

tät. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts = Tübinger Theol. Stud. 5 (Mainz 1975).

<sup>9</sup> Vgl. Denz.-Sch. 3050–3075. Zur Interpretation vgl. U. Betti, La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I (Rom 1961); G. Thils, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales = Bibl. Eph. Theol. Lov. 17 (Löwen 1961); W. Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I: Theol. Quartalschrift 142 (1962) 47–83; die verschiedenen Beiträge in: De Doctrina Concilii Vaticani primi (In Civitate Vaticana 1969); G. Thils, La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I (Gembloux 1972).

<sup>10</sup> Vgl. Denz.-Sch. 3112–16; Neuner-Roos 455–459.

<sup>11</sup> Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des «Jus divinum» im katholischen Verständnis: Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 249–277.

<sup>12</sup> Vgl. Lumen gentium, 23.

<sup>13</sup> Vgl. A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München 1963) 359ff; A. Greeley, Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche: Concilium 7 (1971) 276–283.

<sup>14</sup> J. A. Möhler, zit. in: Kommentarband zur Symbolik, hrsg. v. J. R. Geiselman (Darmstadt 1961) 698.

#### WALTER KASPER

geboren 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München, ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u. a.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965), Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1967), Die Methoden der Dogmatik (München 1967).

## Hervé-Marie Legrand

### Römisches Amt und universales Amt des Papstes

#### Das Problem seiner Wahl

Bahnt sich langsam die Wahl des Papstes durch die Bischöfe an? Diese Möglichkeit kann durchaus in Betracht gezogen werden, seit Papst Paul VI. gewisse in diese Richtung zielende Anregungen von Kardinal Suenens aufgegriffen hat, welcher seit dem Jahre 1969 mit der Forderung an die Öffentlichkeit getreten ist, die Papstwahl sollte dem Bischofkollegium übertragen werden.<sup>1</sup> Dieser Vorschlag, der die Zustimmung von Theologen wie Karl Rahner und Hans Küng fand, ist in mehr als einer Hinsicht interessant. Er würde aber auch eine bestimmte Interpretation der Lehre von der bischöflichen Kollegialität betonen, bei der man sich fragen muß, ob sie begründet und glücklich ist. Ganz allgemein gesehen stellt sie nämlich keine gute Artikulation des Verhältnisses der Ortskirchen zur Gesamtkirche dar, und im besonderen – was das Amt des Papstes betrifft – läuft sie Gefahr, dessen lokalen Aspekt völlig außer Kraft zu setzen zugunsten seines universalen Aspektes. Entspricht dies der Tradition? Stimmt es zusammen mit jener besten Artikulation des Verhältnisses zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche, welche man durch die Förderung der Entwicklung der bischöf-

lichen Kollegialität zu erreichen sucht? Auch diese Punkte bedürfen der Prüfung.

#### *Die Vorzüge der angestrebten Neuerung*

Für den historischen Betrachter der kirchlichen Institutionen würde es eine Neuerung ohne jeden Präzedenzfall darstellen, wenn man den Papst durch den Weltepiskopat wählen ließe. Seit eh und je wurde der Bischof von Rom von seiner eigenen Kirche gewählt, die von 1179 an ausschließlich von den Kardinälen repräsentiert wurde. Seit dem Mittelalter entwickelte sich die Gewohnheit, auch diejenigen Kardinäle, welche außerhalb Roms residierten, juristisch dem römischen Klerus zuzuzählen, so daß der Grundsatz der Wahl des Bischofs von Rom durch seine eigene Kirche bis in unsere Zeit hinein unangefochtene Geltung behielt. Ihn in Zukunft durch den Weltepiskopat wählen zu lassen, würde also im Blick auf die Ebene des Grundsätzlichen eine bemerkenswerte Neuerung darstellen.

Empirisch betrachtet wäre diese Neuerung eher bescheiden zu nennen, wenn man nämlich die institutionelle Entwicklung des Kardinalats bedenkt, bei dem es seit dreißig Jahren durch eine Reihe von Reformen zu einem immer stärkeren Anwachsen der gesamtkirchlichen Vertretungsfunktion kam. Pius XII. hat als erster den Italienern die Mehrheit im Kardinalskollegium genommen, «damit in ihm eine möglichst große Zahl von Vertretern verschiedener Herkunftsländer und verschiedener Völker zu finden sei und daß das Heilige Kollegium so zu einem lebendigen Abbild der Universalkirche werde».<sup>2</sup>



Das letzte theologische Band zur römischen Kirche löste sich fast zu nichts auf, als Johannes XXIII. entschied, daß alle Kardinäle Bischöfe sein sollten. Paul VI. betonte auch dadurch die universale Funktion dieses Kollegiums und seine Loslösung von der konkreten römischen Kirche, daß er davon absah, den in das Kollegium berufenen orientalis-katholischen Patriarchen eine römische Titelkirche zu verleihen.

Der Vorschlag von Kardinal Suenens stellt so nur die ziemlich logische Schlußkonsequenz einer Entwicklung dar, die von Pius XII. eingeleitet und nach ihm fortgesetzt wurde. Sie ist nicht ohne theologische Folgerichtigkeit, denn die Gesamtkirche wird kraft göttlichen Rechtes durch den Episkopat repräsentiert und nicht durch das Kardinalskollegium, welches eine bloß aus dem Papstamt abgeleitete Einrichtung ist,<sup>3</sup> eine Einrichtung bloß kirchlichen Rechtes, von der das Zweite VatikanKonzil kein einziges Wort gesagt hat.

Für den Gedanken einer Papstwahl durch den Weltepiskopat spricht außerdem noch das Prestige, welches in der Idee der Universalität und einer entsprechenden Darstellung dieser Universalität liegt. So würde jede Spur von Provinzialismus und archaischen Resten verschwinden, welche ein universales Papstamt an eine sehr ortsbeschränkte Kirche bindet, wie auch die schockierenden Ungleichheiten in der Repräsentanz der Kirchen während des Konklaves. Und würde sich nicht überdies auch ein besseres Gleichgewicht der Macht in der Kirche ergeben? Wenn der Papst schon nahezu alle Bischöfe in der lateinischen Kirche ernennt (can. 329 § 2), ist es dann nicht nur gerecht, daß er seinerseits vom Episkopat gewählt wird? Diese Reformen und die Eröffnung der Möglichkeit, daß das Bischofskollegium sich sein Haupt selbst wählt, würden für viele nur die konsequente Anwendung der Lehre von der Kollegialität in der Praxis darstellen. Dies ist aber weniger eindeutig, als es scheint.

*Ein verführerischer, aber ekklesiologisch unzureichend begründeter Vorschlag*

Die grundlegende Schwäche dieses einfachen und verführerischen Vorschlags liegt in seiner Unfähigkeit, den Ortskirchen – sowohl der von Rom wie auch den anderen – den ihnen zukommenden Platz einzuräumen. Er bewegt sich ausschließlich in den Kategorien einer universalistischen Ekklesiologie, in der es für den Papst bedeutungslos wird, daß er der Bischof von Rom ist, und zwar sowohl

in der Theorie wie in der Praxis. Das einzige, was zählt, ist seine unmittelbare Beziehung zur Gesamtkirche.

Ebenfalls die Bischöfe sind hier die möglichen Papstwähler nur als «Mitglieder des obersten Kollegiums des Leitungspersonals der Gesamtkirche» (Karl Rahner), während doch ein solches Kollegium eigentlich nur besteht als etwas, das seine Wurzeln in der Wirklichkeit der Ortskirchen hat und als lebendiger Ausdruck ihrer Synodalität. In diesem Zusammenhang aber bliebe die katholische Kirche jene unermeßliche kanonisch-administrative internationale Einheit, welche die Ortskirchen als ihre Aufbauelemente völlig absorbiert.

Wenn der Knotenpunkt jeder gesunden Theologie und Praxis der Kollegialität in der rechten Verbindung zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche liegt, ist es dann wohl klug, das zu beseitigen, was bis heute an eigentlich Orthodoxem im Petrusdienst noch geblieben ist? Es ist zu befürchten, daß diese Neuerung nur jene Ekklesiologie stärkt, welche sie doch korrigieren möchte, selbst wenn es bei der dem Kollegium zgedachten Funktion zugleich darum geht, den Bischof von Rom zu wählen. Denn die Reziprozität, welche zwischen den Ortskirchen und Rom eingeführt würde aufgrund der Tatsache, daß die Bischöfe den Papst wählen, welcher sie ernennt, ist trügerisch. Die Zwölfe haben Petrus nicht gewählt, und Petrus hat die Zwölfe nicht gewählt. Haben also die Bischöfe einen stärkeren Rechtstitel, den Papst zu wählen, als dieser ihn hat, die Bischöfe *sensu stricto* zu ernennen? Eine solche Reziprozität verwischt eher die Beziehungen zwischen Ortskirchen als daß sie sie klären würde. Vorausgesetzt, daß ihre Gemeinschaft mit der katholischen Gesamtkirche gewährleistet ist, müssen die Ortskirchen an der Wahl ihrer Amtsträger beteiligt sein können, denn sie sind eigenständige Rechtssubjekte.<sup>4</sup> Die vorgeschlagene Neuerung aber würde der Ortskirche von Rom dieses Recht streitig machen.

Die eigentliche Schwäche der vorgeschlagenen Neuregelung aber liegt darin, daß sie die Frage nach der rechten Zusammensetzung der Körperschaft für die Papstwahl einzig und allein unter dem Gesichtswinkel der Beziehungen eines Kollegiums zu seinem Haupte sieht. Sie bewegt sich im Rahmen einer Ekklesiologie, welche das unveräußerliche Band zwischen der Kollegialität der Bischöfe und der Synodalität der Ortskirchen nicht ernst nimmt.<sup>5</sup> Eine korrekte Theologie der Kollegialität scheint uns aber im Gegenteil zu fordern, daß man die Tatsache, daß der Papst auch Bischof



einer Teilkirche – wenn auch nicht *nur* dies – ist, äußerst ernst nimmt.

### *Unser Vorschlag*

Der unserem Beitrag zugewiesene Rahmen gestattet es weder den theologischen Status des Kardinalats und des Papsttums näher darzulegen, noch einen Reformplan für das Papstwahlkollegium zu entwerfen. Ein Autor allein würde sich damit zuviel anmaßen. So wollen wir uns hier darauf beschränken, den theologischen Sinn der Bande, welche den Papst mit der Kirche von Rom verbinden, positiv zu würdigen, sowohl was seine Wahl wie die Ausübung seines universalen Amtes betrifft, jener Bande, die selbst in Theologenkreisen nur wenig betont werden.

Unsere Überlegungen entfalten sich in vier Schritten: 1. Den Bischof von Rom zu wählen heißt soviel wie den Papst zu wählen; 2. den Papst von der Kirche von Rom loszulösen bedeutet eine Beeinträchtigung des rechten Verhältnisses zwischen Primat und Kollegialität; 3. ein Papsttum ohne Bindung an Rom hat wenig ökumenische Chancen; 4. eine Stärkung der Bande zwischen dem Papst und Rom könnte zu einer neuen schöpferischen Konzeption von Tradition und Katholizität führen.

1. Den Bischof von Rom zu wählen bedeutet soviel wie den Papst zu wählen; traditionellermaßen ist sein Primat nicht zu trennen von der Vorrangstellung seiner Kirche

A. Indem man den Bischof von Rom wählt, wählt man den Papst, insofern er in die Nachfolge des Petrus eintritt.

Wenn wir einmal annehmen wollen, daß – allen Gegenargumenten zum Trotz – das Bischofskollegium in Zukunft sein Haupt selbst wählt, so geschähe dies nur, indem es den Bischof von Rom wählte. So jedenfalls sagt es die gesamte Tradition. So erklärt auch noch zu einem so späten Zeitpunkt wie beim Ersten Vatikan Konzil der Berichterstatter der Glaubensdeputation: «Wer auch immer im Bischofsamt die Nachfolge antritt, tritt kraft göttlichen Rechtes auch die Nachfolge im Primat an.»<sup>6</sup> Diese Reihenfolge der Sachverhalte ist von größter Wichtigkeit:

a) Sie zeigt, daß der Primas der katholischen Kirche selbst Bischof einer konkreten Kirche ist, der aufgrund dessen in das Bischofskollegium eingegliedert ist. Die Wahl zum Papst ist also nicht in erster und unmittelbarer Weise die Wahl zum Haupt dieses Kollegiums, noch weniger aber die

Wahl dieses Oberhauptes als jemandes, der an sich und für sich, unabhängig von einer Kirche, bestehen könnte. Übrigens ist der Papst denn auch unter dem Aspekt des Sakramentalen gesehen ein Bischof wie alle anderen Bischöfe.

b) Diese traditionelle Ordnung zeigt bereits, daß der Papst nicht die ganze Fülle des Charismas Petri empfängt, sondern genau genommen als Bischof von Rom das Charisma des Primats in der Gesamtkirche. Denn jeder Bischof ist in einem gewissen Sinne Nachfolger aller Apostel, Petrus eingeschlossen. Ebenso wie die Ortskirchen nicht einfach nur Teile der Kirche sind, die sich erst zu einer Einheit additiven Charakters zusammenschließen müßten, ebenso ist ein Diözesanbischof nicht nur zu einem gewissen Teil Nachfolger der Apostel, so daß erst das vereinte Kollegium im Besitz ihrer wirklichen Sukzession wäre. So sieht Cyprian den gesamten Episkopat «in solidum» als Inhaber des Stuhles Petri. Trotzdem ist kein anderer Bischof als der von Rom der Nachfolger Petri auf diesem ganz bestimmten Stuhl: durch die Vermittlung des römischen Stuhls ist die besondere Nachfolge im Primat sichergestellt. Diese Auffassung wird nicht beeinträchtigt durch die in Rom eifrig gepflegte Tradition von drei petrinischen Bischofssitzen (Antiochien, Alexandrien und Rom).

B. Der Primat des Bischofs von Rom ist nicht zu trennen von dem Primat, der seiner Kirche im Gefolge der Kirche von Jerusalem zukommt.

Die Urkirche kannte den Vorrang von Jerusalem, der Mutter der Kirchen (Irenäus, Adv. Haereses, III, 12, 15). Nach dem Fall dieser Stadt und im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen wurde dieser Vorrang von Jerusalem auf Rom, die Hauptstadt der jüdischen Diaspora wie des heidnischen Reiches, übertragen: ein Zeichen dafür, daß auf die «Zeit der Juden» nun eine «Zeit der Nationen» folge (Luk 21, 14 und Apg 10, 45 ff). Die Hinweise auf diese Übertragung sind äußerst dünn,<sup>7</sup> aber man kann sie zum Beispiel in der Grußformel des Ignatius an die Kirche in Rom feststellen; wie man auch feststellen kann, daß diese Übertragung sich nicht allein mit der Übersiedlung des Petrus nach Rom erklären läßt. Dem Schweigen der ersten beiden Jahrhunderte über das petrinische Fundament des Primats gesellt sich aber das Zeugnis einer Art gelebten Primates zu (Ignatius, Clemens, Irenäus).

Wenn der Primat in der Kirche auch im Gefüge der Dialektik zwischen Jerusalem und Rom (oder Babylon, IP 5, 13) einzuordnen ist, wobei der Primat ebenso ein Primat einer Kirche wie einer Per-



son ist, kann man wohl die Frage stellen: würde die Lostrennung der Petrusnachfolge von der Amtsnachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl nicht bedeuten, daß man den Papst von dem eigentlichen «Sitz» des Charismas Petri für die Gesamtkirche loslöste? Würde man damit nicht auch die eschatologische Dynamik schwächen, welche die Kirche antreiben muß, im Blick auf die Wiederkehr Christi nach Jerusalem zurückzukehren?

C. Dem Bischof von Rom kommt seine Vorrangstellung auch von der Vorrangstellung seiner durch Petrus und Paulus begründeten Kirche zu.

Nach den frühen Kirchenvätern ist die römische Kirche auf Petrus und Paulus begründet. Irenäus schreibt bei der Aufstellung der römischen Sukzessionsliste kurz und bündig: «Nachdem die seligen Apostel die Fundamente und den Bau der Kirche errichtet hatten, übertrugen sie dem Linus die Bürde des Bischofsamtes» (Adv. Haereses III, 3, 3). Paulus wurde weiterhin in den Listen des Eusebius aufgezählt, und wenn er dann auch aus den westlichen Listen verschwand, so sieht man sein Gründercharisma doch immer noch wirksam, vor allem im Sinne des Charismas der Erbauung der Kirche durch die Lehrtätigkeit und die «Sorge um alle Kirchen» (2 Kor 11, 28).

Weder die Liturgien des Westens noch jene des Ostens noch die Ikonographie trennen jemals Petrus und Paulus voneinander, deren Ansehen auf den Bischof von Rom ausstrahlte<sup>8</sup>, wenn es sich bei ihnen beiden auch nicht um zwei Gestalten von gleichartiger theologische Bedeutung handelte.<sup>9</sup> Wenn der Heilige Stuhl bis in unsere Zeit seine feierlichsten Akten (wie Konzilseinberufungen, Verkündigung eines Dogmas, Heiligensprechungen usw.) mit der Formel «Auctoritate Apostolorum Petri et Pauli» einleitet, so geschieht dies darum, weil man auch heute noch überzeugt ist, daß der Bischof von Rom auch in der Nachfolge des Paulus steht.

So wollen wir die Frage stellen: Wenn man die Petrusnachfolge von der Amtsnachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl trennen würde, würde sich dann der Nachfolger Petri auch noch von dem paulinischen Charisma der Auferbauung der Kirche durch das Wort – vor allem gegenüber den Heidenvölkern – und vom Charisma der Sorge für alle Kirchen betroffen fühlen?

D. Für den Osten ist ebenso wie für den Westen der Vorrang des Petrusnachfolgers nicht trennbar vom Vorrang seiner Kirche.

a) Der Osten hat stets von der «prima sedes»<sup>10</sup> gesprochen und nie von einem Vorrang der Person

des Papstes (einer westlichen Kategorie aus der Zeit nach der Trennung). Er blieb so den ökumenischen Konzilien treu, die jede Erwähnung einer Petrusnachfolge vermieden hatten (c. 6 des Nizänums; c. 2 und 3 von Konstantinopel; c. 17 und 28 von Chalkedon; c. 38 des Trullanums); er nahm den römischen Primat in konziliarer Weise an und im Rahmen des Prinzips der freien Übereinkunft, wonach die Rangordnung der Kirchen derjenigen der weltlichen Hauptstädte folgte. Heute ist die einzig mögliche Vermittlung zwischen diesen beiden gegeneinander verhärteten Prinzipien, dem «petrinischen» und dem «politischen», die Konziliarität der Kirchen, so daß man auch hier wieder auf die Notwendigkeit stößt, daß der Papst an der Spitze einer konkreten Kirche stehe.

b) Der Westen selbst spricht ebenfalls durch seine ganze Geschichte hindurch von einem Vorrang der römischen Kirche. Die lateinischen Dokumente des ersten Jahrtausends sprechen mit besonderer Vorliebe von einem solchen Vorrang der römischen Kirche. Das ist ein sprachliches Indiz für die Tatsache, daß der Papst sein Primatialamt nicht als isolierter Einzelner, sondern auf synodale Weise als Bischof an der Spitze einer Einzelkirche ausübt.<sup>11</sup>

Dies ist auch ein Zeichen dafür, daß auf die Autorität, die ihm aufgrund seines Titels als Nachfolger Petri und Pauli zukam, auch noch ein Abglanz von der Vorbildlichkeit der Römer im Glauben und in der Liebe fiel. Die Zeugnisse über diese besondere Vorbildlichkeit sind nicht zu zählen. Der Vorrang im Glauben kommt der römischen Kirche aufgrund ihrer zahlreichen Märtyrer zu und aufgrund dessen, daß sie im Glauben Petri und Pauli nie irre geworden ist; sodann aber vor allem daher, daß dieser Glaube eben der Glaube des Petrus war, auf den die Kirche Christi gegründet ist; außerhalb von Rom wurde Mt 16, 18 nicht im Sinne der Person des Petrus, sondern im Sinne seines Bekenntnisses als des Fundamentes der Kirche gedeutet. Das Erste VatikanKonzil bleibt noch ganz auf dieser Linie: «Wir lehren und erklären demnach: Die römische Kirche besitzt nach der Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Gewalt über alle anderen Kirchen» (DS 3060).

Im Blick auf die Tradition erscheint es äußerst schwierig, den Papst von seiner Diözese zu trennen. Würde dies nicht auch bedeuten, sich für ein bürokratisches Modell des Primates zu entscheiden? Demgegenüber ist das traditionelle Modell des Primats echt kirchlich: der Primat eines wirklichen Bischofs, dessen Autorität sich stützt auf die



Beispielhaftigkeit einer Kirche in Glaube und Liebe. Es ist aussichtslos, auch nur die geringste Zustimmung seitens der orientalischen Christen für das erste Modell erhoffen zu wollen. Und auch für die katholische Kirche selbst würde die Verwirklichung eines solchen Modells verhängnisvolle Folgen haben.

2. Eine größere Trennung zwischen dem Amt des Papstes und der Kirche von Rom würde nicht dazu beitragen, das Verhältnis zwischen Kollegialität und Primat besser abzustimmen.

Die Beziehungen des Papstes zu seiner Diözese sind schon aufs äußerste verdünnt: kommt es denn von ungefähr, daß das «Annuario Pontificio» sie in den Anhang verweist? Soll man nun das Gleichgewicht in den Beziehungen zwischen Rom und den Ortskirchen dadurch wiederherstellen, daß man diese letzten Verbindungen mit der Tradition (einschließlich der Wahl des Papstes durch seine eigene Kirche, mag sie auch fiktiv geworden sein) abschneidet? Käme es nicht im Interesse einer solchen Wiederherstellung des Gleichgewichts eher darauf an, die Verbindungen zu dieser Tradition wieder neu anzuknüpfen? Wenn das Petrusamt an das römische Bischofsamt gebunden bleibt, ließen sich tatsächlich drei Gefahren eher vermeiden, als wenn man die Trennung der beiden Funktionen betreiben würde.

A. Als Bischof von Rom bleibt der Papst konkret in das Bischofskollegium eingegliedert.

Wenn der Papst nichts anderes ist als das gewählte Oberhaupt des Weltepiskopats ohne eigenen bischöflichen Aufgabenbereich, wie könnte er dann für die anderen Bischöfe jener «sympresbyteros» bleiben, von dem in 1 Pt 5, 1 die Rede ist? Es läßt sich wohl denken, daß viele dann versucht wären, ihm statt dessen Titel wie «Bischof der Bischöfe» oder «Bischof der katholischen Kirche» zuzulegen, Titel, welche der katholische Glaube ihm im streng dogmatischen Sinne niemals zuerkannt hat.<sup>12</sup>

B. Wenn der Papst Bischof von Rom ist, ist die Kirche weniger von einem für die Kollegialität verderblichen Universalismus bedroht.

Weil die Katholizität Einheit und Verschiedenheit zugleich voraussetzt, muß jede Ortskirche ihre Eigenpersönlichkeit gerade auch dann behaupten können, wenn sie die Verantwortung für ihre universale Berufung wahrnimmt. Andernfalls würden Uniformierung und abstrakter Universalismus drohen. Wenn der Papst aber seiner Bindung an eine vorgegebene Kirche beraubt würde, würde dann die Kirche nicht der Tendenz erliegen, sich eine

Gestalt nach weltlichen Vorbildern einer Universalität zu geben, nach Art der ideologischen Internationalen, der multinationalen Gesellschaften oder der großen zentralisierten Staaten?

Was würde aber dann aus der Kollegialität im Dienste von Kirchen, die zugleich eins und verschieden sind? Aber man hat hier nichts zu fürchten: der Papst bleibt ein Bischof, denn es gibt weder ein Presbyterium noch eine Eucharistiefeier der Gesamtkirche.

3. Das Modell eines vom römischen Bischofsamt getrennten Papsttums hat wenig Aussichten, ökumenische Zustimmung zu finden.

Um ökumenisch zu sein, muß sich jede Kirchenreform – rückwärts gesehen – auf die allen getrennten Kirchen gemeinsamen Quellen und – vorwärts gerichtet – auf eine mit der gemeinsamen Theologie des erstrebten Zusammenschlusses konform gehende Theologie gründen. Wie Papst Paul VI. erklärt hat, «ist das Papsttum zweifellos das größte Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus». Dennoch wird es seit kurzer Zeit zum Gegenstand eines verheißungsvollen Dialogs, vor allem in den USA und in deutschsprachigen Ländern,<sup>13</sup> während sich gleichzeitig in den Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen des Ostens eine neue Praxis angebahnt hat, die neue Aussichten für eine gemeinsame Zukunft eröffnet.<sup>14</sup> So scheint der derzeitige Augenblick schlecht ausgewählt, um die Verbindung des Papsttums mit der Kirche von Rom zu schwächen.

A. Für den christlichen Osten ist das Papsttum nicht von Rom zu trennen.

Die Orthodoxie und der christliche Orient im allgemeinen haben sich nie eine Trennung zwischen dem Papst und seiner Ortskirche vorstellen können. Im Falle eines Zusammenschlusses würde Rom wieder die «prima sedes» sein wie vor Zeiten. Wenn aber die Einheit einmal erreicht wäre, so würden die dann regierenden orthodoxen Patriarchen es nie hinnehmen, sich in die Wahl des Papstes einmischen zu sollen, wie sie auch eine römische Intervention in ihre Wahlen nicht hinnehmen würden. Die katholischen Patriarchen in das Konkclave aufzunehmen, bedeutet keine Annäherung an den Osten, sondern die Schaffung einer Ekklesiologie, die ihnen fremd ist.<sup>15</sup>

B. Auch die Erwartungen der Protestanten sprechen für das römische Bischofsamt des Papstes.

Die Einstellungen der reformatorischen Kirchen gegenüber dem Papsttum sind zu komplex, als daß man versuchen könnte, sie zu beschreiben. Im Anschluß an Lukas Vischer wollen wir aber hier we-



nigstens vermerken, daß ihre Frage lautet, durch welches Amt (oder welche Ämter) die Kirche sich in der Einheit und in der Wahrheit halten kann und wie es ihr gelingen soll, ihrer Konziliarität einen wahrhaft universalen Ausdruck zu verleihen.<sup>16</sup> Insofern es die konziliare Einheit der Kirche tatsächlich möglich macht (vgl. Zweites Vatikanum!), wird das Papsttum positiv beurteilt. Dennoch bleibt die Furcht vor seinen Ansprüchen auf eine oberste Machtvollkommenheit. Aber diese Befürchtungen lassen sich zerstreuen, wenn der Primat entschieden an eine Ortskirche und dadurch an ein kollegiales Zusammenspiel gebunden ist, wodurch wieder ein echter Rezeptionsprozeß unter den Kirchen angebahnt würde. Wird aber dieser Rezeptionsprozeß nicht tatsächlich derzeit dadurch verhindert, daß Rom sich zur souveränen Instanz gemacht hat, ohne Instanzen eines Gegenübers, die seine Entscheidungen annähmen, während die protestantischen Ortskirchen ihrerseits ebenfalls das Gegenüber der Universalkirche verloren haben? Dies war nach Hans Dombois der eigentliche Prozeß der Spaltung im Westen.<sup>17</sup> So entspräche eine Ekklesiologie, welche den Papst von der Kirche von Rom löste, nicht der gemeinsamen Zukunft, die wir vielleicht einmal haben könnten.

4. Eine Stärkung der realen Bindungen zwischen dem Papst und der Kirche von Rom kann einem neuen schöpferischen Verständnis der Tradition und der Katholizität Ausdruck geben.

Zu erklären, daß die Bindungen zwischen dem Papst und seiner Diözese auch heute noch von Wichtigkeit sind, bedeutet, daß man sich der Gefahr aussetzt, so verstanden zu werden, als wolle man einen Provinzialismus bestärken, unter dem die Kirche zur Genüge gelitten hat, als rede man einem utopischen Archaismus das Wort oder als wolle man die Kirche in eine Balkanisierung oder in ein System der Autokephalie führen. Dennoch aber – dies ist unsere These – ist die rechte Verhältnisbestimmung zwischen der Rolle als Ortsbischof und der universalen Aufgabe als Primas im Amte des Papstes selbst eine der Vorbedingungen, damit eben dieses rechte Verhältnis zwischen den Teilkirchen und der Gesamtkirche wirkliche Aussichten auf eine gute Fortentwicklung habe.

A. Die Chancen eines in der Vorbildlichkeit einer Ortskirche verwurzelten Primats.

Im Blick auf die Kirche von Rom hat der Papst eine unmittelbare und volle bischöfliche Verantwortung. Hier ist der Ort, wo er vor allem anderen in der Lage ist, die Erneuerung voranzutreiben. Johannes XXIII. hatte dies ganz unmittelbar be-

griffen, als er eine Diözesansynode einberief. Indem Paul VI. Kardinal Poletti aufforderte, innerhalb des Vikariats Tagungen zum Thema «Gerechtigkeit und Liebe in Rom» zu veranstalten, setzte er diese Linie fort. Man sieht, welcher Wandel im Bilde des Papsttums hier insgeheim wirksam ist: von dem einsamen Menschen, der, von einer Bürokratie umgeben, über andere Kirchen zu Gericht sitzt, würde man so übergehen zum aufrüttelnden pastoralen Beispiel eines Bischofs, der seine Brüder im Bischofsamt im Namen des Herrn anleitet.<sup>18</sup>

B. Die Chancen, die ein Universalprimat und eine echte Kollegialität haben, hängen auch ab von der Art der Ausübung seines römischen Bischofsamtes durch den Papst.

Das derzeitige Modell des Papsttums läßt den Bischof von Rom in pastoraler Hinsicht in Distanz von seiner Diözese und in politischer Exterritorialität leben. Wenn er selbst einen Teil seines bischöflichen Auftrags an sich ziehen würde, indem er den Sonntagsgottesdienst für sein Volk feierte, es anhören und es in den Glauben einführen würde, dann wäre er ekklesiologisch gesehen besser an der Kreuzungsstelle zwischen Partikularität und Universalität angesiedelt, als wenn er ein «Universalbischof» (von nirgendwo) wäre.

Man stellt manchmal noch die Kollegialität als eine Hilfe für den Primat dar, während doch umgekehrt der Primat die Hauptaufgabe hat, eine Hilfe für die anderen Kirchen zu sein. Diese glückliche Neuentdeckung wird bei Paul VI. spürbar, wenn er die Kirchen besucht und etwa in Afrika erklärt: «Ihr könnt und müßt ein afrikanisches Christentum leben», oder in Asien: «Die Kirche ist verpflichtet in jedem Klima, in jeder Kultur und jeder Rasse neu Gestalt anzunehmen», oder auch wenn er an Kardinal Roy schreibt, daß er nicht für alle Probleme universale Lösungen bereit habe (Octogesima adveniens, 4), wodurch er jeden falschen Universalismus zurückweist.

Wenn man in dieser Linie fortfährt, so wird Rom weniger als bisher eine regierende Kirche gegenüber regierten Kirchen bleiben. Statt dessen wird der Papst mehr und mehr in der ihm eigenen Rolle an den Entscheidungen der Ortskirchen mitwirken. Dies ließe die unverzichtbare Rolle des Primats für die Gesamtkirche deutlicher hervortreten. Indem er die Kirchen besuchte, würde der Papst denen, die verschlossen sind, helfen, sich zu öffnen, würde er die Schwachen gegen die Unterdrückung durch weltliche Mächte beschützen und den Armen helfen, ihre Eigenart gegen den wirt-



schaftlichen und theologischen Druck der reichen Kirchen zu entfalten. Dieses Modell von Weltkirche wäre nicht unitarisch. Vielleicht ist hier – trotz aller Unterschiede – etwas vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu lernen, der sich immer auf seine Mitgliedskirchen zentriert, diese aber niemals auf Genf zentriert.

Wenn der Bischof von Rom seine partikuläre und seine universale Rolle in solcher Weise praktizieren würde, so würde dies dazu führen, daß er damit die gesamte Leitung der Kirche auf einen kollegialen Stil ausrichten würde, auf aktive und wirksame Weise, zumindest was die beherrschende Gewohnheit beträfe. Hier stellte sich, wie ein französischer Bischof bemerkt hat, «das Problem einer Synode, die nicht mehr bloß das Beratungsgremium für den Papst im Dienste des Primats wäre, sondern das Beratungsgremium der Kirche, Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe und der Gemeinschaft unter den Kirchen».<sup>19</sup> Eine solche Entwicklung würde es dem Papst ermöglichen, die Mehrzahl der dornenvollsten Entscheidungen zusammen mit diesem verantwortlichen Rat zu treffen und so das effektive und affektive Zentrum der Einheit zu bleiben, das so wichtig ist für die Identität der Kirche; darauf hat uns vor einiger Zeit ein Soziologe hingewiesen.<sup>20</sup>

### *Schlußbemerkung*

Die Ergebnisse unserer Überlegungen haben nicht alle den gleichen Stellenwert. Wir wollen sie gleichwohl nochmals zusammenfassen:

a) Weit entfernt davon, ein bloßes Überbleibsel aus der Vergangenheit zu sein, hat die Beziehung des Papstes zu seiner römischen Diözese eine bemerkenswerte ekklesiologische, ökumenische und pastorale Bedeutung. Mehr als ein Zug im Bilde der derzeitigen Weltgesellschaft, welche mehr und

mehr zur Einheit wird, während sie sich doch gleichzeitig kulturell differenziert, könnte zudem noch bestätigen, daß es klüger wäre, diese Bindungen zu verstärken statt sie abzuschwächen.

b) Der von nun an rein bischöfliche und mehr und mehr universale Charakter des Kardinalskollegiums läßt dieses in Konkurrenz treten mit der Kollegialität und läßt es auch seinen ursprünglichen Charakter als Papstwahlkollegium verlieren. Diese Entwicklung des Kardinalats weiter zu fördern kann nur bedeuten, daß man damit einen unfruchtbaren Konflikt mit der Kollegialität verschärft. Nun fällt aber die Papstwahl weder in die Kompetenz des Bischofskollegiums noch in die Kompetenz einer wahrhaft universalen Körperschaft. Solche Ziele nachdrücklich zu verfolgen, hieße einer Ekklesiologie Vorschub zu leisten, die nicht übereinstimmt mit der Tradition, mit den pastoralen Notwendigkeiten einer besseren Verhältnisbestimmung zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche sowie mit den Anliegen des Ökumenismus. Damit ließe sich auch nicht unbedingt das Ansehen des Petrusnachfolgers vermehren. Man denke nur an das hohe Ansehen, das Athenagoras I. trotz seines äußerst begrenzten Wahlkollegiums genoß!

c) Schließlich ist noch zu fragen: Verfiele man nicht der gut katholischen Versuchung, die Person des Amtsträgers gegenüber der Sache des Amtes zu bevorzugen, wenn man der Art und Weise der Papstwahl so viel Gewicht beilegen würde? Mehr als die Person des Papstes muß aber das praktische Funktionieren des Petrusamtes zählen. Verbergen sich vielleicht hinter dem Problem der Zusammensetzung der Wahlkörperschaft zwei andere viel wichtigere Probleme: das Problem der wirklich kollegialen Ausübung des Petrusamtes und dementsprechend das Problem der Reifung der Ortskirchen?

<sup>1</sup> Am 5. Mai 1973 hat Papst Paul VI. sich vor den neuernannten Kardinälen die Frage gestellt, ob es nicht vernünftig sei, zum Konklave auch die Patriarchen der katholischen Ostkirchen und die Mitglieder des ständigen Rates der Bischofssynode hinzuzuziehen (vgl. AAS 65, 1973, 163). Kardinal Suenens hatte vorgeschlagen, «das Wahlgremium könnte z.B. in einer ersten Stufe die Gesamtkörperschaft der Bischöfe selbst und dann in einer zweiten Stufe ein begrenzteres Kollegium von Bischöfen sein. Oder sollte man dabei direkt an die Bischofssynode als solche denken, eine Synode welchen Typs auch immer?» Vgl. J. de Broucker, *Le dossier Suenens* (Paris 1970) 32.

<sup>2</sup> AAS 38 (1946) 102.

<sup>3</sup> «Seine Zusammensetzung ist einzig und allein der freien Entscheidung des Papstes anheimgegeben»: Paul VI., AAS 65 (1973) 162.

<sup>4</sup> Vgl. H.-M. Legrand, *Der theologische Sinn der Bi-*

*schofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: Concilium* 8 (1972) 494–500.

<sup>5</sup> Eine Erklärung der Bedeutung dieser Verbindung unter Einbeziehung der von den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikan Konzil her sich ergebenden Deutungsmöglichkeiten findet sich in H.-M. Legrand: *La charge pastorale des évêques* (Paris 1969) 111–121.

<sup>6</sup> Vgl. Msgr. D'Avano: *Mansi* 52, 1308 D und DS 3057. Wir lassen hier die Annahme der Möglichkeit eines Untergangs der Stadt Rom außeracht.

<sup>7</sup> Eine Analyse dieser Hinweise findet sich bei C. Hofstetter, *La primauté dans l'Eglise, dans la perspective de l'histoire du Salut: Istina* 8 (1961/62) 333–358.

<sup>8</sup> Vgl. Yves Congar, *S. Paul et l'autorité de l'Eglise romaine d'après la Tradition: Studiorum Paulinorum Congressus* (Rom 1963) 491–516. – Zur Ikonographie vgl. E. v. Dobschütz, *Der Apostel Paulus, II* (Halle 1928). – Zur by-



zantinischen Liturgie: Th. Strotmann, Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres: Irénikon 36 (1963) 164–176.

<sup>9</sup> Darauf hat schon Innozenz X. aufmerksam gemacht: vgl. DS 1999.

<sup>10</sup> Vgl. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiastiques ... (Paris 1974).

<sup>11</sup> Vgl. G. Roethe, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Stuttgart 1937); H. Marot, Les conciles romains des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles et le développement de la primauté: Mél. L. Beauduin, I. (Chevetogne 1954) 209–240; G. Alberigo, Regime sinodale e Chiesa romana tra XI. e XII. secolo: Critica Storica 11 (1974) 12–46.

<sup>12</sup> Dieser letzte Titel, mit dem Papst Paul VI. die Dekrete des Zweiten Vatikan Konzils unterzeichnet hat, bedeutet, daß er Bischof *in* der katholischen Kirche ist. Vgl. H. Marot, Note sur l'expression «Episcopus ecclesiae catholicae»: Irénikon 37 (1964) 221–226. Niemals hat man sich auf diesen Titel berufen, um mit seiner Hilfe den Primat zu begründen.

<sup>13</sup> So Papst Paul VI., Ecclesiam Suam: AAS 56 (1964) 656. Für die USA vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue, V. Papal Primacy (Minneapolis/New York 1974); für die Länder deutscher Sprache vgl. H. Stirnimann – L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst (Frankfurt 1974).

<sup>14</sup> Ein sehr schönes Zeugnis dafür findet man in: Tomos Agapis (Vatikan-Phanar 1971).

<sup>15</sup> Die orthodoxen Positionen sind gut dargestellt in: N. Afanasieff et alii, La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe (Neuchâtel 1960). (Deutsche Übersetzung erschienen im EVZ-Verlag, Zürich!)

<sup>16</sup> L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst, aaO. 37.

<sup>17</sup> H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961) 829. – Zum Thema «Rezeption» vgl. Y. Congar, Die Re-

zeption als ekklesiologisches Problem: Concilium 8 (1972) 500–514. Dort auch Bibliographie!

<sup>18</sup> Bezeichnend sind die Worte, mit denen Papst Johannes XXIII. die römische Synode einberief, «damit Rom (als die Kirche, welche den Vorsitz in der Liebe führt), wieder zum Vorbild unter den Schwesternkirchen werde und der Papst unter den Bischöfen, bei denen er den Vorsitz führt, ein echter Bischof sei»: AAS 51 (1959) 68.

<sup>19</sup> G. Matagrín (Bischof von Grenoble), L'Eglise au lendemain du synode: La Documentation Catholique 54 (1972) 68.

<sup>20</sup> Wir denken hier an eine Veröffentlichung von A. E. C. W. Spencer, Präsident der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie: L'avenir des rôles episcopal et papal (étude): IDOC-international, franz. Ausgabe, Nr. 21 (April 1970) 43–64; ds., The Future of the Episcopal and Papal Roles: IDOC-international, nordamerikanische Ausgabe, Mai 1970 (Nr. 3) 63–84.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

#### HERVÉ-MARIE LEGRAND

geboren 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir und Walberberg sowie an den Universitäten St. Thomas (Rom), Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und Diplomkirchenrechtler. Er doziert an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und am Institut Catholique (Paris). Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zur Theologie der Ämter, unter anderen die Beiträge «Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise» und «La délimitation des diocèses» in: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam 74 (Paris 1969).

Yves Congar

## Titel, welche für den Papst verwendet werden<sup>1</sup>

*Episcopus Ecclesiae catholicae (Urbis Romae)*

Dies ist noch heute der Titel, mit dem Paul VI. – unter Umkehrung der Worte «Ecclesiae» und «Catholicae» (zu «Catholicae Ecclesiae Episcopus») seine Unterschrift bei der Promulgierung der Konzilskonstitutionen versehen hat. H. Marot (S. 94–98) hat aufgezeigt, daß selbst ohne die ziemlich häufige Präzisierung durch den Zusatz «Urbis Romae» (oder «Romanae») diese seit dem 4. Jahrhundert verwendete Formel die *Ortskirche* von Rom bezeichnet, und zwar sogar im 11. Jahrhundert bei den Männern der gregorianischen Reform. Sie hat keineswegs den Sinn von «universal», sondern soll darauf hinweisen, daß es sich um eine wirkliche

Kirche handelt. Sie findet ihre Entsprechung in «Romanus Pontifex», welches häufig bei Gregor dem Großen vorkommt und die übliche Bezeichnung für den Papst im CIC und in der Konzilskonstitution «Lumen gentium» bildet (ebenso in der Unterschrift unter das Unionsdekret des Konzils von Florenz). Übrigens findet man diese Formel im 3. und 4. Jahrhundert auch für andere Bischöfe verwendet (Belege bei R. Sohm, Kirchenrecht I, 347, Anm. 9).

*Papa, Papatus*

Dieser Titel, welcher der populärste ist, ist schon seit langer Zeit immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen.<sup>2</sup> Ein Titel liebevoller Verehrung, in seiner griechischen Form schon bei Homer bezeugt, im Orient im Gebrauch für die Bischöfe und selbst für die einfachen Priester. Im Westen tritt er zu Beginn des 3. Jahrhunderts auf, in der Passio SS. Felicitatis et Perpetuae, 13, 202–203, dann bei Tertullian, Pudic. 13, 7. Seitdem wird er für Bischöfe verwendet, so etwa für Cyprian, Epp. 8, 8; 23; 30