

STUDIA NAUK TEOLOGICZNYCH
TOM 10 (2015)

DOI 10.24425/snt.2015.112799

GISBERT GRESHAKE

DER GLAUBE UND DIE DOGMATISCHEN AUSSAGEN
DES I. VATICANUMS ÜBER DEN PÄPSTLICHEN PRIMAT
VERSUCH EINES NEUEN ZUGANGS

Es ist paradox: Das Papstamt, das doch „Dienstamt der Einheit“ ist, erweist sich gerade als eines der größten Hindernisse für die Einheit der Christen. Ist in diesem Punkt überhaupt ein Weiterkommen auf dem Weg zur Einheit der Kirchen möglich? Nicht selten wird darauf verwiesen, dass eine neue „Form der Primatsausübung“ das Papsttum auch für nichtkatholische christliche Kirchen plausibel machen könnte.¹ Doch dürfte das m.E. illusorisch sein. Denn eine auch noch so einladende Gestalt des Petrusdienstes würden Verdacht und Besorgnis nicht beseitigen, dass möglicherweise künftige Amtsträger in späteren, anderen Situationen dann doch wieder die „knallhart“ formulierten dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums über die päpstliche Unfehlbarkeit und universale Jurisdiktionsgewalt hervorholen und in der Praxis wirksam werden lassen könnten. Denn gemäß dem Dogma ist der Papst – so noch einer der jüngsten theologischen Beiträge zum Thema – „die einsame Spitze der katholischen Kirche. Er ist aufgrund göttlicher Setzung mit einer Amtsgewalt ausgestattet, die ihn rechtlich als unumschränkten Souverän in der katholischen Kirche konturiert“; wie das Papsttum deshalb überhaupt eine andere Gestalt annehmen *könnte*, „ohne in die Aporie der rechtlichen Beschränkung des *per definitionem* unbeschränkten Jurisdiktionsprimats zu führen, ist nicht ersichtlich“.² Deshalb blockieren die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums, solange sie Geltung haben, die Einheit der Christen, und es führt kein Weg daran vorbei zu versuchen, diese in einem solchen Sinnzusammenhang neu zu interpretieren, dass sie eine ökumenische Einheit nicht apriori verhindern.

Dafür gibt es schon eine Reihe von Versuchen.³ Doch scheinen sie mir alle nicht radikal genug zu sein, um die durch die Dogmen von 1870 verbaute Piste

¹ Auf dieser Linie äußert sich auch die Enzykl. Johannes Pauls II. von 1995 „*Ut unum sint*“, nr 95. Dazu wiederum Papst Franziskus 2013 in seinem Apost. Schreiben „*Evangelii gaudium*“ mit den Worten: „In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen“, nr 32.

² G. Bier, *Einsame Spitze. Die innerkirchliche Rechtsstellung des Papstes*, in: R. Heinzmann (Hrg.), *Kirche – Idee und Wirklichkeit*, Freiburg i. Br.: Herder 2014, S. 229-250, hier S. 248f.

³ Bis ca. 1978 sind diese Versuche zusammengefasst bei G. Greshake, *Die Tragweite der Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Primat des Papst*, „*Una Sancta*“ 34 (1979) 56-78,

aufzusprennen. Deshalb möchte ich im Folgenden einen relativ neuen, im Grunde aber uralten Weg gehen, der grundsätzlicher an der „radix“ der Probleme ansetzt und darum auch radikaler ist, nicht nur für unsere Fragestellung hier, sondern überhaupt für die Interpretation der sog. Dogmen. Es sollen im 1. Teil des Beitrags Überlegungen vorgestellt werden, die *alle* Dogmen berühren; erst im 2. Teil werden wir dann die erörterte Perspektive auf die dogmatischen Aussagen von 1870 beziehen.

1. GLAUBE UND GLAUBENSAUSSAGE. EINIGE GRUNDSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

(a) DIE „GRUNDFORMEL“ DES GLAUBENS

Wenn der Glaube das Fundament von allem und jedem ist, stellt sich mit Nachdruck die Frage: Was ist Glauben?⁴

Im Glauben öffnet sich der Mensch Gott, der sich selbst ihm als erster zuwendet, und erkennt ihn als den tragenden Grund seines Lebens und der ganzen Wirklichkeit an. Im Glauben antwortet er einem Du, dem er sich restlos anvertraut, dem er sich aber auch bereitwillig zur Verfügung stellt. Kurz: Im „Gehorsam des Glaubens“ – so das II. Vaticanum (VD 5) – „überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit“. Glauben im biblischen Sinn ist deshalb primär nicht ein Fürwahrhalten von Sachverhalten und Sätzen, „sondern – so Karl Rahner – das bedingungslose Sichöffnen für eine Wirklichkeit [der Gottes], damit diese Macht über uns gewinnt, uns bestimmt und ein Stück der eigenen Wirklichkeit wird“.⁵ Deshalb ist der „Ur-Ort“, an dem sich der Glauben vollzieht, das Gebet: „Ich glaube an dich, mein Gott, ich setze auf dich, ich vertraue mich dir an!“ Und indem ich Gott glaube, übereigne ich mich ihm. Zum Wesen jedes Glaubens gehört es also, „ex-zentrisch“ zu werden, eine „Verlagerung“ der Person vorzunehmen: Das Ich überschreitet sich auf Gott ihn und findet in ihm Grund und Sicherheit des Lebens.

Was hat nun aber der Glaube, der wesentlich Vertrauensglaube, gläubiges Setzen auf Gott ist, mit den vielen Glaubenswahrheiten zu tun, an die man – minde-

mehrfach, auch in engl. Sprache, veröffentlicht; danach: H. J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* = QD 179, Freiburg i. Br.: Herder 1999, S. 93ff; W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*, Freiburg i. Br.: Herder 2004, S. 369ff.

⁴ Das Folgende ist ausführlicher und überdies mit Bezug auf „Maria-die Glaubende“ dargelegt in G. Greshake, *Maria-Ecclesia. Perspektiven einer marianisch grundierten Theologie und Kirchenpraxis*, Regensburg: Pustet 2014, S. 367-417. Daraus werden gelegentlich auch ganze Passagen übernommen.

⁵ K. Rahner, *Sämtliche Werke*, Bd. 9, Freiburg i. Br.: Herder 2004, S. 331.

stens nach christlicher Tradition – „auch“ zu glauben hat?⁶ Die Beziehungsbrücke zwischen diesen beiden Glaubens-Modi stellt sich folgendermaßen dar: Auch wenn der Glaube primär ein personales Sich-Gott-Anvertrauen und ein Sich-ihm-zur-Verfügung-Stellen ist, bleibt in dieser Bestimmung doch gerade noch offen, wer denn dieser Gott ist, auf den man im Glauben sein Leben setzt. Ist er die „oberste Spitze der Seinspyramide“, der „erste Bewegter“, das „höchste Wesen“, das als Grund der Welt und/oder als Garant der Sittlichkeit zu postulieren ist? Ist er „oberster Weltbaumeister“ in erhabenen Höhen über uns oder das Unbedingte in uns? So könnte man fortfahren mit Gottesvorstellungen aller nur erdenklicher Art. Angesichts dieser Vielfalt kann Glaube nicht darin bestehen, sich einfach einem „Gott“, der ein radikal vieldeutiges X ist, zu überlassen. So würde der Glaube ins Unbestimmte und Leere gehen. Zum Glauben gehört vielmehr ein bestimmter Gehalt, der darüber Auskunft gibt,

- wer dieser Gott ist, dem man sich glaubend überlässt,
- welche *Weisungen* er an den Menschen richtet,
- welche *Verheißungen* er bereithält.

Antwort auf diese Fragen, die gewissermaßen drei verschiedene Inhaltsbereiche des Glaubens abstecken, kann nur Gott selbst in seiner Zuwendung zum Menschen geben in dem, was „Offenbarung“ genannt wird, durch die er sich auf dem Wege der Schöpfung und seiner heilsgeschichtlichen Taten *selbst bestimmt und dem Menschen erschließt*. Auf diesem Hintergrund lässt sich das Wesen des biblischen Glaubens in folgende Strukturformel fassen:

*Ich glaube an den Gott, (im Sinn einer vertrauensvollen Hingabe an ihn)
 welcher durch a, b, c ... (durch Taten, Weisungen, Verheißungen) bestimmt ist, da er sich als solcher dem Menschen in Welt und Geschichte kundgetan hat.*

Im formellen Sinn glaube ich also nicht an a, b, c ..., sondern an den Gott, der sich selbst durch a, b, c, ... näher bestimmt hat und dadurch bestimmt ist. Diese Selbstbestimmungen Gottes, die sich im Deutschen als explizierende Relativsätze formulieren lassen, dürfen aber nicht von ihrem Bezugswort „Ich glaube an *Gott*, *welcher* ...“ gelöst und als Sachverhalte in sich betrachtet werden, soll nicht das innere Gefüge des Glaubens Schaden leiden.

Wie aber hat dieser Gott, an den zu glauben der Mensch eingeladen ist, sich in Welt und Geschichte (gemäß den Schriften des Alten und Neuen Bundes) näher bestimmt und erwiesen? Um es in einer sehr kurzen Formel zu sagen: Gott hat sich

⁶ Für Martin Buber zeigen sich hier bekanntlich „zwei Glaubensweisen“, die gegensätzlich sind und in unvermittelbarer Spannung zueinander stehen. Doch ist diese Charakterisierung mit Sicherheit überzogen. Zwar unterscheidet auch die kirchliche Tradition zwei Glaubensweisen: das „*credere Deo*“ und das „*credere (in) Deum*“. Gemeint ist damit der „Vertrauensglaube“ – Ich glaube *Dir* („*fides qua*“) auf der einen Seite und die sachhaltigen Inhalte des Glaubens – Ich glaube, *dass* („*fides quae*“) auf der anderen Seite. Aber beides steht nicht einfach im Gegensatz zueinander.

gezeigt und zeigt sich als derjenige, der seine Schöpfung deshalb ins Werk gesetzt hat, um sie in die trinitarische Gemeinschaft seines seligen Lebens aufzunehmen. Dieses Zugehen Gottes auf die Welt hat seinen Höhepunkt in der unübersteigbaren Vereinigung des Gottessohnes mit einer sich verweigernden Welt. In ihm und in der Gabe des Geistes zeigt sich die Vereinigung Gottes mit den Menschen als unrücknehmbar und unbedingt geltend. Noch kürzer: Gott manifestiert sich als „die Liebe“ schlechthin (1 Joh 4, 16), die sich dem Menschen vorbehaltlos zuwendet. Diese geschichtliche „Selbstbestimmung“ Gottes ist im Wesentlichen im sog. „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ und anderen Symbola zusammengefasst und macht damit den christlichen Glauben identifizierenden „Inhalt“ dieses Glaubens aus.

Ich glaube also nicht an Gott und darüber hinaus noch an 1000 andere Dinge, sondern ich glaube an den Gott, der sich uns als *so und nicht anders Bestimmter* erschlossen hat.⁷ Beides gehört unauflösbar zusammen: Glaube als Antwort auf Gottes Offenbarung ist sowohl ein sich Festmachen in Gott (*fides qua*) als darin auch *eo ipso* ein Annehmen seiner unbedingten liebenden Selbstmitteilung an uns (*fides quae*), die sich, ausgehend von den Grundaussagen der Hl. Schrift, jeweils in (auch!) zeitbedingten Begriffen und Vorstellungen ausformulieren, welche das Zentrum des Glaubens je neu zur Sprache bringen wollen und müssen.

(b) DAS LABILE VERHÄLTNIS VON *FIDES QUA* UND *FIDES QUAE*

Auch wenn der Glaube also weder *allein* das Vertrauen auf ein unbestimmtes göttliches X, noch *allein* das Für-wahr-Halten einer Anzahl von durch Offenbarung ergangener Wahrheiten ist, sondern beides im angeführten Sinn unauflösbar zusammengehört, nimmt doch das „Festmachen in Gott“ den ersten Rang ein, wobei freilich festzustellen ist, dass im Lauf der Geschichte das Zueinander der beiden Größen je unterschiedlich austariert wurde.

So hat im christlichen Glauben von Anfang an der konkrete Inhalt eine größere Rolle gespielt als beispielsweise im Judentum. Und dies aus guten Gründen. Denn Gott hat sich in Jesus Christus in unübersteigbarer Weise „definiert“, d.h. definitiv dem Menschen erschlossen. Dem entspricht konsequenterweise ein Glaube, der sich an dieser neuen und endgültigen Selbstbestimmung Gottes orientiert. Diese unerhörten neuen „Inhalte“ waren es dann auch, die von Anfang an zu einer neuen Bekenntnisbildung führten, d.h. zu einem Glauben, bei dem der neue christliche Gehalt, die

⁷ Dabei ist das „uns“ von äußerster Wichtigkeit. Denn die Selbsterschließung Gottes und seine Selbstbestimmung in der Geschichte geschehen – jedenfalls nach biblischem Verständnis – nicht je individuell dem einzelnen gegenüber, sondern für eine Gemeinschaft und durch sie für die ganze Welt, nicht nur weil das Ziel allen Handelns Gottes „Communio“, Gemeinschaft, ist, sondern auch weil die „vertikale“ Zuwendung Gottes zum Menschen „horizontal“ ergeht, indem sie in und durch die Welt und auf geschichtliche Weise den Menschen erreicht und darum auch wieder in zwischenmenschliche Beziehungen umzusetzen ist. Glaube ist somit wesentlich eine communiale = ekklesiale Größe.

großen Taten Gottes in Jesus Christus, die entscheidende Rolle spielten, und der dann auch seinen verbindlichen Ausdruck fand: anfangs in kurzen Glaubensformeln, dann in umfassenden Glaubensbekenntnissen bis hin zu einzelnen definierten Glaubenssätzen. Von diesem (legitimen) Ansatz her steigerte sich jedoch im Lauf der Geschichte die Akzentuierung der Inhaltlichkeit des Glaubens (gegenüber dem subjektiven Glaubensvollzug) immer mehr, und zwar aus verschiedenen Gründen:

(1) Das inhaltlich pointierte Bekenntnis diente der „Vergewisserung“, welchem Gott man sein Vertrauen schenkt, wie sich Handeln aus dem Glauben zu realisieren hat und auf welche Hoffnung man sein Leben setzt. Diese „Vergewisserung“ war man auch der Welt schuldig: Der Glaube hatte darüber Auskunft zu geben, „worin er sich von anderen Angeboten der Sinndeutung unterscheidet und worin das Positive dieser Unterscheidungsmerkmale liegt“.⁸

(2) Intellektuelle Auseinandersetzungen über die rechte Auslegung zentraler Glaubensgehalte richteten gleichfalls alle Aufmerksamkeit auf die inhaltliche Seite des Glaubens.⁹

(3) Auch die Implementierung des Glaubens in die griechisch-römische Bildungswelt, die das Ganze der Wirklichkeit zu erfassen und zu verstehen suchte, abstrahierte (= „zog weg“) das Element der „*fides quae*“ vom Integral des Glaubens. Indem man die Glaubensinhalte als Wahrheiten auf die gleiche Ebene wie die von der Ratio erfassten Einsichten eintrug (dabei nur die unterschiedliche Herkunft und Begründung der Wahrheiten hervorhebend – *ex ratione* bzw. *ex revelatione* – und ihr beiderseitiges Verhältnis diskutierend), wurde nicht nur das Band zwischen Glaubensvollzug und Glaubensinhalt geschwächt, auch die Glaubensinhalte selbst wurden „objektiviert“ und als Wahrheiten „in sich“ genommen.¹⁰ So kam es im Mittelalter zu einer steigenden „Verschulung“ des Glaubens,¹¹ bei der man den

⁸ L. Karrer, *Glaube, der das Leben liebt, Christsein als Mut zu wahrer Menschlichkeit*, Freiburg i. Br.: Herder 2014, S. 17.

⁹ Diese Auseinandersetzungen waren vor allem in der Frühzeit der Christenheit von allerhöchster Wichtigkeit, da sich in ihnen die Tragweite der in Christus geschehenen Selbstbestimmung Gottes als unbedingter Liebe entschied. Ist Jesus Christus wirklich Gottes ewiger Sohn, der Mensch geworden ist, um unser Elend zu teilen; nur dann kann er uns in das göttliche Leben führen (so die Fragestellung der christologischen Konzilien)? Ist die Welt wirklich Gottes gute Schöpfung und deshalb heilsfähig (entgegen dem gnostischen Grund-Satz: Das Fleisch ist heilsunfähig)? Gibt es eine kirchliche Heilsvermittlung, in welcher Gott sich auch *armseliger* menschlicher Mittel bedient (die Fragestellung im donatistischen Streit)? In diesen und vielen anderen Auseinandersetzungen ging es letztlich nicht um Wahrheiten „in sich“, sondern um die Frage, wie weit der Glaubende sich darauf verlassen kann, dass Gott sich in Christus und im Hl. Geist als unbedingte Liebe mitgeteilt hat.

¹⁰ Ganz abgesehen davon, dass die Betonung eines fixen Depositums von (immer mehr anwachsenden) Wahrheiten dazu führte, den Glauben eher dem Bereich der „*theoria*“ als dem der „*praxis*“ zuzuordnen. Man übersah, dass schriftgemäß alle Priorität dem „*Tun*“ des Wortes und der Wahrheit zukommt (vgl. Joh 3, 21; Jak 1, 22).

¹¹ Diese „Engführung“ zeigte sich im Mittelalter noch nicht in letzter Radikalität, weil es den heutigen Dogmenbegriff noch nicht gab. Das, was in etwa letzterem entsprach, war der *articulus fidei*, der jeweils mit den anderen verbunden als Zusammenfassung der Hl. Schrift verstanden wurde.

Glauben in Richtung auf einen *gleichwie* die Philosophie und *über die* Philosophie *hinaus* führenden Gesamtentwurf zum Verstehen der Wirklichkeit systematisierte. Das hatte aber eine Konsequenz, die Adolf v. Harnack (wohl ein wenig zu pauschal) bereits für die Frühzeit der Kirche festzustellen glaubte: Indem man mit den vorgegebenen (begrifflichen, soziologischen, kosmologischen...) Mitteln der Zeit sich und anderen „das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind [diese Mittel] mit seinem [des Evangeliums] Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden“.¹²

Hier ist der entscheidende Knackpunkt, der uns für unsere spezifische Frage nach den Dogmen von 1870 noch eigens beschäftigen wird: An die Stelle der an sich primären *fides qua* rückten immer mehr unbedingt zu glaubende Wahrheiten („Dogmen“¹³) der *fides quae*, von denen viele ein situationsbedingtes Amalgam sind und sich nicht ohne weiteres, d.h. nicht ohne den Akt einer ausdrücklichen Reduktion, auf das zurückführen lassen, was wir vorhin als biblisch bezeugte „Selbstbestimmungen“ Gottes und damit als eigentlichen Inhalt des Glaubens identifiziert haben.

(4) Während die subjektive Glaubenshaltung des einzelnen allenfalls in Ansätzen beurteilbar ist, konnte die Annahme des Glaubensinhalts Gegenstand öffentlicher Diskurse werden, aber auch kirchlicher Kontrolle, die sich aufgrund der gesellschaftlichen Machtposition der Kirche ab dem Mittelalter immer mehr und immer subtiler durchsetzte. Zudem war in den herrschenden volkswirtschaftlichen Strukturen eine gewisse Reduktion des Glaubens auf dessen objektive Inhalte die einzige Möglichkeit, den Glauben als verbindendes Band von Kirche und Gesellschaft zu realisieren.

Auch wenn diese vier Gründe *im Prinzip* alle eine gewisse (!) Berechtigung aufweisen, darf doch die in ihnen steckende, sehr leicht fehlführende Dynamik nicht übersehen werden. Tatsächlich geriet im Laufe der Zeit die integrale Gestalt des Glaubens aus den Fugen: Statt Glauben vorrangig als Antwort auf die Selbst-Gabe Gottes zu betrachten, die dazu befähigte, sich ihm zu überlassen, wird er immer mehr als Für-wahr-Halten vorgegebener (offenbarter) Inhalte verstanden, die das Wesen Gottes und seiner Heilsordnung betreffen und dem Menschen „Belehrung“ zukommen lassen. Es kam damit auch zu einer Verrechtlichung des Glaubens, der, gleich einem Gesetzbuch, auf das Einhalten seiner Vorschriften abgefragt, bestraft und belohnt werden konnte. Entsprechend wurde im Glaubensakt vorwiegend, wenn nicht gelegentlich sogar ausschließlich, der Gehorsam herausgestellt, nicht so sehr der Gehorsam gegenüber dem Anruf des lebendigen Gottes, als vielmehr die gehorsame Annahme sachhaltiger Wahrheiten *und* der Gehorsam gegenüber jener Instanz, der Kirche, die „im Namen Gottes“ deren Annahme einfordert,

¹² A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Darmstadt: WBG 1964, S. 19f.

¹³ Dabei ist der neuzeitliche Dogmenbegriff eine nochmals verengte, geschichtlich-situative Größe. Siehe dazu W. Kasper, *Dogma unter dem Wort Gottes*: Matthias-Grünwald-Verl. 1965.

gleich einer „um Katechismustreue besorgten Sprachleitzentrale“ (Alex Stock). Kurz: Das Für-wahr-Halten von Glaubensinhalten überwucherte das (wichtigere) Moment der vertrauensvollen Hingabe an Gott, einer Hingabe, die die Einlösung der mit dem Glauben verbundenen Praxis einschließt. Und nicht zuletzt verdeckte die Konzentration auf formulierte Glaubensinhalte die „mystische“ Dimension und den essentiellen Geheimnischarakter des Glaubens.¹⁴

(c) RE-AKTIONEN DES II. VATICANUMS

Diese Fehlentwicklung des Glaubens wurde auf dem II. Vaticanum durchaus gesehen. Nicht wenige Bischöfe und deren Theologen erkannten die Gefahr, dass die Kirche sich hinter einem System von verbindlichen Glaubenssätzen und moralischen Normen verschanzte und den Glauben nicht mehr in seiner faszinierenden integralen Gestalt an die Welt weitergab. Auf diesem Hintergrund eröffnete das Konzil in wenigstens zweierlei Hinsicht neue Perspektiven.

(1) Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung nimmt Abschied von einem sog. „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis“.¹⁵ Das heißt: Die Offenbarung Gottes besteht nicht darin, uns über dies und das zu „instruieren“, zu belehren, sondern um, wie es in DV 2 heißt, „aus überströmender Liebe die Menschen wie Freunde anzureden und mit ihnen zu verkehren, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“. Anders gesagt: Offenbarung ist wesentlich persönliche Selbstmitteilung Gottes, Mitteilung seiner Liebe. An diesem schlichten, aber faszinierenden Zentrum der Offenbarung ist alles andere zu messen und ggf. auch zu relativieren.¹⁶ Von dieser Mitte aus erhält der ganze Inhalt des Glaubens seine Konzentration, dem der subjektive Glaubensvollzug zu entsprechen hat: Weil Gott „aus überströmender Liebe“ mit uns umgeht, ist der Mensch eingeladen, sich diesem Gott der Liebe in Liebe vertrauensvoll hinzugeben und zur Verfügung zu stellen.

(2) Diese „Konzentration“ des Glaubensinhalts auf eine Mitte hin wurde in anderer Weise nochmals im Ökumenismus-Dekret aufgegriffen, und zwar mit der Idee der „Hierarchie der Wahrheiten“. Damit wollte das Konzil daran erinnern, „dass

¹⁴ Siehe die letzten eindringlichen Mahnungen von K. Rahner, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: K. Lehmann (Hrg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, K. Rahner zum 80. Geburtstag, Freiburg i. Br.: Herder 1984, S. 105-119, besonders: S. 107.

¹⁵ Vgl. als Basisliteratur M. Seckler, *Der Begriff der Offenbarung*, HFTh II, S. 60-83 (Lit.).

¹⁶ Siehe dazu und auch zu den oben folgenden Erörterungen über die „Hierarchie der Wahrheiten“: H. Mühlen, *Die Lehre des Vaticanum II über die „Hierarchia veritatum“ und ihre Bedeutung für den ökumenischen Dialog*, „Theologie und Glaube“ 56 (1966), S. 303-335; U. Valeske, *Hierarchia veritatum*, München: Claudius-Verl. 1968; K. Rahner, *Der Glaube des Christen und die Lehre der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 12, Zürich u.a. 1975, S. 262-285; ders., *Erfahrungen*, S. 109f; A. Kreiner, *Hierarchia veritatum*, Cath. 46 (1992), S. 1-30.

es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11). Dieses „Fundament“ ist zweifellos der Glaube an die persönliche, liebende Selbstmitteilung Gottes an den Menschen. Alles andere, was sonst noch im Glauben zu sagen ist, steht mit dieser fundamentalen Wahrheit in einem engen oder vielleicht auch nur sehr lockeren Zusammenhang, ist jedenfalls nur von diesem Zusammenhang her richtig zu verstehen. Deshalb genügt es nicht zu sagen: Dies oder jenes ist ein Dogma und im Gehorsam des Glaubens anzunehmen!, sondern es ist zu fragen: Was bedeutet dieser oder jener Glaubensinhalt vom Zentrum bzw. Fundament des Glaubens her? Welches Licht wirft die „Mitte“ auf die „Peripherie“? Beachtet man diese Idee der „Hierarchie der Wahrheiten“, wird der Glaubensinhalt, die „*fides quae*“, etwas sehr Einfaches, so „einfach“ wie auch der subjektive Glaubensakt, die „*fides qua*“, selbst, durch die sich der Mensch dem Anruf der Liebe Gottes anheimgibt.

2. DIE DOGMATISCHEN AUSSAGEN VON 1870 IN DER PERSPEKTIVE DER VORANGEHENDEN SKIZZE

(a) VOM ZENTRUM DES GLAUBENS ENTFERNT

Die Konsequenzen der gerade skizzierten Grundzüge einer Glaubenstheologie für die Frage nach der Stellung des Papstamtes sind äußerst weitreichend. Denn wenn die Aussagen über den Papst Bedeutung für den Glauben haben sollen, müssen sie sich in das „Grundschema“ des Glaubens einordnen lassen. Das heißt aber konkret: *Ich glaube nicht an den Papst, sondern: Ich glaube an den Gott, der sich schriftgemäß so und so bestimmt hat.* Kann man aber im Ernst sagen und glaubend vollziehen: Ich glaube an den Gott, der sich in der Einsetzung des durch Unfehlbarkeit und allgemeinen Jurisdiktionsprimat qualifizierten Papsttums erwiesen und bestimmt hat? Wohl aber könnte man formulieren und glaubend realisieren: Ich glaube an den Gott, der sich als derjenige erwiesen hat, der in Jesus Christus sein Volk in der Kirche zur Einheit versammelt. Mehr lässt sich wohl kaum mit dem Grundakt des Glaubens verbinden. Denn „von Jesus her ... gibt es keine verbindlichen Vorgaben für die Struktur der Kirche“.¹⁷ Gewiss kann man diesem Zentralbekenntnis: Ich glaube an den Gott, der sich als derjenige erwiesen hat,

¹⁷ So mit der Mehrheit heutiger Theologen O. H. Pesch, *Der Gott Jesu Christi und die Strukturen der Kirche*, in: R. Heinzmann (Hrg.), *Kirche – Idee und Wirklichkeit*, Freiburg i. Br.: Herder 2014, S. 17-39, hier: 28. Ebenso im Gleichen Band R. Heinzmann, *Erneuerung aus dem Ursprung*, 315-321, hier: 317f.

der in Jesus Christus sein Volk in der Kirche zur Einheit versammelt, hinzufügen: ... und der für die Kirche Ämter und Dienste vorgesehen hat, die sich dann bis hin zu einem Papstamt, das mit Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsprimat ausgezeichnet ist, entwickelt haben. Eine solche Hinzufügung wäre zwar nicht von vornherein falsch. Aber es dürfte doch wohl jedem deutlich sein, dass sich solche und ähnliche „Ergänzungen“ immer mehr von der Grundformel: Ich glaube an Gott, der sich so und so bestimmt hat, entfernen¹⁸ und damit kaum noch den persönlichen Glaubensvollzug berühren.

Diese „Entfernung“ aber verdankt sich genau jenem Umstand, der im vorangehenden 1. Teil unter „(b) 3“ erörtert wurde: Wichtige Inhalte des Glaubens (gerade auch die zum Thema Kirche und kirchliche Ämter) wurden im Lauf der Geschichte „implementiert“ in ein widerspruchsfreies und geschlossenes Universalsystem der Wirklichkeitserschließung und –bewältigung. Und dies geschah mit Hilfe vorliegender Kategorien, die dann mit den zentralen Größen des Glaubens zusammenschmolzen zu einem Faktor, zu denen seit der Neuzeit auch sog. „Dogmen“ gehören, die in vielen Fällen doch nur ein Amalgam aus für das Christentum wesentlichen Glaubensgrößen einerseits und situativen Plausibilitäten einer bestimmten Zeit andererseits sind.

Gerade dies lässt sich an den dogmatischen Aussagen von 1870 auch *konkret* nachweisen.

(b) DIE LEHRAUSSAGEN VON 1870 ALS AMALGAM

Aufs Ganze gesehen stellte gegen Ende des 19. Jh. das Papsttum für viele glaubende Menschen und Theologen „eine aktuelle Antwort auf die geistigen und oft auch gesellschaftlichen Probleme der Zeit [dar]. ... Im Vordergrund [stand] die Frage nach Sicherheit in einer unstablen Welt“.¹⁹ Unstabil geworden war die Welt *insgesamt* infolge des allgemeinen geistigen Umbruchs, der durch die Aufklärung und Französische Revolution markiert ist und sich im 19. Jh. vor allem in einem verbreiteten Rationalismus und Liberalismus niederschlug, *innerkirchlich* durch das vordringende, von der absoluten Monarchie erstrebte Staatskirchentum, das die Kirche in Abhängigkeit zu bringen suchte, sowie durch das Aufleben von Gallikanismus und Konziliarismus. Sicherheit schien in dieser prekären Situation nur ein starkes Papsttum bieten zu können. Um dieses zu gewährleisten, knüpfte man an restaurative Tendenzen damaliger Gesellschaftstheorien, wie z.B. an die von J. M. de Maistre, an, für den der absolute Monarch die einzige Friedens- und Ordnungsmacht war, ausgezeichnet durch absolute Autorität und Souveränität nach außen und innen. War dies die Grundüberzeugung jeder damaligen Theorie einer

¹⁸ Ähnlich entfernt sind solche Aussagen auch vom Zentrum einer *hierarchia veritatum*.

¹⁹ W. Klausnitzer, *Der Primat des Bischofs von Rom*, S. 376f.

absolutistischen Monarchie, so kam bei de Maistre noch hinzu, dass sich nach ihm die staatliche Souveränität als „Ausfluss der souveränen Herrschaft Gottes“ verstand und „deshalb der göttlichen Weihe durch die höchste kirchliche Autorität, die sich direkt von Gott herleitet,“ bedurfte. „Die radikale Überwindung der Revolution und die wahre Restauration der Monarchie setzen daher die Anerkennung des souveränen Supremats des Papstes voraus.“²⁰

In Horizont dieser solchermaßen geprägten gesellschaftlichen Situation und mit den Vorstellungsmitteln und gesellschaftlichen Kategorien der damaligen Zeit wurde das „päpstliche Dienstant der Einheit“ gesehen und wurden die Papstdogmen von 1870 formuliert, freilich nicht ohne gehörige, von der Konzilsminorität gegen die Mehrheit erreichte Modifikationen, was die „absolute“ Souveränität und Autorität des Papstes und was sein notwendiges Eingebundensein in die Kirche anging.²¹ Denn „für die Minorität hatte die Bindung des Papstes an die Glaubensstradition der Kirche Priorität, für die Majorität dagegen die Unabhängigkeit und Effizienz der päpstlichen Autorität.“²² Im Grunde ging diese Auseinandersetzung auch im II. Vaticanum weiter, wo man immerhin versuchte, Primat und Sonderstellung des Papstes in die Gesamtkirche einzubinden – mit zweifelhaftem Erfolg. Zweifelhaft deshalb, weil man die – ich wiederhole es – „knallharten“ Aussagen des I. Vatikanischen Konzils als Ausgangs- und Fixpunkt beibehielt und diese somit trotz aller „weichen“ und „ausweitenden“ Interpretationen die leitenden und prägenden Größen blieben.

Noch etwas kommt hinzu: Die dogmatischen Aussagen des I. Vaticanums sind ganz im Horizont der Vorstellung formuliert: Gott hat bestimmte Wahrheiten offenbart, die dann vom Lehramt irrtumsfrei als verbindlich zu glauben vorgelegt werden. Zu diesen Wahrheiten gehört, dass Christus dem Petrus und seinen Nachfolgern direkt und unmittelbar die Leitung der Kirche übertragen hat. Doch abgesehen davon, dass diese „Wahrheit“ das „Ergebnis einer geschichtlichen Entwicklung [ist], die nicht auf die Ursprünge der Kirche zurückzuführen ist“²³ (auch wenn die Schrift einen besonderen Petrusdienst der Einheit gut bezeugt), so stehen diese und ähnliche dogmatische Aussagen doch in jener Perspektive (kurz: Offenbarung als *instructio*), die seitens des II. Vaticanums durch eine andere (Offenbarung als persönliche Selbstmitteilung) abgelöst wurde. Nimmt man diese neue Perspektive ernst, so erhalten alle, bisher unter einem anderen Horizont formulierten Wahrheiten einen anderen Stellenwert; sie sind neu zu interpretieren, nicht im Sinne einer

²⁰ H.J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz: Grünewald 1975, S. 62f.

²¹ Siehe dazu z.B. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, S. 52ff, 82ff; G. Greshake, *Die Tragweite der Entscheidungen des I. Vatikanischen Konzils über den Primat des Papst*, „Una Sancta“ 34 (1979) 56-78.

²² H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, S. 73.

²³ R. Heinzmann, *Kirche – Idee und Wirklichkeit*, S. 318.

relativierenden Eliminierung, sondern im Sinne einer dezidierten Inbezugsetzung auf das Zentrum des biblischen Glaubens.

Und darum: Hatten die dogmatischen Aussagen von 1870 in der damaligen Zeit und Problemsituation, angesichts der damals vorgegebenen Vorstellungen und der damals zur Verfügung stehenden begrifflichen Mittel sowie nicht zuletzt in der früheren Verstehensperspektive der Offenbarung zweifellos verbindlichen Charakter, so muss es heute, in einer anderen Situation darum gehen, sie als Amalgam zu diagnostizieren und auf die Grund-Offenbarungsaussage von der „überströmenden Liebe, mit welcher Gott die Menschen wie Freunde anredet und mit ihnen verkehrt, um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen“ zu „reduzieren“, besser: zu „intensivieren“. Auf diese Weise erst sind sie geeignet in die „Urformel“ des Glaubens einzugehen, so dass es einen guten Sinn hätte zu bekennen: Ich glaube an den Gott, der sich als derjenige erwiesen hat, der sein Volk in der Kirche zur Einheit versammeln will und dafür auch ein Dienstant der Einheit vorgesehen hat. Wie dieses Amt der Einheit aber dann genau auszusehen hat und auszuüben ist, muss sich, nicht ohne Orientierung an den Erfahrungen der bisherigen kirchlichen Tradition (!) und an der jeweiligen gesellschaftlichen Situation, *je neu konkretisieren*. Das heißt: Wenn die eigentlich bestimmende Glaubensgröße das von Gott gewollte Amt der Einheit in der Kirche ist, das zugleich Repräsentanz der Einheit wie auch Auftrag zur Beförderung der Einheit besagt, muss jeweils gefragt werden: Wie kann Einheit nach innen und außen *im jeweiligen Heute* verwirklicht werden, und zwar so, dass die Kirche als ganze am Prozess der Einheit mitbeteiligt ist und dem auf Einheit bedachten Wirken des Papst von Herzen zustimmen kann. Zur Beantwortung dieser Frage können die dogmatischen Aussagen von 1870 mit Sicherheit nicht die bestimmenden Größen sein. Sie sind vielmehr radikal zu relativieren, und zwar im Sinn von einzubeziehen *in* und transparent zu machen *für* den Urakt des Glaubens.

Um Missverständnissen vorzubeugen: Das gerade Ausgeführte bedeutet nicht, dass jede Generation sich *jedweden* Glaubensinhalt durch Diagnose des überlieferten Glaubens einerseits wie durch Reduktion auf die Schrift andererseits und Übertragung ins Heute je neu zu ermitteln habe. Denn – natürlich! – gibt es das „Bleibende“ im Amalgam geschichtlich gewachsener dogmatischer Aussagen. Doch findet sich eine stattliche Zahl von dogmatischen Aussagen, die so sehr nicht nur das „Kleid“ ihrer Zeit tragen, sondern auch das Charakteristikum einer verengten Fragestellung und nicht zuletzt auch das Signum eines gefährlichen Machtanspruchs und einer voreiligen Rechthaberei,²⁴ dass sie ohne den gerade genannten Prozess der Diagnose und Reduktion für die Kirche bedeutungslos und/oder lebenshemmend sind.

²⁴ Dass ein Dogma „wahr“ sein und dennoch durch subjektive Fehlformen geprägt sein kann, haben z.B. herausgestellt: K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1962, S. 58; W. Kasper, *Dogma*, S. 137.

(c) EINE REALISTISCHE LÖSUNG?

Ist dieser Lösungsvorschlag, wonach (viele) dogmatische Aussagen der Vergangenheit durch Diagnose und Reduktion radikal relativiert und eine völlig neue Gestalt annehmen (können), auch auf das Dogma von 1870 anwendbar? Und ist der Vorschlag auch realistisch?

Im Folgenden sei zur Beantwortung der Frage von einer Aussage des emeritierten Alt-Bischofs von Rom, Joseph Ratzinger, ausgegangen.²⁵

Als dieser noch Professor war, bemerkte er in einem Vortrag in Wien im April 1974 beziehungsweise auf eine Äußerung des Patriarchen Athenagoras, wonach der Papst „der erste an Ehre unter uns und der, der den Vorsitz in der Liebe hat,“ folgendes: „Es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [zum Ehrenprimat des römischen Bischofs], das von ‚Jurisdiktionsprimat‘ nichts weiß, aber eine Erststellung an Ehre (τιμή) und Agape bekennt, nicht doch als eine dem Kern der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.“²⁶ Keine zwei Jahre später, nämlich im Januar 1976, kommentierte Ratzinger in Graz dieses „archaische Bekenntnis“ von Athenagoras erneut, jedoch mit einem bemerkenswerten Unterschied. Er sagte nicht mehr, „es wäre der Mühe wert zu überlegen, ob...“, sondern er stellte nunmehr die *These* auf: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. Juli 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitzenden der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muss Rom nicht verlangen.“²⁷

Ratzinger hat diese Aussage nie zurückgezogen oder korrigiert. Sie hat also nach wie vor ein beträchtliches Gewicht. In ihr stecken nun aber – wie ich meine – folgende bedeutsame Implikationen:

(1) Ausübung und Anerkennung und damit das Wesen des päpstlichen Dienstamtes hängen nicht an den Dogmen von 1870.

(2) Wenn die Definition des I. Vaticanums von den orthodoxen Kirchen nicht anerkannt werden muss, weil diese Kirchen in einer anderen Tradition mit anderen Erfahrungen stehen und die abendländische geschichtliche Situation des ausgehenden 19. Jh. nicht ihre eigene war, so ergibt sich daraus für das westliche Dogma, dass es genau das ist, was wir als „Amalgam“ bezeichnet haben: Das

²⁵ Dieser „Titel“ wurde mit Bedacht so formuliert. Denn es gibt keinen Alt-Papst (da das Amt des Amtes nicht sakramental und darum auch nicht bleibend ist), wohl aber einen Alt-Bischof. Das hätte sich auch im ganzen Verhalten eines zurückgetretenen Papstes niederschlagen!

²⁶ J. Ratzinger, *Rom und die Kirchen des Ostens, mehrfach veröffentlicht*, u.a. in: *Theologische Prinzipienlehre*, München:ewel Verlag 1982, S. 214-230, hier: S. 229.

²⁷ J. Ratzinger, *Prognose der Zukunft des Ökumenismus, mehrfach veröffentlicht, erstmals, „Ökumenisches Forum“ 1 (1977), S. 31-41.*

implementum eines schriftgemäßen Glaubensinhalts (Amt der Einheit) in einen bestimmten vorgegebenen Horizont, so dass, wenn dieser sich wandelt oder fehlt oder stets gefehlt hat, auch das Dogma nicht mehr plausibel ist und nur noch auf Fehlwege führen kann. Ganz auf dieser Linie ist m.E. auch Papst Franziskus zu verstehen, wenn er in seinem Apost. Schreiben „*Evangelii gaudium*“ schreibt: „Wir können nicht verlangen, dass alle Völker aller Kontinente in ihrem Ausdruck des christlichen Glaubens die Modalitäten nachahmen, die die europäischen Völker zu einem bestimmten Zeitpunkt der Geschichte eingenommen haben“ (Nr. 188).

(3) Wenn die Anerkennung des Papstamtes als „besondere Ehrenstellung“ und „Erster in der Liebe“ seitens der orthodoxen Kirchen auch ohne Akzeptanz des Dogmas von 1870 ausreichend ist, so setzt das voraus, das „Amalgam“ von 1870 auf die Größe „Amt der Einheit“ (im angegebenen Sinn) „reduziert“ und als verbindlicher Glaubensinhalt vorgestellt werden kann. Auf diese Weise ist dann auch die Voraussetzung dafür geschaffen, einer Gestalt des päpstlichen Amtes gewahr zu werden, die sich angefangen von der Schrift in ganz und gar unterschiedlichen Formen in der Geschichte konkretisiert hat²⁸ und auch heute noch für neue Konkretisierungen flexibel ist. Für eine solche neue Gestalt zeigt sich auch das ökumenische Gespräch mit den Kirchen der Reformation als durchaus offen.²⁹

Diese sich aus dem Vorschlag Ratzingers ergebenden Einsichten, die unsere zunächst ganz anders, nämlich von einer Glaubenstheologie her ausgehenden Überlegungen bestätigen, gelten nun keineswegs nur für die Dogmen von 1870. Es gibt viele ursprünglich definitiv gemeinte kirchliche Lehraussagen, die im Lauf der Geschichte „versickerten“, d.h. entweder völlig uminterpretiert wurden oder jede Relevanz verloren und z.T. (ganz bewusst) „vergessen“ wurden, so z. B. die Aussage, dass niemand außerhalb der katholischen Kirche gerettet werden kann (u.a. DH 1351, schon vorher DH 875), das Verbot der Zinsnahme, die Verurteilung der Glaubens- und Gewissensfreiheit (z.B. 2730f, 2915f) und vieles andere mehr.

In all diesen und manchen anderen Fällen erweisen sich viele sog. „definitive“ dogmatische Aussagen als *relativ*, nämlich erstens als *grundsätzlich* relativ, weil immer bezogen auf den schriftgemäß ursprünglichen Glaubensakt („Ich glaube an

²⁸ Man muss ja sehr deutlich sehen, dass lange Jahrhunderte hindurch Rom seinen petrinischen Primat ganz einfach nur dadurch realisierte, „dass es als das entscheidende Zentrum der *communio* vorhanden war“: W. de Vries, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg: Alber Karl 1963, S. 13.

²⁹ Über den Stand des diesbezüglichen ökumenischen Gesprächs mit den Kirchen der Reformation informiert bis ca. 1986 H. J. Urban, *Petrusamt-Primat*, in: *Handbuch der Ökumenik*, Hrg. H. J. Urban, / H. Wagner, Bd. III/2, Paderborn: Bonifatius 1987, S. 136-144. Danach ist vor allem zu nennen: Bilaterale Arbeitsgruppe der Dt. Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Ev.-Luth. Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Frankfurt-Paderborn: Lembeck 2000; Gruppe von Farfa Sabina, *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt*, Frankfurt: Verlag Otto Lembeck 2011.

den Gott, der sich so und nicht anders ... erwiesen hat³⁰) und zweitens als relativ zur jeweiligen Situation, in der sich der Glaube vollzieht.³⁰ Es führt darum kein Weg daran vorbei, auch „definitive“ dogmatische Aussage in einem Prozess der Diagnose und Reduktion grundsätzlich zu befragen und womöglich in einen neuen Sinnzusammenhang zu stellen. Das gilt auch und erst recht von den Dogmen von 1870. Geht man so vor, könnte nicht nur für orthodoxe Kirchen der Weg frei werden, ein päpstliches Petrusamt der Einheit zu akzeptieren, ein Amt, das dann freilich einen anderen Charakter als heute haben würde.³¹

Dazu eine Schlussbemerkung geradezu anekdotischer Art. Wobei diese „Anekdote“ nicht etwa „ben trovato“, sondern auch „vero“ ist: Vor etlichen Jahren sagte mir ein hoher römischer Kuriale sinngemäß etwa folgendes: „Wenn evangelische Bischöfe nach Rom kommen, als Touristen etwa, so legen sie fast alle hohen Wert darauf, eine Audienz beim Papst zu erhalten. Gefragt warum, antworten die meisten mit dem Hinweis, schließlich könne und solle der Papst etwas für die Einheit der Christen tun. Erhalten sie dann die Audienz, legen sie allergrößten Wert darauf, dass ein Foto von ihnen mit dem Papst zusammen gemacht wird. Ist in all dem nicht – mindestens ansatzweise – so etwas wie die Akzeptanz des Papstes enthalten? Durch den Wunsch nach einer Audienz bekunden sie seine besondere Stellung; sie erwarten etwas in Richtung Einheit von ihm, und all das nicht als etwas rein Privates, das nur sie persönlich etwas angeht, sondern es soll im Foto, das man weiterzeigen kann und das zu Hause publiziert wird, öffentlich werden. Reicht das nicht aus?“

Zusammenfassung

Angesichts dessen, dass das Papstamt in seiner auf dem I. Vaticanum definierten Gestalt eines der größten Hindernisse für die Einheit der christlichen Kirchen ist, versucht der Beitrag eine Neuinterpretation der diesbezüglichen konziliaren Aussagen. Dies geschieht auf dem Hintergrund einer Glaubentheologie, welche die Inhaltlichkeit des Glaubens (fides

³⁰ Überdies erweisen sich eine ganz Reihe von verbindlichen kirchlichen Vorlagen der Vergangenheit sogar als evangeliumswidrig. So hat die Kirche in den längsten Zeiten ihrer Geschichte (!) in Theorie und Praxis gegen die Wahrheit des Evangeliums verstoßen, wonach „der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll und dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf“ (DH 10).

³¹ Es müsste vor allem seinen nichtevangeliumsgemäßen Machtcharakter ablegen, was Papst Franziskus bereits in die Wege geleitet hat. Gewiss, die Charakterisierung des päpstlichen Amtes „nur“ als Dienst greift wohl zu kurz. Denn – so bereits L. Scheffczyk, *Das „Amt der Einheit“*, in: A. Brandenburg / H. J. Urban (Hrg.), *Petrus und Papst*, Münster: Aschendorff 1977, S. 131: „Derjenige, der einen Dienst ausübt, steht dem andern eben nur ‚zur Verfügung‘ oder ‚zur Disposition‘. ... Der Dienende hat dabei weder eine eigentliche Weisungsbefugnis, noch besitzt der Angesprochene eine Verpflichtung zur Annahme des Dienstes“. Zum päpstlichen Amt aber gehört gegebenenfalls auch der Einsatz von Autorität, die zur Verständigung, zum Frieden und zur Einheit bewegen kann.

quae) dezidiert an die fides qua zurückbindet. Damit werden bestimmte Glaubensaussagen, auch die über den Papst, relativiert, und zwar *nicht* im Sinn einer Eliminierung, sondern einer intensiven Inbezugsetzung auf das Zentrum des biblischen Glaubens. Damit öffnet sich ein „Raum“, dem Petrusamt als „Dienst an der Einheit“ jeweils neue konkrete Gestalt zu geben.

Schüsselworte: Primat, Petrusamt, fides qua, fides quae, Einheit, Dogmengeschichte, I Vaticanum.

Faith and dogmatic statements of the First Vatican Council on papal primacy. Attempt of a new approach.

Summary

As we know the idea of papacy defined during the First Vatican Council is one of the biggest problems for the unity of Christian Churches. The author of this article attempts to re-interpret the statements of the Council relating to this matter. It will be done against the background of the theology of faith that definitely relates the content of faith (*fides quae*) to the *fides qua*. In this way, certain statements regarding faith, also referring to the pope, are relativized, but not in the sense of elimination, but in the sense of their intense reference to the center of biblical faith. We have also the possibility to give every time a new shape of papacy, understood as a “ministry of unity”.

Keywords: primacy, office of Peter, *fides qua*, *fides quae*, unity, history of dogmas, Vatican I.

Wiara i dogmatyczne wypowiedzi I Soboru Watykańskiego o prymacie papieskim. Próba nowego podejścia.

Streszczenie

Wobec tego, że urząd papieski w swoim od I Soboru Watykańskiego zdefiniowanym kształcie stanowi jedną z największych przeszkód dla jedności Kościołów chrześcijańskich, autor niniejszego artykułu próbuje na nowo zinterpretować wypowiedzi soborowe odnoszące się do tej problematyki. Dokonuje tego w kontekście teologii wiary, która zdecydowanie odnosi treść wiary (*fides quae*) do *fides qua*. W ten sposób pewne wypowiedzi dotyczące wiary, także odnoszące się do papieża, są relatywizowane, jednak nie w sensie ich eliminacji, ale w znaczeniu intensywnego odniesienia ich do centrum wiary biblijnej. Przez to zostaje otwarta „przestrzeń”, dzięki której jest możliwe nadanie każdorazowo nowego kształtu urzędowi piotrowemu rozumianemu jako „służba jedności”.

Słowa kluczowe: Prymat, urząd Piotrowy, *fides qua*, *fides quae*, jedność, historia dogmatów, Vaticanum I.

