

PETER NEUNER

Ökumene

Phasen – Entwicklungen – Fragen

Wenn ich im Folgenden ›Phasen‹ der Ökumenischen Bewegung zu umreißen suche, ist mir natürlich bewusst, dass ich dabei mit groben Strichen zeichne, dass sich immer auch Ereignisse finden lassen, die sich einer solchen Einordnung entziehen. Geschichte verläuft nun einmal nicht nach einem vorgegebenen Plan, sondern ist geprägt von einer Vielzahl von Ursachen und Motiven, die in jedem Ereignis in einer komplexen Interaktion zusammenwirken. Zudem: Was soll der Maßstab sein, anhand dessen sich die Phasen festschreiben lassen? Ich möchte die Entwicklung des ökumenischen Gedankens anhand der unterschiedlichen Vorstellungen von der ›Einheit der Kirche‹ reflektieren. Natürlich könnte man auch andere Parameter wählen. Wenn ich mich entschlossen habe, die Geschichte der Ökumene nach der Frage nach dem jeweiligen Einheitsverständnis zu strukturieren, dann deswegen, weil die Ökumene in ihrem gesamten Verlauf mit dieser zentralen Problematik konfrontiert war und weil auch noch heute »die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit der Kirche« darstellen¹.

1. Die Vorgeschichte

Nachdem die Einigungsversuche der Reformationszeit gescheitert waren, wurde der Graben zwischen Katholiken, Lutheranern und Reformierten in der Folge immer tiefer. Die Ostkirchen waren in dieser Zeit kaum im Blick. Die Spaltung der Christenheit hatte Konsequenzen für alle Lebensbereiche, sie bestimmte nicht nur die Religion, sondern auch die Politik, die Gesellschaft, die Kultur. Die praktizierte Religion war jeweils der Mittelpunkt eines umfassenden Lebensentwurfs, der keinen Bereich ausklammerte und der die gemeinsame christliche Prägung hinter der jeweiligen konfessionellen Gestaltung zurücktreten ließ².

Dennoch herrschte auch über die Reformation hinaus die Vorstellung, dass die Kontroversen, und selbst die gegenseitigen Exkommunikationen, noch immer im Rahmen der einen Kirche stattfanden. Über den Umgang mit solchen Kontroversen hatte man im Laufe der Geschichte viele Erfahrungen gesammelt, dies wurde nicht unbedingt als neu empfunden. So bezeichnete man die bestehenden Gruppierungen vorzugsweise als »Religionsparteien«, sah in ihnen also immer noch *partes*, Teile eines größeren Ganzen. An die Vorstellung, dass die Christenheit sich in einer Pluralität von ›Kirchen‹ realisiert, die sich gegenseitig ihr Kir-

1 So Reinhard FRIELING, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, 257.

2 Aus der Fülle an Literatur: *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des *Corpus Catholicorum* und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (*Reformationsgeschichtliche Studien und Texte* 135), hrsg. v. Wolfgang REINHARD u. Heinz SCHILLING, Münster 1995.

chesein absprechen, gewöhnte man sich nur schwer. Letztlich setzte sich diese Überzeugung erst im 19. Jahrhundert wirklich durch³.

Dabei lässt sich im 18. und im frühen 19. Jahrhundert vor allem eine Annäherung der christlichen Gemeinschaften feststellen⁴. Für die Aufklärung hatte Religion vor allem ethische Bedeutung, sie sollte zur Erziehung des Volkes dienen, die Lehraussagen traten in den Hintergrund. Auch der Pietismus als Gegenbewegung zu einer rationalistisch gestimmten Aufklärung hatte Tendenzen, die zu einer Annäherung der christlichen Gemeinschaften führten. Hier stand im Zentrum die religiöse Erfahrung, das Erlebnis einer persönlichen Bekehrung. Den dogmatischen und bekenntnismäßigen Umschreibungen der Glaubensinhalte maß man auch hier weniger Bedeutung bei. In der 1846 gegründeten »Evangelischen Allianz« und der 1857 gegründeten »Association for the Promotion of the Unity of Christendom« (APUC) standen ebenso wie bei der Gründung des »Christlichen Vereins Junger Männer« (CVJM) (1844) und des »Christlichen Vereins Weiblicher Jugend« (CVJF) (1854) die persönliche Glaubenserfahrung und der Eifer für die Mission über alle nationalen und konfessionellen Grenzen hinweg im Zentrum. Die Zeitschrift *The Christian Century* stand unter dem Leitwort »Evangelisation der Welt in dieser Generation«. Man wollte es noch persönlich erleben, dass die Welt christlich würde, darum sollten die Missionsgesellschaften überkonfessionell zusammenarbeiten. Die Missionsidee führte Christen evangelikaler Tendenz zusammen.

Man würde das 19. Jahrhundert allerdings verzeichnen, wenn man nicht auch die Gegenströmungen in den Blick nehmen würde, die zu einer Betonung der jeweiligen Identität und damit zu Abgrenzungen führten. In der neu entstandenen theologischen Disziplin der Symbolik, als deren Hauptvertreter der Tübinger Theologie Johann Adam Möhler (1796–1838)⁵ gilt⁶, thematisierte man die Differenzen zwischen den Religionsparteien und sah sie in den unterschiedlichen Glaubenssymbolen begründet. Es sind die verbindlichen Bekenntnisse, die Konfessionen und die Dogmen, die zur Trennung geführt haben. In diesem Rahmen hat man die Religionsparteien als »Konfessionen« bezeichnet – ein Begriff, der sich durchsetzen sollte. Er ist bis heute geläufig.

Gemeinschaften mit gleichem Bekenntnis schlossen sich zusammen. 1867 fand die erste Lambeth-Konferenz der weltweiten Anglican Communion statt. Die reformierten Kirchen gründeten 1875 eine World Alliance, die Methodisten 1881 eine ökumenische (d. h. weltweite) Konferenz. Der lutherische Weltkonvent als Vorläufer des Lutherischen Weltbundes wurde 1923 gegründet. Besonders ausgeprägt war das konfessionell exklusive Denken im römischen Katholizismus, exemplarisch sichtbar im I. Vatikanischen Konzil von 1869/70 mit seinen Papstdogmen. In Spannung zu der im frühen 19. Jahrhundert noch dominierenden Tendenz, die Gemeinschaft der Christenheit zu betonen, artikulierte sich im späteren 19. Jahrhundert immer deutlicher die Konfessionalisierung der Christenheit. Die gemeinsamen Bekenntnisse stifteten eine Vielzahl von Einheiten, die gewichtiger wurden als die Einheit der Christen.

3 Vgl. Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, hrsg. v. Olaf BLASCHKE, Göttingen 2002.

4 Vgl. Zwischen Irenik und Polemik. Untersuchungen zum Verhältnis der Konfessionen im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts 31), hrsg. v. Georg SCHWAIGER, Göttingen 1977.

5 Zu ihm: Paul-Werner SCHEELE, Johann Adam Möhler (1796–1838), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, hrsg. v. Heinrich FRIES u. Georg SCHWAIGER, München 1975, 70–98.

6 Vgl. dessen Hauptwerk: Johann Adam MÖHLER, Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, Mainz 1832 u. ö. – Auch: Rudolf REINHARDT, Zur Möhler-Rezeption im 19. und im 20. Jahrhundert, in: Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 29), hrsg. v. Harald WAGNER, Paderborn 1996, 13–33.

2. Die Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 und ihre Folgen

Allgemein wird die Weltmissionskonferenz von Edinburgh als der Beginn der »Ökumenischen Bewegung« verstanden. In missionarischem Eifer wollte man die praktischen Probleme überwinden, die einer Evangelisierung der Welt entgegenstanden. Evangelikale Ideen waren prägend, konfessionelle Tendenzen erschienen eher als störend. Deshalb wurden in der Vorbereitung der Konferenz auch keine Kontakte zu den orthodoxen Kirchen und zu Rom aufgenommen. Die eingeladenen Anglikaner waren zunächst ebenfalls skeptisch, sie konnten jedoch dadurch zur Teilnahme bewegt werden, dass man versicherte, dass »Fragen, welche die Unterschiede in Lehre und Kirchenverfassung [...] berührten, auf der Konferenz weder zum Gegenstand der Diskussion noch von Resolutionen gemacht« würden⁷. Es sollte – ganz pragmatisch – die Zusammenarbeit im Rahmen der Missionsbemühungen verbessert werden. Diese Versicherung ermöglichte es den Anglikanern, an der Konferenz teilzunehmen. Letztlich wurde diese sogar weitgehend von ihnen bestimmt. Doch die Früchte von Edinburgh reiften anders als geplant. Die jungen Kirchen, insbesondere aus Indien, machten deutlich, dass sie nicht selbstverständlich bereit waren, die konfessionellen Differenzen der Mutterkirchen zu übernehmen. Unter ihrem Einfluss wurde in Edinburgh als Ziel der missionarischen Arbeit festgeschrieben, »in jedem nichtchristlichen Land eine einzige ungespaltene Kirche Christi wachsen zu sehen«⁸. Um die Rezeption der Beschlüsse von Edinburgh sollte sich ein Fortsetzungsausschuss kümmern. Aus ihm ging der Internationale Missionsrat (IMR) hervor.

Die in Edinburgh praktizierte Ausklammerung von Glaubensfragen konnte nicht das letzte Wort bleiben. Charles Brent (1862–1929)⁹, Missionsbischof der amerikanischen Episcopal Church auf den Philippinen, plädierte dafür, gerade die Probleme von Glauben und Kirchenverfassung zu thematisieren, denn sie hätten schließlich zu den bestehenden Spaltungen geführt. Brent schlug deshalb vor, eine Konferenz einzuberufen, die »den Auftrag haben soll, Fragen, die in das Gebiet des Glaubens und der Verfassung der Kirche Christi gehören, zu erörtern«¹⁰.

Zunächst unterbrach der Erste Weltkrieg dieses Vorhaben. Nach Kriegsende traf die Initiative auf eine günstige Stimmung. Im Januar 1920 veröffentlichte das ökumenische Patriarchat von Konstantinopel ein Rundschreiben »an alle Kirchen Christi, wo immer sie auch seien«¹¹, mit dem Aufruf, nach dem Beispiel des Völkerbundes einen Kirchenbund zu gründen. Im gleichen Jahr 1920 schrieben 252 anglikanische Bischöfe in der Lambeth-Konferenz den »Appeal to All Christian People«, in dem sie die Spaltung der Christenheit beklagten, die Hoffnung auf Einigung ausdrückten und das Bischofsamt als Mittel dazu empfahlen¹².

Im August 1927 kamen in Lausanne 439 stimmberechtigte Teilnehmer zur ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, »Faith and Order«, zusammen. Sie war nicht mehr Privatinitiative von engagierten Einzelnen, sondern von den Kirchen getragen, die ihre Delegierten entsandten. Vertreten waren alle Konfessionen außer der römisch-katholischen. Die Arbeit diente zunächst einem gegenseitigen Sich-Kennenlernen. Es galt, Leben, Lehre und Verfassung der verschiedenen Kirchen zu erforschen. Damit wurde ein neuer Zweig

7 Ruth ROUSE/Stephen Charles NEILL, *Geschichte der Ökumenischen Bewegung*, 2 Bde., Göttingen 1957–1958, hier: II, 3.

8 Ebd., I, 492.

9 Zu ihm: Emma J. PORTUONDO, *The Impact of Bishop Charles Henry Brent upon American Colonial and Foreign Policy 1901–1917*. Diss., Catholic University of America, 1969.

10 *Ökumene in Schule und Gemeinde*, hrsg. v. Friedrich HASSELHOFF u. Hanfried KRÜGER, Stuttgart 1971, 71.

11 Zu diesem Brief s. ROUSE/NEILL, *Geschichte* (wie Anm. 7), II, 53f.

12 Die inzwischen klassisch gewordenen Passagen dieses Aufrufs sind veröffentlicht in: ROUSE/NEILL, *Geschichte* (wie Anm. 7), II, 55.

der Theologie begründet: die Konfessionskunde. Bereits in Lausanne 1927, also vor fast 100 Jahren, wurden viele der Themen angesprochen, die seither die ökumenische Diskussion bestimmen. Doch es führte zu einer gewissen Ernüchterung, dass man sich nicht darüber verständigen konnte, wie die Einheit der Kirchen einmal aussehen könnte. Die Vorstellungen bewegten sich zwischen einem losen Bund selbstständiger Kirchen, einer sichtbaren Einheit, die man als organische Union bezeichnete, und der Vorstellung, die Einheit sei unsichtbar und bedürfe keiner verbindlichen Gestalt. Man konnte sich auf kein Modell für die angestrebte Einheit verständigen, und das hat sich bis heute im Grunde nicht geändert.

Eine dritte Wurzel der Ökumenischen Bewegung liegt in der internationalen Freundschafts- und Friedensarbeit. Nathan Söderblom (1866–1931)¹³, seit 1914 Erzbischof von Uppsala, schlug nach dem Ende des Ersten Weltkriegs vor, einen »Ökumenischen Kirchenrat« zu gründen, der christliches Engagement in Öffentlichkeit und Politik stärken sollte. Doch es dauerte noch Jahre, bis die gegenseitige Verbitterung durch den Krieg so weit überwunden war, dass 1925 die Weltkonferenz für Praktisches Christentum, »Life and Work«, in Stockholm zusammentreten konnte. Sie stand unter dem Motto: »Tun, was eint«. Man war überzeugt: »Die Lehre trennt, aber der Dienst vereint«¹⁴. Durch gemeinsames Tun sollte die Einheit der Christenheit realisiert werden. Theologische Fragen traten deutlich in den Hintergrund.

Sowohl in der Bewegung für »Faith and Order« als auch in »Life and Work« war es klar, dass man die jeweils andere Initiative brauchte. Zudem gab es zahlreiche personelle Querverbindungen, so dass man 1937 beschloss, beide Bewegungen zu einem »Ökumenischen Rat der Kirchen« (ÖRK) zusammenzuschließen. Dies wurde dann allerdings erst nach dem Zweiten Weltkrieg 1948 in Amsterdam möglich. Der Internationale Missionsrat blieb dagegen weiterhin selbstständig, er wurde erst 1961 bei der Vollversammlung in Neu-Delhi als Kommission für Weltmission in den ÖRK integriert.

3. Die Entwicklungen im ÖRK

In der Frage, wie sich die Einheit der Kirche(n) darstellen sollte, konnte man auch im ÖRK keine Übereinstimmung finden. Um insbesondere der Orthodoxie die Mitarbeit zu ermöglichen, verabschiedete der Zentralausschuss 1950 in Toronto eine Erklärung, in der es heißt: »Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rats der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, daß sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert« (III, 4) oder dass sie sich eine bestimmte Vorstellung von der Einheit zu eigen machen müsste. Aus der Mitgliedschaft folgt auch nicht, »daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß« (IV, 4). Sie erkennen aber »in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an« (IV, 5)¹⁵. Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985)¹⁶, der erste Generalsekretär des ÖRK, musste noch 1966 feststellen, dass dieser zwar »den Gedanken

13 Zu ihm: Wolfdietrich VON KLOEDEN, Art. Söderblom, in: BBKL 10, 1995, 729–741; Dietz LANGE, Nathan Söderblom und seine Zeit, Göttingen 2011.

14 Dieser dem Präsidenten des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses, Hermann Kapler (1867–1941), zugeschriebene Satz wurde seither zur Richtschnur einer Konzeption von Ökumene, die vom gemeinsamen Tun die Überwindung der Kirchenspaltung erhofft. Gegenüber dieser Hoffnung ist im Laufe der Kontroversen eine erhebliche Ernüchterung eingetreten, bis hin zu der Umkehrung dieses Satzes in: »Die Lehre eint, aber das Tun trennt«.

15 Toronto-Erklärung, in: https://www.oekumene-ack.de/fileadmin/user_upload/Themen/Toronto-Erklaerung.pdf (Stand: 23.07.2023).

16 Zu ihm: Wolfdietrich VON KLOEDEN, Art. Visser 't Hooft, in: BBKL 12, 1997, 1512–1514; Jan SCHUBERT, Willem Adolph Visser 't Hooft (1900–1985). Ökumene und Europa (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 243), Göttingen 2017.

der Einheit der Kirche vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen«¹⁷.

Doch dies blieb nicht das letzte Wort. Bei der Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 konnte der ÖRK erstmals ein Verständnis der Einheit formulieren: »Wir glauben, daß die Einheit [...] sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort, die in Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden«¹⁸. Ziel des Einigungsbestrebens sollte also sein: »Alle an jedem Ort«. Kirchen werden dadurch geeint, dass sie gemeinsam ein Glaubensbekenntnis formulieren, Übereinstimmung erzielen über die Sakramente und über ihr Amt, dass sie gemeinsam den Dienst der Verkündigung und der Diakonie vollziehen und sich eine Struktur geben, die sie nach innen und nach außen als eine Kirche sichtbar macht. Dieses Modell wurde in der Folge als »organische Union« bezeichnet.

Die nächste Vollversammlung fand 1968 in Uppsala statt, sie war nicht zuletzt herausgefordert von den kulturellen und gesellschaftlichen Umbrüchen dieses Jahres. Dabei setzte sich eine Tendenz durch, die an die Tradition von »Life and Work« anschloss und oft als »Säkularökumenismus« bezeichnet wird. Einheit der Kirche sollte durch gemeinsames Tun, besonders durch gemeinsames politisches Engagement realisiert werden. Gemeinsames Tun erschien bedeutsamer als die Aufarbeitung überkommener Lehrdifferenzen, deren Gegenwartsbedeutung man oft kaum noch erkannte. Katholischerseits entwickelte Johann Baptist Metz (1928–2019)¹⁹ das Konzept einer »indirekten Ökumene«. Der Verständigung der Kirchen würde am besten gedient »durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem »dritten Partner«, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute«. Wenn sich die Kirchen diesen Herausforderungen stellen und »dies tun ohne Rücksicht auf die konfessionellen Differenzen und so handeln, »etsi non darentur«²⁰, wächst ihnen eine Einheit zu, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls »mitgelöst« werden. Im Vollzug dieser Tendenz wurde aber auch bald deutlich, dass die Praxis keineswegs so einheitsstiftend ist, wie hier vorausgesetzt wird. Bald tauchte das Wort von den ethischen Konfessionen auf, das besagt, dass Kirchen mit gleichem Bekenntnisstand sich um ihrer sozialen und politischen Ausrichtung willen gegenseitig kritisierten und gegebenenfalls auch ihre Gemeinschaft aufkündigten.

Die Idee der Verpflichtung für die Welt, insbesondere für die Dritte Welt, führte in Uppsala auch zu einer Modifikation der Einheitsvorstellung. Das »Alle an jedem Ort« von Neu-Delhi wurde durch ein »Alle Christen an allen Orten« erweitert. Nicht zuletzt das II. Vatikanische Konzil (führte zu einer Neubewertung der Katholizität. Uppsala hatte die Vision organisch geeinter Ortskirchen, die „konziliar“, d.h. in verbindlichem Dialog miteinander verbunden sind. Die Kirchen sollten „auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann«²¹. Das Ziel »alle an jedem Ort« wurde aber durch dieses Verständnis der Konziliarität nicht in Frage gestellt.

Innerhalb des Einheitsmodells von Neu-Delhi und Uppsala schienen die traditionellen Konfessionen keinen legitimen Ort mehr zu haben. Es galt: Ökumene statt Konfessionen.

17 Willem A. VISSER'T HOOFT, Ökumenische Bilanz, Stuttgart 1966, 111.

18 Neu-Delhi 1961, hrsg. v. Willem A. VISSER'T HOOFT, Stuttgart 1962, 130.

19 Zu ihm: Theologie in gefährdeter Zeit. Stichworte von nahen und fernen Weggefährten für Johann Baptist Metz zum 90. Geburtstag (Religion – Geschichte – Gesellschaft 50/2), hrsg. v. Hans-Gerd JANSSEN, Julia D. E. PRINZ u. Michael J. RAINER, Berlin u. a. 2019.

20 Johann Baptist METZ, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969, 33, 37.

21 Bericht aus Uppsala 68: Offizieller Bericht der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968, hrsg. v. Norman GOODALL, deutsche Ausgabe, besorgt v. Walter MÜLLER-RÖMHELD, Genf 1968, 14.

Andererseits konnten die Konfessionen, die sich in Weltbünden zusammengeschlossen hatten, nicht nur auf eine lange Geschichte zurückblicken, die älter war als jene des ÖRK, sondern auch auf ein imponierendes Werk kirchlicher Einigung, indem sie die Kirchen gleichen Bekenntnisses weltweit zusammengeführt hatten. Sollte man das aufgeben zugunsten organischer Unionen jeweils am Ort? Unter der Federführung des Straßburger Instituts für ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes wurde der spezifische Beitrag der Konfessionen für die Ökumenische Bewegung dargelegt. In diesem Zusammenhang tauchte fast unvermittelt die Vorstellung einer »versöhnten Verschiedenheit« auf. Sie will die überkommenen konfessionellen Besonderheiten bewahren, sie aber miteinander versöhnen. Sie besagt also nicht bloße Koexistenz, will nicht einfachhin den Status quo legitimieren und letztlich eine sichtbare Einheit preisgeben. Zur Versöhnung gehören auch die Anerkennung der Taufe und der kirchlichen Ämter, Gemeinschaft im Herrenmahl und die Einheit in Zeugnis und Dienst. Dagegen wird in diesem Modell nicht gefordert, dass die Kirchen gewachsene Traditionen aufgeben und eine einheitliche Institution bilden²². Einheit soll dadurch erlangt werden, dass die Kirchen ihre Verwerfungen zurücknehmen und sich gegenseitig als Kirchen im wahren und eigentlichen Sinn des Wortes anerkennen. Die Probleme, die sie bisher getrennt haben, müssen sie theologisch und praktisch überwinden, aber es wird nicht gefordert, dass sie sich in neu zu schaffende Einheiten auflösen.

Dieser Begriff der »Versöhnten Verschiedenheit« hat sich in der Ökumenischen Bewegung weithin durchgesetzt und auch in römischen Dokumenten Aufnahme gefunden. Dabei ist nicht zu übersehen, dass er im lutherischen Verständnis von Kirche und im »*satis est*« von CA VII gründet, wonach es für die Einheit der Christenheit hinreichend ist, Übereinstimmung zu haben in Wort und Sakrament. Diese Aussage wird oft so interpretiert, dass die strukturellen Dimensionen der Kirche, besonders die Amtsfrage, in den Rahmen der Beliebigkeit verwiesen werden.

Um eine Entwicklung hin auf eine allein unsichtbare Einheit zu verhindern, hat der ÖRK die Sichtbarkeit der Einheit in seine Verfassung aufgenommen. Dennoch hat man auch hier den Begriff »Einheit« immer mehr als problematisch empfunden. In der ökumenischen Diskussion wurde er weithin durch die Begriffe »Anerkennung« und »Gemeinschaft« ersetzt. Die derzeitige Diskussion ist durch einen zunehmenden Pluralismus gekennzeichnet, der die Forderung nach Einheit weithin als repressiv ablehnt: Soll doch jeder so glauben, wie er will, und nach seiner Fassung selig werden. Ökumene soll die Andersheit des Anderen respektieren. Bemühung um Einigung wird hingegen als Versuch der Vereinnahmung diskreditiert. Als Schlüsselwort dient heute der Begriff »Koinonia«, Gemeinschaft, der in allen christlichen Traditionen Verwendung findet, seinen Bedeutungsgehalt aber erst aus der jeweiligen konfessionsspezifischen Ekklesiologie gewinnt. Die Vollversammlung des ÖRK in Canberra formulierte 1991: »Das Ziel der Suche nach voller Gemeinschaft ist erreicht, wenn alle Kirchen in den anderen die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können«²³.

Inzwischen mehren sich auch Stimmen, die in unterschiedlicher Intensität das Ziel der Einheit preisgegeben haben. Das wird man nicht behaupten können beim Votum des früheren evangelischen Bischofs von Berlin, Wolfgang Huber (* 1942)²⁴, der für eine Ökumene der Profile plädierte, wohl aber bei der Vorstellung von einer »Ökumene in Gegensätzen«, in der als Ausweg aus vielfachen Enttäuschungen angeboten wird: »Streiten verbindet«. Konrad Raiser (* 1938) propagierte 1989 als Generalsekretär des ÖRK einen Paradigmenwechsel,

22 Dies ist die Konsequenz des »*satis est*« im Augsburger Bekenntnis (CA VII), die etwa die Leuenberger Konkordie und die auf ihr aufbauende Kirchengemeinschaft ermöglichte.

23 Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91: Offizieller Bericht der Siebten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 7. bis 20. Februar 1991 in Canberra/Australien, hrsg. v. Walter MÜLLER-RÖMHELD, Frankfurt 1991, 174 (N Ök Th. 293f).

24 Zu ihm: https://de.wikipedia.org/wiki/Wolfgang_Huber (Stand: 23.07.2023).

demzufolge die Ökumene nicht mehr Einheit anstreben sollte, sondern eine Hausgenossenschaft, wie sich ja auch das Wort *oikos*, Haus, im Ursprung des Begriffs »Ökumene« findet: »Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden [...]. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur *eine* verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein«²⁵. Sie verwirklicht sich dadurch, dass jede Ausgrenzung entfällt, trotz aller bleibenden Differenzen. In Raisers Votum umschließt diese Vorstellung sehr wohl auch die klassischen Aspekte kirchlicher Einigung: Anerkennung der Taufe, Gemeinschaft im Wort und im Herrenmahl, Zusammenarbeit im Auftrag für die Welt. Doch in der derzeitigen Diskussion sehe ich die Tendenz, nicht die Spaltungen zu überwinden, sondern allein die Verwerfungen, also die Situation zwischen den Kirchen zu belassen wie sie nun einmal ist, und überkommene Verwerfungen einfach nicht mehr ernst zu nehmen.

Inzwischen hat sich das Wort von der »Größeren Ökumene« eingebürgert, Ökumene also auf die Religionen, gegebenenfalls auch auf die säkulare Weltansicht auszudehnen. Ich habe mich dieser Terminologie nicht angeschlossen. Natürlich müssen viele Formen, die unser Verhalten zu den Schwestern und Brüdern in den christlichen Kirchen bestimmen, auch gegenüber Angehörigen anderer Religionen und Weltanschauungen gelten. Dennoch möchte ich nicht darauf verzichten, in der Ökumene eine Glaubensgemeinschaft anzustreben, die ich mit Muslimen oder Buddhisten so nicht im Blick habe.

4. Einheit im katholischen Verständnis

In der katholischen Kirche bestand in der Frage der Einheit der Kirche eine ganz andere Ausgangslage als im ÖRK. Einheit, so die Überzeugung, ist ein Wesensmerkmal von Kirche und gehört zufolge des Credo zu den *notae ecclesiae*. Sie ist nie verloren gegangen, weil die Kirche in der römisch-katholischen Kirche ungebrochen fortbestanden hat und fortbesteht. Die Einheit ist nicht ein Ziel, das angestrebt wird, sondern sie ist in der Kirche Roms bereits verwirklicht, die Abspaltungen in der Geschichte haben ihr Kirchesein nicht tangiert. Einheit ist nicht eine unsichtbare Wirklichkeit, sondern sie ist real verwirklicht in der Gemeinschaft der Gläubigen mit dem Papst und mit den Bischöfen. Sie ist nicht ausständig, sondern institutionell real.

Exemplarisch greifbar wurde dieses Bild von der Kirche im I. Vatikanischen Konzil und seinen Papstdogmen. Schon dass die römische Kirche für sich allein ein ökumenisches Konzil ankündigen konnte, dokumentierte ihren Anspruch, die Kirche Jesu Christi zu sein und der anderen Gemeinschaften nicht zu bedürfen. Es ist bezeichnend, dass man 1869 die Bischöfe der Orthodoxie angeschrieben und eingeladen hat, »aus Anlass des Konzils zur Einheit der römischen Kirche zurückzukehren«²⁶. Die Kirchen der Reformation wurden in einem allgemein gehaltenen Schreiben aufgefordert, sich darauf zu besinnen, ob sie sich noch auf dem von Christus vorgeschriebenen Weg befinden. Nur die eine Kirche kann die wahre Kirche sein. Und diese Einheit wird durch den Papst gewährleistet. Die seit der Reformation immer zahlreicher werdenden Spaltungen beweisen demnach, dass die reformatorische Christenheit mit der *una sancta* gebrochen hat. Man versicherte protestantischen Kirchen, dass sie, wenn sie zurückkehren, mit offenen Armen aufgenommen würden. Diesem Bild von einem in Sekten zerfallenden Protestantismus stellte man im I. Vatikanum die »bis zum Himmel ragende Erhabenheit« der Kirche gegenüber, die auf dem Papst als ihrem sichtbaren Fundament beruht. Sie wird »wegen ihrer katholischen Einheit und unbesiegbaren Bestän-

25 Konrad RAISER, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* (Kaiser-Taschenbücher 63), München 1989, 160.

26 Roger AUBERT, *Vaticanum I* (Geschichte der ökumenischen Konzilien 12), Mainz 1965, 61.

digkeit (als) ein mächtiger und fortdauernder Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegbares Zeugnis ihrer göttlichen Sendung«²⁷ gepriesen. Einheit der Kirche wird realisiert in der Rückkehr nach Rom, wodurch den Abgefallenen ihr Kirchesein zurückgegeben wird. Eine Einigung der nicht-römischen Christenheit hingegen widerstreitet der wahren Einheit. Kein Zufall, dass Papst Pius XI. (1922–1939)²⁸ die Aktivitäten der »Panchristen«, wie man sie bezeichnete, als »große Gottlosigkeit« brandmarkte²⁹.

In der Enzyklika *Mystici Corporis* (1943)³⁰ erfuhren »jene, die vom Schoß der katholischen Kirche getrennt sind« als einzelne Glaubende eine gewisse positive Wertschätzung, nicht jedoch ihre Gemeinschaften. Und in der Enzyklika *Humani generis* warnte Papst Pius XII. (1939–1958)³¹ »eifernde Befürworter eines unklugen Irenismus« davor, durch ihr Tun »Hindernisse für die Wiederherstellung der brüderlichen Einheit« aufzubauen. Die ökumenische Bewegung dient nicht der gottgewollten Einheit, sondern behindert sie³².

Die Theologie entwickelte in diesen Jahren vorwiegend zwei Modelle, die ökumenisch bedeutsam wurden³³. Analog zur Votum-Lehre bei der Taufe gibt es demnach eine »Begierdezugehörigkeit«, die gegebenenfalls auch jene zu Gliedern der katholischen Kirche machen kann, die außerhalb ihrer Grenzen leben. Der Einzelne kann durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein, selbst wenn er davon nichts weiß und einen solchen Wunsch nach außen hin sogar zurückweist. Doch dieses Votum wurde immer nur Einzelnen zugesprochen, die Gemeinschaften, innerhalb derer sie ihren Glauben leben, erfuhren in diesem Modell keine positive Wirkung. Man kann eventuell Glied der katholischen Kirche sein, trotz der Treue zu anderen christlichen Gemeinschaften, niemals aber durch diese.

Daneben setzte sich in den Jahren vor dem Konzil die Vorstellung von den *elementa ecclesiae* durch, die auch im ÖRK eine wichtige Rolle spielte³⁴. Hier galt als Voraussetzung für die Mitgliedschaft, »dass jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen zum wenigsten vestigia ecclesiae erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden« ist³⁵. Diese Vorstellung wurde mit der Idee der katholischen »Fülle« verbunden: In der katholischen Kirche sind *alle* Elemente von Kirche verwirklicht, in anderen Gemeinschaften *einige*, und diese tendieren von sich aus hin auf die katholische Fülle, in der sie voll wirksam werden könnten.

Diese Lehre von den Elementen von Kirche wurde auch in Texte des II. Vatikanums aufgenommen, steht dort aber in einem veränderten Kontext. Die katholische Kirche hat sich nicht mehr einfachhin mit der Kirche Jesu Christi identifiziert und außerhalb ihrer Grenzen nicht nur Einzelelemente, sondern »Kirchen und kirchliche Gemeinschaften« anerkannt. Das Konzil hat festgehalten, dass auch die katholische Kirche durch den ökumenischen Dialog in ihrer Katholizität bereichert wird. Die Elementenlehre steht nicht mehr im Kontext eines Exklusivismus, sondern soll dazu dienen, die christlichen Konfessionen als Realisierungen der Kirche zu würdigen.

27 DH 3013.

28 Zu seinem Pontifikat: Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit, Bd. 4: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius XI. (1922–1939), München 1939; Pio XI nella crisi europea. Atti del Colloquio di Villa Vigoni, 4–6 maggio 2015 / Pius XI. im Kontext der europäischen Krise. Beiträge zum Villa-Vigoni-Gespräch, 4.–6. Mai 2015 (Studi di Storia 2), hrsg. v. Raphaela PERIN, Venezia 2016.

29 Peter NEUNER, Ökumenische Theologie, Darmstadt 1997, 139.

30 DH 3800–3822.

31 Zu ihm: Hugo ALTMANN, Art. Pius XII., in: BBKL 7, 1994, 682–699, in: <https://www.bbkl.de/index.php/frontend/lexicon/P/Pi/pius-xii-papst-66614> (Stand: 23.07.2023).

32 DH 3880. Vgl. auch: David ZETTL, Ein letztes Aufbäumen des Antimodernismus? Die Enzyklika »Humani generis« und ihr theologiegeschichtlicher Kontext, Regensburg 2022.

33 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 142f.

34 Vgl. dazu ausführlich den Beitrag von Annemarie C. MAYER in diesem Band.

35 Zitiert nach NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 143.

Von diesem veränderten Denkansatz her hat sich in der katholischen Theologie auch das Verständnis der Einheit verändert. Einheit erscheint nicht mehr als exklusiver Besitz der katholischen Kirche, vielmehr besteht schon jetzt eine wahre, wenn auch noch nicht vollkommene Einheit mit den »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften«. Damit ist der Begriff Einheit dynamisiert, er erscheint als Prozess, als Einigung, die sich in vielen Stufen vollzieht. Diese Sicht hat die vielfältigen ökumenischen Kontakte ermöglicht, die die katholische Kirche seither pflegt.

In der theologischen Diskussion hat der ›Fries-Rahner-Plan‹ hier einen wichtigen Beitrag geleistet. Er stellt nicht mehr die Frage, was alles erfüllt sein muss, damit Einheit verwirklicht ist. Denn bei diesem Ansatz kann immer ein (vermeintlich oder tatsächlich) noch nicht gelöstes Problem nachgeschoben werden. Vielmehr wird hier die Einheit so lange als gegeben vorausgesetzt, solange nicht zwingende und unabweisliche Gründe ihre Aufkündigung verlangen. Nicht alles muss in voller Identität vollzogen und formuliert werden, gegebenenfalls kann auch eine »Urteilsenthaltung« hinreichend sein. Der ›Häresie‹ macht sich nur schuldig, wer hartnäckig eine verbindliche Lehre ablehnt. Wo dies nicht geschieht, und das scheint heute im Gespräch zwischen den Kirchen weithin der Fall zu sein, darf der Vorwurf der Irrlehre nicht erhoben werden. Dann ist die Einheit nicht zerbrochen³⁶. Joseph Ratzinger (1927–2022)³⁷ hat diese Vorstellung auf den Punkt gebracht: »Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung« und dies »in jedem einzelnen Fall«³⁸. Die Idee der versöhnten Verschiedenheit und das Modell der *Koinonia* haben auch in der katholischen Theologie Heimatrecht gefunden.

5. Das Papsttum zwischen Absolutismus und Dienst an der Einheit

Eine »volle Einheit« hat Papst Johannes Paul II. (1978–2005)³⁹ insbesondere von der Einheit mit dem Papst abhängig gemacht und sie als Bedingung für die Gemeinschaft im Herrenmahl gefordert. Aber er hat auch in seiner Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* (1995) die Theologinnen und Theologen der christlichen Kirchen aufgefordert, mit ihm zusammen ernsthaft der Frage nachzugehen, wie man »eine Form der Primatsausübung finden (könne), die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet«⁴⁰. Damit stellt sich die Frage: Was ist dieses Wesentliche, das im Laufe der Geschichte offensichtlich sehr unterschiedliche Formen angenommen hat? Die katholische Sicht nach der Einheit ist von der Frage nach dem Wesentlichen des Papsttums nicht zu trennen.

Bei einem Überblick über die Art und Weise, wie man in der Kirche die Papstdogmen und damit auch das Einheitsverständnis interpretiert hat, zeigt sich eine überraschende Zweigleisigkeit: Auf der einen Seite steht die kirchenamtliche Rezeption, auf der anderen Seite die Interpretation in der historischen, praktischen und systematischen Theologie.

Für die erstgenannte Tendenz lieferte der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck (1815–1898)⁴¹ im Kulturkampf das Stichwort, als er den Papst dank seiner Unfehlbarkeit als vollkommen absoluten Monarchen bezeichnete, »mehr als irgend ein absoluter Monarch der

36 Heinrich FRIES/Karl RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 1985.

37 Zu ihm: Joseph RATZINGER, *Aus meinem Leben (1927–1977)*, Stuttgart 1998; Peter SEEWALD, *Benedikt XVI. Ein Leben*, München 2020.

38 Joseph RATZINGER, *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 203–214, hier: 211 (erstmalig 1976).

39 Zu ihm: Stefan SAMERSKI, *Johannes Paul II.*, München 2008.

40 *Ut unum sint*, Nr. 95.

41 Zu ihm: Lothar GALL, *Bismarck. Der weiße Revolutionär*, Berlin 2002.

Welt«⁴². Zweifellos haben Tendenzen eines politischen Absolutismus auch die kirchenoffizielle Rezeption der Papstdogmen bestimmt. Papst Benedikt XV. (1914–1922)⁴³ promulierte 1917 den *Codex Iuris Canonici*, in den die Dogmen des I. Vatikanums unverändert aufgenommen wurden. Der Papst beanspruchte, über dem Recht der Kirche zu stehen. Insbesondere Pius XII. hat dieses Kirchenverständnis weitergeführt. Alle kirchliche Vollmacht, vor allem die Lehrvollmacht, wurde dem päpstlichen Lehramt zugesprochen. Dieses allein bestimmt, was die rechte Lehre ist, die von den Hirten und den Gläubigen in kindlichem Gehorsam anerkannt werden müsse. Die Theologen haben die Beweise dafür zu erbringen, dass diese Botschaft schon immer geglaubt wurde. Können sie dies nicht, haben sie ihre Aufgabe verfehlt und können dann eben nicht länger Theologen sein. Kein Zufall, dass sich allein Pius XII. in der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel (1950) auf das Unfehlbarkeitsdogma berief⁴⁴.

Das II. Vatikanum hat in seinem Verständnis der Kirche als *communio*, als Volk Gottes, einen Kontrapunkt zu absolutistischen Vorstellungen gesetzt. Doch vornehmlich zu dem Ziel, auch der konservativen Minderheit unter den Konzilsvätern die Zustimmung zu ermöglichen, hat man verschiedentlich, wo ein sachlicher Kompromiss nicht erreicht werden konnte, die kontroversen Positionen nebeneinandergestellt. Damit konnte im Text jeder seine Überzeugung finden und zustimmen, wohl in der Hoffnung, dass sich in der Folge schon die rechte, d. h. natürlich die eigene Position durchsetzen werde. Auf diesem Weg kamen die Dogmen des I. Vatikanums auch in die Dokumente des II. Vatikanums. Gerade auf diese Texte hat sich die römische Kurie in der Folge vor allem berufen und die Kirche weithin so regiert, als hätte das von Johannes XXIII. (1958–1963)⁴⁵ einberufene Konzil nie stattgefunden. Formulierungen der *nota praevia*, die Papst Paul VI. (1963–1978) dem Konzil auferlegte, schienen, wie Joseph Ratzinger urteilte, dem Papst »geradezu eine absolutistische Machtfülle zuzuschieben«⁴⁶.

Tatsächlich hat der Prozess einer stetigen Ausweitung primatialer Amtsbefugnisse und einer schleichenden Infallibilisierung auch das II. Vatikanische Konzil überdauert. Nachdem man den Anti-Modernisteneid 1967 stillschweigend abgeschafft hatte, führte Rom einen neuen Diensteid ein, in dem definitive Entscheidungen als letztverbindlich erscheinen und keine Abweichung zulassen. Eine extensive Auslegung des I. Vatikanums hat auch Eingang gefunden in das 1983 erlassene Kirchenrecht, dessen can. 331 dekretiert, der Papst verfüge »kraft seines Amtes in der Kirche über höchste, volle, unmittelbare und universale ordentliche Gewalt, die er immer frei ausüben kann«. Zwar hält das Kirchenrecht nun fest, dass der Papst sein Amt in Verbindung mit den übrigen Bischöfen vollzieht, aber er allein kann »bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt« (can. 333 § 2). Es ist offensichtlich: Die Dogmen des I. Vatikanums haben kirchenamtlich eine extensive Interpretation gefunden und sie bestimmen die Kirche bis heute. Im geltenden Kirchenrecht erscheint der Papst nach wie vor als »absolutistischer Wahlmonarch«⁴⁷.

Doch parallel dazu verlief eine andere Rezeption. Schon im Konzil von 1869/70 selbst wurde kontrovers über die Bedeutung historischer Zeugnisse debattiert. Die historischen Probleme, die die Papstdogmen aufgeworfen haben, sind seither nicht mehr verstummt. Keineswegs alle Konzilsväter folgten der angeblichen Devise des Erzbischofs Henry Ed-

42 Zitiert in DH 3112.

43 Zu ihm: Joseph SCHMIDLIN, Papstgeschichte der Neuesten Zeit, Bd. 3: Papsttum und Päpste im XX. Jahrhundert. Pius X. und Benedikt XV. (1903–1922), Regensburg 1936.

44 Siehe hierzu Peter NEUNER, Der lange Schatten des I. Vatikanums, Freiburg/Basel/Wien 2019.

45 Zu ihm: Giuseppe ALBERIGO, Johannes XXIII. Leben und Wirken des Konzilspapstes, Mainz 2000.

46 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 127.

47 So Thomas SCHÜLLER, Der Papst – kirchenrechtlich ein absolutistischer Wahlmonarch, in: Das Erste Vatikanische Konzil, hrsg. v. Julia KNOP u. Michael SEEWALD, Darmstadt 2019, 172–195.

ward Manning (1808–1892)⁴⁸ von Westminster, das Dogma habe die Geschichte besiegt. Die Minoritätsbischöfe waren in der schwierigen Situation, ihre Unterwerfung zu erklären, nachdem sie noch unmittelbar vor dem Konzil versichert hatten, sie würden einer Unfehlbarkeitserklärung nicht zustimmen. In der Begründung für ihre Unterwerfung folgten sie weithin der Argumentation der Minorität und betonten die Einbindung von Entscheidungen *ex cathedra* in den Glauben der Kirche und ihre Lehrüberlieferung. »Die Hirtenbriefe und sonstigen Schriften (vertreten) eine Interpretation des Dogmas weitgehend im Sinne der Minorität«⁴⁹, und zudem haben sie »ausdrücklich darauf hingewiesen, dass es nun die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie sei, das rechte Verständnis dieser Lehre darzustellen und weiterzuentwickeln«⁵⁰.

Viele Bischöfe rechneten damit, dass das Konzil nach seiner Unterbrechung und Vertagung *sine die* wegen des deutsch-französischen Kriegs bald weitergeführt und dann Dekrete verabschieden würde, die die Isolierung des Papstes überwinden und seine Einbindung in den Glauben der Kirche und ihre Tradition sicherstellen würden. Wegen des erzwungenen Abbruchs habe das Konzil vieles nicht sagen können, was über die Kirche auch gesagt werden müsste und was die Einseitigkeiten der Papstdogmen ausgleichen oder zumindest abmildern könnte. Dazu ist es bekanntermaßen nicht gekommen, aber die Erkenntnis, dass die Dogmen von 1870 einseitig sind, ließ sich nicht unterdrücken⁵¹.

In der Folge des II. Vatikanums bedürfen die Papstdogmen einer *relecture*. 1978 publizierte Joseph Ratzinger als Kardinal und Erzbischof von München die Referate einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern zum Wesen und Auftrag des Petrusamts und er gab dem Buch den Titel *Dienst an der Einheit*⁵². Der damalige Tübinger Dogmatiker Walter Kasper (* 1933) stellte in einem Beitrag zu diesem Band fest, dass »die in der heutigen Theologie praktisch allgemein anerkannte Interpretation des Ersten Vatikanums paradoxerweise nicht die der damals siegreichen Konzilsmajorität, sondern der damals unterdrückten und unterlegenen Konzilsminorität darstellt«⁵³. In der katholischen Theologie wird das Papsttum heute in aller Regel verstanden als Dienst an der Einheit der Kirche. Sie zu betonen war angesichts der Herausforderungen des 19. Jahrhunderts höchst angemessen. So formulierte das I. Vatikanum, der Primat sei eingesetzt, damit die »Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt werde« (DH 3051). Als Gehalt der Papstdogmen sieht die gegenwärtige Theologie durchwegs den Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche.

Diese Botschaft hat man 1870 im Denkraum eines politischen Absolutismus formuliert. Anders als eine durch Autorität verbürgte Einheitlichkeit konnten sich Papst Pius IX. (1846–1878)⁵⁴ und die Mehrheit der Konzilsväter Einheit nicht denken. Dogmatisiert aber wurde nicht die damals dominierende Denkform, sondern der Dienst des Papstes an der Einheit. Diesen, so meine These, hat das I. Vatikanum für die Kirche und die Christenheit

48 Zu ihm: Adrian LÜCHINGER, Päpstliche Unfehlbarkeit bei Henry Edward Manning und John Henry Newman (Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 40), Fribourg 2001.

49 Klaus SCHATZ, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum, Rom 1975, 250.

50 NEUNER, Theologie (wie Anm. 29), 240.

51 Eine eher einsame Stimme war die des Bischofs Pankratius von Dinkel von Augsburg (1858–1894 Bischof von Augsburg), der seine Unterschrift unter die Papstdogmen damit begründete, dass die Umschreibung der Unfehlbarkeit so viele Eingrenzungen habe, dass man das Dogma »anstatt als Sieg der Majorität eher als Sieg der Minorität ansehen müsse«. AUBERT, Vaticanum I (wie Anm. 26), 284.

52 Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts, hrsg. v. Joseph RATZINGER, Düsseldorf 1978.

53 Walter KASPER, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: Dienst an der Einheit (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 85), hrsg. v. Joseph RATZINGER, 81–104, hier: 87.

54 Zu ihm: Hubert WOLF, Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020.

als unverzichtbar festgeschrieben, nicht aber den vom Absolutismus übernommenen Denkrahmen. Die theologische Entwicklung zeigt, dass dieser nicht den dogmatisch verbindlichen Inhalt darstellt, sondern die unter den Bischöfen des I. Vatikanums dominante, höchst zeitbedingte und einseitige Denkform. Glaubensverbindlich ist die Botschaft vom Dienst an der universalen Einheit der Kirche, nicht der Absolutismus, selbst wenn man an diesem kirchenamtlich festgehalten und ihn in gewisser Weise sogar ausgeweitet hat, und das bis hinein in den *Codex* von 1983⁵⁵.

Die Interpretation der Papstdogmen als Dienst an der Einheit der Kirche hat auch die ökumenische Diskussion erheblich befruchtet. Ein Papsttum, das sich in den Denkformen des *Codex* von 1917 darstellt, wäre eine unüberwindbare Barriere für die Einigung der Christenheit, ihm würde sich keine Kirche unterwerfen. Doch dass die Rückkehr nach Rom nicht das Ziel des Einigungsbestrebens sein kann, haben seit dem II. Vatikanum auch kirchenamtliche Dokumente immer wieder betont. Ein Dienst an der universalen Einheit der Christenheit dagegen wäre für die Ökumene höchst bedeutsam. Die verschiedenen christlichen Kirchen haben kaum Modelle entwickelt, wie ein solcher konkret aussehen könnte. Aus lutherischer Perspektive hat der *Evangelische Erwachsenenkatechismus* bereits 1975 festgestellt, dass »die nicht-römischen Kirchen bisher kein überzeugendes Modell vorgelebt (haben), wie die Einheit der Kirche sichtbare Gestalt gewinnen könnte [...]. Die Stellung der anderen Kirchengemeinschaften zum Papsttum wird weitgehend davon abhängen, ob es Rom gelingt, das Papsttum als einen Dienst an der Einheit und als Zeichen der Einheit überzeugend darzustellen«⁵⁶. Besonders die Dialoge mit der Orthodoxie, der Anglikanischen Kirchengemeinschaft und mit den Lutherischen Kirchen haben in dieser Problemstellung zu weitreichenden Ergebnissen geführt. Ein Amt universalkirchlicher Einheit wird vielfach als möglich oder gar als notwendig erachtet, wenn es der Treue zur christlichen Botschaft und der Verantwortung für die Welt dient und die Eigenständigkeit der Orts- und Teilkirchen nicht begrenzt, sondern sie in die Gemeinschaft einbindet.

Diesen ökumenischen Annäherungen wird immer wieder die Unfehlbarkeitslehre entgegengehalten. Mit ihr, so die oft formulierte Gegenthese, sei die Türe zwischen den Kirchen ins Schloss gefallen. Doch auch hier scheinen mir Interpretationsmöglichkeiten zu bestehen, die ökumenische Chancen eröffnen. Zunächst ist festzuhalten, dass die Definition der Unfehlbarkeit höchst kompliziert ausgefallen ist. Die Gruppe um Manning, die eine nicht näher qualifizierte Unfehlbarkeit anstrebte, konnte sich nicht wirklich durchsetzen, denn das Konzil hat eine Reihe von Einschränkungen und Bedingungen formuliert. So erstreckt sich Unfehlbarkeit allein auf Fragen von Glauben und Sitten, nicht auf die Leitung der Kirche und ihre Verwaltung. Auch kann man mit gutem Grund fragen, ob jene Bedingungen für ein unfehlbares Sprechen des Papstes, wie sie das Konzil formuliert hat, überhaupt erfüllt werden können. Zudem heißt es, dass der Papst – natürlich unter einer Reihe von Voraussetzungen – jene Unfehlbarkeit besitzt, »mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet sehen wollte«⁵⁷. Primäres Subjekt der Unfehlbarkeit ist demnach die Kirche, nur innerhalb ihres Glaubens kann der Papst unfehlbar sprechen. Die Überzeugung, dass die Kirche vom Heiligen Geist im rechten Glauben gehalten, dass sie also die Kirche Jesu Christi bleiben wird, vertreten auch nicht römisch-katholische Kirchen.

Von besonderem Gewicht scheint mir die Umschreibung des Begriffs »ex cathedra« im I. Vatikanum zu sein. Er wird definiert als ein Sprechen des Papstes als »Hirt und Lehrer aller Christen«. Den Anspruch auf Unfehlbarkeit können also nur Verlautbarungen erhe-

55 Eine gewichtige Stimme, den Kodex aus dem Blickwinkel des II. Vatikanums und dessen Entscheidung für die *Communio* zu interpretieren, bietet die Gruppe Farfa SABINA, Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt, Frankfurt 2010.

56 *Evangelischer Erwachsenenkatechismus*. Kursbuch des Glaubens, hrsg. von Hartmut JETTER u. a., Gütersloh 1989, 907.

57 DH 3074.

ben, die der Papst als »Hirt und Lehrer aller Christen«⁵⁸ macht. Nun gebührt nach Aussage des Ökumenismusdekrets des II. Vatikanums auch Nichtkatholiken »der Ehrennamen des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der Katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt«⁵⁹. Wenn man diese Aussage ernst nimmt, ist es durchaus in Übereinstimmung mit dem Wortlaut des I. Vatikanums zu sagen, dass der Papst nur dann vor »Irrlehre« und »Häresie« geschützt ist, wenn er nicht nur für eine Konfession spricht, sondern wenn und insofern er den Glauben formuliert, wie er im Konsens der Christenheit als Ganzer festgehalten wird.

Wie dem auch sei: Es verdient festgehalten zu werden, dass im I. Vatikanum das Amt des Papstes umschrieben wird als eine Aufgabe für alle Christen. Dies eröffnet Möglichkeiten, die bisher noch keineswegs ausgeschöpft sind und die man aufgreifen kann, wenn man es will. Ob der Synodale Prozess, den Papst Franziskus im Oktober 2021 eröffnet hat, diese Chance nutzen wird?

58 A. a. O.

59 Ökumenismusdekret UR 3.