrhundert entfaltete Papstkult sei bei aller Bedenklichkeit Ausdruck dieser richtigen Einsicht, daß der Papst primär „Symbol“ ist.

Auch das apostolische Zeugnis der römischen Kirche und des Papstes im Lichte von Lk 22, 31 f., welches in seinem primären Charakter allzusehr durch die Fixierung auf „unfehlbare Definitionen“ verfremdet wurde, ist vor allem von da aus zu sehen, daß der Papst „Wachtposten“ und „Gedächtnis“ der Kirche ist. Ein bezeichnendes Beispiel für diese Funktion sieht der Verfasser in der Entscheidung Leos III. im Streit griechischer und fränkischer Mönche in Jerusalem um das „*Filioque*“ und in den Motiven, auf die sich dieser Papst dabei beruft (168 f.). Eine wichtige Funktion des Papstes als *Centrum unitatis* besteht dann lehrmäßig darin, Relaisstation zur Weitergabe relevanter Entscheidungen zu sein, die von bestimmten Kirchen getroffen wurden, aber auch für andere von Bedeutung sein können (171 f.). Dieser Gesichtspunkt ist bisher noch kaum richtig gesehen worden. Was unfehlbare „Definitionen“ betrifft, so betont auch Tillard die Bedeutung der „Rezeption“, durch die die Kirche ihren eigenen apostolischen Glauben in der päpstlichen Entscheidung wiedererkennt; bezeichnendes Modell ist gerade die Rezeption des *Tomus Leonis* in Chalkedon mit den Worten „Dies ist der

Glaube der Väter... Es ist der Glaube der Apostel!... Es ist der wahre Glaube“ (177). Freilich wäre es möglich, die Definition des 1. Vatikanums ökumenisch akzeptabler zu machen, wenn der Papst erklären würde, daß er bei einer Definition alle verfügbaren Mittel der Konsultation gebrauchen würde, um über den *Sensus fidei* und den Stand der theologischen Diskussion auf dem laufenden zu sein, daß die Unfehlbarkeit außerdem nur die Wahrheit der Aussage und nicht die Opportunität ihrer Definition garantiert und daß schließlich *Ex-cathedra*-Definitionen in Zukunft nur gesehen, wenn der apostolische Glaube und die kirchliche *Communio* wirklich in Gefahr sind (178).

Im Bereich der *Communio* ist es Aufgabe des römischen Bischofs, die Kirchen in der *Koinonia* zu halten, wie der Verfasser am Beispiel des Einsatzes Leos für die Beibehaltung der nizänischen Reihenfolge der Patriarchensitze aufzuzeigen sucht (179). Der Jurisdiktionsprimat, der faktisch vor allem dadurch bürokratisch-zentralistisch überfrachtet ist, daß das in Grenzfällen Mögliche immer wieder stillschweigend zum Normalen und dann schließlich zum Notwendigen wurde, ist vor allem in der Kategorie der „Mitwirkung“ (*Synergeia*) zu sehen: Rom schafft nicht die kirchliche *Communio*, sondern wirkt mit anderen Kirchen mit und schweißt zusammen, was es von ihnen empfängt (188 f.). Dieser Terminus sei theologisch voller als der juristische der Subsidiarität, schließe diesen jedoch ein.

Es ist deutlich geworden, in welchem Maße diese Publikation gegenüber der Verengung alleine auf Kompetenz und juristische Vollmacht den größeren Reichtum und gleichzeitig die ekklesiale Mitte der ganzen Petrus- und Romtradition zur Geltung bringt. Gleichzeitig sind es Perspektiven, die das, was Rom in der Kirchengeschichte positiv gewirkt hat, viel besser abdecken als die Formulierungen der Schultheologie. Dieses Buch gehört daher zu den bedeutendsten Neuerscheinungen der letzten Jahre über das Petrusamt.

Einige Akzente werden zur Kritik anregen. Daß Konzilien, hinter denen nicht mehr die Rezeption der ganzen Christenheit steht, Konzilien der Kirche „im Zustand der Anormalität“ sind und daher die Wahrheit in defizienter Weise bezeugen, klingt zu nächst plausibel – aber müßte dann nicht dasselbe Verdikt auch auf Chalkedon fallen? Und wenn man von den „Generalsynoden der westlichen Christenheit“ seit dem Hochmittelalter spricht, müßte man dann nicht bei den ökumenischen Synoden des ersten Jahrtausends analog als von den „kaiserlichen Reichskonzilien“ sprechen? Darin käme die auch dort gegebene innere Begrenzung der Ökumenizität zum Ausdruck.

Allerdings steht dahinter sicher ein Anliegen, das ernst zu nehmen ist: nämlich daß es Grade der Ökumenizität und damit auch Stufungen in der Weise gibt, wie Konzilien die Glaubenswahrheit zum Ausdruck bringen. Dieses Anliegen berührt sich mit dem Anliegen des „*Consensus (moraliter) unanimitas*“, wenn man darunter nicht eine strikte Gültigkeitsbedingung konziliarer Aussagen, wohl aber die eigentlich wünschenswerte und volle Form konziliarer Entscheidungen sieht. Denn auch formal wahre Aussagen können unfruchtbar, unausgewogen und in ihrer Einseitigkeit spaltend, statt einend sein. Die Frage stellt sich: Wenn ein Konzil nicht den jetzt historisch möglichen *Consensus* zum Ausdruck bringt und auf seine Minderheit nicht hört, haftet nicht dann auch seinen Aussagen ein Geburtsfehler an, der sie zwar nicht falsch, aber u. U. einseitig und vielleicht in hohem Grade mißverständlich macht, so daß vielleicht nur mit großen Anstrengungen eine Interpretation im Sinne der ganzen Tradition der Kirche möglich ist? Ist es nicht das Merkmal fruchtbarer Konzilsentscheidungen (wie derer des Tridentinums, des 2. Vatikanums, aber auch der Konstitution „*Dei Filius*“ im 1. Vatikanum), daß sie durch *Consensus* und nicht Majorisierung zustande kommen?

Es ist auf jeden Fall ein sehr interessanter und bedenkenswerter Gedanke, den Dienst des römischen Bischofs von dem primären Charisma der römischen Kirche aus zu verstehen. Er entspricht der ältesten Tradition, die aber noch weit in das zweite Jahrtausend hineinreicht. Nur: wie weit kann diesem Gedanken im zweiten Jahrtausend und erst recht heute noch mögliche historische Realität entsprechen, die mehr ist als reiner Formalismus? Der Autor versäumt nicht, auf eine praktische Konsequenz hinzuweisen, nämlich die von Paul VI. in der Konstitution „*Romano Pontifici eligendo*“ von 1975 neu betonte Papstwahl aus der römischen Kirche (dem Kardinalskollegium) und durch ein Organ der römischen Kirche. Die Forderung, daß der Papst

stattdessen durch eine Vertretung des Weltepiskopates gewählt werden sollte, bzw. die Vorstellung, daß das Kardinalskollegium als Wahlkörperschaft so etwas wie eine Repräsentanz der Weltkirche sei oder sein solle, werde diesem Traditionsbefund nicht gerecht (88). Hier muß freilich gefragt werden, inwiefern das Kardinalskollegium als Organ der römischen Ortskirche heute mehr als eine Fiktion ist, die aus einer gewissen Ehrfurcht gegenüber der Tradition aufrechterhalten wird. In diese Richtung weist auch nicht gerade die Internationalisierung und Interkontinentalisierung des Kardinalskollegiums, der römischen Kurie und schließlich des Papsttums selbst: Entwicklungen, die bewußt von den letzten Päpsten im Sinne der Ausweitung zur Weltkirche vorangetrieben wurden. Kein vernünftiger Mensch wird im Ernst fordern, daß Kurie und Kardinalskolleg aus der römischen Ortskirche genommen werden sollten. Hier droht die Redeweise von der römischen „Kirche“ als primärer Größe zu einem Archaismus zu werden, der nicht mehr an möglicher Realität orientiert ist.

Wichtig scheint mir diese primäre Einbettung allerdings insofern damit gesagt wird, daß im Papsttum die Institution und Tradition das Primäre und Tragende ist und nicht die Person des einzelnen Papstes. Gerade hier ist primär die „symbolische Funktion“ anzusiedeln, von der der Autor spricht. In diesem Sinne würde ich allerdings die seit dem 19. Jahrhundert entfaltete und heute wieder fröhliche Urständ feiernde „Papstdevotion“ noch kritischer beurteilen als dies Tillard tut. Man müßte sich hier fragen: Was bedeutet es eigentlich, daß heute Pilger nicht mehr in erster Linie nach Rom kommen, um an den Gräbern der beiden Apostel zu beten, sondern „um den Papst gesehen zu haben“? Müßte nicht die „symbolische Funktion“ Roms mehr in ersterem bestehen, wie dies noch im ganzen Mittelalter und im Grunde auch noch bis vor Pius IX. der Fall war? Ist hier nicht eine bedenkliche Entwicklung vom apostolischen Ursprung weg zu einer Art kirchlichem Führerkult geschehen, die sicher durch das Reisepapsttum noch verstärkt wird?

Ein ganz anderes Ziel als die genannten stellt sich die Publikation von PATRICK GRANFIELD, *The Papacy in Transition* (dt.: *Das Papsttum. Kontinuität und Wandel*, Aus dem Amerikanischen übersetzt von S. A. Schulz unter Mitarbeit von L. Scherzberg, Aschendorff Münster 1984, 292 S.). Ihr Verfasser ist Benediktiner und Professor an der Washingtoner katholischen Universität. Die Publikation ist für ein breiteres theologisch und historisch interessiertes Publikum bestimmt. Ihr Ziel ist, das Papsttum als historische und immer auch im Wandel begriffene Wirklichkeit und gleichzeitig als geistlich-religiöse Größe verständlich zu machen. Offene Probleme werden diskutiert und zugegeben, vor allem auch in ihrem geschichtlichen Aspekt aufgerollt. Freilich drängt die Konzentration auf aktuelle Fragestellungen die Behandlung geschichtlicher Probleme manchmal zu sehr in den Hintergrund und bewirkt hier eine unangemessene Kürze, wengleich zu sagen ist, daß die Einzelaussagen stichhaltig und durch beste moderne Literatur fundiert sind. Freilich vermißt man bei dem 1. Vatikanum ein Eingehen auf die durch das Buch Haslers aufgeworfenen Probleme und Diskussionen, obwohl seine Populärfassung mittlerweile auch in den USA verbreitet und beim Publikum bekannt ist. Fragen wie die nach möglichen konkreten Formen eines ökumenisch anerkannten Petrusdienstes, der Papstwahl und der Diskussion über ihre mögliche Veränderung, der Frage des Amtsverlustes und der Absetzbarkeit des Papstes werden ebenso behandelt wie – im Schlußkapitel – Person, Amtsverständnis und wichtigste Anliegen des gegenwärtigen Papstes.

Nicht ganz zustimmen vermag ich der Bemerkung am Schluß: „Letzten Endes ist das Amt des Papstes – so erhaben die Institution auch sein mag – der Mann, die Persönlichkeit“ (257). Dies scheint mir auch dann, wenn auf der folgenden Seite hinzugefügt wird, daß Christus seine Kirche „nicht auf der Kraft eines Mannes... sondern auf der Gnade Gottes“ gebaut hat, eine typisch moderne und das traditionelle Wesen des Papsttums gefährlich verfremdende Vorstellung. Daß der einzelne Papst dazu berufen sei, der Institution das Gepräge seiner Persönlichkeit aufzudrücken, entspricht zwar heute geläufigen Erwartungen. Aber nur sehr wenige Päpste in der Geschichte konnten dies tun, schon wegen der meist sehr kurzen Amtszeit. Letzten Endes dürfte es kaum eine vergleichbare geschichtliche Institution geben, in der die Person so sehr zurücktritt hinter dem „Objektiven“ und den Vorgegebenheiten der Tradition. Es ist letzten

Endes diese Gebundenheit und nicht das Vertrauen zu „fortschrittlichen“ oder „welt-offenen“ Päpsten, die die Machtfülle, die der Papst nach dem 1. Vatikanum besitzt, allein noch erträglich macht und verhindert, daß die Kirche der Subjektivität einer Einzelpersonlichkeit ausgeliefert ist. Jedoch bietet das Buch wertvolle Informationen für all die, welche sich gerade über gegenwärtig diskutierte offene Fragen und historische Hintergründe der Institution Papsttum informieren wollen.