

eine größere Autonomie, eine großzügiger bemessene Möglichkeit gewährt wird, für die eine, einzige Kirche partikuläre Ausprägungen zu finden. Eine solche Hoffnung hätte nur davon zu gewinnen, wenn sie sich in organischer Zusammenarbeit mit den übrigen Christen der gleichen Region verwirklichen ließe.

Es ist klar, daß von den drei aufgezählten Ausübungen des päpstlichen Amtes der Einheit die dritte die delikateste und auch gewagteste wäre: Wäre es tatsächlich Ausübung eines Amtes der *Einheit* und nicht vielmehr der Teilung? Das Beispiel der Rolle Roms in der alten Kirche, aber auch das Beispiel, das heute noch die mit Rom verbundenen Kirchen der orientalischen Riten liefern, vor allem aber die Tatsache, daß Amt der Einheit keineswegs Amt der Gleichförmigkeit bedeutet, lassen mich zu der Annahme neigen, daß die römisch-katholische Kirche gut daran täte, ihr Suchen und ihre Überlegungen in der aufgezeigten Richtung voranzutreiben, – und zwar nicht allein für sich selbst, sondern auch für die andern Kirchen! Die ökumenische Hoffnung der Protestanten würde sich wirklich in außerordentlicher Weise neu entzünden, wenn sie anstatt sich zur hartnäckigen Wiederholung ihres *non possumus* der Einladung zur Rückkehr nach Rom gegenüber genötigt zu sehen, unter bescheidener Bemessung ihrer Forderungen und großzügiger Bemessungen ihrer Konzessionen, eine Zukunft des Ökumenismus ins Auge fas-

sen könnten, in der sie konkret in Gestalt einer Aussöhnung mit ihren katholischen Brüdern, neben denen sie Tag für Tag ihren Weg gehen, engagiert sind.

<sup>1</sup> Vgl. Discours au Concile Vatican II, hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon (Paris 1964) 82 ff.

<sup>2</sup> AAS, Bd. LIX, 497 f.

<sup>3</sup> Paul VI, Pèlerinage en terre sainte (Paris 1964) 48.

<sup>4</sup> Vgl. Unitatis redintegratio, 3.

<sup>5</sup> Denzinger-Schoenmetzer, 1999.

<sup>6</sup> Neuausgabe Anduze (1881) 118.

<sup>7</sup> Lumen gentium 25.

<sup>8</sup> Unitatis redintegratio, 3.

<sup>9</sup> AaO. 1.

<sup>10</sup> Siehe dazu die wichtige Untersuchung von J. L. Leuba, «Qu'attendent les protestants du prochain Concile oecuménique?» (1960), abgedruckt in A la découverte de l'espace oecuménique (Neuchâtel 1967) 186–199.

<sup>11</sup> Unitatis redintegratio, 24.

<sup>12</sup> Das ist auch der Rahmen, in dem der wichtige Punkt der Unfehlbarkeit der Kirche zu diskutieren wäre.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

#### JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren 1917 in Lausanne (Schweiz), 1941 in der evangelisch-reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Lausanne, Basel und Neuenburg, ist Doktor der Theologie und Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg. Er ist ferner Forschungsberater der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1972/73 war er Vizerektor, 1973/74 Rektor des Ökumenischen Instituts für theologische Forschung in Jerusalem. Er veröffentlichte u. a.: *Prophétisme sacramental* (Neuenburg 1964), *Essai sur le repas du Seigneur* (Neuenburg 1966), *Le Saint Ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVI siècle* (Neuenburg 1968).

John Coulson

### Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium

Wenngleich Newman Einwände gegen die Feier des Ersten Vatikanischen Konzils im Jahre 1870 erhob, kam er zu dem Ergebnis, die dort verkündete Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit würde die Autorität des Papstes keineswegs erhöhen, sie vielmehr auf lange Sicht einengen. Seine Einwände lauteten, das Konzil habe die Gläubigen

überrascht, sie seien daher von denen, die «nach einer Konzilsdefinition streben, die den Bereich der Unfehlbarkeit der Kirche im Verhältnis zu Wissenschaft und Politik, usw. *erweitern* sollte», nicht vorbereitet worden. Kein Wort mehr ist über die *päpstliche* Unfehlbarkeit zu sagen (insofern der Papst *dieselbe* Unfehlbarkeit besitzt wie die Kirche), da *seine* Unfehlbarkeit indirekt mit ausgeweitet wird, wenn man ein solches Dekret über die Kirche erläßt.»<sup>1</sup>

Ungeachtet des Wortes Pius IX.: «La Tradizione son' io (Die Tradition bin ich)» haben die Erfahrungen, die Newman als kürzlich Konvertierter mit der Irischen Katholischen Universität gemacht hatte, ihn gelehrt, sorgfältig und genau zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und seiner Klugheit zu unterscheiden. Das Erste Vatikanum nötigte ihn dann, diese Unterscheidung noch weiter zu ent-

wickeln. Er vertrat den Standpunkt, Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche sei «ihrer eigentlichen Idee gemäß» eine «negative»:

«(Die Kirche) hat *der Sache nach* keine Verheißung unbesiegliger Gnade, die ein Bischof oder ein Geistlicher oder jemand, der sucht, nicht hätte. Aber sie hat die eine Sicherheit: Wenn sie *um die Erfüllung ihrer Aufgabe* bemüht ist, ist das Ergebnis dieser Bemühung, was die Offenbarung anbetrifft, immer der Wahrheit entsprechend. Sie ist nicht inspiriert ... doch ist im eigentlichen Sinne des Wortes Inspiration etwas Positives, während Unfehlbarkeit negativ ist.»<sup>2</sup>

Aus diesen Erwägungen war Newman der Ansicht, die Verkündung der päpstlichen Unfehlbarkeit werde auf die Dauer die Macht des Papstes eher reduzieren (als steigern): «Bisher hat er getan, was er wollte, weil ihre Grenzen nicht festgelegt waren; nun muß er nach vorgegebener Norm handeln.» Kommende Päpste werden dadurch, daß sie ihr Handeln zu erläutern und zu rechtfertigen haben, «in einem Sinne ihre Macht begrenzen». Mit anderen Worten: Unfehlbar in der Lehrtätigkeit der Kirche ist mehr das, was dabei herauskommt (output), als das, was eingegeben wird (input). Die Kirche ist vor Irrtum geschützt in dem negativen Sinn, daß sie sich zwar in einer falschen Richtung bewegen kann, aber Schutz dagegen genießt, daß sie in dieser Richtung so lange *verharrt*, bis daraus ein formaler Irrtum geworden ist.

Newman hat die Folgen ganz richtig vorausgesagt. Als Erstes, daß ein zweites Konzil kommen werde, um das vom ersten unbeendet gelassene Werk richtigzustellen. Er vertraute auf die «allgemeine katholische Einsicht». Bei dieser würde «die letzte Entscheidung liegen»: «Keine abstrakte Definition vermag eine einzelne Tatsache zu bestimmen.» Seine zweite Voraussage betraf die Auswirkungen einer Festsetzung der päpstlichen Autorität ohne Rücksicht auf die Konsequenzen im weltlichen Bereich. Er sah voraus, daß das Lehramt unweigerlich in die Randbezirke der Industriegesellschaft geraten würde. Über «die Kirche» (im autoritären und konfessionellen Sinne) hinausblickend sagte Newman weiter voraus, daß «die unterste Klasse, die zahlenstark und ungläubig ist, aus den Tiefen der modernen Städte aufstehen und zur neuen Geißel Gottes werde».

Welche theologischen Gründe gab es für derartige prophetische Erkenntnisse? Sie sind in Newmans Kirchenmodell zu finden, das mehr «republikanisch» als «monarchisch» war. Es sucht für verschiedene Funktionen ein Gleichgewicht herzu-

stellen. Und in diesem Modell bildet die Prophetie und nicht die Autorität das regulierende oder ausgleichende Prinzip. Im Vorwort zu einer sieben Jahre nach dem Konzil veranstalteten Neuausgabe seiner anglikanischen Abhandlungen und Vorlesungen<sup>3</sup> kommt er zurück auf seine alte Idee von der Kirche als Trägerin der drei Funktionen Christi: Prophet, Priester, König, wobei jede dieser drei Funktionen eine bestimmte Entartungsform hat. Die königliche Funktion entartet zu Tyrannei und Autoritarismus, die priesterliche zu Aberglaube und die prophetische zu Rationalismus. Dennoch bleibt die prophetische das ausgleichende und regulierende Prinzip, da es «der Offenbarung entsprechend» und kreativ ist für «das königliche und das priesterliche Amt». Das prophetische Amt wird in idealer und charakteristischer Weise durch die Verschiedenheit der theologischen Schulen zum Ausdruck gebracht. Das legt die Annahme einer Unterscheidung zwischen der Lehrtätigkeit des Papstes und der Bischöfe auf der einen und der «prophetischen» Theologie der Schulen auf der anderen Seite innerhalb der Gesamtheit des Lehramtes nahe; doch setzt diese wiederum die Einheit des Gottesvolkes innerhalb der Tradition voraus.

Derartige Unterscheidungen setzen nicht allein eine Erfahrung der Kirche «als eines Ganzen» voraus, sondern außerdem, daß die Laien das dynamische Element sind. In seinem 1859 veröffentlichten Aufsatz «*On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*», um dessentwillen er in Rom denunziert wurde, hatte Newman ausgeführt, daß der consensus fidelium fünf charakteristische Merkmale trägt: das des Zeugnisses für die Tatsache des apostolischen Dogmas; das eines im Schoße des mystischen Leibes Christi wirksamen Instinktes oder *φρόνημα*; das einer Leitung des Heiligen Geistes; das einer Antwort auf sein Gebet und das einer Besorgtheit vor Irrtum. Das zweite dieser Merkmale ist vermutlich das bedeutsamste, denn Newmans *φρόνημα*-Begriff ist das kollektive Gegenstück zu jener *φρόνησις* zu jenem Urteilsvermögen, das den Einzelnen befähigt zu einer *realen* Zustimmung in Sachen des Glaubens und des Gewissens (im Unterschied zu einer rein begrifflichen oder formalen).

Damit aber wird der *sensus fidelium* kollektiv als Bewußtsein der Kirche verstanden. Weiter führt Newman aus, daß, «obwohl die Laienschaft in Dingen des Glaubens nur eine Widerspiegelung oder ein Echo ist, in der *pastorum et fidelium conspiratio* etwas enthalten ist, das in den *pastores* allein nicht ist». Wird diese Initiative unterdrückt

und die Gläubigen abgeschreckt vom theologischen Studium und sozialen Tätigwerden, dann dürfte das, was das Lehramt offenbar fordert, mehr ein formaler Gehorsam sein, als ein aktiver oder realer Glaube; das aber wird am Ende «bei den gebildeten Schichten zu Indifferenz und bei den weniger gebildeten zu Aberglauben führen».<sup>4</sup>

In diesem Sinne ist die Quelle der Inspiration der Kirche nicht beim Papst zu suchen, sondern in der *conspiratio*. Sie wird nicht von außen auferlegt, sondern erwächst aus der Erfahrung der Tradition. Das aber ist unvereinbar mit dem Verständnis des Lehramtes und seiner Auferlegung, die bis zum Zweiten Vatikanum vorherrschen sollte und das die Tradition als «eine Reihe von Artikeln ansah, die man numerieren konnte». Ein solches Verständnis lehnte Newman ab: «Gegenstand des Glaubens sind nicht einfach bestimmte Artikel, A.B.C.D., die in stummen Dokumenten stehen, sondern das ganze explizite und implizite Wort Gottes, wie es von seiner lebendigen Kirche ausgeteilt wird.»<sup>5</sup>

Diese Betonung der Tradition als innerhalb einer lebendigen Kirche wirkende Kraft bringt Newman Möhler und Blondel, aber auch uns nahe. Tradition ist ein «in der Sprache verborgenes Mysterium», das gleichsam aus dem Leben einer Gemeinschaft erwächst und insofern bedeutungsvoll ist, als es ein zusammenhängendes gesundes Gemeinschaftsleben widerspiegelt. Die Implikationen dieses Verständnisses sind brisant, weil daraus folgt, daß man Tradition nicht auf eine Reihe begrifflicher Formulierungen reduzieren kann, die auferlegt und in einem einfachen Gehorsamsakt angenommen werden müssen, und daß die Einheit von Glauben und Lehre der Kirche stets von einer Einheitlichkeit des Geglaubten zu unterscheiden ist.

Wäre das Erste Vatikanum nicht willkürlich beendet worden, so wäre – das ist ganz offenbar anzunehmen – die konsequente Konzentration des Lehramtes im Papsttum zumindest angefochten worden.<sup>6</sup> Das hätte die nachfolgende Spaltung der Kirche in zwei Kulturen, die der Kleriker und die der Laien, eine aktive und eine passive, in *ecclesia docens* und *ecclesia discens*, sicherlich weniger schroff werden lassen. Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe von Westminster aus dem Jahre 1900 ging sogar so weit, daß er «nicht allein die Laienschaft, sondern auch die Priester und Ordensleute, ja selbst die Bischöfe in ihrer individuellen und privaten Eigenschaft» zur *ecclesia discens* zählte.<sup>7</sup> Da die Rolle der Laienschaft passiv war, bedeutete Initiative von Laien eo ipso Ungehorsam. Dieser

Aspekt der Kirche wurde als «Romanismus» oder «Latinismus» charakterisiert von den Kritikern – in der Kirche Englands von Coleridge und F.D. Maurice; in der russischen Kirche von Dostojewski und seinem theologischen Mentor, W. Solowjew.

Die schwerwiegenden Folgen einer solchen Einschränkung des Lehramtes sind erst in jüngster Zeit allgemein erkannt worden. Ich denke an die Unfähigkeit der Kirche, mit Mussolini und Hitler fertig zu werden. Die Kritik Pius XII. beispielsweise hat die einzigartige Autorität und Verpflichtung der Laienschaft in Dingen dieser Art übersehen. Benedikt XV. war ebenso machtlos und aus denselben Gründen, als er richtig, aber erfolglos die Folgen einer Verlängerung des Ersten Weltkrieges erkannte. Und noch etwas, das man nicht übersehen darf: die Verantwortlichkeit des Lehramtes für die Gewissensbildung der Laien. Während der letzten hundert Jahre ist die Kirche mehrfach derart machtlos gewesen oder hat auf der falschen Seite gestanden, sozial oder politisch gesehen, daß man nicht um die Frage herumkommt: Liegt hier ein Versagen des Lehramtes vor, und wenn das der Fall ist, rührt dieses Versagen von falschen Vorstellungen über seine Unfehlbarkeit bei der Beurteilung, dem Konsens und der Annahme her?

Zumindest aber ist zugegeben, daß die Laienschaft die in der Tradition verkörperten Werte und Glaubensgehalte mehr *induktiv* als *deduktiv* erfährt. Sie mißt die Realitätsansprüche der Kirchengliedschaft an der sozialen Realität ihrer von der Technologie beherrschten Industriegesellschaft und nicht, wie vorher angenommen worden war, jene an dieser. Die für den Laien erhebliche Welt läßt sich folgendermaßen schildern:

«Die Formel «Demokratie ist katholisch» ist ersetzt durch «Demokratie wird nie antikatholisch sein», ebensowenig wie antijüdisch oder antibuddhistisch. Alle arbeitenden Menschen, gleich welcher Religion oder Sektengliedschaft, sind aufgerufen, sich am Aufbau des Staates der Zukunft zu beteiligen. Von ihnen wird nur verlangt, dasselbe soziale Ideal anzuerkennen, allen Glaubensrichtungen Achtung entgegenzubringen, und ein gewisses Rüstzeug an moralischen Kräften mitzubringen.»

Ich greife zu dieser Darstellung, weil das die Worte sind, in denen Pius X. die französische soziale Reformbewegung *Le Sillon* verurteilte.<sup>8</sup> Sie kennzeichnet in beispielhafter Form die Aufspaltung der Kirche in zwei Kulturen. Die eine sieht, um es zu bedauern, eine Welt voll Streiks, Konfrontationen mit der Autorität, ungehorsamen Schülern und einer unnatürlichen Agitation für die

Rechte der Frau. Vom Standpunkt der anderen Kultur aus werden ererbte Werte und Glaubensinhalte so «realisiert, wie sie modifiziert werden indem man sie lebt: Ihre Identität ist für immer garantiert durch den Wandel. Sie werden induktiv (und nicht deduktiv) erfahren als versuchsweise, fragende und in hohem Maße von örtlichen Besonderheiten mitbestimmte Einsichten. Um «realisiert» zu werden, verlangen sie eine Zusammenarbeit mit solchen, die anderer Meinung sind; derartige Vereinbarungen aber werden anerkanntermaßen nur soweit erreicht, als man den Ergebnissen keine Gewalt antut. In diesem Sinne existieren wir als Mitglieder einer pluralistischen Gesellschaft, innerhalb einer Gemeinschaft der Analogie, in der wir vielmehr unsre Differenzen zusammenbringen, als daß wir suchen, eine starre begriffliche Einheitlichkeit zu erreichen oder aufzudrängen.

So entdeckt beispielsweise ein Theologe, wenn er mit einem Psychotherapeuten zusammenarbeitet, daß eine Behandlung kein Heraushelfen aus bestimmten, genau definierten Störungen oder eine Aufnötigung von Heilverfahren zu ihrer Überwindung ist. Statt dessen wird die Frage «was ist Gesundheit?» selbst zur Diskussion gestellt, während der Therapeut bemüht ist, sich und den Patienten in jene befreiende personale Beziehung zu bringen, die das Ziel der Therapie ist. Patient und Therapeut sprechen miteinander bei der Behandlung, wenn sie eine gemeinsame Sprache der Klärung finden – eine Erfahrung, die den Therapeuten selbst bereichert, während er den Patienten «behandelt», indem er seine Gesundheit wiederherstellt.<sup>9</sup>

Übertragen wir diese Erkenntnis in die «kirchliche» Sprache, so besagt sie, daß hier die Tradition induktiv und nicht deduktiv erfaßt wird; daß der *sensus fidelium* häufig in pragmatischer Weise, selbst zögernd (mehr als global und entschieden) seinen Ausdruck finden kann. Was eine solche Erkenntnis charakterisiert, ist das Gewicht, das der Definition, – nicht der Antworten, sondern der Fragen – beigemessen wird. Die zugrundeliegende Annahme ist, daß wir nur, wenn die Fragen korrekt formuliert sind, der «problematischen Entscheidung» nahe genug sind; das aber ist die Vorbedingung für die Gewinnung von Antworten, durch die wir mit dem Leben zufrieden sein können. So bestimmt die absolute, qualitative Unterscheidung zwischen Masturbation, Unzucht und Ehebruch die Einstellung der Laien zur Empfängnisverhütung in der Ehe. Erklärt man diese zwischenmenschliche Beziehung terminologisch mit dem gemeinsamen Faktor «Geschlechtsakt», so

schafft man keineswegs die erforderliche Klärung für eine Zustimmung zu den überlieferten Werten, sondern entzieht ihr den Boden und stiftet Verwirrung.

Das ist aber die Haltung, die derjenigen gerade entgegengesetzt ist, die das Lehramt während des Modernistenstreites angenommen hat. Wie Loisy bemerkte, hat der Papst die Antworten geliefert, bevor noch die Fragen formuliert waren.<sup>10</sup> So glaubte man auch, Newman sei in dem verurteilten Satz gemeint gewesen, da er gesagt hatte: «Die Glaubenszustimmung ruht letztlich auf einer Vielzahl von Wahrscheinlichkeiten (probabilities)»,<sup>11</sup> insofern «probability» in der kuralen Logik gerade das Gegenteil von dem bedeutet, was es in Newmans Logik besagt. Das ist, wie gesagt, die Methode des *Syllabus errorum*, der etwa vierzig Jahre vorher «Fortschritt, Liberalismus und moderne Zivilisation» verurteilt hatte,<sup>12</sup> ungeachtet der unterschiedlichen Zusammenhänge, in denen die betreffenden Begriffe «realisiert» worden waren. Sie bedeuteten etwas anderes für die italienischen Nationalisten, etwas wieder anderes für Königin Viktoria und noch etwas anderes für diejenigen, die unter der Verfassung der Vereinigten Staaten lebten. Derartige Geisteshaltungen verkennen eins: daß diejenigen Christen, die den größten Einfluß auf das zeitgenössische weltliche Denken hatten, gleich Dietrich Bonhoeffer und T. S. Eliot, zugleich auch diejenigen waren, deren Zeugnis für Glauben und Tradition gleichzeitig ein Zeugnis für die Schwierigkeit des Christseins war.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat für die Kirche und damit auch für das Lehramt die Einheit der Kulturen wiederhergestellt, indem es seine wesentlich dialektische Natur betont hat. Das hat es getan, indem es Newmans Konzeption von den drei Ämtern Christi bestätigte<sup>13</sup> und indem es Rechte und Freiheit des Gewissens erstmals ausdrücklich ausgesprochen hat. Die Führung des Heiligen Geistes ist nicht mehr ausschließlich im Papsttum lokalisiert, sondern im *consensus fidelium* des ganzen Volkes Gottes.<sup>14</sup>

Wenn die Dinge sich so verhalten, – wie üben heute Papst und Bischöfe ihr Amt der Einsicht und Unterscheidung aus? Wie ist die Inspiration oder der *sensus fidelium* zu aktivieren? Und auf welche Weise sind die Laien zu konsultieren? Wenn die Unterscheidungsfähigkeit am wirksamsten an gut umschriebenen Fragen auszuüben ist, dann muß man zwangsläufig immer mehr von allgemeinen Definitionen und Erklärungen abgehen und immer mehr zu einer entsprechenden Ausübung durch

die Bischöfe im lokalen Bereich gelangen. Und wie wir eine «Verschiedenheit der Gaben» (vgl. 1 Kor 12, 4) praktizieren, so sollten wir auch so weit kommen, daß wir die wahrhaft dialektische Natur des Lehramtes begreifen. Wenn aber die Funktion der Laienschaft darin besteht, die Fragen zu formulieren, so ist die Funktion der Ortsbischöfe, in gleicher Weise aufgeschlossen, verständig und informiert zu sein. Dabei wird sich ein größerer Bedarf an Theologen ergeben und eine größere Notwendigkeit, sich auf sie zu verlassen. Und die Verschiedenheit theologischer Darlegung wird sich als besserer Schutz für die Tradition erweisen, als eine einheitliche systematische Theologie, wie wir sie aus der jüngsten Vergangenheit kennen. Da es aber eine Theologie sein soll, die in konkreten Zusammenhängen relevant sein will, muß sie weitgehend von Laientheologen betrieben werden, das heißt, von Theologen, die in Zusammenarbeit mit «weltlichen» Disziplinen ausgebildet worden sind, wie etwa Medizin, Sozialwissenschaften und Literaturwissenschaft. Von den uns bedrängenden Problemen sind die am schwersten zu bewältigenden diejenigen, die sich in den Grenzbereichen zwischen den verschiedenen Disziplinen ergeben.

Die einer solchen unausweichlichen Entwicklung zugrundeliegende theologische Konzeption ist ebenfalls sehr alt. Es ist die der Tradition verstanden als größte Vielfalt in der tiefstmöglichen Einheit.<sup>15</sup> Diese Definition von Hügels ist in einer noch ausführlicheren Form von den russischen Theologen des 19. Jahrhunderts als «sobornost» entwickelt worden; Komiakow hat diesen Begriff als «die Einheit in der Vielheit ... die freie Einmütigkeit» definiert.<sup>16</sup> Eine solche Konzeption läßt sich wiedergewinnen, wenn wir uns klarwerden über den Unterschied zwischen Glauben (faith) und Glaubensinhalten (beliefs) und darüber, daß Einheit des Glaubens durchaus vereinbar ist mit einer Unterschiedlichkeit im Glaubensinhalt. Das ergibt die ökumenische Methodologie und ist die Quelle unsrer Überzeugung, daß wir, auf einem neuen Weg, eins werden können in Christus.

Das zu erkennen hat uns auch der Umstand befähigt, daß wir am Ende eines seit dreihundert Jahren triumphierenden und (für die Männer der Kirche) weithin unbewußten Rationalismus leben. Denn was unsre frühere Betonung systematischer theologischer Formulierungen verbarg, war gerade die wesenhaft plurale Natur der Tradition. Wir beginnen einzusehen, daß begriffliche Abirungen und epistemologische Irrtümer keine ausreichende Evidenz für einen Glaubensverlust oder

einen Grund für eine Exkommunikation ergeben und daß Häresie zunächst und hauptsächlich einen Gleichgewichtsverlust oder eine Übertreibung darstellt. Wir beginnen einzusehen, daß die Ausdrucksformen der Tradition wesenhaft Bilder (εἰκόνες) oder Symbole sind, da diese, insofern sie unterschiedliche Glaubensinhalte in einem Gleichgewicht gelöster Spannung halten, ihre Einheit sichtbar machen: So ist die Tatsache, daß Christus Gott und Mensch ist, in dem Bild der Jungfrau und des Kindes sichtbar gemacht.

Die Wiederentdeckung der Pluralität der Tradition ist beispielsweise von Y. Congar hervorgehoben worden. Er macht darauf aufmerksam, wie die Erlösungslehre in zwei Formen und auf zweierlei Weise überliefert worden ist. Die Kirche umfaßt auch die jüdische Thora und ist doch ein neuer Bund. Weshalb – so fragt er – gibt es in beiden Testamenten immer einen positiven und einen negativen Pol oder eine polare Spannung zwischen Gesetz und Gnade? Könnte das nicht ein Zeichen dafür sein, daß eine Wirklichkeit immer in einer anderen und durch eine andere ihre Ergänzung finden muß und daß im Kern der Wirklichkeit eine Struktur vorhanden ist, aufgrund deren die Dinge auf einer Dualität in der Einheit basieren, einem Einklang und einer Vollständigkeit in der Verschiedenheit? Andere Theologen verstehen ebenfalls Tradition als polares Spannungsfeld zwischen dem, was Jean-Louis Leuba «L'institution (Institution)» und «L'événement (Ereignis)» genannt hat oder was Péguy (in einem anderen Sinne) als «la politique» und «la mystique» anspricht.<sup>17</sup>

Was aber bildet dann die erforderliche Sicherheit einer Verschiedenheit gegenüber, die sich auf Trennung und Sektenbildung hin auswirkt? Innerhalb der katholischen Tradition hat Glaube in Verschiedenheit immer eine präexistierende Einheit vorausgesetzt. Die Menschen des Mittelalters glaubten, daß dieser Zustand sich ausdrücklich feststellen und verwirklichen läßt. Für uns dagegen gibt es eine solche Einheit nur implizit, und sie ist, wenn überhaupt, nur unter Schwierigkeiten ausdrückbar. Doch die Notwendigkeit, sie auszudrücken, wird größer denn je. Können wir sie vielleicht in einem erneuerten Verständnis dessen finden, was sich In-Gemeinschaft-mit-dem-Stuhle-Petri-Befinden bedeutet?

Wenn unser Verständnis der Form der Tradition und der dialektischen Natur des Lehramtes jene Umwandlung erfährt, die ebenso implizit in Newmans Theologie enthalten war, wie sie in den Do-

kumenten des Zweiten Vatikanums enthalten ist, dann kann die Rolle des Papsttums selbst als eine Rolle angesehen werden, die weniger im Auferlegen und in Entscheidungen besteht als im Zeuge-sein, im Eintreten für oder – im sakramentalen beziehungsweise symbolischen Sinne – Zeichensein für die in der wachsenden Vielfalt implizit vorhandene Einheit. Das aber ist in dem oben entwickelten Sinne eine ikonographische Funktion. Indem er die «berechtigten Verschiedenheiten» schützt, «während er zugleich garantiert, daß solche Verschiedenheiten die Einheit nicht behindern, sondern vielmehr zu ihrer Schaffung beitragen»,<sup>18</sup> hat der Papst teil an der Wirklichkeit oder Einheit, die er erkennbar macht. Die Hauptform künftigen päpstlichen Dienstes kann daher darin bestehen, daß er für die Einheit steht und einsteht, – die Einheit nicht nur der katholischen Christen oder aller Christen, sondern aller Menschen, so daß es seine Funktion ist, die Einheit über die ganze Welt hin zu einem Höchstmaß zu bringen, so daß *alle* eins sind in Christus.

Das war das instinktive Ethos des Papsttums Johannes' XXIII.; und wenn wir seinen Pontifikat betrachten, können wir erkennen, daß sein Schweigen nicht minder wichtig war als seine amtlichen Stellungnahmen: Wo seine Vorgänger klagten oder rügten, schwieg er, da er die Lösung der Probleme Italiens nicht als Teil der päpstlichen Funktion ansah. Damit machte er sich selbst soweit frei, daß er die Möglichkeit bekam, den Schwiegersohn des «gottlosen» Herrschers Rußlands zu empfangen, ebenso wie er den «getrennten» Erzbischof von Canterbury empfangen konnte.

In seiner ersten Ansprache und bei der Wahl seines Namens erkennen wir erneut seine instinktive Absicht, sich in eine Ordnung von Zeichen hineinzustellen und eine bildwertige (eikonographische)<sup>19</sup> oder symbolische Geste zu machen:

«Der Name Johannes ist mir deshalb teuer, weil es der Name meines Vaters ist ... (und weil) es der Weihetitel meiner schlichten heimatlichen Pfarrkirche ist, in der ich getauft worden bin ... Wir haben es vorgezogen, die Kleinheit unseres eigenen Namens hinter dem Schild dieser großartigen Reihe römischer Päpste zu bergen.»

Doch in dieser Indifferenz oder richtiger gesagt: dieser *Losgelöstheit*, erinnert Johannes nicht so sehr an seine päpstlichen Vorgänger als an den «Apostel Roms» selbst, den hl. Philipp Neri. Seine Aufgabe war in gleicher Weise, die Menschen nicht aus der Welt zu retten, sondern in ihr, nicht mit Protesten und Mahnungen, sondern durch das Mittel der stärkeren Gegenfaszination der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit.<sup>20</sup>

Interessanterweise war dieser Nachdruck, den er auf die Rolle des Papstes als Bischof von Rom als Symbol der Einheit verlegte, die abschließende Auffassung des größten russischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Wladimir Solowjew. Gegen Ende seines Lebens schrieb er:

«Die Kirche von Rom und nicht die *lateinische* Kirche ist die *mater et magistra omnium ecclesiarum*: Der Bischof von Rom und nicht der Patriarch des Westens spricht unfehlbar und *ex cathedra*; und man darf nicht vergessen, daß es einmal eine Zeit gegeben hat, in der die Bischöfe von Rom Griechen gewesen sind.»<sup>21</sup>

Wenn die Verschiedenheit der Tradition auf lokaler Ebene zunehmend offenbar werden soll, dann muß ihre Einheit zunehmend offenbar werden durch den Stuhl des Petrus; doch um die traditionelle Rolle des Papsttums neu zu verstehen im Rahmen gewandelter Konzeptionen des Lehramtes, muß der Theologe sich mit unzureichenden Vernunftgründen für das begnügen, was Papst Johannes instinktiv getan hat.

<sup>1</sup> J. H. Newman, *Letters and Diaries* (London 1974) Bd. XXV (The Vatican Council, Jan. 1870 to December 1871) 420.

<sup>2</sup> *Letters*, aaO. 309.

<sup>3</sup> Veröffentlicht als *The Via Media* und besprochen in meinem Buch *Newman and the Common Tradition* (Oxford 1970) 165–179.

<sup>4</sup> *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (London 1961) 73–74, 104, 106.

<sup>5</sup> 23. März 1867, *Letters*, Bd. XXIII, 105.

<sup>6</sup> Gustave Thils, *L'infallibilité du peuple chrétien in credo* (Louvain 1963) 15, 46.

<sup>7</sup> Der Kardinal-Erzbischof und die Bischöfe der Kirchenprovinz von Westminster, *A Joint Pastoral Letter on the Church and Liberal Catholicism* (London, 29. Dezember 1900) 9.

<sup>8</sup> Brief von Papst Pius X. an die französische Hierarchie: *Acta* 31. August 1910, 697ff.

<sup>9</sup> Siehe z. B. Robert F. Hobson, *Loneliness Journal of Analytical Psychology* (London, Bd. 19, 1, 1974ff, 71–89). Ich beziehe mich hier auf die gemeinsame Arbeit von Theologen und Psychotherapeuten an der Bristol University insbesondere und in der Studie *Humanum* des Weltkirchenrates im allgemeinen.

<sup>10</sup> Alfred Loisy, *Mémoires* (Paris 1930) Bd. 1, 419: «Es sei bemerkt, daß der Papst sich als derjenige ansieht, der kraft seiner päpstlichen Funktion Lösungen zu geben hat, während der Bischof ihn dazu bewegen wollte, die Fragen studieren zu lassen.»

<sup>11</sup> *Lamentabili sane exitu*, 3. Juli 1907, Satz 25.

<sup>12</sup> *Syllabus errorum* (1864), Satz 80.

<sup>13</sup> *Lumen Gentium*, 2, 3, 4.

<sup>14</sup> Lumen Gentium, 12.

<sup>15</sup> Von Hügel, *The Mystical Element in Religion* (1923, engl. Ausg.) Bd. 1, 66–67.

<sup>16</sup> Brief an den Redakteur der *Union Chrétienne*, anlässlich eines Vortrages von P. Gargarine SJ (1860) = *Eglise Latine* (Lausanne 1872) 398.

<sup>17</sup> Y. Congar, *Tradition and Traditions* (1966, engl. Ausg.) 374–375 und 455. Für das, was J.L. Leuba «L'institution» und «L'événement» nennt, vgl. *New Testament Pattern* (London 1953).

<sup>18</sup> Lumen Gentium, 13.

<sup>19</sup> Der vom Autor verwendete Begriff eikonographic läßt sich weder wortgetreu noch etymologisch richtig wiedergeben, noch läßt er sich als Fremdwort übernehmen, da das entsprechende Fremdwort «ikonographisch/Ikonographie» einen weithin anderen und etymologisch näherliegenden Sinn hat. Es handelt sich nach Aussage des Kontextes bei dem mit eikonographic charakterisierten Verhalten um ein Verhalten, das einen Bildwert besitzt im Unterschied zu einem mehr oder minder zweckgerichteten Verhalten. (D. Übersetzer.)

<sup>20</sup> Vgl. die abschließende Zusammenfassung der 11. Rede aus Newmans *Idea of a University*.

<sup>21</sup> *Lettre sur l'Union des Eglises*, zitiert bei d'Herbigny, Vladimir Soloviev, un Newman russe (Paris 1934) 312.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN COULSON

wurde 1968 Forschungsstipendiat an der Bristol Universität und 1973 Lektor der Theologie. Seit 1968 ist er zudem Rektor des Downside Center für religiöse Studien sowie Mitglied der Theologischen Kommission von England und Wales. Er veröffentlichte u.a. «The Saints» (1958) sowie verschiedene Bücher über Newman, namentlich: *Newman and the Common Tradition* (Oxford 1970). Er gab das Downside Symposium «Theology and the University» (1964) heraus und war verschiedentlich Vorsitzender der und Mitarbeiter an den zehn veröffentlichten Downside Symposia.

## Jan Kerkhofs Was die Christen der nichtwestlichen Kirchen in den achtziger Jahren vom Petrusdienst erwarten

Dieser Aufsatz soll einen Versuch kirchlicher Futurologie darstellen. Nur von den gegenwärtigen Tendenzen aus kann man versuchen, ein Bild der Kirche der Zukunft zu extrapolieren. Doch wie soll man andererseits das heutige Leben der Kirche verstehen ohne gültige prospektive Hypothesen? Wie soll man vorwärtsschreiten, wenn man nicht wenigstens ein winziges Wegstück vor sich sieht? Das Sein der Kirche besteht nicht nur in Überlieferung und Bezeugung, sondern auch in Erahrung und Erneuerung, Hoffnung und Utopie.

*Der Großteil der Katholiken lebt in  
nichtwestlichen Kirchen*

Unserem Versuch einer prospektiven Reflexion über den Petrusdienst sind feste Grenzen gesetzt. Erstens liegt über das, was die Christen und ihre

Häupter in den nichtwestlichen Kirchen über den Petrusdienst denken und was sie diesbezüglich erwarten, keine Forschungsarbeit oder Umfrage vor. Nie hat man die Reaktionen der Bevölkerung anlässlich der Besuche Pauls VI. in Bogotá, Kampala, Manila, Sidney und Hongkong wissenschaftlich untersucht. Eine Umfrage bei den Bischöfen dieser Kirchen erweist sich als undurchführbar. Man hat auch nie darnach geforscht, ob die jungen Christen in diesen Kirchen – und diese Kirchen zählen eine Mehrheit von sehr jungen Gläubigen – die gleichen Auffassungen haben wie die jungen Christen in den westlichen Ländern. Aus den Berichten der letzten Bischofssynode (1974) geht indes hervor, daß die katholische Jugend sich großmehrheitlich kaum um den Petrusdienst oder um das «Zentrum Vatikan» kümmert. Dies steht in völligem Gegensatz zum Papstkult, der in den dreißiger und vierziger Jahren die katholische Aktion des Westens in ihrer Reaktion gegen die verschiedenen Formen des Totalitarismus charakterisierte.

Zweitens ist es unmöglich, die nichtwestlichen Kirchen unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen: die alten Ostkirchen des nahen Orients und Südindiens, die zum Großteil aus Europa importierten Kirchen Südamerikas (die Kirchen der Indios der Andenkette<sup>1</sup> suchen ihre Authentizität auf ganz andere Art als die Kirche des Subkontinents Brasilien, der bald ebenso viele Bischöfe zählt wie ganz Asien), die Kirche im modernen Japan und in Zentralafrika, und die kleinen katholischen Minderheiten im koptischen und islamitischen Äthio-