

Der Primat des römischen Bischofs – aus katholischer Sicht im Hinblick auf die Schwesterkirchen

Prof. Dr. Peter Hünemann, Tübingen

Angesichts der schwierigen Diskussionslage in der katholisch-orthodoxen Dialoggruppe, der unterschiedlichen Positionen der einzelnen orthodoxen Kirchen, aber auch der unterschiedlichen Sichten des Primats in der katholischen Theologie, dürfte es sinnvoll sein, wenn ich Ihnen aus der Sicht eines katholischen Theologen zunächst die Schwierigkeiten und Fragen skizziere, die wir als römisch-katholische Christen heute mit dem Primat haben, und wie sich eine Lösung im Blick auf unsere eigenen Problematik mit dem Primat heute abzeichnet. Im Anschluss daran werfe ich einen Blick auf die gegenwärtigen Fragen im Hinblick auf die Schwesterkirchen werfen, um dann von den Lösungsansätzen zu sprechen.

I. Zur gegenwärtigen Problematik des Primats des römischen Bischofs in der katholischen Kirche

1. Skizze der lehramtlichen Aussagen

Mit dem II. Vatikanischen Konzil stand die Position des Papstes im Focus kritischer theologischer Reflexionen. Sichtbares Symbol dessen war die Ablegung der Tiara durch Paul VI. nach seiner eigenen Krönung (1963). Sie trug seit Benedikt XII., einem der Avignoneser Päpste (gest. 1342), die dreifache Krone, Ausdruck universaler höchster, unmittelbarer päpstlicher „potestas“ als „Vater der Fürsten und Könige, Lenker der Welt und Stellvertreter Christi auf Erden“, so im *Pontificale Romanum* 1596. Wenn Paul VI. die Tiara ablegte, dann war das die Anerkennung, dass er nicht mehr die höchste weltliche Würde beanspruchte. Die Wandlung, die mit dem eigenständigen Souveränitätsanspruch der modernen Staaten, beginnend mit der französischen Revolution eingeleitet wurde, war damit anerkannt. Was Paul VI. allerdings beibehielt, war der Titel: „*episcopus ecclesiae catholicae*“, mit dem er alle Dokumente des II. Vatikanischen Konzils unterzeichnete, während die übrigen Bischöfe mit der Angabe ihrer jeweiligen Ortskirche unterschrieben, also: „Bischof von Fribourg“. Hielt Paul VI. damit fest, was der CIC von 1917 formulierte? Nämlich, dass seine Canones für alle Christen gelten sollten? Die Formel „*episcopus ecclesiae catholicae*“ legt das offensichtlich nahe, ebenso Texte des II. Vatikanischen Konzils. Wir werden darauf noch zurückkommen.

Der CIC von 1983, in Kraft gesetzt von Johannes Paul II., erhebt dagegen Geltungsansprüche lediglich für die Mitglieder der Katholischen Kirche, nicht generell für Christen als Christen. Selbst wenn man den Anspruch Pauls VI. in dieser zweiten Auslegungsmöglichkeit verstehen würde, ist der Anspruch Paul VI. irritierend: Damit bezeichnet sich Paul VI. ja ausdrücklich als Über-Bischof, als Bischof über allen Bischöfen der Katholischen Kirche. Er ist nicht primär der Bischof von Rom, dem gerade als Bischof von Rom ein besonderer Dienst und eine besondere Verantwortung für die pilgernde Kirche zukommt, die aus und in Kirchen besteht.

Wir haben hier eine Skizze der Entwicklung des Primatsbegriffes im 2. Jahrtausend an Hand der Tiara vorgelegt: Im Verlauf des 2. Jahrtausends vollzieht sich ein ungeheurer Aufsteigerungsprozess und anschließend ein schrittweiser Abbau und eine Reduktion der Ansprüche, der mit dem II. Vatikanum noch gar nicht abgeschlossen ist.

Le primat de l'évêque de Rome – Une perspective catholique par rapport aux Églises sœurs

Prof. Dr. Peter Hünemann, Tübingen

Le débat dans la Commission mixte internationale de dialogue orthodoxe-catholique s'avère actuellement être assez difficile. Les Églises orthodoxes se prononcent en différentes manières, et il y a également des visions différentes du primat dans la théologie catholique. C'est pourquoi j'aimerais vous présenter d'abord, du point de vue d'un théologien catholique, les difficultés et les questions des chrétiens romains-catholiques concernant le primat aujourd'hui, et comment une solution pour nous peut être envisagée. Ensuite je vais me tourner vers les questions actuelles entre Églises sœurs, pour chercher enfin les perspectives d'une solution.

I. Difficultés actuelles au sujet du primat de l'évêque de Rome dans l'Église catholique

1. Esquisse des affirmations du magistère

Par le Concile Vatican II, la position du pape est entrée dans le focus des réflexions théologiques critiques. Le symbole visible en fut le fait que le Pape Paul VI renonça à porter la tiare après son propre couronnement en 1963. La tiare constitue depuis Pape Benoît XII, un des papes d'Avignon (+ 1342) une triple couronne, expression de la plus haute *potestas* universelle et papale en tant que « père des princes et des rois, gouverneur du monde et remplaçant du Christ sur la terre » – comme on peut lire au *Pontificale Romanum* en 1596. En renonçant à la tiare, il n'a plus revendiqué la plus haute dignité de ce monde. Ainsi, la transformation qui a commencé par la souveraineté des états modernes, sur la base de la révolution française, était acceptée. Paul VI a pourtant maintenu le titre *episcopus ecclesiae catholicae*, évêque de l'Église catholique. Ainsi il a signé tous les documents du Concile Vatican II, tandis que les autres évêques ont signé en indiquant leur Église locale respective, p.ex. « évêque de Lausanne, Genève, Fribourg ». Est-ce que par cela, Pape Paul VI affirma la position du Codex du droit canon de 1917, c'est-à-dire que ses canons s'appliquent à tous les chrétiens ? La formule *episcopus ecclesiae catholicae* fait penser à cela. Nous y reviendrons.

Le Codex du droit canon de 1983, mis en vigueur par le Pape Jean Paul II, proclame sa validité uniquement pour les membres de l'Église catholique et pas en général pour tous les chrétiens en tant que chrétiens. Même si on comprend l'affirmation du Pape Paul VI selon cette deuxième variante d'interprétation, sa prétention rend perplexe : Le Pape se qualifie explicitement de sur-évêque, d'évêque sur tous les évêques de l'Église catholique. Dans cette vision, il n'est pas tout d'abord l'évêque de Rome, à qui sont confié un service particulier et une responsabilité particulière pour l'Église en pèlerinage, constituée en et par des Églises.

Je vous ai proposé une esquisse du développement du concept de primat au deuxième millénaire en faisant référence à la tiare : Au cours du deuxième millénaire se déroule un énorme processus d'accroissement, ensuite une déconstruction progressive et une réduction des prétentions qui n'est pas encore achevée par le Concile Vatican II.

2. Wie arbeitet die katholische Theologie diese Entwicklungen und Perspektiven theologisch auf?

1990 erscheint zum ersten Mal eine umfassende katholische theologische Darstellung der Entwicklung des Primats und zwar von Klaus Schatz: „Der päpstliche Primat: Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart, Würzburg 1990“. Die sorgfältig ausgearbeitete Literaturliste von Schatz zeigt, wie vor allem in der Zeit nach dem II. Vatikanischen Konzil eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu gewissen Abschnitten dieser Geschichte veröffentlicht werden. Diese Forschungen von Schatz und den übrigen Theologen finden ihren Niederschlag und ihre Zusammenfassungen in den großen theologischen Lexika.¹ Was ist das Resultat dieser Forschungen? Beinert stellt im zitierten Artikel des LThK fest: „Der Primat kann im strengen Sinn historisch-kritisch kaum begründet werden“.

Die historisch-kritischen Untersuchungen von Kirchenhistorikern zeigen, und zwar weitgehend unabhängig von den jeweiligen Konfessionen zunächst einen hohen Grad an Übereinstimmung in der Beurteilung der unterschiedlichen Phasen der Geschichte in der Ausbildung des Primates auf: Am Anfang stehen zwar Kontakte zwischen der römischen Gemeinde und anderen Gemeinden, wie sie im NT bezeugt sind², im Clemensbrief mit der Gemeinde in Korinth. Im Schreiben der römischen Gemeinde drückt sich eine mahnende Sorge für diese Gemeinde aus. Aber von einem Jurisdiktionsprimat ist da weit und breit noch nichts zu sehen. Im Ignatius-Brief an die römische Gemeinde spricht sich in dem Ausdruck: „*prokathemenes tes agapes*“ zwar eine Wertschätzung der römischen Gemeinde aus, aber das umschließt keine juristische Ausformung dieses Verhältnisses des Bischofs von Antiochien und der römischen Gemeinde. In den geschichtlichen Stufen, die jeweils langfristige Entwicklungen umfassen, zeigen sich eine Fülle von Einflüssen, Konstellationen, Machtsituationen, auch wechselseitige Bestreitungen von Machtpositionen, einseitige Überspitzungen, etwa im Osterfeststreit. Es gibt später Situationen, in denen Rom als Appellationsinstanz fungiert, aber das ist keine feste Regel. Wenn Irenäus in der Auseinandersetzung mit der Gnosis die römische Bischofsliste aufführt, um die Offenheit der Weitergabe des Glaubens und die Öffentlichkeit der Tradition zu bezeugen, so hat die römische Gemeinde und ihre Bischofsliste zweifellos eine modellhafte Bedeutung für die Gesamtheit der örtlichen Kirchen. In anderen Situationen wird anerkannt, dass gewisse Entscheidungen nicht ohne römische Mitsprache getroffen werden können.

Die kirchen-politischen römischen Ansprüche in den ersten Jahrhunderten ändern sich mit dem Eintritt der alten Senatoren-Familien und der Klasse der früheren staatstragenden Eliten am Ende des 4. und Beginn des 5. Jahrhunderts in die Kirche. Dies prägt die Position Leo des Großen. Die Völkerwanderungszeit schafft wiederum neue Verhältnisse: Im Westgotenreich in Spanien entsteht eine Kirche, die nahezu keine Kontakte zu Rom hat. Durch die Entsendung der vierzig Mönche durch Gregor den Großen nach England entstehen dort ganz andere Beziehungen.

Eine generelle Differenz zwischen den Kirchen im Osten und im Westen zeigt sich sehr schnell im Verlauf der Völkerwanderung der germanischen Völker: In Bezug auf zahlreiche orthodoxe Kirchen repräsentiert und garantiert der byzantinische Kaiser die Zusammengehörigkeit und Einheit der Kir-

2. Comment la théologie catholique traite-t-elle ces développements et ces perspectives ?

En 1990 fut publiée pour la première fois en théologie catholique une présentation complète du développement du primat par le père jésuite Klaus Schatz : « Le primat pontifical. Son histoire à partir des origines jusqu'au présent » (Würzburg 1990). La bibliographie très élaborée de Schatz montre bien, que notamment dans la période après le Concile Vatican II une série d'études par rapport à certaines étapes de cette histoire ont été publiées. Ces recherches de Schatz et des autres théologiens ont laissé des traces en forme de résumés dans les grands lexiques théologiques.¹ Quel est le résultat de ces recherches ? Wolfgang Beinert constate dans l'article du *Lexikon für Theologie und Kirche*: « Le primat se justifie à peine sur une base historico-critique dans le sens strict ».

Les analyses historico-critiques des historiens de l'Église indiquent – de façon largement indépendante des traditions chrétiennes respectives – d'abord un large degré de consensus dans l'évaluation des différentes étapes historiques du développement du primat : Au début il y a des contacts entre la communauté de Rome et d'autres communautés dont témoigne le Nouveau Testament.² Dans la lettre de Clément apparaît un contact avec la communauté de Corinthe. Dans la lettre de la communauté de Rome s'exprime une exhortation par souci pour l'autre communauté. Mais on n'y découvre absolument pas de référence à un primat de juridiction. Par les paroles *prokathemenes tes agapes*, la lettre d'Ignace à la communauté de Rome exprime une haute estime de la communauté romaine, mais sans correspondre à une forme juridique de cette relation entre l'évêque d'Antioche et la communauté de Rome. Dans les étapes historiques qui comprennent des développements de longue durée, on découvre une multitude d'influences, de constellations, de positions de pouvoir ou des contestations mutuelles de pouvoir, des exagérations unilatérales, par exemple dans la querelle autour de la date de Pâques. Plus tard, il y a des situations où Rome figure comme instance d'appel, mais cela ne constitue pas une règle stable. Quand Irenée dans la dispute avec la Gnose se réfère à la liste des évêques de Rome, pour témoigner du caractère ouvert de la transmission de la foi et de la qualité publique de la tradition, la communauté de Rome et ses listes d'évêques figurent à titre d'exemple pour l'ensemble des Églises locales. Dans d'autres situations, il est reconnu que certaines décisions ne peuvent pas être prises sans participation de Rome.

Les prétentions ecclésio-politiques de Rome pendant les premiers siècles changent avec l'entrée des vieilles familles de sénateurs et le groupe d'élites, autrefois porteurs de l'État, dans l'Église vers la fin du 4^{ème} et au début du 5^{ème} siècle. La position du Pape Léon le Grand est marquée par ce développement. La période des grandes invasions transforme de nouveau les conditions : Dans l'Empire des Wisigoths en Espagne se constitue une Église qui n'a presque pas de contact avec Rome. En envoyant 40 moines en Angleterre, le pape Grégoire le Grand fait surgir des relations très différentes.

Au cours des grandes invasions des peuples germaniques, une différence générale entre les Églises de l'Orient et de l'Occident prend forme très vite : Par rapport à de nombreuses Églises orthodoxes, l'empereur byzantin représente et garantit la cohésion et l'unité de

che. Er ist gleichsam der „Motor“, die Instanz, die immer wieder die Sorge um die Einheit öffentlich zur Geltung bringt. Im Westen ist der römische Bischof der wichtigste, der die Zusammengehörigkeit der verschiedenen germanischen Kirchen repräsentiert und urgiert. Die Briefe Agathos an den Kaiser³ manifestieren diese Situation und das in ihr sich ergebende Zusammenspiel sehr deutlich.

Der römische Bischof bedarf, solange er im byzantinischen Reichsverband ist und nicht unter ostgotischer Herrschaft steht, der Bestätigung durch den Kaiser, und mit dem karolingischen westlichen Kaiserreich setzt dann eine neue Phase ein. So könnte man fortfahren bis zum 19. Jahrhundert mit dem I. Vatikanum und dem II. Vatikanum im 20. Jahrhundert. Das Avignoneser Exil, das große abendländische Schisma, der Streit um den Konziliarismus und den Papalismus, Reformation und nachreformatorische Konfessionsbildung, all dies spielt in die Geschichte hinein. Inwiefern ist hier überhaupt von *einer Geschichte des Primats* zu sprechen, vom neutestamentlichen Petrus angefangen bis hin zum II. Vatikanum?

3. Wie ist die Situation nach dem II. Vatikanischen Konzil theologisch zu beurteilen?

Der Codex Juris Canonici von 1983 fasst die Lehre der Kirche – nach dem I. Vatikanischen Konzil und nach dem II. Vatikanischen Konzil – wie folgt zusammen: „Der Bischof der Kirche von Rom, in dem das vom Herrn einzig dem Petrus, dem ersten Apostel, übertragene und seinen Nachfolgern zu vermittelnde Amt fort dauert, ist Haupt des Bischofskollegiums, Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden; deshalb verfügt er kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann“ (can. 331).

Im Vergleich mit dem I. Vatikanum umfasst das II. Vatikanische Konzil zwar eine ganze Reihe von wichtigen Ergänzungen hinsichtlich des Primats: das II. Vatikanische Konzil spricht im Zusammenhang mit dem Primat ausdrücklich von der Kollegialität des Bischofskollegiums. Beides, Primat und Kollegialität des Bischofskollegiums sind nicht zu trennen. Das Konzil anerkennt die eigenständigen jurisdiktionellen, wie kirchendisziplinären Strukturen der östlichen Kirchen⁴, rühmt ihre Theologie, Spiritualität und Liturgischen Traditionen. Zugleich aber enthalten die Texte des II. Vatikanischen Konzils aber auch jene Aussagen, die hier in can. 331 des CIC von 1983 genannt werden, so etwa in *Lumen gentium* 18; 20; 22, oder der *Nota explicativa praevia*.

In *Christus Dominus*, dem Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe, Nr. 2, scheint die Position des CIC nochmals besonders zugespitzt auf. Es wird gelehrt: „In dieser Kirche Christi erfreut sich der Römische Bischof als Nachfolger des Petrus, dem Christus seine Schafe und Lämmer zu weiden anvertraut hat, auf grund göttlicher Einsetzung der höchsten, vollen, unmittelbaren und allgemeinen Vollmacht über die Seelsorge. Er hat deshalb, weil er als Hirte aller Gläubigen dazu gesandt worden ist, für das gemeinsame Wohl der gesamten Kirche und das Wohl der einzelnen Kirchen zu sorgen, über alle Kirchen den Vorrang der ordentlichen Vollmacht inne.“ Wie ist das Wort von der *divina institutio der suprema, plena, immediata universalis potestas* – im Blick auf die gesamte und alle einzelnen Kirchen einbeziehende

l'Église. Il est, pour ainsi dire, le « moteur », l'instance qui met en valeur sans cesse le souci pour l'unité en public. En Occident, l'évêque de Rome joue le rôle le plus important et représente et fait avancer la cohésion entre les différentes Églises germaniques. Les lettres du Pape Agathos à l'Empereur³ manifestent très bien cette situation et l'interaction qui en sort.

Tant que l'évêque de Rom se trouve en l'espace de l'Empire byzantin et non sous le régime des Ostrogoths, il a besoin de la confirmation par l'Empereur. C'est avec l'Empire occidental des Carolingiens qu'une nouvelle étape commence. On pourrait prolonger cette description jusqu'au 19^{ème} siècle avec le Concile Vatican I et jusqu'au Concile Vatican II au 20^{ème} siècle. L'exile d'Avignon, le grand schisme occidental, la querelle sur le conciliarisme et le papalisme, la Réforme et la formation des identités confessionnelles après la Réforme – tout cela joue un rôle dans l'histoire. Dans quelle mesure est-ce qu'on peut vraiment parler d'*une seule histoire du primat* à partir de l'apôtre Pierre au Nouveau Testament jusqu'au Concile Vatican II ?

3. Comment évaluer théologiquement la situation après le Concile Vatican II ?

Le Codex du droit canon de 1983 résume la doctrine de l'Église – après les Conciles Vatican I et Vatican II – de façon suivante : « L'Évêque de l'Église de Rome, en qui demeure la charge que le Seigneur a donnée d'une manière singulière à Pierre, premier des Apôtres, et qui doit être transmise à ses successeurs, est le chef du Collège des Évêques, Vicaire du Christ et Pasteur de l'Église tout entière sur cette terre; c'est pourquoi il possède dans l'Église, en vertu de sa charge, le pouvoir ordinaire, suprême, plénier, immédiat et universel qu'il peut toujours exercer librement » (can. 331).

En comparaison avec le Concile Vatican I, le Concile Vatican II inclut toute une série de compléments important concernant le primat : Le Concile Vatican II parle par rapport au primat explicitement de la collégialité du collège des évêques. Les deux, primat et collégialité du collège épiscopal, sont inséparables. Le Concile reconnaît les structures autonomes des Églises orientales au niveau de la juridiction et de la discipline ecclésiale⁴, fait la louange de leur théologie, spiritualité et de leurs traditions liturgiques. En même temps, les textes du Concile Vatican II contiennent pourtant aussi les affirmations mentionnées dans le canon 331 du Codex du droit canon de 1983, par exemple en *Lumen gentium* 18; 20; 22, ou dans la *Nota explicativa praevia*.

Dans le décret sur la responsabilité pastorale des évêques, *Christus Dominus*, N^o 2, la position du droit canon se présente encore une fois de façon très pointue. La doctrine est formulé de manière suivante : « Dans cette Église du Christ, le Pontife romain, comme successeur de Pierre, à qui le Christ confia la mission de paître ses brebis et ses agneaux, jouit, par institution divine, du pouvoir suprême, plénier, immédiat, universel pour la charge des âmes. Aussi bien, en sa qualité de pasteur de tous les fidèles envoyé pour assurer le bien commun de l'Église universelle et le bien de chacune des Églises, il possède sur toutes les Églises la primauté du pouvoir ordinaire. » Comment mettre en référence la parole de l'« institution divine » d'un pouvoir suprême, plénier, immédiat,

Kirche – mit der theologischen Erforschung der Geschichte des Primates in Übereinstimmung zu bringen? Geht es hier nicht um eine Ideologie, die von den Kirchen der Orthodoxie, der anglikanischen Kirche, den lutherischen Landeskirchen, den reformierten Kirchen, den zahlreichen Pfingst- und Freikirchen nie anerkannt worden ist?

4. Primat und Pastoral innerhalb der Katholischen Kirche.

Die Problematik, die sich hier im Bereich der Theologie und der kirchengeschichtlichen Forschung, aber auch im Bereich der kirchlichen Katechese und Bildungsarbeit stellt, spitzt sich zu, wenn man zunächst noch einmal auf die Frage der Pastoral im innerkatholischen Bereich schaut. Es gibt es innerhalb der katholischen Kirche selbst erhebliche Spannungen, die mit dem Jurisdiktionsprimat und der Form der zentralistischen Primats-Ausübung der Moderne zusammenhängen. Sie manifestieren sich etwa sehr deutlich in der jüngsten Feststellung in Bezug auf die Sexualmoral und das Verständnis von Ehe und Familie: Wenn rund 90% der katholischen Christen die römisch-lehramtlich vertretenen Lehren nicht kennen, nicht beobachten und ablehnen, zeigt sich eine ungeheure Kluft zwischen der primatial gesteuerten Glaubenslehre und dem Volk Gottes. Solche Spannungen dürften sich in ähnlich problematischen, einzelnen Fragebereichen zeigen. Hier hat sich eine Kluft aufgetan zwischen der Basis der Katholiken und ihrem päpstlichen und episkopalen Magisterium. Das Magisterium der Päpste und des Episkopates – d.h. die ordentliche Verkündigung des Evangeliums, wie sie dem Magisterium obliegt und in den Katechismen, den Hirtenbriefen, aber auch in der Predigt vorliegt, sich zugleich aber auch in den administrativen Maßnahmen, den rechtlichen Regelungen ausdrückt – ist so stark in traditionellen Denkformen verhaftet, dass sich zwischen der Artikulation des Glaubens durch das Volk Gottes und der Lehre des Magisteriums eine tiefreichende Differenz auftut. Zwar hat das II. Vatikanische Konzil eine programmatische Wende vollzogen, – programmatisch, weil sie erst noch in die Realität zu übersetzen ist – aber das Magisterium tut sich mit dieser Wende ungeheuer schwer. Dies ist verständlich, weil das Magisterium in der epochalen Wende der Neuzeit eine Entwicklung sah, der sich die Kirche entgegenstellen müsse, während es für das II. Vatikanische Konzil um die Entfaltung einer „Kirche für die moderne Welt“ ging und damit um eine Abwendung von einer „Kirche gegen die Welt.“

Ein weiteres, hoch komplexes Problem innerhalb der katholischen Kirche bildet die Eigenständigkeit und Eigenverantwortlichkeit der Orts- und Regionalkirchen, repräsentiert durch die Bischöfe und die Bischofskonferenzen sowie die großen Einheiten kontinentaler Kirchen repräsentiert etwa durch Celam, (Conferencia Episcopal Latino-Americana), FABC (Federation of Asian Bishops Conferences) und die Afrikanischen Zusammenschlüsse. Seit dem II. Vatikanischen Konzil kann der Glaube und das kirchliche Leben nicht mehr durch den „Export“ einer traditionell – monokulturell geprägten, europäischen Glaubens- und Kirchengestalt gewährleistet werden. *Gaudium e spes*, die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, betont in Nr. 44: „Von Beginn ihrer Geschichte an hat die Kirche gelernt, die Botschaft Christi mit Hilfe der Begriffe und Sprachen der verschiedenen Völker auszudrücken und hat überdies versucht, sie mit Hilfe der Weisheit der Philosophen zu verdeutlichen ... Diese angepasst-

universel – en vue de l'Église dans son ensemble qui comporte toutes les Églises particulières – avec l'étude théologique de l'histoire du primat ? Est-ce qu'ici il ne s'agit pas d'une idéologie qui ne fut jamais acceptée par les Églises de l'Orthodoxie, par la Communauté anglicane, par les Églises régionales luthériennes et réformées, et par les nombreuses Églises pentecôtistes et Églises libres ?

4. Primat et charge pastorale dans l'Église catholique

Les difficultés qui se posent dans le cadre de la théologie et de la recherche en histoire de l'Église, mais aussi dans le domaine de la catéchèse et de la formation, s'aggravent en vue de la situation pastorale à l'intérieur de l'Église catholique. Ici, ils se trouvent des tensions considérables qui sont en rapport avec le primat de juridiction et la forme centraliste de l'exercice du primat dans les temps modernes. Ces tensions se manifestent très clairement dans le constat récent par rapport à la morale sexuelle et à la compréhension du mariage et de la famille : A peu près 90 % des chrétiens catholiques ne connaissent pas les doctrines proposées par le magistère romain, ne les respectent pas ou même les refusent. On constate donc un décalage immense entre une doctrine de la foi régie par l'idée du primat et le peuple de Dieu. De telles tensions seront également visibles dans les domaines particuliers concernant d'autres questions problématiques. Ici il se manifeste un décalage entre la base des catholiques et leur magistère papal et épiscopal. Le magistère des papes et de l'épiscopat – c'est-à-dire la proclamation de l'évangile qui incombe au magistère et qui s'articule dans les catéchismes, les lettres pastorales, mais aussi dans la prédication, et qui s'exprime en même temps dans les mesures administratives et les dispositions réglementaires – est si fortement enraciné dans des formes traditionnelles de réflexion, qu'une profonde distance entre l'articulation de la foi par le peuple de Dieu et la doctrine du magistère se manifeste. Certes, le Concile Vatican II a initié un tournant programmatique – je dis « programmatique » car la mise en pratique manque encore –, mais le magistère a beaucoup de peine à réaliser ce tournant. C'est bien compréhensible, car le magistère a vu dans l'époque moderne un développement auquel l'Église doit s'opposer, tandis que le Concile Vatican II s'est engagé pour déployer une « Eglise pour le monde moderne » et par conséquent pour se détourner d'une « Eglise contre le monde ».

Un autre problème très complexe à l'intérieur de l'Église catholique est l'autonomie et l'auto-responsabilité des Églises locales et régionales, représentées par les évêques et les conférences épiscopales ainsi que par les grandes unités des Églises continentales comme CELAM (Conferencia Episcopal Latino-Americana), FABC (Federation of Asian Bishops Conferences) et par les associations en Afrique. Depuis le Concile Vatican II, la foi et la vie ecclésiale ne peuvent plus être garanties par l'« exportation » d'une forme traditionnelle et monoculturelle imprégnée par l'Europe. La Constitution pastorale du Concile Vatican II *Gaudium et Spes* souligne en N° 44 : « En effet, dès les débuts de son histoire, l'Église a appris à exprimer le message du Christ en se servant des concepts et des langues des divers peuples et, de plus, elle s'est efforcée de le mettre en valeur par la sagesse des philosophes ... cette manière appropriée de proclamer la

te Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz aller Evangelisation bleiben ... Zur Steigerung dieses Austausch bedarf die Kirche vor allem in unseren Zeiten, in denen sich die Verhältnisse sehr schnell wandeln und die Denkweisen sehr vielfältig sind, in besonderer Weise der Hilfe derer, die, in der Welt lebend, die verschiedenen Institutionen und Fachgebiete kennen und die Mentalität, die ihnen innewohnt, verstehen.“

Ausdrücklich werden in diesem Kontext dann die gesellschaftlichen Formen kirchlichen Lebens angesprochen, die von der gesellschaftlichen Entwicklung her selbst Impulse aufnehmen sollen, um dem Ausdruck christlichen Glaubens besser zu entsprechen. De facto haben sich in den letzten Jahrzehnten erhebliche Spannungen im Bezug auf die Ausbildung und Struktur des Klerus, der Anpassung der Liturgie, der verschiedenen kirchlichen liturgischen Formen, der Ausgestaltung der Pastoral, der Stellung der Frau in der Kirche ergeben. Die pastorale Zentralisation durch den Primat und eine entsprechend eingeeengte und beschränkte Handlungsfähigkeit der Bischöfe und Bischofskonferenzen hat die Kirche in vielen Feldern zu einer Handlungsunfähigkeit und Ineffizienz geführt. Es bedarf dringend einer neuen Ausbalancierung der bischöflichen und päpstlichen Handlungskompetenzen. Die Schwierigkeiten einer solchen Umstellung sind riesig. Papst Franciscus hat im Verlauf seines ersten Amtsjahres eine Reihe von Weichenstellungen vorgenommen, die allerdings noch der weiteren Konkretion bedürfen.

Ein ebenso innerkatholisches wie ein interchristliches Problem ist schließlich das Faktum, dass knapp die Hälfte der Christenheit in den unterschiedlichen christlichen Kirchen und Gemeinschaften den Jurisdiktionsprimat in der gegebenen kirchenamtlichen Form nicht anerkennen. Sie sehen darin eines der Haupthindernisse, wenn nicht *das* Haupthindernis auf dem Weg zu einer Einheit der Kirche, wie Johannes Paul II. es in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ bekräftigt hat.⁵ Von daher nimmt er die Bitte Seiner Heiligkeit Patriarch Dimitrios I. auf: „Der Heilige Geist erfülle uns mit seinem Licht, und erleuchte alle Hirten und Theologen, damit wir miteinander, soweit es möglich ist, die Formen finden, in denen dieser Dienst das Werk der Liebe übernehmen kann, das von beiden anerkannt wird“ (UUS 95).

II. Einige grundlegende Überlegungen zur „*traditio fidei*“

1. Die „*traditio fidei*“ ist ein in sich komplexer, theologischer Prozess, bedingt durch die Hierarchie der Wahrheiten.

Die Wahrheiten des Glaubens, artikuliert in den unterschiedlichen Artikeln der Glaubensbekenntnisse, weisen in sich eine heilige Ordnung auf: Das Mysterium Gottes, des Schöpfers und Erlösers steht am Anfang, das Mysterium Jesu Christi und das Mysterium der Kirche folgen. Es gibt Implikate der jeweiligen Mysterien, Wahrheiten nachgeordneter Art, wie etwa die Berufung der Apostel durch Jesus Christus und ihre Sendung durch den österlichen Herrn, die Sakramente von Taufe und Eucharistie, die Schrift als Niederschlag der Jesus- und der apostolischen Verkündigung. Diese nachgeordneten Wahrheiten entfalten ihren Sinn und ihre Bedeutung im Glauben nur von den jeweiligen Mysterien her, denen sie zugehören. Schließlich gibt es eine dritte Kategorie von Glaubenswahrheiten, die als Momente von der zweiten Gruppe von Glaubenswahrheiten abhängen, von dorthin ihre Bedeutung emp-

parole révélée doit demeurer la loi de toute évangélisation ... Pour accroître de tels échanges, l'Église, surtout de nos jours où les choses vont si vite et où les façons de penser sont extrêmement variées, a particulièrement besoin de l'apport de ceux qui vivent dans le monde, et en épousent les formes mentales, qu'il s'agisse des croyants ou des incroyants ».

Dans ce contexte, on parle explicitement des formes sociales de la vie ecclésiale qui devraient reprendre des impulsions de la société pour mieux exprimer la foi chrétienne. De fait, dans les dernières décennies ont surgi des tensions considérables par rapport à la formation et à la structure du clergé, l'adaptation de la liturgie, les différentes formes liturgiques de l'Église, la conception de la pastorale, la position de la femme dans l'Église. La centralisation de la pastorale par le primat et la restriction et limitation correspondantes des évêques et des conférences des évêques ont conduit l'Église dans beaucoup de domaines à une capacité réduite d'agir et à l'inefficacité. Il faut une nouvelle balance entre les compétences épiscopales et papales au niveau de l'action ecclésiale. Les difficultés d'une telle transformation sont immenses. Lors de la première année de son ministère, le Pape François a posé toute une série de jalons qui exigent pourtant une concrétion ultérieure.

Un problème à la fois intracatholique et interchrétien est enfin le fait que presque la moitié du monde chrétien dans des Églises et communautés chrétiennes très diverses ne reconnaissent pas le primat de juridiction dans la forme officiellement présentée par l'Église. Ces Églises y voient un des obstacles principaux, même *le* principal obstacle sur le chemin vers l'unité de l'Église, comme le pape Jean Paul II l'a affirmé dans son encyclique *Ut unum sint*.⁵ C'est pourquoi il reprend les mots de Sa Sainteté le Patriarche Dimitrios I en disant : « Je prie l'Esprit Saint de nous donner sa lumière et d'éclairer tous les pasteurs et théologiens de nos Églises, afin que nous puissions chercher, évidemment ensemble, les formes dans lesquelles ce ministère pourra réaliser un service d'amour reconnu par les uns et par les autres » (UUS 95).

II. Quelques réflexions fondamentales par rapport à la « tradition de la foi »

1. La tradition de la foi est un processus théologique en soi très complexe, conditionné par la hiérarchie des vérités.

Les vérités de la foi, articulées dans les différents articles des symboles de la foi, disposent d'un ordre sacré : Le mystère de Dieu, le créateur et le rédempteur, se trouve tout au début, le mystère de Jésus Christ et le mystère de l'Église suivent. Il y a des implications de chaque mystère, des vérités d'ordre secondaires, par exemple la vocation des apôtres par Jésus Christ et leur mission par le Seigneur ressuscité, les sacrements du baptême et de l'eucharistie, l'Écriture Sainte en tant que document qui résulte de la proclamation de l'évangile par Jésus et par les apôtres. Ces vérités secondaires ne développent leur sens et leur signification dans la foi qu'à partir des mystères respectifs auxquels ils appartiennent. Il y a enfin un troisième groupe de vérités de la foi qui dépendent du deuxième groupe de vérités en tant que leurs éléments internes, qui reçoivent

fangen, zugleich aber intensiv durch die jeweiligen geschichtlichen Situationen bedingt sind. Man denke etwa an die Gestalten der liturgisch-sakramentalen Vollzüge, die Ausgestaltung der notwendigen Dienste in den Kirchen, die Formen der Diakonie und der Caritas, die Gestaltung der Beziehung zwischen der Kirche, bzw. den Kirchen und der Gesellschaft, kurz aller Formen der Pastoral.

2. Die eigentliche Analogie zur „*traditio fidei*“ bildet nicht die Weitergabe des Glaubens als eines fertig artikulierten, göttlich mitgeteilten „Komplexes von Wahrheiten“⁶ – eine völlig abstrakte Vorstellung des Offenbarungsgeschehens als der Grundlage des Glaubens – noch die Vorstellung einer „organischen Wachstumsprozesses“ nach der Art der biologischen Entfaltung von Pflanzen und tierischen Lebewesen. *Die eigentliche Analogie zum Traditionsprozess stellt die Herausbildung der persönlichen Identität im Verlauf eines menschlichen Lebens dar.*

Zur Begründung dieser These: Bereits Thomas von Aquin sieht den Menschen als ein von Grund auf werdendes Wesen, das als geschaffene Freiheit am Anfang eines persönlichen Weges steht und sich durch seine Freiheitsvollzüge zu sich selbst entfalten soll. Er spricht deshalb vom Menschen als einer „*causa sui*“, weil der Mensch sich zu dem bestimmt, was er selbst ist: selbstverständlich sind diese Freiheitsvollzüge durch sein Leben und seine Abhängigkeit von der Welt, der Gesellschaft etc. mitbestimmt: Der Mensch verhält sich dazu und bringt so in seinem Sich-Verhalten die eigene Identität hervor. Dies gilt in höchster Weise von seinem Sich-Verhalten zur Welt und zu den Mitmenschen im Ganzen, in seinem Sich-Verhalten zu Gott.

Die moderne Philosophie hat – seit Kant, seit dem transzendentalen Denken im Idealismus und der Phänomenologie insbesondere durch die Handlungstheorien, die Sprachanalyse, die analytische Philosophie – diese Phänomene, die zur Ausbildung der Identität und der Authentizität des Menschen führen, wesentlich genauer erforscht. Dabei wird die Identitätsbildung als Konstitutionsprozess des Selbst verstanden, der wesentlich durch das jeweils situative In-der-Welt-sein und in der Begegnung mit anderen erfolgt. Die Spanne reicht vom symbiotischen Mit-Leben mit der Mutter und dem Vater durch die sich steigernden Differenzierungsprozesse hindurch, die jeweils durch wechselseitige qualitativ sich steigernde Anerkennungsprozesse, d.h. durch ein *commercium libertatis* vermittelt sind. Ebenso aber sind Verweigerungsprozesse denkbar, die Traumatisierungen auslösen und ebenso identitätsprägend sind. Zu diesen oftmals unreflex verlaufenden Lern- und Erfahrungsformen, in denen sich die Konstitution des Selbstseins vollzieht, kommen als wesentliches weiteres Moment Ereignisse, Begegnungen, in denen sich unvermutet neue, wesentlich vertiefte Dimensionen des Lebens erschließen, neue Erfahrungshorizonte auf tun, etwa schmerzhaft Einsichten in die Gebrochenheit und Begrenztheit anderer Menschen und des eigenen bisherigen Lebens. Es sind vor allem solche Ereignisse und vertieften Begegnungen, in denen sich der für menschlich-freiheitliche Existenz konstitutive „Vorgriff“ auf das Ganze des Lebens, auf den Sinn der eigenen Existenz artikuliert bzw. neu akzentuiert. Erst in solchen Zusammenhängen wird ein Mensch fähig, einen persönlichen Lebensstil zu entfalten, der seiner Identität entspricht. Identität und Lebensstil implizieren immer höchst konkrete geschichtliche Momente, zu denen auch begrenzte, einseitige, ja

d'eux leur signification, mais qui en même temps sont conditionnés de manière intense par la situation historique respective. On peut penser aux formes de la liturgie et de la célébration des sacrements, à la structure des ministères nécessaires dans les Églises, aux formes de la diaconie et de la charité, aux relations entre l'Église ou bien les Églises et la société, bref : toutes les formes de la pastorale.

2. L'analogie véritable pour la « tradition de la foi » n'est ni la transmission de la foi comme un « complexe de vérités »⁶, définitivement articulées et communiquées par Dieu (ce qui constituerait une idée très abstraite de l'événement de la révélation en tant que fondement de la foi), ni l'idée d'un « processus organique de croissance » selon la manière de l'épanouissement des plantes et des animaux. *L'analogie véritable pour le processus de la tradition est la formation de l'identité personnelle au cours de la vie humaine.*

Une justification de cette thèse : En se référant aux pères de l'Église, Saint Thomas d'Aquin considère l'être humain fondamentalement comme un être en devenir, comme liberté créée au début d'un chemin personnel avec la capacité de se réaliser soi-même par ses actes libres. C'est pourquoi il parle de l'être humain comme *causa sui*, comme la cause du moi, car l'être humain se décide à ce qu'il est : Il va de soi que ces actes libres sont conditionnés par sa vie et sa dépendance du monde, de la société etc. L'être humain se met en relation avec ces réalités, et il réalise sa propre identité à travers cette mise en relation. Cela s'applique au plus haut niveau à sa relation au monde et aux prochains dans leur ensemble, ainsi qu'à sa relation envers Dieu.

Depuis Kant, depuis la pensée transcendante de l'Idéalisme et depuis la phénoménologie, notamment par les théories de l'agir, l'analyse du langage, la philosophie analytique, la philosophie moderne a étudié les phénomènes qui mènent vers la formation de l'identité et de l'authenticité de l'être humain, de manière beaucoup plus détaillée. Dans ce contexte, la formation de l'identité est conçue comme un processus de constitution d'un moi qui se réalise essentiellement par les situations respectives de l'existence dans le monde et par la rencontre avec les autres. La marge s'étend de la vie symbiotique avec la mère et le père à travers les processus de différenciations croissantes, par l'intermédiaire d'un *commercium libertatis*, c'est-à-dire par des processus de reconnaissance qui accroissent en qualité de façon mutuelle. Il y a cependant aussi bien des processus traumatisants de refus et de négations qui marquent également l'identité. Ces formes d'apprendre et de faire des expériences par lesquelles le moi se crée, se déroulent assez souvent de manière pré-réfléchie. Ils s'y ajoutent un autre élément essentiel : des événements, des rencontres qui ouvrent de façon inattendue des dimensions nouvelles et approfondies de la vie, qui apportent de nouveaux horizons d'expérience, p.ex. la découverte de l'existence brisée et limitée des prochains et de sa propre vie jusqu'à maintenant. C'est notamment par de tels événements et de telles rencontres approfondies que s'articule et s'actualise l'« anticipation » de l'ensemble de la vie, comme elle est constitutive pour l'existence humaine dans sa liberté. Dans ces contextes, l'être humain devient capable de développer son propre style de vie qui correspond à son identité. Identité et style

verzerrende Auffassungen und Sichten gehören.

In wie fern bildet der hier nur sehr grob skizzierte konstitutive Prozess der Selbstfindung und Identitätsbildung eine Analogie für den Traditionsbegriff des Glaubens? Der Grund ist doppelter Art: Zum einen bedeutet Glauben den skizzierten persönlichen Konstitutionsprozeß als Christ zu vollziehen. Ich erspare mir hier die Veranschaulichung durch Aufweis der verschiedenen Reifeschritte des Glaubens, vom gleichsam symbiotischen Mit-Vollzug des Glaubens bis zum spirituell reifen Zeugnis des Glaubens, der sich in einem Lebensstil, einer Lebenshingabe ausdrückt.

Zum anderen bedeutet Glauben, durch die Taufe inkorporiert zu werden in den „Leib Christi“, Teil zu nehmen an der Gemeinschaft (*koinonia*) des Geistes in der Verherrlichung des Vaters. Die menschliche Erfahrung des „Wir“⁷ als eines realen Handlungssubjektes – etwa in der Gestalt der Familie, des Volkes, der öffentlichen Gesellschaft – vertieft sich hier zu einem „Wir“ in der „Gemeinschaft mit Gott dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,3). Kirche ist folglich – glaubend, hoffend, liebend – *heilige Gemeinschaft*. In der Zeit hat diese Gemeinschaft der Glaubenden die Aufgabe, die Sendung Jesu Christi fortzusetzen, die Jesus den Aposteln anvertraut hat. Sie ist von ihrem geschichtlichen Wesen her *apostolisch*. In ihrer Sendung zu allen und in alle geschichtlichen und kulturellen Situationen hinein, wie in ihrer spirituellen Kraft, alle Menschen in die *koinonia pneumatos* aufzunehmen, ist sie *katholisch*.

Die im Geist umgriffene Pluri-Kulturalität, Pluri-Ethnizität und der Rassenvielfalt, die Vielschichtigkeit der in der Kirche zusammen gehaltenen sozialen Schichten, die Differenzen von Mann und Frau, aber müssen sich im kirchlichen Mühen um geschichtliche Vollzüge der realen, greifbaren Einheit ausdrücken: Kirche ist *eine*. Dies bedeutet: Kirche ist jeweils eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, sie ist dies im Mühen um den konkreten, geschichtlichen Realisierungsprozess.

III. Von hier aus ergibt sich der Zugang zum Verstehen und zur Ausformung des Petrusdienstes des römischen Bischofs heute

Ich möchte die sich abzeichnenden Perspektiven in fünf Thesen zusammenfassen, um die anschließende Diskussion hinterher zu erleichtern.

1. Die *eine* Kirche, die in und aus Kirchen besteht, ist in dieser Zeit, d. h. der Epoche einer globalen Menschheitsgesellschaft, sich ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität im Glauben bewusst zu werden und ihre zeitlich-geschichtlichen Verhältnis und Bezüge in der heutigen, globalen Gesellschaft entsprechend auszugestalten.

2. Im bezug auf die Einheit und Apostolizität der Kirche gilt es, der Einheit und der Apostolizität eine konkrete Form zu geben, welche ebenso die eine gemeinsame Sendung der Apostel spiegelt, wie den besonderen Dienst des Petrus, der ein Apostel wie die übrigen Apostel ist, aber zugleich in besonderer Weise der einen gemeinsamen Sendung zu dienen hat.

3. Dieser je konkrete, geschichtliche Dienst des Petrus kann nur wahrgenommen werden in einem wechselseitigen An-

de vie impliquent toujours des éléments historiques très concrets parmi lesquels se trouvent également des conceptions et des opinions unilatérales et déformées.

Dans quelle mesure ce processus de trouver et former son identité, dont je ne pouvais esquisser que les grandes lignes, constitue-t-il une analogie pour le concept de tradition de la foi ? Il y a une double justification : Tout d'abord, croire signifie d'accomplir le processus de la constitution de sa propre personne en tant que chrétien. Je n'entre pas dans les détails d'une illustration des différents pas de maturation de la foi, à partir d'une participation quasiment symbiotique de la foi jusqu'au témoignage mur de la foi qui s'exprime dans un style de vie, dans le don de sa vie.

D'autre part, croire signifie être incorporé par le baptême dans le « corps du Christ », participer à la communauté (*koinonia*) de l'Esprit Saint pour la glorification du Père. L'expérience humaine du « nous »⁷ en tant que sujet réel de l'action – par exemple dans la forme de la famille, du peuple, de la société publique – s'approfondit ici vers le « nous » en « communion avec Dieu le Père et son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1,3). Par conséquent, l'Église – qui croit, qui espère, qui aime – est une *communauté sainte*. Dans le temps, cette communauté des croyant à la mission de continuer la mission de Jésus Christ que Jésus a confié aux apôtres. Selon sa nature historique, elle est une communauté *apostolique*. Par sa mission vers tous et dans toutes les situations historiques et culturelles ainsi que par sa force spirituelle d'incorporer tous les êtres humains dans la *koinonia pneumatos*, elle est *catholique*.

La pluralité des cultures, des ethnies, des races, les multiples dimensions de la vie ecclésiale qui englobe plusieurs couches sociales, les différences entre homme et femme, sont intégrées et dépassées par l'Esprit Saint. L'Église doit faire des efforts pour réaliser dans son agir historique l'unité réelle et visible : l'Église est *une*. Cela signifie : L'Église est chaque fois une, sainte, catholique et apostolique, elle a cette identité par ses efforts dans le processus de sa réalisation concrète dans l'histoire.

III. Approches pour comprendre et pour réaliser le ministère pétrinien de l'évêque de Rome aujourd'hui

J'aimerais résumer les perspectives en cinq thèses pour faciliter la discussion suivante.

1. Dans notre monde contemporain, c'est-à-dire dans l'époque d'une société globale de l'humanité, l'Église *une*, qui se réalise dans et par les Églises, est en train de devenir consciente de son unité, de sa sainteté, catholicité et apostolicité dans la foi et de transformer ses conditions et ses relations historico-temporelles dans la société globale d'aujourd'hui de façon correspondante.

2. Par rapport à l'unité et à l'apostolicité de l'Église il est important de donner à cette unité et à cette apostolicité une forme concrète qui reflète en même temps la mission commune des apôtres et le ministère particulier de Pierre, qui est un apôtre comme les autres, mais qui en même temps doit servir à la mission commune de manière particulière.

3. Ce ministère toujours concret, historique de Pierre ne peut être assumé que dans un processus de reconnaissance

erkenntnisprozess, der – entsprechend der jeweiligen Situation – einvernehmlich zu finden ist.

4. Weil es im Petrusdienst um einen konkreten, geschichtlichen Dienst geht, müssen die im Verlauf der Geschichte herausgebildeten wesentlichen apostolischen Züge der Kirchen gewahrt bleiben, wenngleich sie in unserer Zeit neu gestaltet werden müssen. (Hier zeigt sich eine Differenz zwischen den Beziehungen zwischen Schwesterkirchen und dem „ökumenischen“ Schwierigkeiten im Hinblick auf die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der Reformation: eine Differenz die durch die Radikalisierung des reformatorischen Gedankens durch Calvin gegenüber der ursprünglichen Kirchenkonzeption Luthers hervorgerufen wurde.)

5. Mir scheint, dass Papst Franziskus mit seinen ersten und sehr grundlegenden Entscheidungen – die Kollegialität betreffend – den hier gekennzeichneten Weg kraftvoll eingeschlagen hat.

réciproque qui – selon la situation respective – doit être trouvé en unanimité.

4. Comme le ministère de Pierre est un service concret, historique, il faut que les traits essentiels des Églises qui se sont formés au cours de l'histoire, soient respectés, même s'il faut les réadapter pour notre temps. (Ici on découvre une différence entre les relations entre Églises sœurs et les difficultés « œcuméniques » concernant les Églises et les communautés ecclésiales de la Réforme : cette différence était provoquée par la radicalisation de l'idée fondamentale de Calvin par rapport à la conception initiale de Luther au sujet de l'Église.)

5. Il me semble que le Pape François par ses premières décisions assez fondamentales concernant la collégialité a embrassé le chemin ici caractérisé avec détermination.

Anmerkungen / notes :

- 1 Vgl. Wolfgang Beinert/Peter Krämer/Harding Meyer, Primat, päpstlicher, in: LThK³, Freiburg 1999, 8, 588-593; Hanns Ch. Brennecke/Manfred Weitlauff/Hubert Wolf, Primat/Papat, in: RGG⁴, Tübingen 2003, 6, 1661-1664.
- 2 Vgl. 1 Petr 5,13; Hebr 13,24.
- 3 Vgl. DH 542, Einleitung: „Der höchste Apostelfürst kämpfte mit uns zusammen, denn wir hatten in seinem Nachahmer und Thronnachfolger einen Gönner, der uns brieflich das göttliche Geheimnis erläuterte. Jene alte Stadt Rom ließ Dir ein von Gott geschriebenes Bekenntnis zukommen... und durch Agatho sprach Petrus, und zusammen mit dem allmächtigen Mitregenten entschiedst Du, frommer Kaiser, der Du von Gott bestimmt bist.“ / « Le plus haut prince des apôtres se bat ensemble avec nous, car en celui qui l'a imité et qui a succédé à son trône, nous avons eu un bienfaiteur qui nous a expliqué le mystère divin par lettre. Cette vieille ville de Rom t'a transmis une confession rédigée par Dieu ... et par Agatho, c'est Pierre qui a parlé, et ensemble avec le corégent tout-puissant, Tu as décidé, empereur pieux, qui a reçu son destin de Dieu ». (Summus nobiscum concertabat Apostolorum princeps; illius enim imitatore et successorem habuimus fautorem et divini sacramenti illustrantem per litteras. Confessionem tibi a Deo scriptam illa Romana antiqua civitas obtulit... et per Agathonem Petrus loquebatur, et cum omnipotente conregnatore pius imperator simul decernebas, tu qui a Deo decretus es.)
- 4 Vgl./Cf. *Unitatis redintegratio* Nr. 14-18.
- 5 Johannes Paul II. charakterisiert die Wahrnehmung des Petrus-Dienstes im 1. Jahrtausend als „moderatio“, „als Schlichtung mit allgemeiner Zustimmung, wenn Meinungsverschiedenheiten über Glaube und Disziplin“ in der Kirche und unter den Kirchen entstanden. / Le Pape Jean Paul II caractérise la perception du ministère pétrinien au premier millénaire comme « modération » (moderatio), « le Siège romain intervenant d'un commun accord, si des différends au sujet de la foi ou de la discipline s'élevaient entre elles ». Vgl. / Cf. *Ut unum sint*, N° 95 (voir UR 14).
- 6 Max Seckler hat dafür den Begriff eine „Instruktionstheoretischen Modells“ der Offenbarung geprägt und charakterisiert so die Offenbarungskonzeption der Gegenreformation und des I. Vatikanischen Konzils. / Max Seckler a parlé d'un modèle de la révélation conçu comme une instruction doctrinale par Dieu, et selon lui, la théologie de la révélation de la Contre-Réforme et du Concile Vatican I était marqué par un tel concept.
- 7 Vgl. Bernhard Casper, Grundfragen des Humanen. Studien zur Menschlichkeit des Menschen, Paderborn 2014, 127-140 („Die Wir“ und die „Ihr“- Rosenzweigs Soziologie der Personalpronomen im Plural).