

- ⁵ Lumen gentium, Nr. 8.
⁶ aaO. Nr. 9.
⁷ Ebd.
⁸ Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1970), vor allem am meisten nuanciert auf S. 140.
⁹ B. Lonergan, Doctrinal pluralism (Milwaukee 1971) 10.
¹⁰ aaO. 10–11.
¹¹ G. Vass, On the historical structure of christian truth: The Heythrop Journal 9 (1968) 129–142 und 274–289 – allerdings finde ich die Antwort von Vass auf die Wahrheitsfrage letztlich unzureichend.
¹² Mythologica I (Paris 1971) 19.
¹³ Siehe P. Ricœur, Histoire et vérité (Paris 31955) 52.
¹⁴ aaO. 54–55.
¹⁵ Noch im Mittelalter akzeptiert Thomas diesen augustianischen Freiheitsbegriff, verbindet ihn aber mit dem aristotelischen (De veritate, q. 22 a. 6).
¹⁶ Als Frage wurde das am schärfsten formuliert von M. Wiles, The making of Christian doctrine (Cambridge 1967) 1–17.
¹⁷ B. Welte spricht in diesem Zusammenhang mit Recht von einem «epochalen Umschlag des Denkens», von periodisch wiederkehrenden Knicken im Geistesleben der Glaubensgemeinschaft: H. Schlier u. a., Zur Frühgeschichte der Christologie (Freiburg 1970) 100–117.
¹⁸ W. Kasper, Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit: Stimmen der Zeit 188 (1971) 363–376.
¹⁹ Ich bin Gläubigen begegnet, die eine Bischofsernennung durch den Papst für einen «unfehlbaren Akt» ansahen.
²⁰ Siehe z. B. E. Jüngel, Unterwegs zur Sache (München 1972) 195.
²¹ De servo arbitrio, 1525 (WA 18, 603, 28–29).
²² Lumen gentium, Nr. 12.
²³ Mit G. Thils bin ich einer Meinung, daß kirchliche De-

fnitionen (ob mit einem Anathema begleitet oder nicht) zu nichtgeoffenbarten Wahrheiten (auch wenn sie damit im Zusammenhang stehen) *nicht* unter die im Ersten Vatikanum gemeinten «ex-cathedra»-Aussagen fallen; siehe G. Thils, L'infailibilité pontificale (Gembloux 1969) 234–246.

- ²⁴ Siehe W. Kasper, aaO. (unter Anm. 18) 368.
²⁵ Constitutiones, Decreta, Declarationes/Conc. Vat. II (Vatikanstadt 1966) 214.
²⁶ Vom Wesen der Wahrheit (Frankfurt 31954) 12.
²⁷ Summa Theologiae II-II, q. 1, a. 2, ad 2.
²⁸ aaO. a. 2, in c.
²⁹ Siehe meinen Artikel «Der Wert unseres Sprechens über Gott und der Wert unsrer Glaubensbegriffe», 1. Kapitel, Der Begriff Wahrheit: Offenbarung und Theologie (Mainz 1965) 207–224.
³⁰ Dogmatische Konstitution «Dei Verbum», Nr. 10.
 Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

EDWARD SCHILLEBEECKX

geboren am 12. November 1914 in Antwerpen, Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und an der Sorbonne, ist Doktor der Theologie (1951) und Magister der Theologie (1959), seit 1958 Professor für dogmatische Theologie an der Universität Nimwegen, war als Gastprofessor an der Harvard Universität. Er ist Chefredakteur der «Tijdschrift voor Theologie» und veröffentlichte zahlreiche Bücher, die in verschiedene Sprachen übersetzt wurden: Christus – Sakrament der Gottbegegnung (Mainz 21961), Glaubensinterpretation (Mainz 1971), Gott – Die Zukunft des Menschen (Mainz 1969), Offenbarung und Theologie (Mainz 1965), Gott – Kirche – Welt (Mainz 1970), Personale Begegnung mit Gott (Mainz 21965).

I. DAS DIALEKTISCHE WAGNIS
DER UNFEHLBARKEIT

Schneidet man die Frage an, so wird man mit einem «entsetzlichen» Wort konfrontiert: Unfehlbarkeit. Dieser Terminus, von Pius IX., mit der ihm eigenen streitbaren Festigkeit, sein Jahrhundert zu betrachten, gewählt, um die Definition von 1870 zu formulieren, war ein außerordentlicher Schlag. Er bleibt innerhalb wie außerhalb der römischen Kirche ein «Zielpunkt». Bezeichnende Tatsache: Jenes Buch, in dem Hans Küng auffordert, die Bezeichnung Unfehlbarkeit durch Unvergänglichkeit zu ersetzen, jedoch als Titel über dieses Wort unfehlbar,² rief kaum ein Echo hervor. Aber unfehlbar, das sagt etwas, das schockiert, selbst noch ein Jahrhundert nach der Definition des Vatikanum I, trotz äußerster Zurückhaltung des Hl. Stuhls anlässlich der Jahrhundertfeier.³ Im Bereich der theologischen Literatur nimmt die Unfehlbarkeit den gleichen Platz ein, wie jene alten Theaterstücke, die, jedesmal wenn sie neu aufgeführt werden, Kassenschlager sind. Dieses Wort rührt an Vorstellungen

René Laurentin

Das Petrus-Fundament
in der gegenwärtigen
Unsicherheit

Die Rolle des Nachfolgers Petri hinsichtlich ihrer Gewißheit und Wahrheit zu erläutern, ist ein sehr aktuelles «pastorales» Problem.¹ Zumal in einer Zeit, in der das gesamte christliche Volk an der Unsicherheit leidet, die die Erlebnisse des Elends vervielfacht: Streit, Verlassenheit oder integristische Versteifung. Daher ist es wichtig, die Bedeutung und die Tragweite jener Garantie zu präzisieren, die Christus den Aposteln und spezieller noch Petrus gegeben hat. Zu diesem Zweck muß man zunächst bestimmte Doppelsinnigkeiten untersuchen.

und lebende Mythen im Herz des Menschen: Wahrheit, Irrtum, Gewißheit, heute die «Machbarkeit», tägliche Sorge der Techniker, wenn auch die «Machbarkeit» der Schöpfung einige Probleme stellt. Gott ist unfehlbar! Kann der Mensch es sein, kraft Teilhabe oder Vollmacht? Kann er die Geschichte herausfordern, die so viele ehemals sichere Dinge im Nerv traf und relativierte, Dinge, die heute auf die Stufe ethnischer oder kultureller Kuriosität beschränkt werden? Unfehlbarkeit: dieses schroffe Wort empfiehlt sich durch die Festigkeit, die dem Dogma zukommt, denn das Dogma hat nicht nur die Funktion zu definieren und zu präzisieren, sondern zu interpellieren, die Macht der eigenen Behauptung für das Zeugnis von Gott und den Einschlag seiner «transzendenten Torheit» in der Weisheit der Menschen zu übersetzen. Dieser Terminus ist kein Hindernis etwa wegen Bedeutungslosigkeit. Ganz im Gegenteil: Er hat eine Dialektik eingeführt, die äußerst ergiebig ist in aufreizenden Diskussionen, in Überraschungen und unerwarteten Verwirrungen. Paradoxer jedoch ist, daß sich die Förderung dieses Wortes gegen die doppeldeutige Absicht ihrer Promotoren wandte. Die unfehlbare Definition der Unfehlbarkeit verminderte mit einem Male den Inhalt des Begriffes, sowie die Möglichkeiten, dieses Charisma auszuüben.

1. Einerseits ist eine solch große Macht entsetzlich. Am Tag nach der Definition von 1870 sagte Wilfrid Monod: Das ist ein solch gewichtiger Kanon, daß niemand es wagen wird, daran zu rütteln. Tatsächlich wurde seitdem nur eine einzige päpstliche Definition promulgiert: Die Himmelfahrt, im Jahre 1950. Pius XII. unternahm es nur, nachdem er darauf verzichtet hatte, die universelle Vermittlung Mariens zu definieren, um die Einwände des Hl. Offiziums in Schach zu halten. Der Himmelfahrt gab er nur einen sehr geringen Inhalt: Maria wurde aufgenommen (assumpta), Körper und Seele mit dem auferstandenen Christus. Weiter nichts: weder Tod noch Unsterblichkeit, weder das *wann* noch das *wie*, weder das Aufsteigen zum Himmel noch selbst, daß es sich da förmlich um ein «einziges Privileg» handle: was Pius IX. bei der unbefleckten Empfängnis näher bestimmte.

Seitdem hat das Vatikanum II bewußt darauf verzichtet, etwas zu definieren, und Paul VI. hat eigenhändig die Klausel «infallibili auctoritate», die ihm die Redakteure von «*Humanae vitae*» vorgeschlagen hatten, gestrichen. Wie die Tiara, so zerdrückt auch die Unfehlbarkeit den Kopf dessen, der sie trägt.

2. Die Konzilsdiskussionen um die Definition der Unfehlbarkeit haben die Bedeutung dieses doppelsinnigen Wortes vermindert. Um es in Übereinstimmung mit der Offenbarung zu promulgieren und um es so in einer Versammlung zur Abstimmung zu bringen, dessen Gesetz in der moralischen Einstimmigkeit bestand, mußte man darauf den Sinn in der Weise beschränken, die an das englische Sprichwort denken läßt: «Man muß sich bisweilen den Kopf scheren, um nicht seine Haare zu verlieren.» Da die Unfehlbarkeit keine Ablehnung einer Tatsache verkraften konnte, ohne sich selbst zu zerstören, konnte man nur die Unfehlbarkeit unfehlbar definieren, indem man sie auf wenigens verminderte, auf juristischer Ebene. Auf dem Vatikanum I benutzten die Führer der Mehrheit dazu drei Beiwörter. Für sie ging es darum, eine *absolute*, *abgesonderte* und *persönliche* Unfehlbarkeit zu definieren. Das ging soweit, daß einige Konzilsväter sagten: «Es gab ein Konzil der drei Kapitel, das Vatikanum I wird das Konzil der drei Adjektive sein.»⁴

Die Schlußdefinition hat kurzerhand die zwei ersten Beiwörter ausgeklammert und die Doppeldeutigkeit des dritten Wortes abgebaut.

Die Unfehlbarkeit ist nicht absolut

Die päpstliche Unfehlbarkeit wird in mancher Hinsicht relativiert durch die Definition des Vatikanum I und durch die autorisierten Erklärungen des offiziellen Berichterstatters, Mgr. Gasser, der den Sinn der Begriffe präziserte, die zur Abstimmung kamen. Diese Unfehlbarkeit ist weder «politisch» noch «wissenschaftlich», sondern einfach lehrhaft. Nach den Begriffen der Definition selbst ist sie auf Handlungen beschränkt.

– Wo der Papst «*ex cathedra*» spricht, d. h. «in Ausübung seiner Funktion als Hirt und Lehrer aller Christen», im Namen seiner höchsten apostolischen Autorität, und nicht als Privatmann oder als Bischof der Diözese von Rom.

– Wo er ausdrücklich «definiert», daß eine Lehre von der ganzen Kirche gehalten werden muß (constitutio pastor aeternus, c. 4. Definition, Denzinger 3074) und nur dort, wo sich diese Lehre auf «den Glauben und die Sitten» bezieht (ebd.), unter Ausschluß profaner Fragen und selbst spezieller Meinungen. Die vom Konzil gegebenen Erklärungen beinhalten darüber hinaus folgende Einschränkungen:

– Die Unfehlbarkeit ist nicht allwissend, noch hat sie einen wunderbaren Scharfblick,

– sie stützt sich nicht auf die Inspiration, wie die Schrift, sondern sie stützt sich auf einen Beistand Gottes, der einige feierliche Akte vor dem Irrtum schützt. Die unfehlbaren Definitionen sind das Wort des Papstes und nicht das Wort Gottes.

– Der Beistand besitzt «einen völlig negativen Charakter».⁵ Er schützt den Papst davor, «etwas definitiv verpflichtend zu lehren, was der göttlichen Wahrheit zuwider liefe».⁶

– Die päpstliche Unfehlbarkeit ist nicht magisch. «Der Papst ist verpflichtet die geeigneten Mittel zu gebrauchen, um die Wahrheit zu suchen und sie entsprechend zum Ausdruck zu bringen», erklärte der offizielle Berichterstatter der Konzilskonstitution, Mgr. Gasser (Mansi 52, 1213; vgl. Denzinger 3069).

– Die päpstliche Unfehlbarkeit besteht nicht unumschränkt. Sie ist völlig der Offenbarung unterworfen, deren Interpret nur der Papst ist. Er muß sich danach richten und wüßte keine neue Offenbarung anzugeben, noch zuzulassen (pastor aeternus, Kap. 4; Denzinger 3070). Außerdem hat seit einem Jahrhundert der Fortschritt der Humanwissenschaften jegliches Relative in der Sprache und der Kultur aufgezeigt.

Die Unfehlbarkeit steht nicht für sich

Wenn auch der Beistand Gottes weder vermittelt noch rechtlich kontrollierbar ist, läßt er sich dennoch nicht von der übrigen Kirche isolieren noch abspalten. Mgr. Gasser erklärte: «Wir trennen nicht den römischen Hohenpriester von seiner engen Verbindung zur Kirche» (Mansi 52, 1213b). Nach der Definition ist der Papst nur unfehlbar in der Ausübung seiner «pastoralen und doktoralen Funktion», also in der Kirche und für die Kirche. Die Unfehlbarkeit des Papstes steht nicht für sich allein, sondern sie ist darüber hinaus ebensowenig ausschließlich, exklusiv. Mgr. Gasser wies den Zusatzantrag des Bischofs von Urgel zurück, nach der es in der Kirche nur eine Unfehlbarkeit gäbe, die durch den Papst in Verbindung mit der Kirche steht (Mansi 52, 1222c). Was das betrifft, ist die Formulierung der Definition sehr klar: Die Unfehlbarkeit des römischen Pontifex besteht in der Ausübung jener Unfehlbarkeit durch den Papst, «mit der der göttliche Erlöser seine Kirche ausstatten wollte, um die Lehre über den Glauben und die Sitten zu definieren» (Denzinger 3064). Das Vatikanum I definierte die Möglichkeit für den Papst, ohne verbindliche Kontrolle, diese fundamentale Unfehlbarkeit auszuüben, die alle ohne

Diskussion in Gemeinschaft mit den Bischöfen und der Kirche anerkennen sollen. Es ist das höchste Organ, und das Organ kann nicht vom Organismus getrennt werden.

Die Unfehlbarkeit ist funktional

Ist diese Unfehlbarkeit persönlich? Dieser doppel-sinnige Ausdruck wurde auf dem Vatikanum I kritisiert.⁷ Nicht als Privatmann, sondern als Amtsträger genießt der Papst den unfehlbaren Beistand. Privat kann er sich irren wie jede andere Person. Wenn das dritte Beiwort nicht wie die vorhergehenden Beiwörter ausgeschlossen werden kann, so nur, weil das Wort «unfehlbar» weniger eine Lehre qualifiziert als vielmehr ein ausgesprochenes Urteil und in diesem Sinne den Geist, der es ausspricht. Die Ausübung der Funktion der Unfehlbarkeit hängt also von einer Person ab und kommt dieser Person in dem Maße zu, in dem sie diese Funktion ausübt. Wenn man daher nicht den Papst von der Kirche trennen darf, so darf man auch nicht von ihm die Funktion der Unfehlbarkeit trennen, die er ausübt. Das wäre ein weiterer Kunstgriff! Dieses letzte Beiwort stieß auf erhebliche Vorbehalte, so daß das Konzil darauf verzichtete, es zu gebrauchen. Mehr noch: eine Intervention von Kardinal Guidi ließ den ursprünglichen Titel der dogmatischen Konstitution (Kap. 4) ändern. Es hieß nicht mehr: *De romani pontificis infallibilitate* (Mansi 52, 6), sondern: *De romani pontificis infallibili magisterio* (Denzinger 3065; vgl. auch die Erklärung von Gasser in Mansi 52, 1218D, 1219A). Die Ideologie der «Unfehlbarkeitsanhänger» wurde also in die Definition der Unfehlbarkeit selbst abgeschoben. Es blieb nichts mehr übrig, außer dem «ex sese», dessen rein juristische Bedeutung durch das Vatikanum II sehr eng gefaßt wieder aufgenommen wurde (G. Dejaifve, *Es sese*, in *Salesianum* 24 [1962] 283–295). Um aus dieser Verwicklung herauszukommen, muß man die Bereiche und die Bedeutung dieser Ideologie genauer fassen.

2. DIE OFFENBARUNG UND DIE IDEOLOGIE EINE HISTORISCHE PERSPEKTIVE

Das Problem besteht darin, daß man Offenbarung und Ideologie nicht oberflächlich betrachten darf, als handle es sich einfach darum, die Ideologie abzustreifen, um die Offenbarung wiederzufinden.

Einerseits hat die Ideologie eine notwendige historische Funktion, um einer von Christus ge-

wollten Sendung Gestalt zu geben. «Ideologie» und «Mythos» können nicht schlicht und einfach abgeschoben werden. Es handelt sich vielmehr darum, die Grenzen und die Tragweite dieser bescheidenen Anlagen der gesamten menschlichen Erkenntnis festzulegen. Andererseits wäre es illusorisch, die Schärfe der Ideologien mit der suggestiven Zartheit der Offenbarung zu vergleichen. Die Worte, mit denen Christus seiner Kirche und Petrus Schutz verspricht, sind schroff und provozierend: «Wer euch hört, hört mich» (Lk 10, 16, usw.). «Du bist Petrus und auf diesem Felsen werde ich meine Kirche bauen» (Mt 16, 18) usw. Wichtig ist für unser Vorhaben, daß es gilt, die *Ideologie* als treibende Kraft dialektischer und leidenschaftlicher Konflikte zu überwinden.

Das Mittelalter

Sie tritt zur Zeit Gregors VII. als Machtideologie auf. Zu einer Zeit, in der das Eindringen weltlicher Gewalten die Kirche völlig korrumpierte. Das Papsttum wurde sich seiner Verantwortung bewußt, indem es auf die Macht dieser Welt Druck ausübte. Sie erhob sich also, einsam, im Namen Gottes, mit dem Blick auf die Mächte dieser Welt. Sie wurde hart, stark und wappnete sich mit Kräften, nach Maßgabe des Konflikts, indem sie sich selbst über den Kaiser erhob. Genau das drückt der «*dictatus papae*» aus, diese 27 kurzen und lapidaren Grundsätze, die Gregor VII. im Jahre 1075 formulierte:

1. Die römische Kirche wurde vom Herrn allein gegründet.
2. Allein der römische Pontifex verdient universal genannt zu werden.
3. Allein er kann die Bischöfe absetzen oder freisprechen.
4. Auf einem Konzil führt sein Legat über alle Bischöfe den Vorsitz, selbst wenn er untergeordneten Ranges ist, und er allein trifft die Entscheidung für die Absetzung ...
7. Der Papst allein kann neue Gesetze aufstellen.
8. Er allein kann kaiserliche Insignien gebrauchen.
9. Der Papst ist der einzige Mensch, dem alle Fürsten die Füße küssen.
11. Sein Name ist einzig in der Welt.
12. Er hat die Erlaubnis, die Kaiser abzusetzen.
18. Sein Urteil darf von niemandem abgeändert werden, und er allein kann das Urteil aller anderen abändern.
19. Er darf von niemandem gerichtet werden.
22. Die römische Kirche hat sich niemals geirrt und

wird sich niemals irren können, wie es die Schrift bezeugt.

13. Der römische Pontifex wird, wenn er kanonisch ordiniert wurde, zweifellos heilig durch die Verdienste des hl. Petrus ...

Diese ideologische und politische Option hatte schon sein Passendes in einer Gesellschaft, in der jegliche Macht heilig war, in der alles hierarchisch geordnet war, in der es kaum eine andere Alternative für den Nachfolger des hl. Petrus gab, als Knecht oder Herr zu sein, welcher Nachteil auch immer es ist, das Amt des Petrus zu einer Macht dieser Welt zu errichten. Was uns hier interessiert, ist nicht das Erbe des Römischen Reiches, das der Papst (*summus pontifex*) nun übernahm, sondern der hierarchische und theokratische Bereich der Ideologie, der sich herausbildete. Um diesen Prozeß zu kennzeichnen, spricht T. Stratmann⁸ von «Kephalisation». Diese Formel ist inspiriert von Innozenz III. und ist ein Wortspiel zwischen dem hebräischen *kéfas*: Fels (Petrus) und dem griechischen *kefalè*: Kopf. Obwohl in der einen Sprache man *kefas* mit «Fels» übersetzt, bedeutet es in der anderen «Kopf»... Der Kopf besitzt die Sinnfülle, während die anderen Glieder nur einen Teil dieser Fülle erhalten, usw.⁹ Von dieser Metapher des Kopfes, welche die Schrift nur auf Christus anwendet, niemals auf die anderen Diener, geht man aus, um auf Petrus und seine Nachfolger alle Eigenschaften des Kopfes in einem Körper anzuwenden. Ebenso leitete man vom hochpriesterlichen Souverän den Ursprung der Kirche ab, im organischen Sinne eines künftigen Traktates: *De Christo capite*. Für die Päpste ist Rom *caput*, im Sinne einer Quelle, von der alles entströmt. *caput* erhielt die Bedeutung von *fons* (Y. Congar, *Die Ekklesiologie des Hochmittelalters* [Paris 1968] 192–193).¹⁰ Man investierte und konzentrierte im Papst, der Spitze der Hierarchie, alle Werte.

– Einerseits die Machtfülle und Aufgabe des Kollegiums und des Volkes, die nach und nach als exklusive Handlung des Papstes angesehen wurden.

– Andererseits die Macht und die Unfehlbarkeit Gottes. Der Papst wurde mit Christus gleichgesetzt. Man bezeichnete ihn immer weniger als Nachfolger des Petrus, sondern immer mehr als Nachfolger und Vikar Jesu Christi, den Hervé Nedellec († 1323) als den ersten Papst ansieht (Y. Congar, *Ämter* [1971] 113). Er wurde «der milde Christus auf Erden», wie ein Wort der hl. Katharina von Siena lautet. Er wurde mit Gott selbst gleichgesetzt, wenigstens in Worten.¹¹ Victor Hugo überliefert etwas von diesem Prozeß der

Sakralisierung und Vergöttlichung, dort, wo er von «diesen zwei Hälften Gottes, dem Papst und dem Kaiser» spricht. Nach Texten des Mittelalters ist der Papst «der Gott des Kaisers» (*Deus imperatoris*, aaO. 278 und 287.) Diese Zentrierung der Fülle Gottes und der Kirche als Macht und Autorität, in der sichtbaren Person Petri, war analog jener, die in der Mystik in Maria verwirklicht wurde.¹²

Nach dem Vatikanum I

Um ein abschreckendes Beispiel zu geben, zitierte Maximos IV. auf dem Vatikanum II am 5. Dezember 1962 folgenden Text: Der Papst ist Gott auf Erden ... Jesus hat den Papst über die Propheten, über die Vorläufer gesetzt ... über die Engel ... Jesus hat den Papst auf die gleiche Stufe mit Gott gestellt (*Die melkitische Kirche auf dem Konzil* [Beyrouth 1967] 75–76). Maximos IV. hütete sich, explizit eine Quellenangabe zu machen, so daß man sich selbst in der Kurie fragte, aus welchen Quellen der Patriarch einen solchen Text nehmen konnte. Der Vater dieses Textes war tatsächlich ein (kanonisierter) Heiliger: der hl. Johannes Bosco (*Meditazioni*, vol. 1, 2. Ausg. 89–90). Und dieser Text hatte im Heiligsprechungsprozeß keine Schwierigkeiten bereitet. Aber diese Übertreibungen zeigen eine andere Etappe: jene, in der die von den Kanonisten des 14. Jahrhunderts entwickelte Machtideologie volkstümlich wurde. Wie war das möglich? Die einseitige Konzentration der Werte und Machtbefugnisse in der Person des Papstes, verhindert durch das große Schisma, dann durch das Versagen einiger Renaissancepäpste, geschah ohne Schwierigkeiten, weil das Papsttum seine inneren Krisen gemeistert hatte, Sittlichkeit und eine beispielhafte Integrität wiedergewann und von der irdischen Last befreit wurde, die seine spirituelle Ausstrahlung kompromittierte. Künftig bestand das Haupthindernis gegen Übertreibungen und künstliche Ideologien in der Definition des Vatikanum I selbst. Jedoch fand die zu Tode getroffene Ideologie einen Weg zum Überleben. Mitgerissen von ihrem augenscheinlichen Triumph,¹³ nahmen die Vorkämpfer der Unfehlbarkeit Zuflucht bei einer gängigen Methode: Sie gingen aus von dem Konzept der Unfehlbarkeit (für sich genommen), um daraus alle nur möglichen Konsequenzen zu ziehen, wie es das Mittelalter mit dem für sicher überlieferten Bild vom Haupt gemacht hatte. Man konstruierte eine «Infallibilisation», so wie man die «Kephalisation» gemacht hatte. Ebenso entwickelte man die These, nach der der Papst

in allen Handlungen seines allgemeinen Magisteriums unfehlbar ist.¹⁴ Obwohl diese Lehre jederzeit die Vorbehalte der Gelehrten wachrief, drang sie weit in die offiziellen Kreise und die Masse der Christen ein, in denen man auch heute gewöhnlich glaubt, daß «die Enzykliken unfehlbar sind». Diese Illusion teilen auch die (von Rom) getrennten Christen, soweit sie noch nicht im ökumenischen Dialog stehen. Diese Entwicklungen nach dem Vatikanum I gingen einen zweifachen Weg: einen logischen und einen mythischen.

Auf der logischen Ebene beutete man das Schema nach dem *allein* und dem *alles* aus. Der Papst *allein* besitzt *alle* Macht in der Kirche. Man sah sofort in ihm das *alleinige* Prinzip jeglicher Jurisdiktion. Jede Macht existiert nur in der seinen und wird durch ihn verteilt. Diese Neuerungen tendierten dahin, folgendes aufzustellen: Was der Papst *gelegentlich* getan hat, das kann er *immer* tun, und es ist ratsam, daß er es tut. Denn die Kirche wird um so makelloser dastehen, je mehr alles aus dieser reinen Quelle hervorgeht: «Die Heiligkeit unseres Herrn», wie man nun den Papst nannte. Dieser und andere Vorgänge sind von G. Thils in seinem Buch, *La primauté pontificale* (Gembloux 188–198). Auf der gleichen Linie vertreten einige Theologen die Meinung, daß die Unfehlbarkeit des Konzils durch den Papst allein gewährleistet wird, als eine Teilhabe an seiner persönlichen Machtfülle.

Was die Mythen und Riten dieser Ideologie betreffen, so vervielfachten sie sich unter Pius XII. Die Romwallfahrt geschah immer weniger in der Absicht, die Gräber der Apostel zu besichtigen, sondern mehr, um «den Papst zu sehen». Der päpstliche Hof forderte nun die Pilger auf, ihre Ovationen, das Klatschen und Beifallrufen für den päpstlichen Souverän zu intensivieren. Wenn er auf der *Sedia* vorbeigetragen wurde, dann war es so, als ob man ihn berührte oder ihn wie ein Objekt berühren ließe. Er beteiligte sich selbst an dem Ritus des «Käppchentauses», so daß die Offizien des Vatikans begannen, sie in Serie herzustellen. Die Pilger gaben eine Pius XII., jedesmal wenn er auf der *Sedia Gestatoria* vorübergetragen wurde. Er gab ihnen dafür jenes, welches er auf dem Kopf trug: kostbare Reliquie des päpstlichen Souverän. Der «Osservatore Romano» nannte ihn niemals, ohne nicht seinem Namen diesen illustren Titel oder etwas anderes voranzustellen. All diese Bräuche schaffte Johannes XXIII. zu Beginn seines Pontifikates ab. Dieses Darstellen eines einfachen und persönlichen Zeichens griff viel leichter auf die Massen über als die subtilen Distinktionen der Theologen.

Es vermittelte das beruhigende Gefühl, auf erkennbare und sichere Art, nah und zugänglich, das lebende Antlitz des unsichtbaren Christus zu finden. Es nährte eine Gehorsamshaltung, die sich auf die Achtung und Liebe zu Gott begründete. Diese wiederum wurde durch den Chef der Kirche vermittelt.

Aber diese totalitäre Konzeption vom Magisterium und vom Primat besaß ihre Nachteile. Das päpstliche Magisterium zur nächsten und allgemeinen Regel des Glaubens zu machen, wie es der Artikel eines offiziellen Theologen verfiucht: *Il magisterio vivo di SS Pio XII, norma prossima e universale di verità*,¹⁵ hieß die Schrift auf einen Status vager und weitgefaßter Norm zurückzuführen, wie es G. de Broglie mutig bemerkte (Vorwort zu L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église* [Paris 1951]). Es hieß ebenso, die Theologen zu nötigen, das Echo der Enzykliken zu spielen, nach den Direktiven von «*Humani generis*». Andererseits nährte dieser pompöse Totalitarismus von seiten der Macht einen Größenwahn, der nicht in Einklang stand mit evangelischer Bescheidenheit und führte das Volk in eine unverantwortliche Passivität, welches die Maxime von Brunetière verkörperte: «Was ich glaube, das erfragen sie in Rom.» Nach dieser Maxime besteht der Glaube im Hl. Stuhl, aber unter den Christen war sie äußerlicher Bezug, blindes und bedingungsloses Festhalten an dem, was Petrus glaubte. Was persönlich bekannt, verantwortet und vom Gläubigen gelebt wurde, verlor an Bedeutung. Man ruhte sich auf dieser Sicherheit aus, zum Nachteil der Glaubensvitalität.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Wichtig ist hier der positive Bereich der gegenwärtigen Nachprüfung: Das Zweite Vatikanische Konzil. Auf ihm stellten zahlreiche Konzilsväter offen das «pyramidenförmige» Schema der Kirche in Abrede, in dem «der Papst alles und das Volk nichts ist». Das Vatikanum II gab daher der Gemeinschaft vor der Hierarchie den Vorrang. Während die Leiter des Vatikanum I an der Bejahung einer, mit Rücksicht auf den Papst, einseitigen und absoluten Abhängigkeit festhielten, rief das Vatikanum II in Erinnerung, daß nicht das Volk für den Papst, sondern der Papst für das Volk da ist. Der Papst ist der Diener des Volkes. Diese kopernikanische Revolution wertete einmal mehr die Stellung Christi im Geiste und die Verantwortung der Christen in der Kirche auf. Sie löste mit einem Schlag die absolutistischen, beschützenden, über-

juristischen und starren Vorstellungen vom päpstlichen Magisterium in Nichts auf. Ist es eine Revolution im etymologischen Sinne einer Umkehrung, die die Vergangenheit vernichtet? Keineswegs. Die Wahrheit gedeiht nicht durch Ausmerzung und Widerlegung. Die alten Formulierungen (vornehmlich die der Definition von 1870, einschließlich des *ex sese*, erklärt durch das Vatikanum II) bewahren ihren Wert im rechtlichen Bereich, in den sie fallen. Auf diesem Gebiet steht das Volk in Abhängigkeit vom Papst, dem Christus beisteht. Aber im organischen Bereich steht der Papst im Dienst des Gottesvolkes. Er erfährt seine Grenzen durch das Volk, wie ein Organ durch den ganzen Körper, um den Glauben authentisch auszulegen. Was das Vatikanum I von der rechtlichen Abhängigkeit sagte, ergänzte das Vatikanum II, indem es die Interdependenz und die essentielle organische Zusammengehörigkeit für die Lebenskraft der Kirche aufwies. In dieser Perspektive versuchen wir die Funktion des Nachfolgers Petri darzulegen, so wie sie vielleicht im Gottesvolk gelehrt, vorgelegt und gelebt werden kann.

3. DIE FUNKTION DES NACHFOLGERS PETRI IM DIENSTE DER EINHEIT DES GLAUBENS

Eine Funktion in und für die Kirche

Zunächst einmal ist die Aufgabe des Petrus und seiner Nachfolger im Innern der Kirche angesiedelt: nicht außerhalb, noch oberhalb. Es ist eine organische Funktion in einem lebenden Körper. Tatsächlich hat Christus die Unfehlbarkeit vor allem der Kirche verheißen (Mt 28, 20; Joh 14, 26; 16, 13). Und die an Petrus ergangenen Verheißungen, nach der «die Pforten der Unterwelt nicht den Sieg davontragen werden», stehen in Beziehung zur Kirche (Mt 16, 18; vgl. Lk 22, 32; Joh 21, 15–17) oder zur Gesamtheit der Apostel (Lumen gentium). Die Weitergabe des Glaubens ist keine exklusive Aufgabe des Papstes. Sie kommt der ganzen Kirche zu, wie das Vatikanum II in Erinnerung rief (Konstitution über die Offenbarung). Die Funktion der Zwölf (und der Ämter, die sie fortführen) besteht im sichtbaren Dienst. Er dient dazu, die Glaubwürdigkeit der Heilmittel zu erhalten, eine abwägende Funktion, im Namen Christi selbst gutgeheißen, um den Glauben und das evangelische Verhalten zu beglaubigen und zu definieren gegen die Unbeständigkeiten der Zeit und die Abweichungen der Sünde. Die Aufgabe des Nachfolgers Petri innerhalb des Kollegiums besteht im sicht-

baren Dienst der Einheit, durch die Ausübung einer Autorität, die den Ansätzen von Irrtum entgegnet und die letztlich dieses Urteil und Abwägen glaubwürdig garantiert. In dieser Eigenschaft erhält der Papst Beistand, um auf allgemeiner Ebene zu handeln. Vor Gott ist er verantwortlich für die im Dienste seiner Funktion einzusetzenden Mittel.

Während der ersten Jahrhunderte bestand diese Funktion der Einheit darin, in Streitfällen zu schlichten, ebenso in Dringlichkeiten und bei Maßnahmen für das öffentliche Wohl. Sie stellte auch ein Vorbild dar. Und was die Kirchen als muster-gültig anerkannten, war nicht die Person des Bischofs von Rom, sondern der Glaube dieser auf das Bekenntnis des Petrus und Paulus gegründeten Kirche. Wenn die Funktion der Einheit augenblicklich eine administrative Form annimmt, die die Kirche von Amtsstuben, Vorschriften und Reglementierungen herausbildet und die kontinuierlich alles kontrolliert, so ist das eine mögliche, jedoch neue und seltsame, Form. Sie geht Irrtümern aus dem Weg und sichert ein gewisses Bild von Zusammengehörigkeit. Sie begeht den Fehler, auf das Rahmengebilde zu setzen, während Christus auf den Geist und die Menschen setzte. Denn er wußte über alles Bescheid, «was im Menschen war» (Joh 2, 25). Ein solches System ist geeigneter, die Glaubwürdigkeit eines Despoten zu bestätigen als die einer Bewegung, die Festigkeit des Rahmengebildes als die Treue zum Evangelium, das Erhalten materieller Bezüge als der innere Anspruch und der missionarische Elan.

Ein Dienst in und für den Glauben

Die Aufgabe des Petrus hat nur Sinn in und für den Glauben, in und für die Nächstenliebe. Das Amt des Petrus wurzelt in einem doppelten Bekenntnis: Das Glaubensbekenntnis von Cäsarea (Mt 16, 16), das Bekenntnis der Nächstenliebe am See Genezareth (Joh 21, 15). Wenn also das Amt des Petrus einen rechtlichen Aspekt enthält, muß man diesen Aspekt in Vergleich zur Hauptsache stellen. Es handelt sich effektiv nicht um eine Blankovollmacht, die, gemäß den rechtlichen Formen dieser Welt, einem Prokuristen gegeben wird. Christus vergleicht nachdrücklich den «Dienst» der Apostel mit der Herrschaft und Autorität von Königen (exousia). Der Papst «erbt» keine alles machende Autorität, sondern einen «Grundauftrag», um im Glauben und in der Nächstenliebe tätig zu sein und gleichfalls auch in der bescheidenen Eigenschaft

als Fischer. Christus tadelte den eben erst in seine Rolle als Fundament berufenen Petrus (Mt 16, 18) indem er ihm sagte: «Geh mir aus den Augen, du Satan! Du bist mir im Wege, denn du meinst nicht, was Gott will, sondern was menschlich ist.» Und die dreifache Aufforderung zum Liebesbekenntnis: «Liebst du mich mehr als diese?» (Joh 21, 15–17) erscheint als eine Wiedergutmachung der dreifachen Verleugnung.

Ein von der Offenbarung abhängiger Dienst

Das Amt des Petrus steht in Verbindung mit der Offenbarung Christi. Der Papst ist ihr völlig unterworfen wie jeder andere Christ auch. Selbst in der Ausübung seines Amtes ist er nicht der Meister, sondern der Diener. Dieser Offenbarung kann er nichts hinzufügen. Falls er, was kaum möglich ist, auf die Idee käme, eine neue Offenbarung zu propagieren, wäre er nicht mehr Papst. Das fiel unter das gewaltige Wort des hl. Paulus an die Galater (1, 8): *Wenn ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündete, sei er verflucht!* Diese untere Grenze verkörpert die klassische Hypothese vom häretischen Papst, als Antipode zur oberen Grenze, welche die unfehlbaren Definitionen bilden. In gleicher Weise, wie er den objektiven Tatsachen der Offenbarung unterworfen ist, die in der Schrift und im Leben der unfehlbaren Kirche selbst überliefert sind, ist der Papst subjektiv den Erleuchtungen des Geistes unterworfen. Er ist nur unfehlbar als Zeuge des unfehlbaren Gottes, und zwar in dem Maße, in dem er den Auftrag besitzt, für ihn Zeuge zu sein.

Ein Dienst, der über die unfehlbaren Formulierungen hinausgeht

Hier nun muß man eine radikale Frage anfügen: In welchem Sinn bezieht sich das Amt des Petrus auf die Wahrheit? Die dekadente Theologie der letzten Jahrhunderte, übrigens von einer lobenswerten Sorge um Distinktion und Klarheit angeregt, tendiert dahin, einerseits die Wahrheit der Dogmen, die man als in sich bestehenden Formeln ansah, zu zersetzen und tendierte andererseits ebenso dahin, die praktischen Verhaltensweisen, die man als simple Schlußfolgerungen oder Applikationen dieser Wahrheit ansah, auch zu zerstören. Man war also soweit gekommen, die rechtlichen Normen für Prinzipien von Leben und Aktion zu halten, während sie doch nur dessen Regulierung sind. Der Entwurf, der einseitigerweise von der Wahr-

heit zur Tat wechselt, ist das Gegenteil dessen, was man in Joh 3, 21 findet: Wer die Wahrheit tut, kommt an das Licht. Heute ist wieder dieser zweite Entwurf zu Ehre gekommen. Tatsächlich erscheint die Offenbarung Jesu nicht als ein Lehrgebäude, sondern als die Offenbarung und das Geschenk der *Agape*: die Gottesliebe und die Liebe, die er den Menschen mitteilt. Und er offenbart es in seiner Person und in seinen Handlungen radikaler, als in seinen Worten. Gewiß impliziert diese Liebe eine Erkenntnis, formulierbar in Lehraussagen. Aber diese Heilslehre wurde im Nachhinein entwickelt und wäre außerhalb der *Agape*, die das Wesen Gottes und des Heils definiert, ohne Sinn. Es geht nicht darum, das Leben mit der Wahrheit zu vergleichen. Sie sind korrelativ, und man könnte es nicht wie ein Epiphänomen wieder zurückbringen. Nach der Parabel von den zwei (ungleichen) Söhnen zählt die Orthopraxis mehr als die Orthodoxie (Mt 21, 28–32). Mehr noch: es gibt keine Orthodoxie, die außerhalb einer Orthopraxis bestehen könnte. Denn eine irrige Praxis stellt das Wort und die Kraft der Lüge in Abrede. Der Auftrag des Nachfolgers Petri beschränkt sich nicht darauf, spekulative Wahrheiten zu garantieren. Er erstreckt sich auf diese etwas undeutliche Einheit von Liebe und Erkenntnis. Die Glaubwürdigkeit des Tun und Lassens ist nicht weniger bedeutend als die des Erkennens, noch ist sie abtrennbar. Dieses Amt, das der Papst für die Allgemeinheit ausübt und dessen spezifische Aufgabe in der Erhaltung der Einheit besteht, besteht nicht nur darin, unfehlbare Definitionen auszusprechen, sondern dem Glauben den Weg zu weisen, ihn zu leiten, Korrekturen anzubringen, ihn zu stärken und zu befestigen.

Bei all diesen Mitteln geht es darum, gegen alles die Glaubwürdigkeit der Weitergabe zu wahren, die der Motor ist. Man muß also die Einheit in lebendiger Bewegung verankern, in einem Pluralismus, der nicht Zusammenhangslosigkeit sondern Konvergenz, nicht Widerspruch sondern Eintracht, nicht Desintegration sondern gegenseitige Ergänzung sein soll. Unheilvoll war also die Sorge um Sicherheit, die die abstrakten Formulierungen bevorzugte und sich spezieller in den unfehlbaren Definitionen polarisierte. Diese sind ja nur ein äußerst seltener und sehr spezieller Aspekt des Charisma des Petrus. Die päpstliche Unfehlbarkeit wurde nur zweimal angewandt: bei der Definition der beiden Vorrechte der Jungfrau Maria, der «Unbefleckten Empfängnis» von 1854 und der «Himmelfahrt» von 1950. Das sind periphere Lehren, und diese Akte, denen in der Literatur der da-

maligen Zeit beträchtliche Bedeutung beigegeben wurde, da sie glauben ließen, daß sie lebendige Quellen für eine neue Etappe der Kirche wären, erscheinen zurückblickend als unbedeutend. Nichts beweist, daß sie einen Aufschwung herbeigeführt hätten, selbst in dem, was die Ehrerbietung Maria gegenüber betrifft. Im Gegenteil. Die Definition der Himmelfahrt zog eine gewisse Abneigung in Hinblick auf dieses Dogma und dieses Fest mit sich. «Jetzt interessiert es niemanden mehr», sagte ein Verleger am Tag nach der Dogmatisierung. Die Publikationen, die sich bis zu diesem Zeitpunkt vervielfacht hatten, versiegten mit einem Schlag, was dieses Thema betraf. Der Einfluß der päpstlichen Unfehlbarkeitsdefinitionen im Leben der Kirche ist sehr begrenzt. Man wäre ein Betrüger, sie aufzuwerten. Nur mögen sie nicht der Baum sein, der uns den Wald verdeckt.

*Ein Dienst, der die Gewißheit des Glaubens abgrenzt,
sie aber nicht erschafft*

Schließlich muß man das Amt des Petrus auch in Beziehung zur Glaubensgewißheit bringen. Das ist für unser Thema ein doppelt bedeutsamer Punkt, weil Petrus von Christus als Fundament eingesetzt wurde (Mt 16, 18). Und ebenso als Garantie für Festigkeit (Lk 22, 33) und zugleich als Hirte und Leiter (Joh 21, 15–18) und als Sicherung für die Gläubigen, die heute im Glauben leiden.

Hier noch muß das Amt des Petrus auf ein bescheidenes Niveau gehoben werden, wo es seinen wahren Wert gewinnt. Vor allem anderen ist es bedeutsam, die klassische Lehre in Erinnerung zu rufen: *Die Glaubensgewißheit beruht zunächst und unmittelbar auf dem Zeugnis von Gott in jedem Glaubenden.*¹⁶ Dieses Zeugnis besitzt nicht den Charakter einer objektiven Offenbarung. Es handelt sich hier um ein Licht, das von innen her die durch Wort und Zeichen objektiv weitergegebene Gewißheit der Lehre erhellt. Wenn dieses Zeugnis eine fundamentale Gewißheit schafft, so gibt die dem Glauben und der Bedingung der menschlichen Sünde inwohnende Dunkelheit Anlaß zu allerlei Verwirrung zwischen der durch das Licht Gottes erleuchteten Welt und jeglicher Art von Wundern. Um diese menschlichen Unbeständigkeiten zu heilen, wurde das sichtbare Amt der Apostel und des Petrus geschaffen. Aber die Unfehlbarkeit hat nicht die Aufgabe, die Glaubensgewißheit zu schaffen, die unmittelbar auf Gott selbst gründet. Ihre spezifische Rolle besteht genauer darin, die Glaubensgewißheit zu schützen, zu tragen, zu erkennen, zu

umgrenzen, zu erklären und zu beglaubigen, und ebenso darin, Irrtümer auszuschließen, die sich darunter mischen. Das Licht des Glaubens ist nicht rein individuell. Es ist kein direkter Draht von Gott mit geschlossenen Einheiten. Es ist ein Licht, das in der Nächstenliebe und für die Nächstenliebe gegeben ist, ein gemeinsames Licht, das in der gemeinsamen Interaktion ausgeliefert ist. Dieses Licht wird organisch in dieser Gemeinschaft, die der Leib Christi ist, gegeben. Das Magisterium in ihm ist ein spezialisiertes Organ. Was diesen Dienst charakterisiert ist nicht so sehr die Information und die wissenschaftliche Kompetenz (die besonders die Rolle der Theologen bezeichnet), noch die Kraft des Lichtes (die die Besonderheit der Heiligen darstellt). Das Magisterium hat vielmehr die spezifische Aufgabe, zu urteilen und zu beglaubigen. In der Ausübung seiner Funktion nimmt es selbst das unfehlbare Licht Gottes auf. Es ist wohl bedeutsam, in dieser Materie nach dem Absoluten und Relativen zu fragen. Das um so mehr, als man, wie wir schon sahen, jahrhundertlang die Unfehlbarkeit verabsolutierte und heute die Dinge radikal und generell relativiert, so daß der Gläubige ohne festen Halt verwirrt zurückbleibt. Um die Bedeutung des Absoluten wiederzufinden, muß man es bescheiden dort hinstellen, wo es ist. Denn es gibt falsche Absolutheitsbegriffe, die Gottes Tod bedeuten, falsche Transzendenzen, die eine lächerliche Materialisation oder ein Idol bedeuten. Wir haben heute nicht mehr die Illusion, daß *das Absolute der Wahrheit* völlig in einer adäquaten Formel, selbst wenn sie unfehlbar wäre, aufgehen kann. Der hl. Thomas von Aquin schon gab sich keineswegs dieser Illusion hin. Er wußte, daß jede Formulierung nur ein Zeichen ist, also ein relatives Mittel, ein Relais für die Intentionalität unserer Erkenntnis vom «Rettergott». Was er durch diese klare Aussage ankündigt, gilt noch heute: *Der Akt des Glaubens endet nicht in der Aussage, sondern in der Realität.*¹⁷ Die absolute Realität, die die Grenze ist, ist das Mysterium Christi. Mit anderen Worten: ein Mysterium, das «alles Erkennen übersteigt» (Eph 3, 20; Phil 4, 7, usw.). Die Realität ist auch die *Grenze der Geschichte*, denn die Offenbarung hat eine Hoffnung zum Ziel. So ist Christus, bevor er die Wahrheit ist, zunächst der Weg (Joh 14, 6). Mit anderen Worten: die Relativität von Glaubensaussagen ist eine doppelte:

1. Die Aussagen sind relativ im Mysterium Gottes, das in keiner Formulierung erschöpfend einzuschließen wäre. Dennoch ist, durch alle ungenügend entwickelten Formulierungen verschiedener

Qualität hindurch, das Wesentliche, das uns aufgetragen ist, anzugehen. Ein gläubiger Christ kann, auch in einer ziemlich flachen Formulierung oder einem mittelmäßigen Bild, dank der Erleuchtung Gottes, diese Realität antreffen, wohingegen ausgezeichnete Formulierungen dem Geist eines durchschnittlichen Gläubigen, oder eines dem Glauben unerfahrenen Menschen, undurchsichtig, dunkel und steril bleiben. Ebenso weiß ein inkompetenter Mensch nicht, ein ausgezeichnetes Röntgenbild zu lesen, während ein erfahrener Mediziner noch vieles aus einem sehr unvollkommenen Bild herauslesen kann. Da er die schlechte Qualität der dogmatischen Formulierungen erkannte, duldet er es der hl. Thomas von Aquin, daß man ihren Wert als Mittel benutzt, um das Absolute anzugehen.

2. Die Formulierungen des Glaubens sind in bezug auf die Zukunft relativ. Tatsächlich ist die geoffenbarte Wahrheit die *Heilswahrheit*, also ein Versprechen, ein unvollendetes Gebilde, das zustande kommen soll durch eine lebendige Transformation und eine Aktivität seitens jedes Glaubenden und der gesamten Kirche. In diesem Sinn ist die absolute Wahrheit eschatologisch. Schon vor Moltmann sagte die klassische Theologie: «Sie liegt im Ende.» Jene, die das Amt des Petrus überbewerten, haben es in den Augen der Christen, Katholiken wie Nichtkatholiken, kompromittiert. Es ist bezeichnend, daß die extremen protestantischen Polemiker mit Vorliebe katholische extremistische Thesen über die Unfehlbarkeit aufgegriffen haben. Hier fanden sie, mit einem «entgegengesetzten Wohlgefallen», das Zerrbild, um das gute Idol zu zerstören. Andererseits manifestierte die bescheidene Art, mit der Johannes XXIII. auf dem Konzil einige Schiedssprüche verwirklichte, um den Dialog zwischen den entgegengesetzten Lehrmeinungen anzuregen (über die Offenbarung zum Beispiel, im Dezember 1962), den anwesenden nicht-katholischen Beobachtern auf dem Konzil den Sinn und die Nützlichkeit des Amtes des Nachfolgers Petri. Es ist also wichtig, sich des bescheidenen Status dieses Amtes bewußt zu sein, das, unter anderen, eine Art der Gegenwart des unfehlbaren Gottes in seiner Kirche und den Gläubigen verwirklicht. Dieses Amt, das nur Sinn hat in der Nächstenliebe und im Glauben, sollte im Glauben und in Nächstenliebe, also in Demut aufgenommen werden.

¹⁷ Hier ist nicht der Ort, das Wort «pastoral» zu diskutieren, das das Thema unseres Beitrages ausmachte: «pastoro-

rale Reflexion». Wir lassen dieses Wort wegen seiner Doppelsinnigkeiten außer acht. Auf dem Konzil war es eine Art Trojanisches Pferd. Die Sprecher der Majorität und der Minorität gaben vor, die Pastoral als einen von der Lehre entsprechend unterschiedenen Bereich anzusehen. Erstere ließen unter dem Deckmantel dieses unschuldigen Wortes eine theologische Erneuerung entstehen, leider sehr schlecht mit einem Lehrsystem verbunden, das scheinbar unversehrt blieb. Wir sind auch heute noch weit davon entfernt, dieser den Texten des Vatikanum II anhaftenden Doppelsinnigkeit zu entkommen. Jede glaubwürdige Theologie ist pastoral, und in jeder glaubwürdigen Pastoral liegt Theologie.

² Hans Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage (Zürich 1971).

³ Zur Jahrhundertfeier gab es keine Feierlichkeiten. Bis auf wenig begnügte sich der Hl. Stuhl damit, ohne Vorwort und erinnernden Text, eine Artikelauswahl zu publizieren, die zwischen 1946 und 1964 von Leuten, die für ihren wissenschaftlichen und ökumenischen Mut bekannt waren, veröffentlicht wurden: Dom Lambert Bauduin, A. Chavasse, B. Dejaifve, J. Hamer, G. Thils. Besonders: *De doctrina de Concilii Vaticani primi* (Roma 1969).

⁴ Mgr. B. D'Avanzo: Mansi 52, 761a.

⁵ L. Bouyer, *L'Église de Dieu* (Paris 1970) 443.

⁶ K. Rahner, H. Vorgrimler, *Kleines Theologisches Wörterbuch* (Freiburg 1961).

⁷ Vgl. B. D'Avanzo: Mansi 52, 762 D; J. P. Torrell, *L'infailibilité pontificale est-elle un privilège personnel?*: *Rev. Sc. ph. th.* 45 (1961) 229–245, nachgedruckt: *De doctrina Concilii Vaticani primi* (Roma 1969) 488–505.

⁸ T. Strotmann, *Primauté et céphalisation: Irenikon 37* (1964) 187–197.

⁹ Vgl. «*De sacro altaris mysterio*» I, 8: PL 217, 778; Y. Congar, *Cephas-Cephale-Caput: Revue du Moyen-Âge latin* 8 (1952) 5–42.

¹⁰ Andere Belege bei Congar und G. Thils, *La primauté pontificale* (Gembloux 1972) 180–190.

¹¹ J. Rivière, *Sur l'expression Papa-Deus au Moyen-Âge: Miscellanea F. Ehrle, Per la storia di Roma, Vol. 2* (Roma [Bibl. apost. Vat., 1924]) 276–289. Der Autor zitiert die protestantischen Monographien, die den Vorgang dieses Vergöttlichungsprozesses festgehalten haben, und er ist bemüht, die Bedeutung der zitierten Texte zu vermindern. Die verbale Entwicklung bleibt bedeutsam für die Ideologie und für ein mythisches Substrat; ebenso die analoge Entwicklung, dessen Gegenstand, gemäß folgender Anmerkung, die Jungfrau Maria war.

¹² Auf katholischer Seite findet man Belege für die Verwendung des Titels Göttin für die Jungfrau Maria bei: H. Marracci, *Polyanthea Mariana* (Roma 1685), neu herausgegeben von J. Bourassé: *Summa aurea* 9 (1862) col. 1085; auf protestantischer Seite bei C. Drelincourt, *Demandes sur la qualité de l'honneur qui est dû à la sainte et bienheureuse Vierge Marie*, 2^e édition (Charenton 1644) (Bi-

bliothèque Nationale D2-3804) 45–68. – Die Jungfrau Maria war ebenfalls Gegenstand einer Entwicklung der «Kephalisation». Das ging soweit, daß man sie «zweites Haupt des mystischen Leibes» oder «*concaput*» nannte. Aber wenn Maria fast alle Titel Christi erhielt, so sind das vor allem die Funktionen des Hl. Geistes, die ihr zuerkannt wurden: unmittelbare Quelle jeglicher Gnade und Formationsprinzip Christi in den Seelen. Vgl. R. Laurentin, Marie et l'Esprit Saint: *Nouvelle revue théologique* 89 (1967) 26–42, vor allem 26–31.

¹³ Die Unfehlbarkeit des allgemeinen Magisteriums wurde von *Vacant* verfochten: *Le magistère ordinaire de l'Église et ses organes* (Paris 1889) vor allem 97–116. Andere Belege findet man bei Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* (Paris 1971) 151.

¹⁴ L. Ciappi: *Sapienza* 7 (1954) 125–151.

¹⁵ Mgr. B. D'Avanzo, Erzbischof von Calvi, insistierte sehr auf dieser «absoluten Unabhängigkeit». Er wiederholte mehrere Male diesen Ausdruck und betonte die totale Subordination der Apostel von Petrus, der Bischöfe vom Papst: Mansi 53, 713–715; G. Thils, *La primauté pontificale* (Gembloux 1972) 164–165.

¹⁶ 1 Joh 5, 19; vgl. Mt 11, 25 (Innere Offenbarung Gottes in den Armen und Geringen); 1 Kor 2, 9–12 (vgl. 2 Kor 4, 6); Heb 8, 10–12 (vgl. Jer 31, 33–34); Joh 6, 45; 14, 26; 16, 12–13; 1 Joh 2, 20; 27; 5, 10. Die Studie von G. de Broglie, *de fide, vervielfältigtes Vorlesungsmanuskript* am «Institut Catholique de Paris» (1958), Kap. 2, S. 17–40 *De: testimonio divino quo fides inititur*.

¹⁷ *Summa theologia II-II. q. 1, a. 2, ad 2;* (vgl. auch die Artikel 1, 3 (*fidei non potest subesse aliquod falsum*) 6, *sed contra*. Vgl. *Sentences III d. 25, q. 1, a. 1, quaestiuncula 1, objection 4*. Vgl. Y. Congar, *Ministères et communion ecclésiale* 153. – E. Schillebeeckx, *Approches théologiques. 1. Révélation et Théologie* (Bruxelles 1965) 69–76.

Übersetzt von Hartmut Kriege

RENÉ LAURENTIN

geboren am 13. Oktober 1917 in Tours, 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, ist Doktor der Literaturwissenschaften und der Theologie, Professor für Theologie an der Katholischen Universität Angers, war Gastprofessor an verschiedenen kanadischen, amerikanischen und lateinamerikanischen Universitäten, Konsultor der vorbereitenden theologischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils. Er schreibt für «*Le Figaro*» die religiöse Chronik, ist Vizepräsident der französischen Gesellschaft für mariologische Studien und in der Nähe von Paris seelsorglich tätig. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze und Bücher über mariologische Fragen und über das Zweite Vatikanische Konzil.