Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 52 (2005)

Heft: 1-2

Artikel: Das Papstamt : ein mögliches Thema evangelischer Theologie?

Autor: Meyer, Harding

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760641

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

HARDING MEYER

Das Papstamt – ein mögliches Thema evangelischer Theologie?

I. Das Papstamt – „Streit-Thema" oder „Gesprächs-Thema"?

In seiner Enzyklika „Ut unum sint" vom Juni 1995 hatte Johannes Paul II. die nicht unter seinem Primat stehenden Kirchen und ihre Theologen eingeladen, über seinen Primat mit ihm „einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen".[1]

Diese Einladung war Anlass zu einer beachtlichen Reihe von theologischen Symposien und Publikationen, in denen katholische und nichtkatholische Theologen sich erneut mit dem Papstamt befassten. Dennoch konnte man – ob das nun zutraf oder nicht – hören, der Papst selbst fühle sich enttäuscht über die bislang nur zögernden und schwachen Reaktionen auf seine Einladung. In der Tat scheint es, als hätten bisher wohl Theologen der verschiedenen Kirchen, jedoch nicht diese Kirchen selbst oder ihre offiziellen Vertreter, jene Gesprächseinladung in irgendeiner Form aufgenommen. Das trifft – soweit ich sehe – auch auf die lutherischen Kirchen zu.

Es mag noch zu früh sein, nach den Gründen dieses Schweigens zu fragen. Aber bei den Kirchen der Reformation hat diese Zurückhaltung auf jeden Fall damit zu tun, dass das Papstamt in ihrem Denken, in ihrer Theologie und auch in ihrer Frömmigkeit immer noch als ein *fremdes Thema* empfunden wird

Selbstverständlich ist das Papstamt für die evangelische Kirche und Theologie ein eminent *kontroverstheologisches Thema.* Als solch kontroverstheologisches Thema zieht es sich von Anfang an und bis heute durch die evangelische Theologie hindurch. Aber das bedeutete ja, dass es gerade *nicht* als ein *echter und legitimer* Gegenstand evangelischer Theologie empfunden wurde. Es war und blieb ein Thema, mit dem evangelisches Denken sich *von aussen her* konfrontiert sah und das im Rahmen evangelischen Denkens darum keinen *authentischen Platz* hatte. Wäre der kontroverstheologische Anlass entfallen, so hätte sich dieses Thema überhaupt nicht gestellt, weil es ja nicht aus dem evangelischen Denken selbst erwuchs.

[1] Ut unum sint, 96.

Diese rein *kontroverstheologische* Schau, unter der man das Papstamt sah, hat jahrhundertelang evangelisches Denken bestimmt, bis in unsere Zeit hinein. Die Papstfrage war, so könnte man sagen, ein „*Streit*-Thema" und kein „*Gesprächs*-Thema". Theologen, die eine andere Schau vertraten, setzten sich scharfer Kritik aus. Ich erinnere nur an den Fall des schwäbischen Pfarrers Richard Baumann, der noch im Juni 1953 aus diesem Grunde von seiner württembergischen Landeskirche des Amtes enthoben und auch dann nicht rehabilitiert wurde, als die lutherischen Teilnehmer bereits des ersten internationalen katholisch/lutherischen Dialogs (1967–1972) gesagt hatten, sie könnten das Amt des Papstes „nicht ausschliessen".[2] Die Intervention von Seiten des Lutherischen Weltbundes zugunsten seiner Rehabilitierung hatte keine Wirkung. Sich dem Thema „Papstamt" anders als streng kontroverstheologisch zu nähern, schien dem evangelischen Denken von vornherein zu widersprechen. Es war nun einmal kein „mögliches Thema der evangelischen Theologie".

Zwar hat das evangelische Papstbild in dieser ökumenisch gestimmten Zeit längst seine krass polemischen Züge verloren. Das alte „Antichrist"-Verdikt ist sogar offiziell zurückgenommen worden. Aber es wäre naiv, bestreiten zu wollen, dass jene beschriebene Auffassung zumindest in Gestalt einer allgemeinen Grundhaltung auch heute noch weiterwirkt. Gewiss ist es zu begrüssen, dass der „Stein des Anstosses", den das Papstamt darstellt, in seiner Anstössigkeit „geglättet" worden ist. Aber auch so scheint dieser „Stein" in das Gebäude evangelischen Denkens und evangelischer Theologie nicht hineinzupassen. Wenn es im „Votum" des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland vom September 2001 über „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis" kurz und geradezu kategorisch heisst, der katholischen Auffassung vom Primat des Papstes „muss evangelischerseits widersprochen werden",[3] so kann man das wohl nur als Ausdruck jener allgemeinen Grundhaltung verstehen. Solange diese Grundhaltung herrscht, solange also die Papstfrage nur als „*Streit*-Thema" und nicht als „*Gesprächs*-Thema" empfunden wird, wird man evangelischerseits nur sehr, sehr zögernd auf die Einladung Johannes Pauls II. zu einem „brüderlichen, geduldigen *Dialog*" eingehen können.

Gegenüber dieser Auffassung oder Grundhaltung möchten die nachfolgenden Überlegungen zeigen, *dass und aus welchem Grunde* das Papstamt durchaus ein „mögliches Thema" auch evangelischer Theolo-

[2] Es war die erste Phase des internationalen katholisch/lutherischen Dialogs (1967–1972), die mit dem so genannten „Malta-Bericht" endete. Näheres dazu im Folgenden.

[3] „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen", II.2.3.

gie ist. Erst wenn das gesehen wird, kann die *kontroverstheologische* Erörterung dieses Themas, die ohne Zweifel evangelischerseits unverzichtbar ist, zugleich überschritten werden hin zu einer *theologischen* Erörterung.

In diesem Sinne möchte ich zuerst auf die Reformation des 16. Jahrhunderts und danach auf den heutigen katholisch/evangelischen Dialog schauen. Dabei muss ich einräumen, dass ich als evangelisch-*lutherischer* Theologe primär auf die *lutherische* Reformation und den katholisch/*lutherischen* Dialog schauen werde. Aber die Haltung der *Schweizer* Reformation und der evangelisch-*reformierten* Kirche zur Papstfrage ist, wie mir scheint – bis auf gewisse Akzentunterschiede – im Wesentlichen mit der lutherischen Haltung identisch. Darauf werde ich gelegentlich, wenn auch nur kurz zurückkommen.

II. Die Reformation: Das Papstamt – nicht nur ein „Streit-Thema"

1. Die Papstkritik und ihre Kulmination im „Antichrist"-Verdikt

Es ist bekannt, dass die lutherische Reformation nicht mit einer Ablehnung des Papstamtes einsetzt. Auch wenn *Luthers* Ablassthesen von 1517 wiederholt von den Grenzen der geistlichen Vollmacht des Papstes sprechen, kann in ihnen und in den zwei Jahren danach von einer Infragestellung des Papstamtes nicht die Rede sein. Ohne mühsam danach suchen zu müssen, trifft man inmitten allen Streites Aussagen Luthers, die mit Nachdruck zugunsten des Papstes, des päpstlichen Amtes und der päpstlichen Autorität sprechen. Er habe in seiner Frühzeit „aufrichtig nicht anders über den Papst, die Konzile und die Universitäten gedacht hat, als man gemeinhin tat", kann Luther im Juni 1521 gegen den belgischen Theologen Jakob Latomus von Louvain sagen, der ihm seine ehrerbietige Haltung gegenüber dem Papst als Scheinheiligkeit vorgeworfen hatte.[4] Das feste Beharren auf seinen reformatorischen Überzeugungen einerseits und die Bejahung des Papstamtes andererseits werden von ihm nicht als Gegensatz empfunden. Und darum weigert er sich, hier jenen unversöhnlichen Widerspruch zu sehen, den seine Gegner aufzeigen möchten und der für sie sehr bald zum Angelpunkt ihrer Kritik wird.

Die Infragestellung und Ablehnung des Papstamtes setzen bei Luther sehr zögernd ein. Sie verbinden sich aber bald – wenn auch zunächst nur andeutungsweise und hypothetisch – mit dem erschreckenden „Antichrist"-Gedanken (vgl. 2 Thess 2,4), der sich schon in den Monaten Juni bis Oktober 1520 voll durchsetzt. Seitdem scheint das Thema „Papst-

[4] Weimarer Ausgabe von Luthers Werken (= WA) 8, 45.

amt" für Luther ganz und gar ein *kontroverstheologisches Thema* zu sein, beherrscht von der „Antichrist"-Polemik, die seine Streitschriften bis an sein Lebensende durchzieht und oft in erschreckenden Formen ihren Ausdruck findet.

Dieser Gleichsetzung von Papst und „Antichrist" begegnet man ebenfalls in der Schweizer Reformation, wenn auch, wie mir scheint, nicht so entschieden und so häufig wie auf lutherischer Seite. Oft scheinen das – wie zunächst auch bei Luther – nur andeutende, hypothetische Aussagen zu sein, etwa in der Confessio Helvetica Posterior von 1562, so jedenfalls Jean Jacques von Allmen.[5] Aber noch öfter sind es affirmative Feststellungen wie z. B. in dem Bekenntnis der Frankfurter Fremdengemeinde (1554), im Erlauthaler Bekenntnis (1562) und im Schottischen Bekenntnis (1560/1581).[6] Auch Calvins „Institutio" ist hier zu nennen.[7]

Der Papst als „Antichrist", das Papstamt, ein Amt ohne weltliches oder kirchliches Mandat, ja, als „vom Teufel gestiftet", wie es in Luthers letzter antipäpstlichen Schrift heissen kann – das scheint eine radikale Verneinung der Frage zu sein, ob das Papstamt ein „mögliches Thema evangelischer Theologie" sei.

2. *Gleichzeitige Äusserungen bedingter Offenheit für das Papstamt*

Dennoch gibt es bei Luther wiederholte Aussagen, die die rein kontroverstheologische Behandlung der Papstfrage durchbrechen und vom Papstamt als einer *Möglichkeit* in der Kirche sprechen. Einige dieser Aussagen seien zitiert:

Besonders interessant ist, was Luther 1533 im Rückblick auf den Augsburger Reichstag schreibt. Er hatte damals auf dem Reichstag 1530, an dem er selbst als Gebannter nicht teilnehmen durfte, die Confessio Augustana seiner Anhänger kritisiert, weil sie „ganz besonders die Frage Papst-Antichrist"[8] verschwiegen habe, und er hatte sich selbst bereit erklärt, mit einer Schrift über die Vergottung des Papstes diese Lücke zu füllen.[9] Dennoch kann er drei Jahre später sagen:

[5] Vgl. ALLMEN, Jean Jacques von: *La primauté de l'Eglise de Pierre et de Paul.* Paris 1977, 27–33.

[6] ALLMEN: *La primauté de l'Eglise*, 33. Texte in: MÜLLER, E.F.Karl: *Die Bekenntnisse der reformierten Kirche* (1903), 263 (Schottisches Bekenntnis/Covenant), 290 (Erlauthaler Bekenntnis), 666 (Frankfurter Bekenntnis).

[7] Institutio IV, 7.25 (S. 778).

[8] WA Br 5, 496: „[...] maxime de antichristo Papa [...]"

[9] Vgl. WA 30 II, 471.

„Wir haben bis daher [d. h. bis jetzt] allezeit, und sonderlich auff dem Reichstage zu Augspurg, gar demütiglich erboten, dem Bapst und Bisschoven, das wir nicht sollten ir Kirchen rechte und gewalt zerreissen, sondern, wo sie uns nicht zu unchristlichen Artikeln zwüngen, gern von ihnen geweihet und regirt sein [...]."[10]

Einige Zeit später, im Oktober 1535, heisst es in einem Brief Luthers an die Prediger in Soest: „Ich will noch sagen und zugeben, wil der Bapst das Evangelion frey und reine lassen gehen, wie er schuldig ist zu thun, so wil ich meiner person jn lassen sein, was er selber wil [...]."[11]

Am bekanntesten und eindrücklichsten sind wohl die Aussagen Luthers in seinem Galaterkommentar von 1531/1535, in denen er wiederholt zu erkennen gibt, dass er „die Herrschaft des Papstes gerne ertragen", ihn „ehren und ihn seiner Person halben achten [würde], wenn er mir nur mein Gewissen frei lassen wollte und mich nicht zwingen würde, Gott selbst zu beleidigen".[12] „Das begehren wir, dass Gottes Ehre und die Glaubensgerechtigkeit unverletzt bewahrt werden." Luther fährt dann mit dem oft zitierten Satz fort: „Wenn wir das erlangen, dass anerkannt wird, Gott allein aus lauter Gnade rechtfertigt durch Christus, dann wollen wir den Papst nicht nur auf Händen tragen, sondern ihm auch die Füsse küssen."[13]

Gewiss haben diese und ähnliche Aussagen Luthers so gut wie allesamt einen ganz klar *konditionellen* Charakter, d.h. sie machen die Möglichkeit einer Bejahung des Papstamtes von Bedingungen abhängig, die alle letztendlich darauf hinauslaufen, dass das Papstamt sich von seinen „antichristlichen" Zügen befreit und – summa summarum – „das Evangelium zulässt". Auch wenn Luther bezweifelt, dass es je zu einem solch erneuerten Papstamt kommen werde, zeigen diese Aussagen doch eine bemerkenswerte *grundsätzliche Offenheit* für das Papstamt.

3. Die Zuordnung von Ablehnung und Bejahung des Papstamtes

B*eidem* begegnen wir also bei Luther: *einerseits* der radikalen Verneinung und *andererseits* einer konditionellen Bejahung des Papstamtes als eines möglichen Themas lutherischer Theologie, auch wenn beides – zugegebenermassen – ein sehr unterschiedliches Gewicht hat.

[10] WA 38, 195.

[11] WA 38, 397.

[12] WA 40 I, 177.

[13] WA 40 I, 181. Luther wiederholt das später noch einmal (WA 40 I, 357): „Papst, ich will dir die Füsse küssen und dich als obersten Bischof anerkennen, wenn du meinen Christus anbetest und erlaubst, dass wir durch seinen Tod und durch seine Auferstehung Vergebung der Sünden und ewiges Leben haben, nicht aber durch die Beobachtung deiner Traditionen" (WA 40 I, 357).

Das ist der *objektive*, aus Luthers Schrifttum sich ergebende *Tatbestand.* Man kann und darf über diesen, in der Tat höchst spannungsvollen Tatbestand nicht hinweggehen, indem man Luthers konditionelle Bejahung des Papstamtes einfach verschweigt oder als unerheblich einstuft, wie es leider immer wieder geschieht.[14] Dieser Tatbestand stellt bereits als solcher etwas wie eine erste Antwort auf die Frage meines Themas dar, ob das Papstamt „ein mögliches Thema evangelischer Theologie" sei. Er besagt, dass die Bejahung dieser Frage sich auf Luther zumindest *berufen kann.*

Aber man sollte bei der blossen Konstatierung dieses in sich spannungsvollen, widersprüchlich erscheinenden Tatbestandes nicht stehen bleiben. Die Frage, die sich stellt, ist: Wie *verhält sich* diese wiederholt begegnende Offenheit Luthers für ein erneuertes Papstamt zu der ganzen Breite seiner papstkritischen Äusserungen?

Man hat diese papstfreundlichen Aussagen Luthers oft nicht ernst genommen und hat sie psychologisierend oder als taktische Manöver zu erklären versucht. Aber das lässt sich nicht wirklich verifizieren.

Die einzig einleuchtende Erklärung für jenen widersprüchlich erscheinenden Tatbestand liegt vielmehr in der *Art von Luthers Papstkritik*, die bei ihm von den ersten Anfängen an konstant bleibt. Das zeigt sich gerade am „Antichrist"-Verdikt.

4. Die theologische Entschlüsselung der „Antichrist"-Chiffre

Dieses „Antichrist"-Verdikt, das erschrecken lässt, ist ja keineswegs, wie es zunächst erscheinen mag, eine pauschale und undifferenzierte Verurteilung des Papstamtes überhaupt, Ausdruck eines ins Irrationale abgleitenden „Papsthasses", wie man gesagt hat. Vielmehr stellt – bei Licht betrachtet – das „Antichrist"-Verdikt in Luthers Polemik eine Art „Chiffre" dar. Es ist letztlich die *biblisch-mythologische Abbreviatur für sehr präzise theologische Vorwürfe*, die Luther gegen das Papsttum seiner Zeit erhebt. Wenn man von solchen Vorwürfen wie mangelnde Schriftbegründung für das Papstamt, Anspruch auf weltliche Gewalt und Fehlen

[14] Nur ein paar jüngere Beispiele dafür seien erwähnt: Die Arbeit von Scott H. HENDRIX „Luther and the Papacy" (1981) verzichtet darauf, jene Aussagen Luthers auch nur zu erwähnen; für Wolfgang KLAUSNITZER, nach dem Luther die „Institution des Papsttums als solche" verworfen hat, sind in seinem Buch „Das Papstamt im Disput zwischen Lutheranern und Katholiken" (1987) die anders gearteten Aussagen Luthers nur ein paar Zeilen ganz am Schluss des Teils über Luther wert, ohne dass er weiter darauf eingeht (150/151); und der kürzlich erschienene Artikel von Jörg HAUSTEIN, *Das Papstamt aus der Sicht der Reformation* (in: Papstamt – pro und contra, 2001) verliert darüber kein Wort.

eines weltlichen oder kirchlichen Mandates[15] einmal absieht, so sind es letztlich *drei eng zusammenhängende Kennzeichen*, die für Luther das eigentlich „Antichristliche" am Papstamt ausmachen:

1) Wie es ein Kennzeichen des „Antichrist" ist, dass er „für sich allein das Recht der Schriftauslegung beansprucht",[16] so legt auch der Papst ganz nach seinem Sinn die Schrift aus und will sich nicht von ihr richten lassen.[17]

2) Das Papsttum hat dem Worte Gottes neue Glaubenslehren und Forderungen hinzugefügt und setzt sie den Worten und Geboten Gottes gleich.[18]

3) Der Papst will „die Christen nicht selig werden lassen ohn sein Gewalt" und ohne dass sie „ihm gehorsam" sind.[19]

Diese drei Vorwürfe bilden den sachlich-theologischen Kern der dunklen, biblisch-mythologischen Chiffre vom Papst als „Antichrist". Dabei ist es überaus wichtig, dass diese Vorwürfe allesamt auf Züge des Papstamtes verweisen, die nicht ein für allemal und unlöslich dem Papstamt *als solchem* anhaften, sondern *Entstellungen*, *Deformationen* des Papstamtes und seiner Ausübung darstellen, von denen dieses Amt bis zur Zeit Gregors I., dem „letzten Bischoff zu Rom" – sagt Luther – frei gewesen war[20] und von denen es sich darum auch wieder befreien kann.

Eben darauf verweisen jene bereits zitierten Aussagen Luthers, die eine konditionelle Bejahung des Papstamtes aussprechen. Diese Aussagen *qualifizieren* die Papstkritik Luthers in entscheidender Hinsicht. Sie zeigen, dass Luthers Papstkritik, auch wo sie ihre äusserste Schärfe erreicht, letzten Endes doch kein *Grundsatzurteil*, sondern eher ein *Tatsachenurteil* ist, mit dem Luther sagt: So liegen die Dinge zu meiner Zeit und schon seit Langem; und aufgrund dieser Tatsachen kann ich nur ein radikal negatives Urteil fällen. Aber damit verneint Luther keineswegs die *Möglichkeit* eines erneuerten Papsttums, das eine legitime Aufgabe in der Kirche hätte. Sogar in seiner letzten, in ihrer Polemik sich geradezu überschlagenden antipäpstlichen Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545), in der die Ablehnung

[15] Das Letztere hebt Luther besonders in seiner Schrift „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545, WA 54, 237f.) hervor.

[16] WA 5, 339.

[17] Vgl. WA 54, 233.

[18] Zum Beispiel WA 6, 322; 54, 233 und 237.

[19] Schmalkaldische Artikel II, 4, 10–13. In: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherische Kirche* (= BSLK). 3. Aufl. Göttingen 1956, 430f.

[20] WA 54, 229 (1545). Ähnlich hatte Luther die geschichtliche Entwicklung bereits 1518 in seinen „Resolutiones" zu den 95 Thesen beurteilt (WA 1, 571).

des Papstamtes tatsächlich zu etwas wie einem Grundsatzurteil zu werden scheint, spricht er von der Möglichkeit eines dem Papst zukommenden Ehrenprimats – „der ehren und fürgangs halben" – und eines Amtes der Aufsicht, der „Superattendentz [...] auff die Lere und Ketzerey in den Kirchen".[21]

Diese Zuordnung oder Verhältnisbestimmung zwischen polemischer Infragestellung des Papstamtes auf der einen und konditioneller Be

jahung des Papstamtes auf der anderen Seite halte ich für die einzig einleuchtende Zuordnung. Sie ist zugleich eine positive Beantwortung der Frage, ob das Papstamt „ein mögliches Thema evangelischer Theologie" sei.

Ganz ähnlich scheint es sich auf *reformierter Seite* zu verhalten. Auch dort ist das „Antichrist"-Verdikt die Abbreviatur präziser theologischer Vorwürfe.[22] Und auch dort ist dieses negative Urteil über das Papstamt kein *Grundsatzurteil*, sondern eher ein *Tatsachenurteil*, das offen bleibt für eine Revision. So stellt jedenfalls Jean-Jacques von Allmen die Dinge dar:

> „Les textes du XVIe siècle, quand la colère et le dépit ne les commandent plus, ne sont pas radicalement négatifs. *Si* le pape faisait vraiment office d'évêque, *si* le pape prêchait l'Evangile [...] *alors* on pourrait envisager de reconnaître la primauté de cette Eglise [de Rome], et la primauté de son évêque."[23]

Von Allmen stützt sich dabei auf Calvin[24] und auch auf einen Theologen wie Karl Barth.[25] Ebenfalls für den Strassburger Reformator Martin Bucer – um noch einen anderen, theologisch und kirchlich gewissermassen zwischen Wittenberg und Genf erwachsenen Zweig der Reformation des 16. Jahrhunderts zu nennen – scheint das zuzutreffen.[26]

[21] „Wider das Papsttum zu Rom, vom Teufel gestiftet" (1545; WA 54, 231).

[22] Auch die reformierten Vorwürfe können, wie von ALLMEN es tut, in drei Hauptvorwürfen zusammengefasst werden. Er schreibt: „On peut dire que le reproche porte sur l'éviction du Christ en faveur du pape: le pape gouverne l'Eglise comme si le Seigneur de l'Eglise était mort, comme s'il n'avait pas vaincu la mort; le pape se prend et prend l'Eglise locale dont il est l'évêque pour la source où les autres évêques et les autres Eglises doivent venir puiser leur épiscopalités ou leur ecclésialité; le pape s'arroge des titres qui n'appartiennent qu'au Christ." (ALLMEN: *La primauté de l'Eglise*, 34; vgl. 40).

[23] ALLMEN: *La primauté de l'Eglise*,, 40–42.

[24] Institution IV,7.23; vgl. IV,6.

[25] BARTH, Karl: *Kirchliche Dogmatik I/1*. Zürich 1947, 106; *IV/1*. Zürich 1953, 751–753.

[26] Vgl. HAMMANN, Gottfried: *Entre la secte et la cité*. Genève 1984, 291–293: „S'il [sc. Bucer] s'oppose au pape [...], ce n'est pas le ministère lui-même qu'il attaque, mais les abus et les ministres qui le discréditent [...]. Le ministère du pape pouvait très bien s'insérer dans la pluralité des ministères spécifiques de l'Eglise bucérienne."

5. Zur Kritik am „ius divinum"-Anspruch des Papstamtes

Bei *Melanchthon* – um wieder zur Wittenberger Reformation zurückzukehren – stellen sich die Dinge ganz ähnlich dar wie bei Luther. Dabei fällt auf, dass bei ihm, vielleicht noch konsequenter als in Luthers Privatschriften die evangeliumswidrigen, „antichristlichen" Züge des Papstamtes allesamt aus dessen „*ius divinum*"-Anspruch abgeleitet werden. Alle drei Vorwürfe, die sich bei der sachlich-theologischen Entschlüsselung der „Antichrist"-Chiffre ergeben hatten, sind – so sieht es Melanchthons Traktat „Von der Gewalt und Oberkeit des Bapsts" (1537) – *Konsequenzen oder Implikationen des päpstlichen „ius divinum"-Anspruches*: (1) die Exemtheit des Papstes von aller Kritik, auch der Kritik durch die heilige Schrift, (2) die Macht des Papstes, neue glaubensverbindliche Gebote und Lehren aufzustellen, und (3) die Heilsnotwendigkeit des Gehorsams gegenüber dem Papst.[27]

So gesehen richtet sich die Spitze der Papstkritik gegen den „*ius divinum*"-Anspruch des Papstamtes.

Aber genau an diesem Punkte zeigt sich auch bei Melanchthon und in seinem Traktat eine bemerkenswerte Offenheit. Gewiss stellt er dort zunächst mit biblischen und historischen Argumenten den „*ius divinum*"-Anspruch des päpstlichen Primats in Frage,[28] und auch in seinem Votum zu Luthers Schmalkaldischen Artikeln sagt er konstatierend, dass der Papst seinen Primat nur „*iure humano*" hat.[29] Trotzdem scheint Melanchthon, das „*ius divinum*" des Primats *nicht unter allen Umständen* bestreiten zu wollen:

Der Traktat bietet eine höchst bemerkenswerte Argumentation, die das zeigt. Es geht um zwei nahezu gleich lautende Aussagen. Ich zitiere eine davon:

> „*Selbst wenn* [etiamsi] der römische Bischof den Primat *kraft göttlichen Rechts* [iure divino] besitzen sollte, so schuldet man ihm dennoch keinen Gehorsam, sobald er falsche Gottesdienste und eine Lehre verteidigt, die

[27] Zum Anspruch des Papstes, „aus göttlichem Recht der Oberste" zu sein (Traktat 5: BSLK 472), gehört – nach den Aussagen des Traktats –, „dass er Macht habe, allerlei Gesetz zu machen von Gottesdienst, Änderung der Sakramente und der Lehre" (5: BSLK 472; vgl. 40: BSLK 484). Dazu gehört auch der Anspruch, man müsse alles, was er anordnet, „glauben bei Verlust der Seligkeit" (6: BSLK 472; vgl. 36: BSLK 483). Und schliesslich gehört zum „*ius divinum*"-Anspruch des Papstes, dass er sich „ordentlicherweise nicht richten lassen" will, weder durch die Kirche (d. h. durch ein Konzil: 40: BSLK 485; vgl. 49: BSLK 487) noch durch die heilige Schrift (56: BSLK 488).

[28] Vgl. Traktat 7–20 (BSLK 472–477).

[29] Siehe Anm. 25.

gegen das Evangelium ist. Vielmehr ist es nötig, sich ihm zu widersetzen [...]."[30]

Dabei beruft sich der Traktat nicht nur auf Gal 1,8, sondern auch auf das kanonische Recht, nach dem man einem häretischen Papst keinen Gehorsam schuldet. Er erläutert diesen Gedanken aber auch daran – und das ist besonders bemerkenswert –, dass selbst gegenüber den alttestamentlichen Hohenpriestern, die ihre Priesterschaft ja durchaus „*de iure divino*" ausübten, kein Gehorsam geboten war, sobald sie zu irrenden, falsch lehrenden Hohenpriestern wurden, wie sich bei Jeremia und anderen Propheten zeige.[31]

Diese zweimal bei Melanchthon begegnende Argumentation macht deutlich, dass seine Kritik am „*ius-divinum*"-Anspruch des Papstamtes nicht das „*ius divinum*" *als solches* und kategorisch zurückweist. Wohl aber wird eine *übersteigerte Auffassung* dieses Anspruches zurückgewiesen, die den päpstlichen Entscheidungen Unhinterfragbarkeit zuspricht und somit das in der heiligen Schrift bezeugte Evangelium nicht mehr die oberste Norm sein lässt. So gesehen bedeutet das reformatorische Insistieren darauf, der Primat sei „menschlichen Rechts" (*de iure humano*), im Grunde und seiner Intention nach nur die nachdrückliche Zurückweisung einer *maximalistischen Interpretation des „ius-divinum"-Anspruches*, durch die das Papstamt sich der Norm des Evangeliums entzieht.

Auch hier zeigt sich also – wenn auch in etwas anderer Form als bei Luther – jene Differenzierung zwischen dem Papstamt *als solchem* und der fragwürdigen *Ausübung* dieses Amtes, eine Differenzierung, die es gestattet, ein erneuertes, evangeliumsgemässes Papstamt ins Auge zu fassen, das auch aus reformatorischer Sicht möglich, sinnvoll und bejahbar wäre.

Dem entspricht das bekannte Votum, das Melanchthon seiner Unterschrift unter die Schmalkaldischen Artikel hinzufügt, ein Votum, mit dem Melanchthon Luthers eigene konditionelle Bejahung des Papstamtes, die dieser in seinen Schmalkaldischen Artikeln aber nicht vertreten hatte, wieder aufnimmt. Es sagt zugleich, welche Aufgabe dieses konditionell bejahte Amt hätte:

„Ich Philippus Melanchthon halt diese obgestallten Artikel auch fur recht und christlich, vom Bapst aber halt ich, so er *das Evangelium wollte zulassen*,

[30] Ich folge dem lateinischen Text (BSLK 488f). Die andere Aussage begegnet zuvor: „*Selbst wenn* [etiamsi] der römische Bischof seinen Primat und seine übergeordnete Stellung *kraft göttlichen Rechts* [iure divino] besitzen sollte, so schuldet man dennoch denjenigen Päpsten, die falsche Gottesdienste, Abgötterei und eine Lehre verteidigen, die gegen das Evangelium ist, keinen Gehorsam" (BSLK 483).

[31] Vgl. BSLK 483f.

dass ihm *umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen* derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischofe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen (und zu geben) sei."[32]

III. Der katholisch/lutherische Dialog: Das Papstamt als „Gesprächs-Thema"

Die im Blick auf die Reformation dargestellte Linie, die trotz und inmitten aller Papstkritik sichtbar wurde und hinführte auf die *konditionelle Bejahung* eines der kirchlichen Einheit dienenden Papstamtes, diese Linie erscheint auch in den katholisch/lutherischen Dialogen, soweit sie sich mit dem Papstamt befassen. Das geschieht zumeist in expliziter Anknüpfung an die Reformation. Jedoch tritt in den Dialogen diese Linie noch *sehr viel deutlicher hervor*, und es wird zugleich sichtbar, *aus welchem Grund* das Papstamt ein „mögliches Thema evangelischer Theologie" ist.

1. Die Frage universalkirchlicher Einheit als Gesprächsrahmen

Jene in der Reformation sichtbar werdende, wenn auch kontroverstheologisch immer wieder überdeckte Linie verstärkt sich nämlich in den Dialogen so sehr, dass es gewissermassen zu einer *Umkehrung des Gesamtbildes* kommt. War es in der Reformation die *kontroverstheologische Erörterung* des Papstamtes, die den beherrschenden Rahmen bildete, innerhalb dessen sich aber doch die Möglichkeit eines bejahbaren Papstamtes abzeichnete, so ist das in den Dialogen genau umgekehrt: Der *beherrschende Rahmen* oder die Gesamtperspektive ist nunmehr der Gedanke der *universalkirchlichen Einheit* und des zu dieser Einheit *Erforderlichen*. Innerhalb eines solchen Rahmens legt sich dann die Frage nahe, ob es nicht ein *personales Amt* – man nennt es heute gern „Petrusamt" oder „Petrusdienst"[33] – als wirksamen Dienst an der universal-

[32] BSLK 463f. Schon drei Jahre zuvor hatte Melanchthon in einem Gutachten für Franz I. („De potestate ecclesiastica") noch nachdrücklicher gesagt: *„Prodest, iudicio meo illa monarchia Romani Pontificis ad hoc, ut doctrinae consensus retineretur in multis nationibus. Quare facile potest constitui concordia in hoc articulo de superioritate Pontificia, si caeteris articulis conveniri poterit"* (Corpus Reformatorum 2, 746 [August 1534]).

[33] Es waren – soweit ich sehe – vor allem die Schriften Otto KARRERS, durch die in den 1950er Jahren der Begriff *„Petrusamt"* in die Diskussion eingeführt wurde. Dieser Begriff meint kein noch „zu erfindendes" Amt, sondern durchaus das Papstamt, so dass beide Begriffe – Papstamt und Petrusamt – auswechselbar gebraucht werden können. Aber der Begriff „Petrusamt" – oder auch „Petrusdienst" – hebt besonders ab auf den ursprünglichen und eigentlichen Auftrag des Papstes entsprechend dem spezifischen, neutestamentlich bezeugten Hirtenamt des Apostels Petrus, in dessen Nachfolge der Bischof von Rom steht. Indem der Begriff „Petrusamt" mit seinem Gebrauch es vermeidet, das Papstamt von vornherein und undifferenziert in eins zu setzen mit der Gestalt, die das Papstamt im Laufe der Geschichte angenommen hat, fördert er ein offeneres innerkatholisches wie zwischenkirchliches Gespräch über das Papstamt.

kirchlichen Einheit geben sollte, und unter welchen Voraussetzungen das bereits existierende Papstamt diesen „Petrusdienst" wahrnehmen könnte. Die Frage des Papstamtes wird also nicht – wie in der Reformation – aus primär *kontroverstheologischer Sicht* angegangen. Vielmehr ist es im heutigen Dialog von vornherein eine *grundsätzlich bejahte Gesamtperspektive*, in die die Papstfrage eingebettet ist und innerhalb derer dann auch die kritische, kontroverstheologische Erörterung der Papstfrage durchaus ihren Ort haben kann und hat.

Die Frage, ob das Papstamt „ein mögliches Thema evangelischer Theologie" sei, wird also in den Dialogen von vornherein und grundsätzlich positiv beantwortet. Denn die Einheit der universalen Kirche ist ein *legitimes Thema* auch des lutherischen Bekenntnisses und der lutherischen Theologie und sollte es in der heutigen Situation der Christenheit erst recht sein.

2. *Prinzipielle Bejahung eines „Petrusamtes" als Dienst an der Einheit der universalen Kirche*

Von dorther empfängt dann auch die Frage nach dem Papstamt, das im Sinne eines „Petrusamtes" der Einheit und Sendung der universalen Kirche dient, für evangelisches Denken ihre theologische Legitimität.

Dieser Gedankengang bestimmt alle drei katholisch/lutherischen Dialoge, die sich näher mit dem Papstamt beschäftigt haben: den *Malta-Bericht* von 1972 mit seinen knappen, aber richtungweisenden Aussagen,[34] den ausführlichen nordamerikanischen Dialog über *„Amt und universale Kirche"* von 1974[35] und den deutschen Dialog über *„Communio Sanctorum"* aus dem Jahr 2000 mit seinem Teil über den „Petrusdienst".[36]

Ich möchte das hier in nur wenigen Strichen zeigen:

Im *Malta-Bericht* ist bereits die Überschrift, unter der er sich mit dem päpstlichen Primat befasst, sehr bezeichnend: „Evangelium und *kirchliche Einheit* ". Das ist der Rahmen für die Aussagen zum Papstamt. Die lutherischen Teilnehmer bejahen diesen Rahmen. Sie erkennen an, „dass keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann". Dieser Blick auf die universale Kirche und ihre Einheit zeigt sogleich „die Wichtigkeit eines Dienstes an der [universalen] Gemeinschaft der Kirchen", zeigt aber auch das „Problem [...], welches

[34] „Das Evangelium und die Kirche" (vgl. Anm.2).

[35] Deutscher Text in: Das kirchenleitende Amt. Dokumente zum interkonfessionellen Dialog über Bischofsamt und Papstamt. Hg. von Günther GASSMANN und Harding MEYER. Frankfurt 1980, 49–97.

[36] *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (= CS). Paderborn/Frankfurt 2000.

durch das Fehlen eines solchen wirksamen Dienstes an der Einheit für die Lutheraner entsteht". Darum – so heisst es – „schliessen sie [die Lutheraner] das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit nicht aus", fordern aber zugleich – und erst jetzt stellen sich die kontroverstheologischen Fragen! – eine „theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung" des Papstamtes, durch die dieses Amt „dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird".[37]

Ähnlich erörtert auch der *nordamerikanische Dialog* das Papstamt unter der bezeichnenden, den Rahmen bildenden Überschrift „Amt und *universale Kirche*". „Innerhalb *dieses Rahmens*" – so heisst es ausdrücklich – „haben wir den päpstlichen Primat behandelt".[38] Dabei sind die lutherischen Teilnehmer sich durchaus bewusst, dass die Lutheraner traditionellerweise „in ihrem Denken keinen Raum für den päpstlichen Primat [...] haben".[39] Als Grund dafür, dass sie sich heute dennoch mit der Primatsfrage beschäftigen, führen sie an: „In dieser Zeit intensiver weltweiter Kommunikation und internationaler Kooperation wird die Dringlichkeit der Einheit der gesamten empirischen Kirche besonders stark empfunden"[40] und auch „die dringende Notwendigkeit von Symbolen und Zentren", die der „Einheit der gesamten empirischen Kirche konkreten Ausdruck verleihen". Ihre Antwort ist so gut wie identisch mit den Aussagen des Malta-Berichtes:

> „Wenn wir die Frage der Einheit der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Sendung sehen, dann können wir [...] nicht die Möglichkeit ausschliessen, dass eine bestimmte Form des Papsttums, das unter dem Evangelium erneuert und umgestaltet ist, ein angemessener Ausdruck des Amtes sein kann, das der Einheit dient."[41]

Das jüngste Dialogdokument *„Communio Sanctorum"* wiederholt im Wesentlichen den Gedankengang der bereits besprochenen Dialoge und bekräftigt sie damit. Es bietet aber auch zusätzliche Gesichtspunkte. Vor allem ist es der Hinweis, dass es auf allen Ebenen der Kirche – und darum auch auf universaler Ebene – ein wesentliches „‚In und Gegenüber' von kirchlichem Amt und kirchlicher Gemeinschaft" gebe. [42] „Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht [folglich] dem Wesen und Auftrag der Kirche".[43] Es gebe also

[37] Malta-Bericht, §66.
[38] Vgl. Malta-Berich, §1–5.
[39] Malta-Bericht, §38.
[40] Malta-Bericht, §39.
[41] Malta-Bericht, §39.
[42] „Communio Sanctorum" (CS), §186.
[43] CS, §195.

– so heisst es – gegen solch einen universalkirchlichen Dienst „keine grundsätzlichen Einwände";[44] und die „Bindung eines solchen gesamtkirchlichen Petrusdienstes an den Bischof von Rom lege sich [...] nahe".[45] Auch kann die aus den Überlegungen sich ergebende Schau dieser „gesamtkirchlichen Einheit" in einer Kurzformulierung zusammengefasst und beschrieben werden, nämlich als „eine ‚konziliare Gemeinschaft' aller Kirchen in ‚versöhnter Verschiedenheit' mit einem dieser Gemeinschaft dienenden Petrusamt".[46]

Kurz: Der katholisch/lutherische Dialog nimmt Ansätze der Reformation auf und antwortet auf die Frage, ob „das Papstamt ein mögliches Thema evangelischer Theologie" sei: Ja, weil es hier um nichts Geringeres als um *die sichtbare Einheit der universalen Kirche* geht, ist das Papstamt und seine rechte Ausübung im Sinne eines „Petrusdienstes" ein für die evangelische Theologie nicht nur *„mögliches"*, sondern sogar *„nötiges Thema"*.

Damit könnte ich meine Ausführungen abschliessen. Dennoch meine ich, eine letzte Bemerkung hinzufügen zu müssen:

3. Das Papstamt – notwendiges oder mögliches Amt der Einheit?

Die im Vergleich zur Reformation veränderte Gesamtperspektive, in der die Dialoge das Papstamt thematisieren, trägt dazu bei, dass die evangelische Offenheit für ein erneuertes, evangeliumsgemässes Papstamt hier noch erheblich stärker hervortritt als in der Reformation. Die „*Notwendigkeit* sichtbarer Einheit in der universalen Kirche"[47] und die „*Notwendigkeit* von Symbolen und Zentren" dieser universalen Einheit,[48] die auch von lutherischer Seite betont werden, scheint sich gelegentlich sogar auf das *Amt* der universalen Einheit selbst zu übertragen. Das trifft jedoch für die lutherische Seite, wenn man genau hinsieht, so nicht zu. Bei aller Wichtigkeit, die – auch aus lutherischer Sicht – dieses Amt für die Einheit der universalen Kirche haben kann, geht man nicht so weit, *diesem Amt als solchem* in strengem Sinne ein „Notwendig-sein zur Einheit" zuzusprechen, wie es katholischerseits geschieht. Statt dessen vertreten die Lutheraner – und bleiben damit ganz in den Spuren der Reformation –, dass sie dieses Amt *„nicht ausschliessen"* können,[49] sprechen von der *„Möglichkeit"*, ein erneuertes Papstamt als ein Amt der

[44] CS, §191.
[45] CS, §191.
[46] CS, §190.
[47] Nordamerikanischer Dialog, §2.
[48] Nordamerikanischer Dialog, §39.
[49] Malta-Bericht, §66.

Einheit anzuerkennen[50] oder sagen, es gebe *„keine grundsätzlichen Einwände"* gegen einen solchen „Petrusdienst".[51] Diese lutherische *Bewertung des Papstamtes* als eines um der „notwendigen" gesamtkirchlichen Einheit willen „möglichen", aber nicht „notwendigen" Amtes würde wohl auch dann bleiben, ja bleiben müssen, wenn jene sinnvolle Möglichkeit je verwirklicht würde und es in den lutherischen Kirchen tatsächlich zur Anerkennung eines im Sinne des Evangeliums erneuerten Papstamtes käme.

Die Frage, aus welchen Gründen es diesen katholisch/lutherischen *Unterschied in der Bewertung des Papstamtes* gibt, ob er kirchentrennend ist oder nicht und wie man hier zu einer Verständigung kommen könnte, überschreitet die Grenzen meiner Fragestellung. Aber *dass* hier eine – vermutlich bleibende – katholisch/lutherische Verschiedenheit besteht, darf nicht übersehen oder verschwiegen werden. Schon der Malta-Bericht hatte darauf verwiesen. Er sagte: „Kontrovers zwischen Katholiken und Lutheranern blieb jedoch die Frage, ob der Primat des Papstes für die Kirche notwendig ist oder ob er nur eine grundsätzlich mögliche Funktion darstellt".[52]

Abstract

The intention of this paper is to show that in Protestant thinking the question of papal primacy should not be considered as a primarily controversial matter but rather as a legitimate, even necessary theological subject matter. What is at stake here is nothing less than the concern for the unity of the universal church, a concern shared by Protestantism since its beginning. Therefore, the Reformers (Luther, Melanchthon, Calvin) did not reject papal primacy as such and in principal, but rather criticized and denied specific aspects of its self-understanding and practice an, thus, remained open for a papal ministry exercised "under the primacy of the Gospel". This is also the basic attitude and approach of the major present-day ecumenical dialogues on papal primacy.

[50] Nordamerikanischer Dialog, §§39; 44; 46.

[51] CS, §194.

[52] Malta-Bericht, §67.

BARBARA HALLENSLEBEN

Kirche in Person

Der Dienst des Bischofs von Rom aus katholischer Sicht

Es ist nicht überflüssig, die Schlüsselstelle der Enzyklika „Ut unum sint" (25. Mai 1995), die zu diesem Studientag die Anregung gegeben hat, im Wortlaut zu kennen:

> „[...] Als Bischof von Rom weiss ich sehr wohl, und habe das in der vorliegenden Enzyklika erneut bestätigt, dass die volle und sichtbare Gemeinschaft aller Gemeinschaften, in denen kraft der Treue Gottes sein Geist wohnt, der brennende Wunsch Christi ist. Ich bin überzeugt, diesbezüglich eine besondere Verantwortung zu haben, vor allem wenn ich die ökumenische Sehnsucht der meisten christlichen Gemeinschaften feststelle und die an mich gerichtete Bitte vernehme, eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet. Ein Jahrtausend hindurch waren die Christen ‚miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden'.[1] Auf diese Weise nahm der Primat seine Aufgabe an der Einheit wahr. Als ich mich an den ökumenischen Patriarchen, Seine Heiligkeit Dimitrios I., wandte, habe ich gesagt, ich sei mir bewusst, dass ‚sich aus sehr verschiedenen Gründen und gegen den Willen der einen wie der anderen das, was ein Dienst sein sollte, unter einem ganz anderen Licht zeigen konnte. Aber [...] aus dem Wunsch, wirklich dem Willen Christi zu gehorchen, sehe ich mich als Bischof von Rom dazu gerufen, diesen Dienst auszuüben [...]. Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag'[2]." (Ut unum sint, 95)
>
> „Eine ungeheure Aufgabe, die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirch-

[1] Unitatis redintegratio, 14.

[2] Predigt bei der Eucharistiefeier in der Peterskirche in Anwesenheit von Dimitrios I., Erzbischof von Konstantinopel und Ökumenischer Patriarch (6. Dezember 1987), 3: AAS 80 (1988) 714.

lichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast' (Joh 17,21)?" (Ut unum sint, 96)

1. Stellvertreter Petri – Stellvertreter Christi? Geschichtliche Erinnerungen

Der Sprachgebrauch enthält bereits selbst theologische Vorentscheidungen. Unser Studientag spricht vom „Petrusdienst", nicht vom Papstamt. Diese Redeweise wurde in der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts neu geläufig. Sie relativiert mit Recht die folgenschwere Wandlung, die in der Westkirche zu Beginn des zweiten Jahrtausends eintrat, zu dem Zeitpunkt also, als Ost- und Westkirche begannen, sich auseinanderzuleben. Bis dahin war der Titel „Stellvertreter Christi" auf den Kaiser bezogen, der Bischof von Rom hiess „Nachfolger" bzw. „Stellvertreter des Petrus".

Petrus Damiani war

„der erste, welcher dem Papste den Titel ‚Stellvertreter Christi', *Vicarius Christi*, gab, der bis dahin dem Kaiser als Gottes Statthalter auf Erden vorbehalten war. 1057 schrieb er an Viktor II. (1057), Christus persönlich habe den Papst zu seinem Stellvertreter eingesetzt. Bernhard von Clairvaux dagegen gebrauchte in seinem Brief an Innozenz II. (1130–43) und in seinen Schriften vor 1147 noch den alten Titel ‚Stellvertreter Petri', *Vicarius Petri*; dann aber, nach der Thronbesteigung Eugens III. (1145–53) bevorzugte er den Titel ‚Stellvertreter Christi', *Vicarius Christi*, und trug damit wesentlich dazu bei, dass sich diese Benennung schliesslich durchsetzte. In seinem Traktat ‚Über die Besinnung an Eugen III.' *(De consideratione)* ging er noch weiter: Nur einen einzigen Stellvertreter hat sich Christus erwählt, den Papst. Bernhard brach hier mit einer sehr alten Tradition [...]. Dieser Sprachgebrauch Bernhards setzte sich sogleich durch. Noch zur Regierungszeit des ersten Zisterzienserpapstes Eugen III. wurde der Titel ‚Stellvertreter Christi' *(Vicarius Christi)* Teil des Formulars der päpstlichen Kanzlei. Hugutio von Pisa rechtfertigte die Zuteilung dieses Titels an den Papst so: ‚Ihm allein hat Christus Autorität verliehen; daher kann denn auch nur der Papst Stellvertreter Christi genannt werden.' Auch für Papst Innozenz III. (1198–1216) stand der Titel *Vicarius Christi* einzig dem Papste zu. Er bediente sich der von Bernhard geprägten Ausdrücke, ja er steigerte noch in neuen Bildern die Christusnähe des Papstes:

Der Papst sei aufgerufen ‚die Person Christi zu tragen' *(gerere personam Christi)*."[3]

An dieses *gerere personam Christi* knüpfen meine Überlegungen an. Ich möchte zu zeigen versuchen, dass das *gerere personam Christi* die Berufung jedes Christen ist. Die theologische, ekklesiologische und geistliche Aufgabe liegt darin, das, was zunächst staunend in einem Menschen – dem Bischof von Rom – entdeckt wurde, als Berufung aller Glaubenden zu entdecken. Auf dieser Grundlage lässt sich die besondere Sendung der sakramentalen *repraesentatio Christi* neu plausibel machen.

2. Vom Vorrang der Person vor der Funktion

Beginnen möchte ich mit einer frischen Erfahrung aus dem Leben der Theologischen Fakultät Fribourg. Vor kurzem haben wir einen kleinen Absatz aus der Geschäftsordnung des Fakultätsrates neu entdeckt: „Stellvertretung im Fakultätsrat ist ausgeschlossen / Toute suppléance au conseil de faculté est exclue". Das ist ohne weiteres einsichtig für die Professoren, die von Amts wegen Mitglied des Fakultätsrates sind. Doch warum sollen die Wissenschaftlichen Mitarbeiter/innen und die Studierenden nicht – wie es zur Gewohnheit geworden ist – im Falle ihrer Verhinderung eine Stellvertretung entsenden, damit ihre Plätze vollzählig besetzt sind? Einige waren unzufrieden. Soll mit der Geschäftsordnung die Mitbestimmung in der Fakultät in Frage gestellt werden? Müssen wir nicht als Theologische Fakultät das synodale Element in unserem Arbeiten stärken?

Das Wort „synodal" gab mir die Anregung, im Kirchenrecht nachzuschlagen und die Diözesansynode als Beispiel zu nehmen. Hier heisst es klar in can. 464: Stellvertretung ist ausgeschlossen!: „Wenn ein Mitglied der Synode rechtmässig verhindert ist, kann es nicht einen Vertreter schicken".[4] Wie vermutet, widerspricht also die Geschäftsordnung unseres Fakultätsrates keineswegs dem synodalen Prinzip, sondern hat wie die Geschäftsordnung der Synode einen ekklesiologischen Sinn: Die Mitglieder des Fakultätsrates sind nicht zuerst Interessenvertreter, deren Gewicht sich in den Proportionen der Stimmenverhältnisse niederschlägt. Sie repräsentieren auch nicht zuerst die Studierenden oder die wissenschaftlichen Mitarbeiter/innen im Unterschied und gar im Gegensatz zu den Professoren, sondern sie repräsentieren die ganze Fakultät in ihrer vielseitigen, differenzierten Aufgabe.

[3] PARAVICINI BAGLIANI, Agostino: *Der Leib des Papstes. Eine Theologie der Hinfälligkeit.* München 1997, 68.

[4] *Synodi sodalis, si legitimo detineatur impedimento, non potest mittere procuratorem qui ipsius nomine eidem intersit; Episcopum vero dioecesanum de hoc impedimento certiorem faciat.*

Die Repräsentation jedes Mitglieds im Fakultätsrat ist eine persönlich übertragene Aufgabe, Verantwortung für das Ganze der Fakultät zu tragen.

Die ekklesiologische Grundaussage, die es neu zu entdecken gilt, lautet: Die Person hat den Vorrang vor der Funktion. Das ist wohlgemerkt nicht identisch mit der Aussage: Das Sein hat den Vorrang vor dem Tun. Sonst gelangen wir zu dem Spott, den ich noch aus meiner Ausbildung zur Pastoralassistentin kenne: Die Priester dürfen sein, wir Laien müssen arbeiten ... Zum Personsein gehört freies, verantwortliches Handeln. Doch es gilt auch umgekehrt: Freies, verantwortliches Handeln gibt es nur in personaler Gestalt. Es gibt die *episkope*, weil es den Bischof gibt – mag er auch lateinisch Superintendent genannt werden –, nicht umgekehrt. Die Betonung des Vorrangs der Person vor der Funktion klingt zunächst ungewohnt. Haben wir nicht gelernt, dass die Person ganz hinter ihrem Amt zurücktreten soll? Spricht nicht das Kirchenrecht selbst vom „Kirchenamt" als einer institutionellen Einrichtung zur Wahrnehmung geistlicher Zwecke?[5]

3. Der Bischof als „Kirche in Person"

In den Bischöfen wird die ekklesiologische Grundaussage vom Vorrang der Person vor der Funktion besonders deutlich ansichtig. Mitglieder des Ökumenischen Konzils sind die Bischöfe. Das Konzil wird vom Kirchenrecht unter dem Abschnitt „Bischofskollegium" behandelt, auch wenn Can. 339 § 2 vorsieht, dass „einige andere, die nicht Bischöfe sind", unter näher zu klärenden Bedingungen hinzugeladen werden können. Bedeutet diese Regelung, dass man die Laien von der höchsten Entscheidungsfindung der Kirche ausschliesst? Nein, denn der Bischof repräsentiert nicht die Hierarchie im Gegenüber zur Gemeinschaft des Volkes Gottes. Der Bischof repräsentiert Jesus Christus, dem er durch seine Weihe gleichförmig geworden ist. Er repräsentiert den *ganzen* Jesus Christus, Haupt und Glieder. Die *repraesentatio Christi* schliesst die *repraesentatio ecclesiae* ein! Der Bischof ist Kirche in Person. Er hat einen Namen: Kurt, Hilarion. In ihm ist die Kirche Person geworden. Wenn ich den Bischof sehe, sehe ich mich selbst, wie ich Kirche geworden bin in Person, weil die Kirche der Leib Christi ist, Person in der Person Christi. Ich sehe mich selbst im Bischof, und ich wünsche mir von ihm und bete für ihn, dass er dem ganzen Volk Gottes Zeuge dafür sei, wozu wir alle berufen sind: *gerere personam Christi*, Kirche zu sein in Person.

[5] Vgl. Can. 145 § 1.

4. *Was ist eine Person?*

Es fällt uns schwer, in der Person des Bischofs die Person der Kirche und uns selbst als Person zu sehen, weil wir uns oft zu unkritisch am alltäglichen Sprachgebrauch zu orientieren pflegen. Hier aber ist das Personsein des einen unvereinbar mit dem Personsein des anderen. Entweder – oder. *Gerere personam Christi* kann für die Person des Glaubenden höchstens im uneigentlichen Sinne verstanden werden. Doch spricht Paulus nicht im höchst eigentlichen Sinne, wenn er bezeugt: *Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir* (Gal 2,20)? Es lohnt sich, neu der Frage nachzugehen: Was ist eigentlich eine Person? Was meinen wir, wenn wir den Bischof „Kirche in Person" nennen?

Eine Person ist nicht einfach ein selbstbewusstes Individuum oder Subjekt neben anderen, sondern das Höchste, was man überhaupt in der Wirklichkeit aussagen kann: *rationalis naturae individua substantia* – unteilbarer, unverlierbarer Selbstand einer geistbegabten Natur, wie die Definition des Boethius lautet. Dieser Personbegriff ist errungen in den christologischen und trinitätstheologischen Debatten der ersten Jahrhunderte im Versuch, die göttlichen Personen theologisch angemessen zu fassen. Nicht zufällig entwickelt Boethius seine Definition in einem Traktat *Contra Eutychen et Nestorium*, also im Kontext der Konzilsdefinitionen von Ephesus 431 und Chalcedon 451. Die theologische Tradition sagt den Personbegriff analog von Gott und vom Menschen aus. Das Urbild ist die göttliche Person, nicht die geschöpfliche. Das ist leicht einzusehen. Die geschaffene Person erfüllt nicht vollendet die Definition der Person. Sie vermag ja der geschöpflichen Natur nicht ihren bleibenden Selbstand zu geben. Die volle Verwirklichung des Personseins ist nur in der göttlichen Person gegeben. Hier verbindet sich voller Selbstbesitz mit vollendeter Hingabe an die andere Person in der *Communicatio* derselben Natur.

In der Inkarnation wird die göttliche Person des Logos zur Personalisierung auch für die menschliche Natur – und in ihr der gesamten geschöpflichen Natur. Damit wird die Verheissung erfüllt, die jedes Personsein in sich trägt: unverlierbares Leben, das *capax omnium* ist, das in der Weise des Selbstseins in Kommunikation mit allem steht. Es gibt nichts in der Schöpfung, was über der Person steht. Die Einzelperson hat als solche und nicht nachträglich und aufgrund einer Willensentscheidung einen universalen sozialen Charakter und ist auf die Kommunikation mit der Menschheit, ja mit der gesamten Schöpfung und ihrem Schöpfer ausgerichtet. Die Erfüllung dieser Verheissung ist in Jesus Christus angebrochen und im Heiligen Geist jedem Menschen eröffnet. Ihre bewusste Verwirklichung – und diese bewusste, erkennende

Verwirklichung gehört zur Person als Geistwesen unverzichtbar hinzu – beginnt unter den Bedingungen der Geschichte in der Kirche. Sie beginnt in der Kirche und als Kirche. Die Kirche als Leben in Jesus Christus durch den Heiligen Geist ist eine Einheit von Personen, die selbst nichts Geringeres ist als Person in Jesus Christus. Die armenische Liturgie bezeugt auf einem ihrer Höhepunkte: „Jetzt ist die Kirche eine Person geworden".

5. Der Bischof von Rom als personales Zeichen für die Einheit des Bischofskollegiums in Jesus Christus

Es ist nicht zufällig, dass wir uns so lange mit dem Bischof beschäftigen. Die ökumenischen Fragen, die den Petrusdienst angehen, werden vermutlich im Blick auf den Bischof entschieden, nicht erst im Blick auf den Bischof von Rom. Im ökumenischen Gespräch nicht nur zwischen Katholiken und Orthodoxen, sondern auch mit den Reformierten in der Schweiz hat durch die Beiträge von Herrn Dr. Gottfried Locher, dem ehemaligen Leiter der Abteilung „Aussenbeziehungen" des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, der Dienst des Bischofs neue Aufmerksamkeit gefunden – wie ich meine, mit Recht. In der Enzyklika „Ut unum sint" spricht der Papst mit Vorliebe von sich selbst als „Bischof von Rom".

Wenn wir im Bischof die „Kirche in Person" sehen, dann ist die Frage, auf die der Dienst des Bischofs von Rom eine Antwort geben, ja eine Antwort sein will, klar: Die Bischöfe bilden einen Plural, wie auch die in ihnen repräsentierten Lokalkirchen einen geschichtlichen Plural bilden. Wie wird die Einheit, um die Jesus Christus in den Abschiedsreden für seine Jünger/innen betet, historisch sichtbar? Die personale Repräsentation der Kirche im Bischof verlangt geradezu die Antwort: Die Einheit der Kirche kann in nichts Geringerem sichtbar werden als in einer Person. Das Bestreben des Bischofs von Rom, „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet" (Ut unum sint, 95), könnte also auch umformuliert werden: Wie kann in der Person des Papstes die Einheit der Kirche im Geist Jesu Christi so sichtbar werden, dass alle Personen und persongleichen Gemeinschaften in ihm und durch ihn in ihrer eigenen Personalität nicht ersetzt, sondern freigesetzt werden?

Das Kirchenrecht hält die Erinnerung an den Vorrang der Person vor dem *officium* lebendig, indem es in der Kirche nicht nur zwischen physischen und juristischen Personen unterscheidet, sondern die katholischen Kirche als solche als „Person" versteht: Die Kirche als ganze ist

„aufgrund göttlicher Anordnung" eine „moralische Person".[6] Die rechtliche Terminologie berührt sich mit der ekklesiologischen Aufgabe, die Einheit der Personen in der Kirche selbst persongleich zu verstehen. Die Kirche Jesu Christi sollte sich dadurch auszeichnen und unterscheiden, dass in ihr die Person jeglichen Auftrag durchformt. Sie ist die lebendige Gegenrede gegen die Anonymisierung der Ämter in der modernen Bürokratie, die mit der Krise der politischen Gewalt in der Moderne einhergeht.

6. Höchste Würde und tiefste Demut

Es braucht kaum betont zu werden, dass die Berufung des Bischofs, Kirche in Person zu sein, eine unerhörte Würde darstellt, die zugleich eine unerhörte Verantwortung mit sich bringt. Der Episkopat bildet nicht nur eine innerkirchliche Verwaltungsstufe, sondern der Bischof setzt ein Zeichen für das, was nicht etwa nur der Einheit der Kirche, sondern der tiefsten Sehnsucht des Menschen nach Leben in Fülle entspricht. Kirche in Person zu sein, impliziert für den Bischof die Verantwortung, jedem Glied der Kirche zu helfen, den eigenen personalen Ort im Leib Christi zu erkennen und als unersetzliche Berufung wahrzunehmen. Das verlangt viel vom Bischof von Rom:

– Er darf seinen Mitbischöfen nichts von ihrer Würde nehmen, sondern muss sie darin anerkennen, stärken und ehren. Das I. Vatikanische Konzil zitiert einen Brief Gregors des Grossen, der an Eulogius von Alexandrien schreibt: „Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die ungebrochene Tatkraft meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn einem jeden einzelnen die gebührende Ehre nicht versagt wird".[7] Nicht schwache Bischöfe versteckten sich im I. Vatikanischen Konzil hinter einem starken Papst, sondern starke Bischöfe sahen angesichts totalitärer staatspolitischer Tendenzen ihre Stärke und Freiheit im Bischof von Rom verteidigt.

– Er muss in der Weise der Wahrnehmung seines Dienstes jedem Glaubenden zeigen, dass wir alle berufen sind, Person zu werden in der Person Christi.

– Über den Raum der Kirche und des Glaubens hinaus bezeugt der Bischof von Rom jedem Menschen, dass das Höchste in der Schöpfungsordnung die Person ist, dass Einheit und Vielfalt, Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden nur in der Person zusammenkommen.

[6] Can. 113 § 1. *Catholica Ecclesia et Apostolica Sedes, moralis personae rationem habent ex ipsa ordinatione divina.* § 2. *Sunt etiam in Ecclesia, praeter personas physicas, personae iuridicae, subiecta scilicet in iure canonico obligationum et iurium quae ipsarum indoli congruunt.*

[7] PL 77, 933 C; zit. DH 3061.

Konsultationsgremien und synodale Strukturen sind Konsequenzen dieser personalen Berufung des Lebens in Christus. Sie bestehen aus Menschen, die sich miteinander darin einüben, in der Begrenztheit ihrer endlichen Sicht aufeinander zu hören und miteinander Verantwortung für das Ganze des Leibes Christi zu tragen. Sie sind insofern förderlich, als wir darin miteinander lernen, zu werden, was wir sind: Person in der Person Christi. Sie sind insofern hinderlich, als sie den Kampf endlicher Interessen auch im geistlichen Bereich für das letzte Prinzip erklären.

Wer die unerhörte Herausforderung dieser Berufung spürt, wird zunächst sagen: Das kann ich nicht! Und das stimmt. Die sakramentale Weihe des Priesters und des Bischofs ist Ausdruck der Anerkennung, dass nur Jesus Christus durch die Sendung seines Geistes die Erfüllung der Verheissung garantiert. Daraus ergibt sich die entscheidende Umkehrung der Perspektive, die der Papst in seinem Buch „Die Schwelle der Hoffnung überschreiten" so formuliert: „Wenn man gut nachdenkt, so bedeutet es wesentlich mehr, *Christ* zu sein als *Bischof*, selbst dann, wenn es sich um den Bischof in Rom handelt".[8] Das ist keine leere Demutsfloskel, sondern – „wenn man gut nachdenkt" – höchste Realität. Der Bischof, auch der Bischof von Rom, bezeugt den Vorrang des Handelns Christi und anerkennt sein eigenes Unvermögen. Jeder glaubende Christ bezeugt, dass das Handeln Christi wahrhaft zum Ermöglichungsgrund für menschliches Handeln wird. Im glaubenden Menschen, der *in persona Christi* handelt, zeigt sich die Erfüllung der Verheissung, die Priester, Bischof und Papst auf je verschiedener Ebene im sakramentalen Zeichen vor Augen halten. Der Bischof und der Bischof von Rom stiften diejenige Eindeutigkeit, die unser alltägliches Handeln nie haben kann. Sie lenken unser Vertrauen auf Christus und bewahren uns davor, dass unsere Heilsgewissheit zur Selbstsicherheit wird.

Die historischen Studien von Paravicini Bagliani bringen zum Vorschein, wie Würde und Demut in den Ritualen um das mittelalterliche Papsttum spannungsreich zusammengehalten waren. In zahllosen Demutsriten, die teilweise den byzantinischen Kaiserritualen entlehnt waren, begann man dem Papst seine Sterblichkeit mahnend vor Augen zu halten. *„Sic transit gloria mundi"*[9] – so musste es der Papst im 13. Jahrhundert nach seiner Inthronisation schweigend anhören, begleitet von der Verbrennung eines Wergbüschels. Bemerkenswert ist, dass diese Demutsriten als Korrektiv gerade „in dem Augenblick im römischen Papstzeremoniell auftauchen, als das Papsttum wieder

[8] JOHANNES PAUL II.: *Die Schwelle der Hoffnung überschreiten.* Hamburg 1994, 42.

[9] Vgl. PARAVICINI BAGLIANI: *Der Leib des Papstes*, 46.

beginnt, das Kaisertum nachzuahmen".[10] Dennoch wollen sie „keineswegs die Institution des Papsttums schwächen, sondern sie ganz im Gegenteil stärken"[11] durch den Verweis auf die göttliche Quelle päpstlicher Vollmacht. Selbst die in Rom gebräuchlichen Plünderungen nach dem Tod eines Papstes, später sofort nach einer Neuwahl, und die minutiös geregelte Bestattungsordnung dienen als Übergangsrituale dazu, die spannungsreiche Balance von Sterblichkeit und Glorie aufrechtzuerhalten. Sie gehen paradoxerweise einher mit der zunehmenden Fürsorge, die man dem Leib des Papstes angedeihen lässt. Die neuesten medizinischen Kenntnisse arabischer Herkunft „werden gleichzeitig am Papsthof und am Hofe Friedrichs II. übernommen".[12] Die Quellen des 13. Jahrhunderts „erwähnen mehr als siebzig Ärzte im Dienste der Päpste und der Kardinäle [...]. Für keinen anderen Herrscherhof dieses Jahrhunderts lässt sich Ähnliches nachweisen".[13]

Aufschlussreich ist der Vergleich mit dem Werk von E.H. Kantorowicz „Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters", München 1990. „Le roi ne meurt jamais". „Der König ist tot – es lebe der König!" Während man dem König traditionell „zwei Körper" zuschrieb, um das Machtvakuum nach seinem Tod zu überbrücken, hat der Papst nur einen einzigen Leib, und dieser ist sterblich. Hier geht es um mehr als das Grundgesetz jeder Institution, dass das überpersönliche Amt die Person des Inhabers überdauert. Durch die leibhaftige Einheit der Person des Papstes wird die Unsterblichkeit zur konkreten, persönlichen Verheissung an den sterblichen Menschen und die gesamte Gemeinschaft der Kirche, die er repräsentiert. Der erste Papst, der es ablehnte, am Aschermittwoch das Aschenkreuz von einem der Kardinäle zu empfangen, und der seine Büsten schon zu Lebzeiten auf die Altäre stellen liess – Bonifaz VIII. († 1303) –, führte durch die eigenmächtige Aufgipfelung seiner Macht die Kirche in eine Zeit der Erniedrigung und der Auslieferung an die politischen Mächte.

7. Theologische Schlussfolgerungen

Der Primat der Person, die allein in Jesus Christus ihre Berufung zu verwirklichen vermag und deshalb in der Kirche und als Kirche, könnte und sollte in vielen Aspekten weitergedacht werden. So lässt sich etwa das Bekenntnis zur „apostolischen" Kirche als Ausdruck des Vorrangs

[10] PARAVICINI BAGLIANI: *Der Leib des Papstes*, 65.
[11] PARAVICINI BAGLIANI: *Der Leib des Papstes*, 64.
[12] PARAVICINI BAGLIANI: *Der Leib des Papstes*, 179.
[13] PARAVICINI BAGLIANI: *Der Leib des Papstes*, 185.

der Person vor der Funktion in der Konstitution der Kirche betrachten. Ich möchte mich hier auf das Beispiel des Dominikanertheologen und Thomas-Kommentators Thomas de Vio Cajetan (1469–1534) beschränken. Kurz vor dem Ausbruch der reformatorischen Auseinandersetzungen schloss Cajetan im Jahre 1516 seinen Kommentar zur *Secunda Secundae* der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin ab. Im Kommentar zur Quaestio 39 „Über das Schisma" präzisiert er, „worin die Einheit der Kirche besteht, der das Schisma entgegengesetzt ist".[14] Er weiss, dass er dabei nur über die *ecclesia militans*, die streitende Kirche spricht, da der Leib Christi in der Vollendung des Himmels nicht gespalten ist. In einem ersten Schritt lautet die Antwort: Die Kirche ist eins aufgrund ihrer Einheit in Glaube, Hoffnung und Liebe sowie in den Sakramenten. Doch das reicht nach Cajetan nicht: Diese Einheit führt nur zu einer Ähnlichkeit in den einzelnen Glaubenden.[15] So geht Cajetan mit Thomas einen Schritt weiter: Die Einheit der Kirche erfordert die Einheit des Hauptes, die nicht nur durch Christus im Himmel, sondern auch durch seinen Stellvertreter auf Erden gewährleistet ist. Nicht von zwei Häuptern der Kirche spricht Cajetan, sondern von der sakramentalen Repräsentation Christi durch den Papst. Doch überraschenderweise gibt sich Cajetan damit noch nicht zufrieden: Die Hinordnung auf ein einziges Haupt macht die Gläubigen noch nicht eins, sondern lässt sie nur „unter einem" sein wie in jeder weltlichen Herrschaft.[16] Die Einheit der Kirche im eigentlichen Sinne wird gestiftet durch den Heiligen Geist, der alle ihre Glieder von innen eint und leitet. Sie findet ihr (sakramentales) Zeichen nach Cajetan nicht im Papst, sondern in der *„unitas synodi universalis"*. Und erst auf diese Weise geschieht es,

> „dass zwischen Kirchen, die voneinander ganz und gar getrennt erscheinen, wie z.B. der Kirche von Schottland und der Kirche von Spanien, nicht nur eine Übereinstimmung in Glaube, Hoffnung, Liebe und in den Sakramenten besteht und nicht nur der Gehorsam gegenüber einem Haupt, sondern auch die Verbindung eines Teils mit dem anderen in einer einzigen Versammlung, die zunächst und wesentlich vom Heiligen Geist geleitet wird".[17]

[14] *in quo consistit unitas Ecclesiae cui opponitur schisma*: zu STh II-II, 39,1, I. Cajetans Kommentar ist abgedruckt in der „Editio Leonina" der Werke des Thomas von Aquin, hier: Bd. VIII, Rom 1895.

[15] *si fideles non haberent aliam unitatem, Ecclesia non esset, proprie loquendo, una; sed fideles essent similes in praedictis*: zu STh II-II, 39,1, II.

[16] *si apud fideles nulla alia esset unitas, Ecclesia non diceretur una, sed sub uno: essent enim fideles sicut multa regna sub uno rege*: STh II-II, 39,1, II.

[17] *Et hinc fit ut inter ecclesias quae videntur omnino separatae, puta Scotiae et Hispaniae, non solum sit convenientia in fide, spe, caritate, sacramentis et obedientia ad unum caput; sed etiam*

Wie ernst Cajetan seine theologischen Prinzipien nimmt, zeigt die Grenzfrage, ob der Papst selbst schismatisch werden könne. Ja natürlich, antwortet Cajetan. Denn zum einen ist die Einheit zwischen Kirche und Papst nicht prinzipiell unlöslich. Der Papst *ist* nicht die Einheit der Kirche, sondern ihr quasi-sakramentales Zeichen. Auch während einer Sedisvakanz ist die Kirche ja eins, ohne den Papst.[18] Wenn im konkreten Einzelfall dem Papst einfallen würde, die ganze Kirche zu exkommunizieren, dann wäre er selbst ipso facto ein Schismatiker und von der Kirche getrennt. Denn er handelt nur dann als Haupt der Kirche, wenn er sich auf den Geist stützt, der der ganzen Kirche gegeben ist.[19] Ähnlich klar spricht auch Kardinal Robert Bellarmin († 1621), der eher als Förderer des antiprotestantischen Zentralismus in die Geschichte einging. Er mahnt in seinen „Controversiae de Summo Pontifice" (1586), im päpstlichen Amt nicht die himmlische Herrlichkeit Christi zu sehen, sondern das endliche (sakramentale) Zeichen. Es entspricht der sterblichen Menschheit Jesu Christi, insofern sie als „Werkzeug"[20] der Gottheit diente, nicht der Herrlichkeit des Auferstandenen:

> „Wir sagen daher, der Papst habe jene Aufgabe, die Christus hatte, als er auf Erden unter den Menschen auf menschliche Weise lebte; denn wir können dem Pontifex nicht die Ämter zuteilen, die Christus innehat, insofern er Gott ist oder insofern er unsterblicher und verherrlichter Mensch ist, sondern nur diejenigen, die er als sterblicher Mensch hatte".[21]

Bellarmin distanziert sich damit klar von der extremen Auslegung der Zwei-Schwerter-Lehre durch Bonifaz VIII., die dem Papst auch die höchste weltliche Gewalt zugesprochen hatte.

colligatio partis ad partem in una numero congregatione, quae primo et principaliter regitur a Spiritu Sancto: STh II-II,39,1,II. Es ist bemerkenswert, dass Cajetans Theologie des päpstlichen Dienstes von einer Theologie der Einheit der Kirche im Heiligen Geist umgriffen ist und dass er in diesem Rahmen unbefangen von den „Kirchen" im Plural innerhalb der einen Kirche Jesu Christi sprechen kann.

[18] *sede vacante, Ecclesia est una sine ulla persona Papae:* STh II-II,39,1,VI.

[19] *esset schismaticus per separationem sui ab unitate capitis. Ligatur siquidem persona sua legibus officii sui quoad Deum [...]. Ecclesia est in Papa quando ipse se habet ut Papa, ut caput Ecclesiae. Quando autem ipse nollet se habere ut caput eius, neque Ecclesia in ipso, neque ipse in Ecclesia esset:* STh II-II,39,1,VI.

[20] Thomas von Aquin bezeichnet die Menschheit Christi als *instrumentum coniunctum* der Gottheit und die Sakramente als *instrumentum separatum:* STh III, 62,5; wir könnten auch den Papst ein solches *instrumentum separatum* nennen, das in der Verbindung mit dem *instrumentum coniunctum* der Menschheit Christi sakramentale Wirksamkeit gewinnt.

[21] *Dicimus igitur, Papam habere illud officium quod habuit Christus, cum in terris inter homines humano more viveret; neque enim Pontifici possumus tribuere officia, quae habet Christus ut Deus, vel ut homo immortalis et gloriosus, sed solum ea, quae habuit ut homo mortalis:* Robert BELLARMIN: *Opera omnia.* Bd. II. Paris 1870, 151.

Zugegeben: Die eigentliche Arbeit muss jetzt erst beginnen. Auf dem Hintergrund der genannten Kriterien könnten viele Bereiche des kirchlichen Lebens einer kritischen Revision unterzogen werden. Diese Umkehr allerdings wird nicht nur den Bischof von Rom betreffen, sondern alle Glaubenden neu in die Nachfolge Christi hineinrufen: in das *gerere personam Christi*, unsere unverlierbare Personwerdung im Leib Christi, der Kirche.

Abstract
When in the 11th century Peter Damiani started to call the Pope „vicar of Christ" instead of „vicar of Peter", as it was before, the Pope became the sign of the human vocation „to wear the person of Christ" (gerere personam Christi). The bishop is „Church in person", he represents Jesus Christ, to whom he became uniform by his sacramental ordination: the whole Christ, head and members, the Church. The bishop of Rome is the personal sign for the unity of the Episcopal college in Jesus Christ. The highest dignity and the deepest humility join each other in the realization of this vocation. The ministry of the bishop of Rome becomes the mirror and promise for every human being, for humanity as a whole: In Christ we are called and inabled to become „Church in person".