

Alfons Knoll

Das Papstamt in ökumenischer Perspektive

Vortrag am 07. Juni 2006 im Rahmen der Ringvorlesung der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg zur Vorbereitung des Papstbesuchs

Erweiterte Fassung; bisher unveröffentlicht. Der Charakter des mündlichen Vortrags wurde im Folgenden beibehalten.

1. Die Päpste und die Ökumenische Bewegung

Lit.: NEUNER 1997, 137-157.

Man braucht es nicht zu leugnen: Die moderne Ökumenische Bewegung ist in keinster Weise auf die Initiative der Päpste zurückzuführen. Sie entwickelte sich vielmehr sogar lange Zeit ausdrücklich gegen deren erklärten Willen Roms. Der grundlegende Wandel vollzog sich in mehreren Stufen, die ich kurz skizzieren möchte.

(1) Ausgangspunkt der modernen Ökumenischen Bewegung ist die Erfahrung protestantischer Missionsbemühungen im 19. Jahrhundert. Die immer größere Zersplitterung und Partikularisierung, die innerhalb der reformatorischen Christenheit stattgefunden hatte, wurde gerade dort problematisch, wo man neue Christinnen und Christen gewinnen wollte. Um nicht als konkurrierende Christentümer wahrgenommen zu werden und damit die Überzeugungskraft des Evangeliums zu unterminieren, bedurfte es einer Kooperation und umfassenden Verständigung, die in Missionskonferenzen ihren Ausdruck fand. Man griff hier auf den Terminus „Ökumene“ in seiner ursprünglichen frühchristlichen Bedeutung zurück, nämlich zur Bezeichnung der weltweit verstreuten, aber doch im Glauben zusammengehörigen Christenheit. Die Beobachtung, insbesondere von anglikanischer Seite, dass von „Ökumene“ dort nicht wirklich gesprochen werden könne, wo große Gruppen (die Katholiken und Orthodoxen) fehlten, führte langsam zu einer Ausweitung des Begriffs, der seit 1910 (dem Jahr der großen Weltmissionskonferenz von Edinburgh) die Bemühungen um Einheit über die eigenen konfessionellen Zusammenschlüsse bzw. Kirchen hinaus meinte. Daraus gingen die Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung („Faith and Order“) und für Praktisches Christentum („Life and Work“) hervor, denen sich nach dem Ersten Weltkrieg auch viele orthodoxe Kirchen anschlossen. Der zweite Anstoß erfolgte

durch die Gründung des Völkerbundes nach den Erfahrungen des Ersten Weltkriegs. Nach dessen Vorbild solle – so der orthodoxe Patriarch von Konstantinopel in einem Rundschreiben „an alle Kirchen Christi, wo immer sie auch seien“ – ein weltweiter Bund von Kirchen, ebenfalls mit Sitz in Genf, entstehen. Ein solcher ließ sich aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg verwirklichen und wurde 1948 als „Ökumenischer Rat der Kirchen“ gegründet.

(2) Unter Papst Leo XIII. (1878-1903) sowie – nach den Wirren der Modernismuskrise – unter Benedikt XV. (1914-1922) und Pius XI. (1922-1939) gab es durchaus auch von katholischer Seite vorsichtige Annäherungsversuche zumindest an die orthodoxen Kirchen (1917 wurde das Orientalische Institut in Rom gegründet; die Benediktinerklöster in Chevetogne und in Niederaltaich erhielten Abteilungen für orthodoxe Frömmigkeit und Liturgie) sowie auch zu den Anglikanern. Zu den Protestanten stand man jedoch weiterhin in schroffstem Gegensatz. Ja, weil diese aus der Perspektive Roms auch die treibende Kraft innerhalb der Ökumenischen Bewegung waren, lehnten die Päpste jede Beteiligung von Katholiken an dieser Bewegung strikt ab. Insgesamt sah man sich auch im Hinblick auf die Ostkirchen einer reinen Rückkehr-Ökumene verpflichtet (Rückkehr in die Mutterkirche, also die Kirche Roms), was kaum realistisch war.

(3) Auch Johannes XXIII. sprach in seiner ersten Radioansprache (am 30. Oktober 1958) noch von einer „Heimkehr in das gemeinsame Haus des Vaters“ (zit. bei LARENTZAKIS 2000, Anm. 2, 116), während Athenagoras, der Patriarch von Konstantinopel (in seiner Neujahrsbotschaft vom 1. Januar 1959) ihm statt dessen eine Begegnung im „Geiste der Gleichheit, Gerechtigkeit, geistlichen Freiheit und gegenseitigen Achtung“ vorschlug (vgl. ebd., 116f.). Nach ersten Gesprächen mit dem Vertreter des Patriarchen wiederholte Johannes XXIII. die Rückkehrforderung nicht mehr und machte damit erst den Weg frei zu einer wirklichen Begegnung. Den entscheidenden Schritt vollzog allerdings das von Johannes überraschend angekündigte II. Vatikanische Konzil. Auch wenn die Ankündigung eines „Ökumenischen Konzils“ zunächst nicht mehr sagen wollte als dass es sich um ein universales Konzil nach frühchristlichem Vorbild handeln sollte, wurde darin doch ein Signal zu einer größeren Annäherung an die anderen Kirchen vermutet, die der Papst in der Tat durch viele kleine Schritte erkennen ließ. So gründete er am 5. Juni 1960 das „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen“ und lud aus allen Kirchen Beobachter zum Konzil ein, die zwar nicht stimmberechtigt waren, aber an allen Sitzungen teilnehmen durften und so durch ihre bloße Präsenz den versammelten Bischöfen eine ökumenische Sensibilität in ihren Äußerungen und Texten nahe legten. Das Konzil selbst wurde dann zum entscheidenden Durchbruch – vor allem durch das maßgeblich vom Einheitssekretariat vorbereitete Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ (UR). Schon der Titel ist bezeichnend: Nicht mehr „Rückkehr zur eigenen Kirche“, sondern „Wiederherstellung der Einheit aller“ war nun das Ziel; das Konzil machte sich die Zielsetzung einer außerhalb der katholischen Kirche entstandenen Bewegung zu eigen – ein beispielloser Vorgang! –; nicht ein neuer katholischer Ökumenismus, sondern lediglich die katholischen Prinzipien des Ökumenismus insgesamt werden im ersten Kapitel vorgestellt. In völliger Umkehrung des ursprünglichen Verbots toleriert die Katholische Kirche nun nicht nur die Teilnahme von Katholiken an der Ökumenischen Bewegung, sondern will sie entscheidend fördern: „Mit Freude bemerkt das Heilige Konzil, dass die Teilnahme der katholischen Gläubigen am ökumenischen Werk von Tag zu Tag wächst, und empfiehlt sie den Bischöfen auf dem ganzen Erdkreis, dass sie von ihnen eifrig gefördert und mit Klugheit geleitet werde“ (UR 4,11).

(4) Dies war keineswegs nur ein Lippenbekenntnis, sondern wurde gerade von den Päpsten, unterstützt durch das Einheitssekretariat, mit Entschiedenheit fortgeführt. Im CIC 1983 wird Ökumene als Aufgabe des ganzen Bischofskollegiums und besonders des Apostolischen Stuhls festgeschrieben. „Ziel der ökumenischen Bewegung ist die Wiederherstellung der Einheit unter allen Christen; sie zu fördern, ist die Kirche kraft des Willens Christi gehalten“ (can. 755). Bereits 1967 kam das erste Ökumenische Direktorium heraus (zweiter Teil 1970), eine Handreichung zur Umsetzung der Konzilbeschlüsse in diesem Bereich auf allen Ebenen (vom Apostolischen Stuhl über die Bischofskonferenzen und die einzelnen Bischöfe bis zu der ökumenischen Arbeit in den Pfarreien und in der Theologenausbildung). Eine Neufassung erschien im Jahr 1993 und sollte eigentlich in der Hand jedes Theologen, jeder Theologin und aller pastoralen Dienste sein.

(5) Als erster Papst veröffentlichte Johannes Paul II. am 25. Mai 1995 eine eigene Ökumene-Enzyklika: „Ut unum sint“ (auf dass alle eins seien; Abk. UUS). Unmissverständlich wird darin zum Ausdruck gebracht, dass der begonnene ökumenische Weg auch für ihn unumkehrbar ist (vgl. UUS 3: „Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche unumkehrbar dazu verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit‘ zu lesen“). Das Ziel ist nicht eine Rückkehr der Anderen, wohl aber die „Wiederherstellung der sichtbaren vollen Einheit aller Getauften“ (UUS 77). Dieses Ziel gehört aber nicht nur zu den peripheren Aufgaben der Kirche und damit auch des Papstes; sondern der Papst erkennt in ihm das wieder, was er als zentrales Moment seiner eigenen Sendung betrachtet: der Einheit zu dienen. Was also die Ökumenische Bewegung insgesamt anstrebt, wird somit im Papstamt selbst verankert, womit ein völlig neuer Blick auf das Verhältnis von Papst und Ökumene eröffnet wird. Ja, Johannes Paul II. erklärte sich ausdrücklich in dieser Enzyklika bereit, auch die konkrete Ausformung dieses Papstamts mit den anderen Kirchen zu sprechen und signalisiert die Bereitschaft, das eigene Selbstverständnis in einer Weise weiterzuentwickeln, die auf die Erwartungen, aber auch Ängste der Anderen eingeht und die begangenen Fehler wiedergutmacht.

Bevor ich nun aber diese Initiative vorstelle und erste Reaktionen darauf sondiere, will ich – riskant genug! – die geschichtliche Entwicklung des Papstamts in den Blick nehmen und so den Ansatzpunkt einer ökumenischen Neugestaltung ausmachen.

2. Das Papsttum als geschichtliche Größe

Lit. zur Exegese: GNILKA 1997; UNTERGASSMEIR 2000; PESCH 2001; GNILKA 2002.

Lit. zur Kirchengeschichte: SCHATZ 1990; SCHATZ 1997; POTTMEYER 1999; KLAUSNITZER 2004.

Um mich hier nicht zu verzetteln und gleichzeitig auf den Anlass unserer Ringvorlesung Bezug zu nehmen, schließlich ich mich in diesem Punkt an Überlegungen an, die Joseph Ratzinger, vor allem in der Zeit seiner Tätigkeit als Theologieprofessor, vorgetragen hat.

(1) Der heutige Papst hat von Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit an über Wesen und Gestalt des päpstlichen Primats nachgedacht, erstmals umfassender in einem Beitrag aus dem Jahr 1957 „Zum Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre“, wobei die Stellungnahme des Bonaventura (dem die Habilitationsschrift gewidmet war) ein besonderes Gewicht erhält. Die sog. „neuen Mönche“, vor allem Franziskaner und Dominikaner, die nicht mehr in einem festen Kloster lebten, sondern als ortsungebundene Prediger und Seelsorger tätig wurden, durchbrachen die bisherige örtlich gebundene Pfarrseelsorge, entzogen sich dem hierarchischen Eigenrecht des Ortsbischofs und entwickelten in ihrer Ordensstruktur das Modell einer zentralistischen Leitung, in der sich nach Joseph Ratzinger, der spätere moderne Staatszentrismus abbildete. Dieser neuen ortsungebundenen und zentralistischen Struktur entsprach der eine Papst in Rom, der damit – zunächst in Bezug auf die neuen Orden, dann aber auch grundsätzlich im Bezug auf die Kirche insgesamt – seine Schlüsselfunktion entscheidend ausbauen konnte. Franziskanertheologen wie Bonaventura gehören daher zu den entscheidenden Verfechtern eines zentralistischen Kirchenverständnisses unter dem Papst, während die weltgeistlichen Professoren antipapalistische Hierarchienlehren entwickelten.

Ratzinger benennt klar die Grenzen der bonaventuranischen Konzeption. Er kritisiert die Anwendung des platonischen Reductio-Begriffs auf den Papst und die Bezeichnung „summus hierarcha“, weil beide Formulierungen den qualitativen Unterschied zwischen dem Papst und Christus zu verwischen drohen (67f.). Auch wenn er auf der anderen Seite differenziertere Aussagen Bonaventuras benennt, so bleibt doch seine Gesamtwürdigkeit eher erhalten. Vor allem hebt er bereits in der Einleitung hervor, dass die konkrete Gestalt des Papsttums, wie sie sich im zweiten Jahrtausend aus geschichtlichen Erfahrungen wie dem Bettelordensstreit herausgebildet hat und die er ausdrücklich mit dem Terminus „Papalismus“ benennt, nicht einfach mit dem Wesen dieses Amtes selbst verwechselt werden dürfen (49f.).

(2) Solche geschichtlichen Erfahrungen sind etwa:

- die Bedeutung der politischen Romidee (also die faktische Übernahme der alten Führungsaufgabe im Westen durch die Päpste, nachdem der Schwerpunkt des Römischen Reiches sich seit Konstantin d. Gr. nach Osten verlagert hatte);
- die Auswirkung der unter dem Namen Isidors umgehenden Fälschungen und der „konstantinischen Schenkung“;
- der germanische Petrusglaube (Petrus als Schlüsselträger und Heilsgestalt; 49).

An anderer Stelle (Primat und Episkopat, 1964: Das neue Volk Gottes) benennt Ratzinger weitere Faktoren:

- Nach dem Verlust des christlichen Afrika an den Islam war der lateinische Westen auf jene Gebiete beschränkt, die von Anfang an in engster Verbindung zum Papst gestanden hatten: Italien, Spanien, Gallien.
- Neben der schon genannten politischen Bedeutung Roms im Westen wird vor allem die mittelalterliche Verbindung des karolingischen Königtums mit dem Papsttum hervorgehoben. Damit ist – wie ich ergänzend sagen möchte – eine völlig neue kulturelle Einheit geschaffen, die von Anfang an bipolar war und so die westliche Unterscheidung von Kirche und Staat vorbereite, wobei dem Papst die zentrale Bedeutung im geistlichen Bereich automatisch zuwuchs (wer sonst hätte die Autonomie der Kirche gegenüber dem einen Kaiser vertreten können?).

- Zu nennen ist ferner die angelsächsische Mission, die im Unterschied zur iro-schottischen in engster Bindung an Rom erfolgte.

- Neben weiteren Faktoren (neben dem Bettelordensstreit etwa die Auseinandersetzung der gallischen Bischöfe mit ihren Metropolitane, aus der die pseudo-isidorische Rechtssammlung hervorging) ist die gesamte Entwicklung des späten Mittelalters maßgebend geworden, in der zunächst – in den vielfältigen Krisenerscheinungen des Papsttums – der Konziliarismus die Führung übernahm, dann aber – nach Konsolidierung des Papsttums – im konsequenten Gegenzug das papalistische Denken als das letztlich stärkere erschien – auch über die radikalen Angriffe der Reformatoren (der Papst als Antichrist!) hinweg.

- Der neueste Faktor aber ist das, was wir „Globalisierung“ nennen und was Ratzinger sinngemäß ebenfalls bereits 1964 benennt (144f.). Gerade in dem Augenblick, „in dem die profane Welt sich immer mehr vereinigt“, wäre es verfehlt, unter Berufung auf die Aufwertung der Ortskirchen und ihrer Bischöfe durch das II. Vatikanische Konzil bloße „Dezentralisierung“ zu betreiben. „Der Primat braucht den Episkopat, aber auch der Episkopat den Primat: Beides sollte immer weniger als Konkurrenz, immer mehr in seiner Komplementarität gesehen werden“ (145).

(3) Wenn solche geschichtlichen Faktoren nun aber die dadurch entstandene konkrete Gestalt des Papsttums (insbesondere seit dem Mittelalter) relativieren, so widerspricht Ratzinger bereits in seiner ersten Wortmeldung zum Thema (1957) der daraus abgeleiteten Relativierung des Papsttums überhaupt. Er ist überzeugt, dass sich im Wandel der Gestalt das eine Wesen des Primats durchhält, das in seinem Grundansatz sehr wohl auf das Neue Testament zurückgeführt werden kann, nämlich auf den Primat des Petrus selbst (49f.). Es ist auffallend, dass Ratzinger diese Auffassung nicht nur gegen herkömmliche protestantische Theorien verteidigt (so besonders gegen Johannes HALLER: *Das Papsttum. Idee und Wirklichkeit*, Bd. 1, Stuttgart 1934), sondern sich bei seiner Gegenargumentation wiederum mit Vorliebe auf protestantische Autoren (Ernst Seeberg, Oskar Cullmann u.a.) stützt. In den späteren Beiträgen hat er dabei immer wieder gezeigt, dass alle neutestamentlichen Schriftengruppen die besondere Rolle des Petrus im Kreis der Apostel bezeugen.

Die Frage der Nachfolge des Petrus im Dienst an der Gesamtkirche ist auch nach Ratzinger nicht im naiven historischen Rückgriff zu lösen. Sie setzt zunächst einmal voraus, dass man überhaupt ein apostolisches Amt, das sich seit dem 2. Jh. im Bischofsamt konzentriert, als legitime Form der christlichen Traditionssicherung anzuerkennen bereit ist und ob man sieht, dass die Etablierung des apostolischen Amtes nicht ein Gegensatz zum Kanon der Heiligen Schrift war, sondern dass beide Entscheidungen der Frühen Kirche untrennbar miteinander verbunden sind (so v.a. in: *Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, 1961; ferner *Das geistliche Amt*, 1963; *Primat und Episkopat*, 1964). Zu verweisen ist mir Ratzinger auch auf die Bedeutung „Apostolischer Sitze“, mit denen sich die Bischöfe verschiedener Regionen verbunden wussten, wie dies Tertullian und Irenäus von Lyon bezeugen. Dabei ist die Überordnung des Apostolischen Stuhles in Rom über die anderen Apostolischen Sitze (z.B. Antiochia, Ephesus, Korinth u.a.) allerdings nach den neueren Forschungen durch die genannten Autoren weniger deutlich bezeugt, als Ratzinger (übrigens noch bis in die neuesten Veröffentlichungen hinein) annimmt. Dennoch deutet er schon in seinen Reflexionen über die Bedeutung einer Vielzahl solcher Apostolischen Stühle in der Frühzeit der Kirche (noch vor der Herausbildung der sog. „Pentarchie“: Rom, Konstantinopel, Antiochien, Alexandrien, Jerusalem) seine durchgehende Überzeugung von der notwendigen Vielfalt der Kirchen in der einen Ecclesia an.

(4) An dieser Stelle verlasse ich zunächst einmal die Ausführungen Ratzingers und versuche, das von ihm Gesagte mit den neueren Studien zur Geschichte des päpstlichen Primats zu verbinden und auf den Punkt zu bringen. Wo der Primat des Bischofs von Rom der Apostolizität der Kirche und ihres Amtes zugeordnet ist, diese selbst aber wiederum im Dienst der Verbindlichkeit und Bewahrung der apostolischen Lehre (des Evangeliums, der Offenbarung) ihren eigentlichen Sinn erhält, ergeben sich für den päpstlichen Primat zwei einander entsprechende Aufgaben: das verbindliche Zeugnis für die Wahrheit des Glaubens, und zwar für die Gesamtkirche, und die Sorge um die Einheit der vielen Ortskirchen und kulturell gebundenen Teilkirchen. Das Papstamt lebt von Beginn an aus der Erfahrung, dass die Wahrheit des Glaubens nur in der Einheit aller Kirchen bezeugt werden kann, dass aber auch umgekehrt die Einheit aller nur in der Rückbindung an die eine Wahrheit der Lehre aufrechterhalten bleibt. Diese Sinngebung des Papstamts wird dadurch nur verstärkt, dass die konkrete Ausübung dieses Amtes immer wieder auf schändliche Weise gescheitert ist. Kollegin Regina RADLBECK-OSSMANN hat durch konkrete Einzelanalysen nicht nur gezeigt, dass der Dienst an der universalen Einheit aller Kirchen in der Tat in der Person des Petrus und seinem Wirken in der Urgemeinde biblisch festmachen lässt, sondern auch, dass dieser Dienst im Papsttum späterer Zeiten und anderer Kontexte letztlich doch festgehalten wurde, wenn auch nicht immer in ungebrochener Treue zum Ursprung (vgl. Vom Papstamt zum Petrusdienst). Es gelang den Päpsten demnach dann am besten, wenn sie Einheit nicht uniformistisch durchsetzten, sondern dialogisch und im Respekt vor der Eigenwertigkeit der Ortskirchen. Insgesamt aber erweist sich das Papstamt aber als biblisch gut begründetes, wenn auch in immer neuen Kontexten sich je neu auf seine zentrale Sendung besinnendes Amt der Einheit.

(5) Ist das aber der Fall, so erscheint das Verhältnis von Papsttum und Ökumene konsequenterweise in einem neuen Licht. Wie Johannes Paul II. dies in seiner Ökumene-Enzyklika betont, kann sich der Papst nicht von außen her zur Ökumenischen Bewegung verhalten, sondern muss sich selbst als entscheidenden Handlungsträger dieser Bewegung verstehen. Diese Feststellung erweckt natürlich den Verdacht, als ginge es doch wieder um eine Art Rückkehr unter die Fittiche der Römischen Kirche. In Wirklichkeit geht es aber lediglich um die Überzeugung, dass auch eine künftige sichtbare kirchliche Einheit nicht ohne einen universalen Einheitsdienst in der Tradition des Petrus auskommen kann, wie ihn seit früher Zeit die Bischöfe von Rom wahrgenommen haben. Das Papstamt ist also sozusagen eine Mitgift der katholischen Kirche in die „Unitatis Redintegratio“, erworben durch jahrhundertelange Erfahrung und in vollem Bewusstsein, dass das Papstamt selbst seine Einheitsaufgabe solange nicht in vollem Maße erfüllen kann, als es selbst zum Anlass der Spaltung wird.

Insofern wird man zugestehen müssen, dass der Petrusdienst von den Päpsten zwar immer beansprucht wurde, aber immer nur partiell verwirklicht werden konnte. In der Frühen Kirche war der Bischof von Rom eine zwar herausgehobene, aber jurisdiktionell keineswegs den anderen Patriarchaten übergeordnete Autorität. Als Gegenpol zum weltlichen Kaisertum war es ein Einheitsamt, das bereits ausschließlich auf die Westkirche beschränkt war. Mit der Spaltung von den Östlichen Kirchen wurde sein Radius ebenso eingeschränkt wie nach der Reformation durch die Entstehung neuer (und bald zahlreicher) Kirchentümer im Westen. Auch die bisher nicht da gewesene Hervorhebung des Papsttums im Zuge des 19. Jh., gipfelnd in den Beschlüssen des I. Vatikanischen Konzils, geschah im Widerspruch zu weiten Teilen der gesamten Christenheit und erst recht gegenüber einer sich immer mehr säkularisierenden Kultur, die so geartet war,

dass sich immer mehr Menschen dem Papsttum und seinem Einheitsdienst entziehen konnten. Diese Negativbilanz muss wohl noch ausdrücklich genannt werden, um eine allzu harmonische Analyse der Geschichte zu vermeiden, die keinen Realitätsgehalt hätte. Diese Einschränkungen widerlegen aber keineswegs die zuvor genannte These, dass das Papsttum in seiner grundlegenden Idee durchaus einen neuen Ort am Zielpunkt der Ökumenischen Bewegung finden könnte, ja dort vielleicht sogar endlich in einer Gestalt und einer Bedeutung, die dem ursprünglichen Sinn, festgemacht an Petrus, am nächsten kommt.

Dann aber ist offen auszusprechen: Päpste haben sich zwar um die Ökumenische Bewegung im modernen Sinne erst in neuester Zeit verdient gemacht. Aber in ihrem Anspruch und in der ihrem Amt innewohnenden Idee waren sie von Anfang an demselben Ziel verbunden, das auch die Ökumenische Bewegung verfolgt: die Einheit der Christenheit. Sie verfolgten bisher dieses Ziel auf eine deutlich andere Weise als die Ökumenische Bewegung. Man könnte geradezu das Papsttum und das Amtsverständnis der Katholischen Kirche überhaupt als eine Ökumenische Bewegung eigener Art definieren, dessen Vereinbarkeit mit der bisher so bezeichneten Bewegung erst noch Gegenstand des künftigen Dialogs sein müsste. Wenn ich richtig sehe, so entscheidet sich aber gerade an dieser Frage die Zukunft der Ökumenischen Bewegung überhaupt. Denn unübersehbar geht es in ihr jetzt nach Klärung vieler Streitpunkte immer ausschließlicher um die Frage, welche Gestalt von Kirche überhaupt anzustreben sei. Die Katholische Kirche geht in die Klärungsprozesse, die anstehen, mit der klaren Überzeugung, dass zu dieser künftigen Einheit auch ein universales Petrusamt gehören sollte – in einer Gestalt freilich, über die man durchaus offen miteinander reden sollte.

3. Ökumenische Verständigung über das Papstamt?

Lit.: RATZINGER, Dienst an der Einheit (1978); Papsttum als ökumenische Frage (1979); HÜNERMANN, Papstamt und Ökumene (1997); Die ökumenische Zukunft des Petrusdienstes (1998); POTTMEYER, Rolle des Papsttums (1999); HELL/LIES, Papstamt (2000); SCHÜTTE, Im Dienst der einen Kirche (2000); QUINN, Reform des Papsttums (2001); KLAUSNITZER, Primat (2004); RADLBECK-OSSMANN, Vom Papstamt zum Petrusdienst (2005).

Eine umfassende ökumenische Verständigung über das Papsttum liegt sicherlich noch in weiter Ferne. Die vorgetragenen Überlegungen ermuntern aber dazu, immerhin die prinzipiellen Möglichkeiten auszuloten, mögen sie auch noch so utopisch klingen. Gerade vor dem Besuch eines deutschen Papstes in seinem Heimatland, das zugleich Ursprungsland der Reformation ist, darf man das wohl einmal wagen. Dazu gibt es drei gute Gründe: die ausdrückliche Initiative des verstorbenen Papstes; positive Signale aus nichtkatholischen Kirchen; innerkatholische Erneuerungsbemühungen, die gerade auch Joseph Ratzinger in ökumenischer Perspektive vorgetragen hat.

3.1 Die Initiative Johannes Pauls II.

(1) In seiner Ökumene-Enzyklika bekennt sich Johannes Paul II. zunächst einmal klar und ohne Abstriche zum I. Vatikanischen Konzil mit seinen Papstdogmen. Gerade die ökumenisch besonders anstößige Aussage über dem Papst als dem „principium et fundamentum“ (vgl. Vaticanum I, Pastor aeternus: DH 3050f.; COD 812) wird dabei meines Erachtens aber neu interpretiert, indem er aus dem machtpolitischen Kontext gelöst und im Sinne eines pastoralen Dienstes an der Einheit interpretiert wird, also gerade im Sinne jenes der dem Papstamt selbst innewohnenden ökumenischen Komponente, von der bereits die Rede war. Dabei ist es durchaus ernst zu nehmen, wenn Johannes Paul fortfährt:

„Wie es Papst Gregor der Große treffend formulierte, ist mein Amt das eines servus servorum Dei. Diese Definition schützt am besten vor der Gefahr, die Amtsvollmacht (und im besonderen den Primat) vom Dienstant zu trennen, was der Bedeutung von Amtsvollmacht im Sinne des Evangeliums widersprechen würde: ‚Ich aber bin unter euch wie der, der bedient‘ (Lk 22,27), sagt unser Herr Jesus Christus, das Haupt der Kirche“ (UUS 88).

(2) Das Kernproblem, dass der päpstliche Einheitsdienst paradoxerweise immer wieder gerade Ursache der Spaltung geworden ist, wird aber in der Enzyklika nicht umgangen, sondern zum Gegenstand einer eindringlichen Reflexion gemacht. Johannes Paul II. knüpft dabei an eine Aussage seines Vorgängers Paul VI. an, der 1967 vor dem Einheitssekretariat gesagt hatte:

„Der Papst, wir wissen es, ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene“ (AAS 59 [1967], 498).

Auch Johannes Paul II. hatte bereits bei seinem Besuch in Genf 1984 ausdrücklich um Vergebung gebeten für den Anteil am Zerschlagen der Einheit, die gerade die Päpste in der Geschichte zu verantworten hatten. Nun kommt er auf diese Aussage zurück, und zwar ausgerechnet im selben Atemzug mit der Bestimmung seines Amtes als „Dienst an der Einheit“. Ich zitiere wörtlich:

„Wie ich anlässlich der wichtigen Begegnung beim Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf am 12. Juni 1984 ausführen konnte, stellt andererseits die Überzeugung der katholischen Kirche, in Treue zur apostolischen Überlieferung und zum Glauben der Väter im Amt des Bischofs von Rom das sichtbare Zeichen und den Garanten der Einheit bewahrt zu haben, freilich eine Schwierigkeit für den Großteil der anderen Christen dar, deren Gedächtnis durch gewisse schmerzliche Erinnerungen gezeichnet ist. Soweit wir dafür verantwortlich sind, bitte ich mit meinem Vorgänger Paul VI. um Verzeihung“ (UUS 88).

Diese Vergebungsbitte gehört zu den zahlreichen, die noch folgen werden und die in das große Schuldbekenntnis im Jubiläumsjahr 2000 (am 1. Fastensonntag) einmünden. Der Papst geht damit eindrucksvoll voran in jenem Bekehrungsprozess, der – wie das Ökumenismusdekret es bereits sagt – mit jedem Streben nach neuer Einheit verbunden ist: Die Einheit der Kirche wurzelt in geistlicher Erneuerung, geistliche Erneuerung aber setzt Bekehrung voraus (vgl. UR 6-8).

(3) Neben die Einsicht in eigenes Versagen tritt aber auch ein positives Moment, das von außen kommt. Der Papst spürt eine wachsende Offenheit gegenüber einem universalen Einheitsdienst, wie er selbst ihn leisten möchte. Er verweist vor

allem auf die 5. Weltkonferenz „Glaube und Kirchenverfassung“ in Santiago de Compostela vom 14. August 1993. Diese hatte dem Ökumenischen Rat der Kirchen empfohlen, die Versammlung „möge die Anregung geben zu einer neuen Untersuchung über die Frage eines universalen Dienstamtes an der christlichen Einheit“ (zit. UUS 89; vgl. Bericht der II. Sektion: Confessing the one faith to God's glory, 31, 2, Faith and Order Paper n. 166, WCC, Genf 1994, S. 243). Weitere Dokumente mit ähnlicher Stoßrichtung werden in der dazugehörigen Fußnote aufgelistet. Johannes Paul II. stellt daher fest:

„Nach Jahrhunderten erbitterter Polemiken stellen die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zunehmend mit einem neuen Blick Untersuchungen über diesen Dienst an der Einheit an“ (UUS 89).

Natürlich weiß der Papst, dass dieser Einheitsdienst nicht einfach schon das Papstamt ist, schon gar nicht in der Weise, wie es bis heute in der römisch-katholischen Kirche verstanden und praktiziert wird. Er nimmt aber die beobachtete Tendenz als Aufforderung an sich selbst wahr, die er in doppelter Weise beantwortet. Zum einen versucht er zu vermitteln, in welcher Weise gerade das von ihm ausgeübte Papstamt ein Petrusamt im Dienst an der Einheit sein will. Dazu referiert er die biblischen Belege (UUS 90-93) und präzisiert vor deren Hintergrund den ursprünglichen Sinn des eigenen Dienstes, wobei er zwar an der Lehre des I. Vaticanums anknüpft, die dem Papst ganz außerordentliche Vollmachten zuschreibt, aber dann mit Nachdruck hinzufügt, dass diese dass sich „alles“ „immer in Gemeinschaft“ vollziehen muss, d.h. in Einheit mit dem „Kollegium“ der Bischöfe (vgl. UUS 95).

(4) Zum anderen aber erklärt der Papst seine ausdrückliche Bereitschaft, auf die Einwände und Anregungen aus anderen Kirchen einzugehen. Noch einmal wiederholt er zunächst seine eigene ökumenische Verantwortung, fügt dann aber hinzu, dass ihm diese Verantwortung „vor allem“ dann bewusst wird,

„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“ (UUS 95).

Unwillkürlich formuliert hier Johannes Paul die Bitte von außen in seine eigenen Worte um, denn dass er „keineswegs auf das Wesentliche seiner Sendung“ verzichte, ist natürlich nicht die Bitte der anderen Kirchen, sondern der Wille des Papstes selbst. Sein eigenes Anliegen ist es, sich, ohne auf das Wesentliche seiner Sendung zu verzichten, der „neuen Situation zu öffnen“ und auf die Bitte einzugehen, die er aus der Weite der Ökumene als an ihn gerichtet vernimmt.

Dies ermöglicht ihm bezeichnenderweise ein Blick in das erste Jahrtausend der Kirchengeschichte. Er zitiert das Ökumenismuskonkordat mit den Worten, dass ein Jahrtausend hindurch die Christen miteinander verbunden gewesen seien

„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“ (UR 14).

Dieses Zitat enthält historische Unterstellungen, die nach dem Vorhin gesagten sicher noch einmal zu relativieren sind; die Aussage trifft zu, wenn gesagt sein soll, dass der Papst schon damals ein „primus inter pares“ gewesen ist, was ja durchaus nicht nur im Sinne eines „Ehrenprimats“ verstanden werden muss.

An dieser Stelle ist ein kleiner Exkurs angebracht.

Im Jahre 1967, anlässlich der ersten Begegnung zwischen Athenagoras und Paul VI. begrüßte der Patriarch den Papst in etwas gewundener Ausdrucksweise als den „Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe“. Diese Anrede erläuterte Joseph Ratzinger im April 1974 so:

„Es ist klar, dass der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verlässt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis, das vom ‚Jurisdiktionsprimat‘ nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (timé) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte“ (RATZINGER 1976, 110; der Text beruht auf einem Vortrag beim Ekklesiologischen Kolloquium in Wien im April 1974).

Eineinhalb Jahre später war Ratzinger bereits davon überzeugt, dass Rom gegenüber dem Osten (damit aber auch indirekt gegenüber den reformatorischen Kirchen) nicht mehr an Primat verlangen müsse als auch im ersten Jahrtausend formuliert worden sei (vgl. Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Ökumenisches Forum 1 [1977], 36f.; der Text beruht auf einem Vortrag in Graz 1975; vgl. zu beiden Zitaten LARENTZAKIS 2000, 138).

„Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiss nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären ... Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen“ (ebd., 36).

Diese Aussagen macht sich Johannes Paul II. nun zwar nicht ausdrücklich, aber implizit zu eigen, wenn er seine eigenen Worte an Seine Heiligkeit Dimitrios I. von Konstantinopel zitiert: Er sei sich 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“ (UUS 95; Zitat aus der Predigt bei der Eucharistiefeyer in der Peterskirche in Anwesenheit von Dimitrios I. am 6. Dezember 1987, Nr. 3, in: AAS 80 [1988], 714).

(5) Genau an diesem Punkt setzt nun aber seine eigentliche Initiative an, mit der er die aus der Ökumene an ihn herangetragene Bitte an die anderen nichtkatholischen Kirchen zurückspielt. Das eben umrissene Ziel, eine Form der Primatsausübung zu finden, die auch für die anderen Kirchen akzeptabel wäre – noch einmal zur Erinnerung an das früher Gesagte: ohne „auf das Wesentliche der eigenen Sendung“ zu verzichten (vgl. UUS 95) – dieses Ziel umgreife eine „ungeheure Aufgabe“, aber eine solche, „die wir nicht zurückweisen können und die ich allein nicht zu Ende bringen kann“. Und nun die entscheidende Frage:

„Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen 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)?“

(6) Ich fasse die Initiative Johannes' Pauls II. in wenigen Punkten zusammen:

(a) Es geht um ein echtes Angebot vor dem Hintergrund klaren Schuldeingeständnisses, unter dem Eindruck einer gewachsenen Bereitschaft anderer Kirchen für einen universalen Einheitsdienst und der Erkenntnis, dass die Praxis des ersten Jahrtausends eine gemeinsame Basis zumindest mit den Orthodoxen Kirchen sein könnte.

(b) Es wird angenommen, dass die derzeitige Form der Primatsausübung, die sich im 19. und 20. Jahrhundert herausgebildet hat, nicht die einzig mögliche ist – und dies trotz der beiden Papstdogmen des Jahres 1870.

(c) Die Einladung richtet sich an die anderen christlichen Kirchen, aber es handelt sich zugleich um eine gemeinsame Aufgabe, die eine noch weitergehende Selbstreflexion einschließt; es wird also viel darauf ankommen, ob die anderen Kirchen sich tatsächlich in diese Überlegungen einschalten und wie stark deren konstruktive Vorschläge dann auch tatsächlich dazu führen, dass die Gestalt des päpstlichen Primats sich tatsächlich verändert.

3.2 Reaktionen aus der nichtkatholischen Christenheit

Die Initiative Johannes' Pauls II. hat durchaus große Resonanz gefunden, freilich noch ohne eigentliche Breitenwirkung (wenn man das gestiegene Ansehen des Papsttums im Umfeld der Beerdigungs- und Amtseinsetzungsfeierlichkeiten sowie beim Weltjugendtag in Köln außer Acht lässt).

(1) Ich nenne zunächst einige Beispiele ausdrücklicher Reaktionen:

- Der orthodoxe Theologe Olivier Clément schrieb ein Buch mit dem Titel „Rome autrement“, „Rom ganz anders“ (Paris 1997).

- Die Kirche von England lieferte sogar eine offizielle Antwort (That They All May be One, London 1997).

- Bei einem Symposium in Rom 1997 waren viele Kirchen vertreten (vgl. Il primato, 1997). Weitere Symposien fanden in Innsbruck und in München statt.

- Die Tübinger Theologische Quartalschrift sammelte in einem eigenen Heft Stellungnahmen zum Primat aus der Ökumene (1998). Sie gehört in eine Reihe weiterer Sammelbände zum Thema, die allerdings zwar eine große konfessionelle Bandbreite dokumentieren, aber doch weitgehend von katholischer Seite initiiert sind (Hünemann 1997; Hell 2000; Schütte 2000 u.a.).

(2) Für die orthodoxe Seite greife ich die Stellungnahme von Grigorios LARENTZAKIS heraus.

Lit.: GEORGOPOULOU 1997; KRIKORIAN 1998; PAPANDREOU 1998; LARENTZAKIS 2000.

(a) Wie andere orthodoxe Theologen ist auch für Larentzakis keine Anerkennung des Papstamts in seiner jetzigen Gestalt möglich. Genauer: Einen Jurisdiktionsprimat kann der Papst nach ihnen nur für Patriarchat des Westens beanspruchen, und ein Unfehlbarkeitsanspruch im Bereich von Glaube und Sitten kann ihm als einzelнем Patriarchen keineswegs „ex sese“ zukommen, sondern dies gilt nur für die Gesamtkirche, vor allem wenn sie sich auf einem Ökumenischen Konzil versammelt.

(b) Allerdings wäre damit ein Primat im Sinne des ersten Jahrtausends durchaus vereinbar. Grigorios Larentzakis stellt unmissverständlich fest:

„Von orthodoxer Seite ist es selbstverständlich und wird es keinerlei Widerstand geben, dass nach einer Regelung aller trennenden kontroversiellen Fragen durch den ökumenischen Dialog Rom wieder ohne jede Diskussion, ohne Wenn und Aber, für alle Kirchen den ersten Platz als *protochronoj* bekommt, gefolgt an zweiter Stelle von Konstantinopel, dem jetzigen *primus inter pares* innerhalb der Orthodoxie, und weiters von 3. Alexandrien, 4. Antiochien und 5. Jerusalem usw.“ (LARENTZAKIS 2000, 140).

Was natürlich hier nicht ausgesprochen wird, ist die Uneinigkeit innerhalb der Orthodoxie selbst, der Streit etwa mit Moskau, dem sog. „Dritten Rom“ (das Larentzakis gar nicht erwähnt) und dem bisher vergeblichen Bemühen um ein Panorthodoxes Konzil. Aber das ist nicht unser Thema.

(c) Larentzakis erläutert noch weiter: Der Primus, „der Erste der Gesamtkirche in der *Communio* der Schwesterkirchen, der Bischof und Papst von Rom“, hätte im Falle einer wiederhergestellten Einheit keineswegs nur einen bloßen Ehrenprimat, „sondern konkrete Pflichten und Aufgaben, ja auch Vorrechte der Gesamtkirche: das Einberufungsrecht, das Vorsitzrecht, das Koordinationsrecht usw. oder was immer in einer gemeinsamen Sache für wichtig und notwendig in der heutigen Zeit für die Gesamtkirche Christi und für das Heil aller Menschen gemeinsam noch vereinbart wird, bis hin zur Einberufung und Abhaltung eines echten, für die Gesamtkirche geltenden Ökumenischen Konzils“ (ebd., 140f.). Allerdings wird eingeschränkt, dass zwar der päpstliche Vorsitz des Konzils gewiss ein Idealfall (!) wäre, dass aber andererseits die Konzilien wie in der Frühzeit durchaus auch ohne den „Ersten“ als handlungsfähig gelten müssten. Außerdem müsste das Prinzip der Autonomie und der Nichteinmischung in innere Belange der selbständigen Schwesterkirchen herrschen, wie dies auch innerhalb der Orthodoxen Kirchen bisher der Fall sei (vgl. ebd., 141f.). Denkbar sei eine

„polyzentrische, nicht global-zentralistische, kirchliche Struktur, mit einer gewissen Rangordnung der Autonomen bzw. Autokephalen Schwesterkirchen mit ihren Patriarchen und Erzbischöfen. Unter ihnen wird der Bischof von Rom und Patriarch des Westens als Erster unter Gleichen, *primus inter pares*, respektiert und betraut auch mit gesamt-kirchlichen Diensten und Aufgaben in der synodalen und konziliaren Gemeinschaft der *Communio Ecclesiarum*“ (ebd., 146).

(3) Ich komme, etwas ausführlicher, auf die lutherische Perspektive zu sprechen, die natürlich von noch größerer Brisanz ist, da sie sich mit der Bedeutung des kirchlichen Amtes insgesamt mischt, das für die Orthodoxen in großer Nähe zum katholischen Amtsverständnis bejaht wird.

Lit.: PANNENBERG 1997; KRUSE 1998; WENZ 2000; MEYER 2000; PANNENBERG 1997; *Communio Sanctorum* (2000).

(a) Erstens ist auf frühere Äußerungen kurz hinzuweisen. Bereits im „Malta-Bericht“ von 1972 war gesagt worden, das Amt des Papstes „als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirche“ werde von evangelischer Seite keineswegs ausgeschlossen,

„soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“ (Das Evangelium und die Kirche, Nr. 66 [DwÜ I, 266]).

Diese Aussagen werden im späteren Dokument über „das geistliche Amt in der Kirche“ (1981) wieder aufgenommen, wobei ausdrücklich gesagt wird, „dass auch für lutherische Theologen dann, wenn es um die Frage des Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene geht“, sich ihr Blick heute nicht nur auf ein künftiges Konzil oder die Verantwortung der Theologie richte, sondern „auch auf ein besonderes Petrusamt“ (Nr. 73 [DwÜ I, 352f., hier 353]).

Ausführlich wurde das Thema lediglich im US-amerikanischen Dialog behandelt (1974 und 1978); erst in neuester Zeit wandte sich auch der deutsche Dialog in seinem Dokument „Communio Sanctorum“ (2000) eingehender dem Thema zu, hier bereits unter Bezugnahme auf die päpstliche Initiative.

(b) In der Diskussion über das Papstamt fordert der Münchner Theologe Wolfhart Pannenberg zunächst einmal um eine „formelle Entlassung aus der Jurisdiktionsgewalt des lateinischen Patriarchen“ (PANNENBERG 1997, 48). Auch wenn der eigentliche Jurisdiktionsprimat auf die Westkirche beschränkt werde (wie es die orthodoxen Stellungnahmen nahe legten), könnten sich die ja auch zur Westkirche gehörenden Protestanten die Ausübung dieser Jurisdiktionsgewalt nicht in der Weise vorstellen, wie sie das I. Vatikanische Konzil in Bezug auf die Katholische Kirche definiert habe (vgl. ebd., 49). Pannenberg formuliert vielmehr folgende Erwartungen an ein für die reformatorische Seite akzeptableres Petrusamt: eine klare Unterscheidung zwischen Primat und Jurisdiktionsgewalt (vgl. ebd., 50-52); eine Reform der Ausübung dieses Papstamts „nach den Grundsätzen der Kollegialität und der Subsidiarität in Verbindung mit dem Abbau des römischen Zentralismus (vgl. ebd., 51f.). Gunther Wenz fordert außerdem die Bereitschaft auf katholischer Seite, den päpstlichen Primat weniger als Rechtstitel zu verstehen, sondern als pastoralen Dienst zu bestimmen (vgl. WENZ 2000, 95). Im deutschen Dokument „Communio Sanctorum“ wird sogar von evangelischer Seite aus gefordert, man dürfe nicht von vornherein andere legitime Formen eines universal-kirchlichen Einheitsdienstes ausschließen (Communio Sanctorum Nr. 181, 90f.). Gunther Wenz nennt ausdrücklich das auf evangelischer Seite favorisierte Modell der „Kirchengemeinschaft“, d.h. die „einige Gemeinschaft pluraler Kirchen“ (vgl. WENZ 2000, 89).

(c) Der heikelste Punkt ist für die lutherischen Theologen das Unfehlbarkeitsdogma: Sie fragen, ob damit der „Verbindlichkeitsvorbehalt“ aller kirchlichen Lehrentscheidungen gewahrt werde – ein Vorbehalt, der in der „Unverfügbarkeit und Letztverbindlichkeit des Evangeliums“ begründet sei (Nr. 181, 91)? Unter den fünf Punkten, die Pannenberg auflistet, um ein theologisch akzeptables Profil des Petrusamtes zu skizzieren, steht daher an erster Stelle der „Primat des Evangeliums“. Auch wenn sich das II. Vaticanum dazu bekenne, dass das Lehramt nicht über, sondern unter dem Wort Gottes stehe, müsse entgegen manchen Verschleierungen klargestellt sein, dass es dabei wirklich um den Primat des in der Heiligen Schrift überlieferten Gotteswortes gehe; daran müsse nämlich die faktische Lehre der Kirche einschließlich diejenige des Papstes immer wieder gemessen werden (vgl. 49f.; ferner Communio Sanctorum Nr. 181-185). Eine ex-cathedra-Entscheidung müsste nach Gunther Wenz eindeutig an den Glauben der Gesamtkir-

che rückgebunden sein, und zwar nicht nur im Sinne einer bloßen Absichtserklärung, sondern so, dass diese Rückbindung bei der prozessuralen Genese eines Kathedralspruchs klar erkennbar ist (vgl. WENZ 2000, 93f.). Bezüglich der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 macht Wenz den Vorschlag, diese Dogmen dem allgemeinen christlichen Bewusstsein so plausibel zu machen, „dass der Rekurs auf einen päpstlichen Formalentscheid unnötig wird“ (ebd., 94).

(d) Trotz dieser offenen Fragen und Vorbehalte neigen die bisher schon zitierten Lutheraner in ihren Stellungnahmen dazu, ein an den römischen Bischof gebundenes Petrusamt zumindest ernsthaft in Erwägung zu ziehen. Auch wenn die Herleitung von Mt 16,17-19 problematisch sei, müsse man doch – so etwa PANNENBERG – von der überragenden Rolle des Petrus im NT ausgehen (vgl. PANNENBERG 1997, 52f.). Vor allem aber müsse anerkannt werden, dass „de facto die römische Gemeinde und ihr Bischof durch den Gang der Kirchengeschichte in die Rolle einer Nachfolge des Petrus hineingewachsen sind“ (ebd., 53f.). Jeder christliche Bischof könne die Gestalt des Petrus als vorbildlich für seinen eigenen Auftrag erkennen; aber für Rom gelte das in besonderer Weise. Allerdings sollte man nicht „auctoritas“ und „potestas“ verwechseln, wie das häufig geschehen sei; im Petrusdienst gehe es um „auctoritas“, nicht um „potestas“. Besonders habe ihn das Herrenwort aus Lk 22,32 bewegt, das sich ebenfalls in dem Spruchband im Schiff der Peterskirche finde: „Und wenn du dich bekehrt haben wirst, stärke deine Brüder“ (vgl. ebd., 54f.).

„Das ist wie eine Verheißung, die auch heute noch über der Petrusnachfolge der römischen Bischöfe steht. Zweifellos bedarf die Christenheit heute wie in früheren Zeiten der Kirche deiner solchen Stärkung durch den Dienst an ihrer Einheit im Glauben“ (ebd., 55).

Pannenberg geht sogar so weit zu sagen:

„Wenn irgendein christlicher Bischof in Situationen, in denen das erforderlich sein sollte, für die ganze Christenheit sprechen kann, dann wird das wohl am ehesten der Bischof von Rom sein. Trotz des chronischen machtpolitischen Missbrauchs der Autorität Roms gibt es hier keine realistische Alternative. Das ist heute sowohl der Weltöffentlichkeit als auch den meisten christlichen Kirchen bewusst. Die Tatsache dieses Vorrangs der römischen Gemeinde und ihres Bischofs in der Christenheit sollte unbefangen anerkannt werden“ (ebd., 47).

Pannenberg denkt hier an einen Vorrang, wie er auch von orthodoxer Seite aus anerkannt werde. Strittig sei nur die nähere Beschreibung dieses Vorrangs und die Frage nach daraus abzuleitenden Rechten (vgl. ebd., 47).

(e) Schließlich möchte ich die Abschlussbilanz zitieren, die „Communio Sanctorum“ für die evangelisch-lutherische Seite zieht:

„1. Gegen einen gesamtkirchlichen ‚Petrusdienst‘ als pastoraler Dienst an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen und ihrer gemeinsamen Bezeugung der Wahrheit gibt es keine grundsätzlichen Einwände. 2. Dieser Dienst müsste in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden sein, und er müsste die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen – einschließlich ihrer konfessionellen Prägung – achten. 3. In Lehrfragen müsste die Überordnung der Heiligen Schrift sowie die Gesamtverantwortung aller Getauften gewahrt sein“ (Nr. 194, 97).

Am Schluss des Dokuments steht eine Formulierung der beiden Seiten gemeinsamen Auffassung. Aber auch von Verständigungsproblemen ist die Rede, die

noch zu lösen seien; sie entsprechen weitgehend den von den Theologen genannten Punkten (siehe oben). Damit verbunden ist eine Frage an die römisch-katholische Kirche: Ob und wieweit sie überhaupt die Möglichkeit sieht,

„eine Form der Gemeinschaft der nicht römisch-katholischen Kirchen mit dem Papst zu verwirklichen, in der das Wesen des petrinenischen Einheitsdienstes gewahrt wird, in der es aber andere rechtliche Formen gibt als diejenigen, die seit dem Mittelalter und besonders in der Neuzeit als maßgeblich herausgestellt worden sind.“

Als Ansätze für die Weiterführung des Gesprächs nennt „*Communio Sanctorum*“ unter anderem: die Möglichkeit einer Orientierung an der Primatsausübung im ersten christlichen Jahrtausend; die Unterscheidung der verschiedenen Ämter, die in der Person des Papstes vereinigt sind; die Gestalt der Kirche als *communio* von Schwesterkirchen.

Damit wird der Ball an die katholische Seite zurückgespielt. Und in der Tat wird es nach meiner Auffassung ohne eine gewisse Korrektur an der bisherigen Ausübung des Papstamtes (über die schon vorgenommenen hinaus) nicht gehen, will man eine größere ökumenische Akzeptanz auch nur ansatzweise erwarten.

3.3 Die katholische Perspektive

Vgl. dazu v.a. POTTMEYER 1999; QUINN 2001.

(1) Joseph Ratzinger hat sich in seinen Studien zu Geschichte und Gegenwart des Papstamtes schon vor dem Konzil sehr weit vorgewagt und damit die bereits zitierten Aussagen über eine Einigung mit den Orthodoxen Kirchen auf der Basis des Ersten Jahrtausends ekklesiologisch vorbereitet. Dabei richtete er vor allem seinen Blick auf das Verhältnis von päpstlicher und bischöflicher Autorität, in dem sich das Verhältnis der Gesamtkirche zur Ortskirche, von Zentrum und Peripherie, von Einheit und Vielfalt spiegelt – ein Punkt, der sowohl in den orthodoxen wie auch in den protestantischen Stellungnahmen immer eine wichtige Rolle spielt.

Bereits 1961 (*Primat, Episkopat und Successio Apostolica*, 15-17), legte Ratzinger eine später mehrmals wiederholte und vertiefte Interpretation des I. Vatikanischen Konzils im Hinblick auf den päpstlichen Primat vor (vgl. auch *Zur Theologie des Konzils*, 1961, 163-177; *Primat und Episkopat*, 1964, 139-141). Er vertritt dabei die damals relativ neue These, dass die Kirche hier keineswegs als ein Kreis mit einem einzigen Mittelpunkt dargestellt wird, sondern als Ellipse mit zwei Brennpunkten – Primat und Episkopat (*Primat*, 1961, 18). „Das Vatikanum ist eine Verurteilung des Papalismus ebenso wie des Episkopalismus“ (ebd., 19). Der Papalismus ist für Ratzinger lediglich eine Extremform dessen, was sich – etwa im Gefolge des Bettelordensstreits und auf Grund anderer bereits genannter Faktoren – im Abendland des zweiten Jahrtausends herausgebildet hat. Er ist ebenso einseitig wie ein völlig dezentrales Kirchenverständnis, bei dem alles von der ortskirchlichen Autorität ausgeht und sich als Episkopalismus oder Konziliarismus äußert. Zugespitzt formuliert:

„Einen Papst, der den ganzen Episkopat exkommuniziert, gibt es nicht und kann es nicht geben, denn eine Kirche, die nur noch römisch wäre, würde

eben nicht mehr katholisch sein. Umgekehrt: Einen Episkopat, der den Papst exkommuniziert, gibt es nicht und kann es legitimerweise nicht geben, weil eine Katholizität, die auf Rom verzichtet, nicht mehr katholisch wäre. Im recht verstandenen Begriff der Katholizität liegt beides zugleich einbeschlossen: der universale Anspruch des Papstes und die innere Grenze dieses Anspruchs, der an das Wesensgesetz der Fülle und so an das *divinum ius* der Bischöfe gebunden bleibt“ (Primat, 1961, 33).

Das II. Vatikanische Konzil ist dieser Interpretationsrichtung gefolgt und hat die Primatslehre des I. Vaticanums durch die Lehre vom Bischofsamt ergänzt. Das ist keineswegs nur innerkatholisch relevant, sondern wird insbesondere von den Orthodoxen Kirchen mit großem Interesse verfolgt. Ebenso wichtig ist die Heraushebung des Wortes Gottes als Maßstab auch des Amtes – als Ergänzung einer umgekehrten Begründung des Wortes im Amt. Beides ist für Ratzinger (Das geistliche Amt, 1963) für die künftige Reform wesentlich: Die Bindung des Wortes an das Amt ebenso wie die Bindung des Amtes an das Wort (119). Hier wird die Grundlage eines neuen vertieften Amtsverständnisses gelegt, das aus dem inneren Zusammenhang von Wort, Amt und Tradition lebt und damit einen entscheidenden Schritt auf die reformatorischen Kirchen zu macht.

(2) Dabei ist es nicht nur eine Frage der Theologie, sondern auch des Stils, der über die Akzeptanz oder Nichtakzeptanz des Papsttums bei anderen Kirchen entscheidet. Von besonderer Bedeutung ist dabei für Ratzinger eine Stellungnahme des Bischofs Niketas von Nikomedia, der in seinen Dialogen mit Anselm von Havelberg bittere Klage über die Übertreibung der päpstlichen Gewalt führt.

„Gewiss sind wir im gleichen katholischen Glauben eins mit der römischen Kirche. Aber wie sollten wir in dieser Zeit, da wir keine Konzilien mit ihr feiern, ihre Dekrete annehmen, die ohne unsere Mitsprache, ja ohne unser Wissen abgefasst werden? Wenn nämlich der römische Bischof, auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit sitzend, zu uns herunterdonnern und uns aus seiner Höhe seine Befehle sozusagen herabschleudern will und nicht mit unserem Ratschlag, sondern nur nach eigenem Urteil nach seinem Belieben über uns und unsere Kirchen richten, ja herrschen möchte, was sollte das für eine Brüderlichkeit oder auch nur eine Väterlichkeit sein können? Wer sollte so etwas jemals gleichmütig zu ertragen vermögen? Dann müsste man uns nämlich wahre Sklaven und nicht Kinder der Kirche heißen, und wir wären es dann auch. Wenn es so sein müsste, und ein so schweres Joch unserem Nacken drohen würde, bliebe nichts anderes, als dass die römische Kirche allein jegliche Freiheit, die sie wollte, ausüben, und zwar für alle anderen Gesetze schaffen, selbst aber ohne Gesetze sein würde; dann wäre sie nicht mehr als fromme Mutter von Söhnen, sondern als harte und herrschsüchtige Herrin von Sklaven anzusehen ...“ (PL 188, 1218f.; zit. Primat und Episkopat, 1964, 134).

Als angemessene Antwort auf diese Klagen zitiert Ratzinger Worte, die einige Jahrhunderte zuvor, nämlich durch Papst Gregor dem Großen in einem Brief an einen östlichen Bischof (den Patriarchen von Alexandrien) festgehalten wurden: Er weist darin den Ausdruck „wie Ihr befohlen habt“, den der Patriarch offenbar verwendet hatte, entschieden zurück,

„denn ich weiß, wer ich bin und wer Ihr seid. Dem Bischofssitz nach seid Ihr mein Bruder, der Heiligkeit nach mein Vater. Ich habe euch also keine Befehle gegeben, sondern mich lediglich bemüht, zu sagen, was mir nützlich erscheint ...“

Auch den Titel „universaler Papst“ lässt Gregor nicht gelten; er betrachtet ihn vielmehr als „aufgebläht“ und fügt hinzu:

„Ich möchte nicht in Worten groß dastehen, sondern im Lebenswandel. Und ich kann etwas nicht als Ehre ansehen, wovon ich weiß, dass es die Ehre meiner Brüder antastet. Meine Ehre ist identisch mit der der universalen Kirche. Meine Ehre ist die feste Achtung meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn keinem die ihm zustehende Ehre verweigert wird. Wenn aber Eure Heiligkeit mich universalen Papst nennt, zieht sie sich etwas ab, indem sie mir das Universale zuschreibt. Das darf nicht sein. Verschwinden mögen also die Worte, die die Eitelkeit aufblähen und die Liebe verletzen ...“ (PL 77, 931ff.; zit. DH 3061)

Ratzingers Kommentar dazu lautet:

„Klingt das nicht wie eine Antwort auf die vorhin zitierten Klagen des Niketas von Nikomedia? Müsste der Dialog mit der Ostkirche nicht sofort in ein ganz anderes Stadium geraten, wenn dieser Text, dessen Herzstück in das Vaticanum I eingegangen ist, wieder in seinem vollen Ernst beachtet und die Form des Miteinanders von ihm her bestimmt würde?“ (141)

In der Tat: Ausgerechnet das I. Vatikanische Konzil zitiert mitten im entscheidenden Kapitel über Bedeutung und Wesen des Primats aus diesem Brief Gregors, nachdem es ausdrücklich festgestellt hat, dass die Vollmacht des Papstes keineswegs die ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion beeinträchtigen soll (DH 3061). Natürlich sind damit nicht die Hauptausagen über den Primat und die Unfehlbarkeit um ihre Schärfe gebracht. Dennoch ist die Interpretation Ratzingers ein Musterbeispiel dafür, dass auch diese Aussagen nicht aus der vorangegangenen und nachfolgenden Tradition der Kirche gelöst werden dürfen, sondern nur im Licht des Ganzen ihre eigentliche Bedeutung gewinnen. Dann aber liegt hier der eigentliche Ansatzpunkt für Überlegungen, dass der päpstliche Primat im weiteren Fortschritt der ökumenischen Bewegung eine nochmals andere Gestalt gewinnen könnte, ohne auf die bisherigen geschichtlichen Erfahrungen verzichten zu müssen.

(3) Dem Ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte ist ein Zweites Jahrtausend gefolgt, das die Römische Kirche nicht mehr rückgängig machen kann, in dem aber auch für die anderen Kirchen meines Erachtens wertvolle Schätze zu entdecken sind, so wie auch wir erst langsam lernen, in den anderen Kirche Schätze auszugraben, die uns seit Jahrhunderten fehlen. Sollte nicht das erst im Zweiten Jahrtausend im Westen voll entfaltete (freilich immer auch umstrittene) Papstamt in einer Gestalt, die den Anliegen des Ersten Jahrtausends gerecht wird, auch für die gespaltene Christenheit insgesamt zu einem Anker der Einheit werden können? Auf das Zweite Jahrtausend folgt freilich auch ein Drittes, das unter dem Zeichen der Globalisierung stehen wird. Diese erfordert aber nicht nur eine starke Zentrale, sondern ebenso starke lokale Stützpfeiler der Kirche; das Subsidiaritätsprinzip und das Zusammenspiel von Orts- und Universalkirche wird das Papsttum in einer globalisierten Weltgesellschaft nicht etwa schwächen, sondern stärken. Hier sollte man sich daher, auch auf der Linie der Aussagen Ratzingers, an das aussagekräftige Wort Johann Adam Möhlers erinnern, mit dem der Hauptteil seines Jugendwerks „Die Einheit in der Kirche“ (1825) schließt:

„Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich und beide heißen Egoismus, sie sind: wenn ein Jeder, oder wenn Einer Alles sein will; im letzten Falle wird das Band der Einheit so eng, und die Liebe so warm, dass

man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im erstern fällt alle so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muss aber weder Einer noch Jeder Alles sein wollen; Alles können nur Alle sein, und die Einheit Aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche“ (MÖHLER, Einheit, 237).

Ich denke, dass die Gefahr des Erfrierens in unserer globalisierten und pluralisierten Welt letztlich größer ist als die Gefahr des Erstickens. Ein wenig mehr Einheit durch einen starken Einheitsdienst könnte uns wahrlich gut tun, wenn es in Liebe geschieht und alle einbezieht in das, was alle angeht.

Denn wenn wir es wirklich ernst meinen mit der Ökumene, dann muss spätestens jetzt jede Seite damit beginnen, bei sich selbst (und nicht zuerst bei anderen) das zu verändern, was wirklich zu verändern ist, und nichts Neues mehr in der eigenen Kirche einzuführen, was für eine andere Kirche eine neue Barriere aufbauen würde. Das Papstamt, wie es Benedikt XVI. auf den Spuren seines großen Vorgängers auszuüben beginnt, wird wohl noch lange eher Stein des Anstoßes sein und nicht der Fels, auf dem Christus seine Kirche (seine gesamte nämlich) errichtet wissen wollte. Aber bis jetzt ist noch keine wirkliche Alternative in Sicht, die in der Lage wäre, bei aller menschlichen Schwäche, doch einen solchen Dienst an der Einheit aller – und zwar einer wirklichen, sichtbaren, konkreten Einheit, nicht nur einer bloßen Idee – auszuüben, einer Einheit in Vielfalt in einer globalisierten Welt. Momentan schafft es der Papst nicht allein. Er wird es auch in Zukunft nur schaffen gestützt auf die Vielfalt der Ämter und den geeinten Glauben aller. Aber das Ziel ist klar – und es bedeutet viel, dass das Papstamt selbst es sich irreversibel zu eigen gemacht hat (Joh 17,21):

„... ut unum sint“ – „... dass alle eins seien.“

Literatur

Communio Sanctorum = Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands: Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn / Frankfurt a. M. 2000.

Die ökumenische Zukunft des Petrusdienstes = ThQ 178 (1998), H. 2.

DwÜ = Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 2 Bde., Paderborn / Frankfurt/M. 1983 und 1992.

GEORGOPOULOU, Nikolitsa: Die kirchliche Einheit als freie Communio im Heiligen Geist, in: HÜNERMANN 1997, 70-97.

GNILKA, Joachim: Der Petrusdienst – Grundlegung im Neuen Testament und Ausprägung in der frühen Kirche, in: HÜNERMANN 1997, 9-24

GNILKA, Joachim: Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten, Freiburg-Basel-Wien 2002.

- GUGGENBERGER, Bernd: Universale Kirche und Neue Weltordnung. Zehn Thesen zur politischen Kraft des Evangeliums angesichts der Globalisierung, in: ZKTh 120 (1998), 420-423, hier 420.
- HELL, Silvia / LIES, Lothar (Hg.): Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck 2000.
- HÜNERMANN, Peter (Hg.): Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit aller Getauften, Regensburg 1997.
- Il primato del successore di Pietro: Atti del simposio teologico, Roma, dicembre 1996, Vatikan 1997.
- KASPER, Walter: Ein Angriff auf die katholischen Prinzipien des Ökumenismus. Anmerkungen zu einer absurden Polemik, in: ThQ 162 [1982], 62-65.
- KLAUSNITZER, Wolfgang, Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft, Freiburg i. Br. 2004
- KÖRTNER, Ulrich H. J.: Braucht die Kirche ein Amt der Einheit?, in: HELL / LIES 2000, 97-114.
- KRIKORIAN, Mesrob K.: Der Primat des Nachfolgers des Apostels Petrus aus der Sicht der orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: ThQ 178 (1998), 84-97.
- KRUSE, Martin: Die ökumenische Zukunft des Petrusdienstes – aus lutherischer Sicht, in: ThQ 178 (1998), 111-117.
- LARENTZAKIS, Grigorios: Das Papstamt aus orthodoxer Sicht, in: HELL/LIES 2000, 115-146.
- MEYER, Harding: Der päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog, in: SCHÜTTE 2000, 131-158.
- MÖHLER, Johann Adam: Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte. Neu hg. v. Josef Rupert Geiselman, Darmstadt 1957.
- NEUNER, Peter: Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997.
- Ökumenisches Direktorium = Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus. 25. März 1993. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 110], Bonn 1993.
- PANNENBERG, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs, in: HÜNERMANN 1997, 43-60.
- PANNENBERG, Wolfhart: Evangelische Überlegungen zum Petrusdienst des römischen Bischofs [veränderte Fassung des oben genannten Beitrags von 1997; es existieren noch einige andere Fassungen], in: SCHÜTTE 2000, 173-187.
- PAPANDREOU, Damaskinos: Petrusdienst und Primat, in: ThQ 178 (1998), 97-111.
- Papsttum als ökumenische Frage, hg. v. d. Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München / Mainz 1979.
- PESCH, Rudolf: die biblischen Grundlagen des Primats (= QD 187), Freiburg/Br. 2001.
- POTTMEYER, Hermann J.: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (= QD 179), Freiburg/Br. 1999.
- QUINN, John R.: Die Reform des Papsttums. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Bernhard Schellenberger (= QD 188), Freiburg/Br. 2001.
- RADLBECK-OSSMANN, Regina, Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 75), Paderborn 2005
- RATZINGER, Josef (Hg.): Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978.
- RATZINGER, Joseph: Anathema – Schisma. Die ekklesiologischen Folgerungen der Aufhebung der Anathema, in: Auf dem Wege zur Einheit des Glaubens, hg. v. Pro Oriente, Innsbruck 1976.
- RATZINGER, Joseph: Zum Einfluss des Bettelordensstreites auf die Entwicklung der Primatslehre [1957], in: ders., Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, 49-71.

- RATZINGER, Joseph: Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969.
- RATZINGER, Joseph: Primat, Episkopat und Successio Apostolica [1961], in: ders., Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, hg. v. Peter Hünemann und Thomas Söding, Freiburg i. Br. 2005, 13-36.
- RATZINGER, Joseph: Zur Theologie des Konzils [1961], in: ders., Das neue Volk Gottes (1969), 147-170.
- RATZINGER, Joseph: Primat und Episkopat [Vortrag 1964], in: ders., Das neue Volk Gottes (1969), 121-146.
- RATZINGER, Joseph: Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche [1963], in: ders., Das neue Volk Gottes (1969), 105-120.
- RATZINGER, Joseph: Die bischöfliche Kollegialität nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Das neue Volk Gottes (1969), 171-200.
- RATZINGER, Joseph: Kommentar zu den „Bekanntmachungen, die der Generalsekretär des Konzils in der 123. Generalkongregation am 16. November 1964 mitgeteilt hat“, in: LThK.E 12 (1966), 348-359.
- SCHATZ, Klaus: Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990.
- SCHATZ, Klaus: Unkonventionelle Gedanken eines Kirchenhistorikers zum päpstlichen Primat, in: HÜNERMANN 1997, 25-42.
- SCHÜTTE, Heinz (Hg.): Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papsttums, Paderborn / Frankfurt/M. 2000.
- SCHWAGER, Raymund: Papstamt und gesellschaftliche Bedingungen, in: HELL / LIES 2000, 271-272.
- UNTERGASSMEIR, Franz Georg: Petrus im Neuen Testament, in: SCHÜTTE 2000, 29-49
- Ut unum sint (UUS) = Johannes Paul II.: Enzyklika « Ut unum sint » über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995. Hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls ; 121), Bonn 1995.
- WENZ, Gunther: Das Petrusamt aus lutherischer Sicht, in: HELL / LIES 2000, 67-95.