

"Kirche und Kirchengemeinschaft" : das Ergebnis des internationalen Römisch-Katholisch - Altkatholischen Dialogs und die Perspektiven in der Primatsfrage aus römisch-katholischer Sicht

Autor(en): **Urban, Hans Jörg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **100 (2010)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405063>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

«Kirche und Kirchengemeinschaft» Das Ergebnis des internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogs und die Perspektiven in der Primatsfrage aus römisch-katholischer Sicht

Hans Jörg Urban

In den letzten zehn Jahren wurden mehrere gewichtige zwischenkirchliche Dialoge abgeschlossen und deren Ergebnisse offiziell präsentiert. Jeder dieser Dialoge und die entsprechenden Ergebnisse haben einen ganz eigenen Charakter, der einmal mit der Spaltungsgeschichte der beteiligten Kirchen zu tun hat und darüber hinaus bestimmt ist vom Prozess, den die Dialogpartner in der Begegnung durchschritten haben. Gerade Letzterer lässt sich nur schwer in der Form eines schriftlichen «Dialogergebnisses» an die am Dialog nicht Beteiligten vermitteln. Sie fühlen sich oft in dieser Situation «überrumpelt», was sich nicht gerade positiv auf die Rezeption des angebotenen Dialogergebnisses auswirkt. Anbetrachts dieser Tatsache erscheint es mir wichtig, in einem ersten Schritt den hier zu präsentierenden internationalen altkatholisch – römisch-katholischen Dialog in seiner Besonderheit und auch Einmaligkeit richtig zu positionieren. Dies soll anhand der Aussagen, die der Text diesbezüglich selber macht, geschehen.

1. Zur Einordnung und Charakterisierung des Dialogs und des Textes

a) Wohl zum ersten Mal in einem ökumenischen Dialogtext wird in unserem gleich im ersten Satz des Vorwortes festgestellt, dass mit der neuen ekklesiologischen Selbstbestimmung durch das zweite Vatikanische Konzil auch eine «...differenzierte Neubewertung des ekklesialen Status der nicht-römisch-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ...» stattgefunden hat. Was dies konkret bedeutet, ist in der Nr. 33 (zweite Hälfte) nachzulesen:

«Zudem wurde infolge der differenzierten Neubewertung des ekklesialen Status der nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften durch das zweite Vatikanische Konzil (vgl. UR Nr. 3, 15) die Verpflichtungskraft rein kirchlicher Gesetze im CIC 1983 (c. 11) auf römisch-katholische Christen und Christinnen beschränkt (im Gegensatz zum CIC 1918, der in c.12 alle

Getauften an die kirchlichen Gesetze der römisch-katholischen Kirche gebunden hat).»¹

Hier liegt ein Einheitspotential, das bislang, soweit ich sehe, noch nicht einmal anvisiert wurde.

b) Zur korrekten Positionierung unseres Dialogs in der momentan sehr vielschichtigen ökumenischen Gesamtkonstellation gehört m.E. massgeblich die grundlegende Feststellung gleich zu Beginn des Prologs (Nr. 2), «...dass die im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils eingetretene ... Entfremdung und Trennung zwischen Römisch-Katholiken und Altkatholiken ein *innerkatholisches Problem* darstellt». (Im letzten Abschnitt unseres Textes [Nr. 87] wird sogar davon gesprochen, dass das Verhältnis zwischen unseren Kirchen «...deutlich auch Züge eines Familienzwistes...» trägt.) Damit ist keinesfalls eine Verharmlosung des zwischen uns liegenden Problems intendiert etwa im Sinne, dass man – aus dem selben Hause stammend – im Hinblick auf die ekklesiologischen Strukturen mal unterschiedlicher Meinung war und irgendjemand heftig wurde und dabei die Gemeinschaft zerbrach. Nein, gemeint ist mit dem «*innerkatholisch*» eine Qualifizierung des Problems, und zwar dahingehend, dass wir feststellen können, dass die ekklesiologische Grundlage nie ganz zerbrochen war und uns spätestens heute wieder gemeinsam ist. Der entsprechende Text lautet (Nr. 2):

«Die Orientierung an einer *Communio*-Ekklesiologie, die das Zweite Vatikanische Konzil ... wiederholt bezeugt, bildet die Grundlage nicht nur für diese Einsicht, sondern auch für den vorliegenden Versuch, dieses Problem aufzuarbeiten und eine gemeinsame Basis für die Heilung der Trennung zu suchen. Ein diesbezüglicher Dialog erscheint nun, wo ekklesiologische Grundsätze der in Ost und West gemeinsamen Tradition der Alten Kirche zum Mass geworden sind, aussichtsreich.»

Das ist der spezifische Gehalt des «*innerkatholisch*», der unseren Dialog auch eindeutig von anderen Dialogen abhebt.

c) «Aussichtsreich» ist dieser Dialog, haben wir gelesen, aber nur, wenn auch der Charakter des «*Familienzwistes*» gebührend mitberücksichtigt

¹ Alle Angaben beziehen sich auf die durchnummerierten Abschnitte in: Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2009.

wird. In der Nr. 3 der Präambel wird der vorliegende Text gekennzeichnet als «... das erste Ergebnis eines in Gang gekommenen Prozesses der Reinigung des Gedächtnisses, insofern die gegenseitige affektgeladene Polemik und verletzende Herabsetzung in der Vergangenheit einer zukunfts-offenen Hermeneutik des Vertrauens Platz gemacht haben».

d) Diese «Hermeneutik des Vertrauens» ist eine unverzichtbare Komponente der Methode des «differenzierten Konsenses», die in unserem Dialog angewendet wurde. Im Wesentlichen geht diese davon aus, dass nicht Einheitlichkeit, sondern Einheit in Vielfalt das Ziel unserer Bemühungen ist, und sie stellt Kriterien auf, um bei festgestellter Grundübereinstimmung in einer Frage zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden verbleibenden, sekundären Gegensätzen zu unterscheiden.

Damit ist die Eigenart unseres Dialogs gekennzeichnet, und es ist sicher nicht überheblich, wenn es im Text (Nr. 4) heisst, dass die darin dargelegten Überlegungen «... auch bei anderen Einheitsbemühungen ein Modell für eine Kirchengemeinschaft mit Rom sein könnten, die keine <Rückkehr-Ökumene> impliziert».

Zum Inhalt des Textes

Grund für die Spaltung zwischen Rom und der Altkatholischen Kirche waren die Auseinandersetzungen um die primatiale Ausstattung der Kirchen in und nach dem ersten Vatikanischen Konzil. In unserem Dialog stand von Anfang an fest, dass dieses Thema nicht isoliert, sondern adäquat nur eng eingebunden in einem klaren ekklesiologischen Gesamtkonzept behandelt werden kann.

Konsequenterweise lautet die Überschrift des 2. Kapitels «Die Kirche – trinitarisch-soteriologische Grundlegung». Darin wird die schon genannte «Communio Ekklesiologie» entfaltet und begründet. Die Kurzfassung lautet (Nr. 7): «Die Kirche als die vom dreieinigen Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft der Gläubigen ist eine gottgeschaffene Wirklichkeit und ihrem Wesen nach ein Mysterium.»

Die grundlegende Übereinstimmung wird dann in Nr. 36 mit folgenden Worten festgehalten: Die Kirche «... ist eine durch die Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes von Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft, in der die Glaubenden sakramental an der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes Anteil erhalten und zur Verkündigung des Evangeliums berufen und ermächtigt sind».

Die Grundvollzüge dieser Gemeinschaft (*martyria, leitourgia, diakonia*) verwirklichen sich einmal in unterschiedlichen räumlichen Ausdehnungen (Dimensionen) und werden zweitens vollzogen durch eine Vielzahl von Ämtern und Diensten (Nr. 13). Dies wird in den Kapiteln 3 und 4 unseres Textes entfaltet.

Kapitel 3 trägt die Überschrift «Lokale, regionale und universale Dimension der Kirche». Ausgehend von der Feststellung, dass jede Ortskirche, in der die genannten Grundvollzüge in der Feier der Eucharistie ihre Mitte haben, eine eigenständige Verwirklichung der *Una sancta, catholica et apostolica* ist, wird die *communio* mit den anderen Ortskirchen, in denen sie ihr eigenes Wesen erkennt und anerkennt, näher präzisiert (Nr. 16). Die Grundformel lautet (Nr. 17):

«Die Einheit und Gemeinschaft der Ortskirchen in ihren unterschiedlichen überörtlichen Ausdehnungen bis hin zur universalen Dimension ist jeweils auch eine Vergegenwärtigung der *Una Sancta*, und zwar als Gemeinschaft von Ortskirchen, als *communio ecclesiarum* bzw. als *communio communionum ecclesiarum*. Dabei eignet in diesen Gemeinschaften von Ortskirchen jeder Ortskirche in gleicher Weise die volle Katholizität. Darum sind die einzelnen Ortskirchen auch für die überörtliche und universale Gemeinschaft mitverantwortlich. Denn die lokale Kirche ist ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche (ÖRK-RK/9, Nr. 36).»

In der nun folgenden Nr. 18 heisst es dann hinsichtlich der Verantwortung für die *communio* (fast ein wenig abrupt): «Die Verantwortung für die Gemeinschaft der Ortskirchen und ihr gemeinsames Zeugnis haben primär die Bischöfe in synodaler Beratung wahrzunehmen und in der gemeinsamen Eucharistie zum Ausdruck zu bringen.» Damit ist die Überleitung gegeben zu der zweiten schon genannten Dimension der *Communio*-Ekklesiologie im nächsten Kapitel.

Kapitel 4 trägt den Titel «Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit». In diesem Kapitel legt unser Text argumentativ dar, dass Synodalität und Primat nicht konträre Strukturen sind, die sich gegenseitig ausschliessen, sondern dass sie einander bedingen. Nach nochmaliger Erwähnung der unterschiedlichen Ämter und Dienste, zu deren Sendung es gehört, die Einheit in der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit zum Ausdruck zu bringen und zu bewahren, heisst es plakativ (Nr. 20): «Diese besonderen Aufgaben werden in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Ver-

antwortung (*episkopē*) wahrgenommen, und zwar sowohl in der Ortskirche als auch in der überörtlichen (regionalen und universalen) Gemeinschaft der Ortskirchen.»

Im Einzelnen wird dann ausgeführt (Nr. 21): «In der Ortskirche ist der Bischof der Träger der personalen episkope ...», allerdings nicht isoliert, sondern in Verbindung mit dem Presbyterkollegium, dem Diakonat und dem Glaubenszeugnis der Getauften. In der überörtlichen Gemeinschaft der Ortskirchen vertreten diese so in der Ortskirche eingebundenen Bischöfe in ihrer personalen Verantwortung ihre Ortskirchen in den synodalen Versammlungen (Nr. 22). Dabei ist es in die Verantwortung eines Bischofs gegeben, «...dafür zu sorgen, dass die vielen Bischöfe in einem synodalen Prozess die ihnen zugedachte Verantwortung wahrnehmen». In diesem Sinne haben sich im Verlauf der Geschichte der Kirche verschiedene Formen und Bezeichnungen der primatialen Funktion ausgestaltet. «Für die universale Dimension kommt dieser Primat dem Papst zu.»

Bis hierher kann von Konsens gesprochen werden. Der zuletzt zitierte Satz leitet zu *Kapitel 5* über, das die Überschrift trägt «Der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihrem Bleiben in der Wahrheit». Hier stehen sich zuerst einmal in zwei Blöcken die altkatholische und die römisch-katholische Position gegenüber. Im altkatholischen Block (Nrn. 27–30) wird noch einmal bekräftigt, dass «alle bisherigen offiziellen altkatholischen Äusserungen und Erklärungen zum Primat des Bischofs von Rom ... faktisch immer einen Primat des Papstes anerkannt [haben], wie er der gemeinsamen Tradition der Kirche des Ostens und des Westens entspricht. Was abgelehnt wurde, ist die Definition des Universalprimates und der Lehrunfehlbarkeit des Papstes ...», wie sie im Vaticanum I definiert, im Vaticanum II bestätigt und in die geltende Rechtskodifizierung Eingang gefunden hat. Zu dem in den altkatholischen Stellungnahmen immer wieder vorkommenden (und oft hinterfragten!) Ausdruck «*primus inter pares*» wird anschliessend festgehalten (Nr. 29), dass dieser letztlich besagt, «...dass der Primat sich im Rahmen einer Synodalität und Kollegialität der Ortskirchen und ihrer Bischöfe bewegen muss». In diesem Rahmen soll er (Nr. 30) «... personales Zeichen der universalen Einheit der Ortskirchen...» und Appellationsinstanz sein und gemeinsame Entscheidungen der Ortskirchen koordinieren. Allerdings wird dann plakativ eingegrenzt:

«Wie auch immer seine Funktionen nach Rechten und Pflichten im einzelnen umschrieben werden, so ist damit nach altkatholischem Verständnis keine Jurisdiktion in dem Sinn verbunden, dass er ohne entsprechende Aufforderung direkt und jederzeit in Ortskirchen einzugreifen oder Entscheidungen in Fragen, welchen die Bewahrung der Gemeinschaft der Ortskirchen in der Wahrheit und in der Liebe betreffen, allein zu treffen ermächtigt ist.»

Es folgt der Block mit der bekannten römisch-katholischen Position (Nrn. 31–32), die im Wesentlichen besagt, dass «... der Jurisdiktions- und Lehrprimat integraler und seinem Wesen nach, nicht aber in allen seinen konkreten Ausformungen, unaufgebbarer Bestandteil des Petrusdienstes ist». Ohne sie könnte der Träger des Petrusamtes die ihm anvertraute Sorge um die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums nicht wirklich wahrnehmen.

Der hiermit entstehende Eindruck eines unversöhnlichen Gegensatzes wird durch die unmittelbar folgende römisch-katholische Aussage zumindest korrigiert (Nr. 33):

«Im heutigen ökumenischen Gespräch anerkennt die römisch-katholische Seite die Berechtigung mancher Bedenken gegen diese Lehre und macht geltend, dass der Jurisdiktionsprimat seinen Ort immer nur innerhalb der *Communio*-Struktur der Kirche haben darf. Überdies ist sie der Überzeugung, dass die päpstliche Unfehlbarkeit lediglich in der absoluten Treue zum apostolischen Glauben ausgeübt werden kann, dergestalt, dass ein Papst, der diese Treue nicht wahrte, *eo ipso* seines Amtes verlustig ginge.»

Dass hier Fragen offenbleiben, ist unverkennbar. Dennoch wird im folgenden *Kapitel 6*, das den Titel «Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft» trägt, in der Nr. 39 zum Petrusamt gemeinsam festgestellt: «Diese Übereinstimmungen legen nahe, dass die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre des Primates des Papstes, wenn damit der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst wird, nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss.»

Nachdem das Kapitel 6 mit der Erläuterung der Methode des differenzierten Konsenses begonnen hat und damit die Unterscheidung zwischen kirchentrennenden und nicht kirchentrennenden Differenzen eingeführt ist, können die darauf folgenden Abschnitte über «Noch offene Fragen» mit mehr Gelassenheit als früher angegangen werden. Eine erste Gruppe solcher Fragen betrifft die *Ekklesiologie*, und zwar hieraus Themen, die im Dialog durchaus zur Sprache gekommen waren, zu denen aber nicht ausführliche Texte verfasst worden sind. So wird verwiesen auf die inzwi-

schen nicht mehr ganz neue Frage, ob das Vaticanum II nicht doch gleichzeitig zwei unterschiedlichen Ekklesiologien verpflichtet ist, was sich immer dann zeigt, wenn es um das konkrete kirchenrechtlich festzumachende Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche geht. Ein weiterer offener Aspekt derselben Frage betrifft dann wiederum das Verständnis der Rede von der «Kollegialität der Bischöfe», wenn es gilt, sie ins richtige Verhältnis zum päpstlichen Primat zu setzen. Hier zeigt sich als besonders zu bedenkendes Problem die Tatsache, dass die Primatstexte des Vaticanums I auch in Texten des Vaticanums II rezipiert wurden, wobei allerdings der jeweilige Kontext zu berücksichtigen ist, der nicht unerhebliche inhaltliche Verschiebungen bewirkt. Im Hinblick auf den päpstlichen Primat verweist unser Text auch noch auf die altkatholischen Schwierigkeiten mit der Ableitung eines «göttlichen Rechtes» aus dem neutestamentlichen Befund.

Es folgen dann in einem eigenen Abschnitt die offenen Fragen zu den *Mariendogmen von 1854 und 1950*. Die Positionen sind bekannt. Ich brauche sie hier nicht zu wiederholen. Allerdings: Im Anschluss an die stark christologisch-soteriologisch präsentierte diesbezügliche römisch-katholische Lehre heisst es in unserem Text: «Eine vertiefte Diskussion muss zeigen, ob diese Deutung der beiden Mariendogmen die altkatholische Seite dazu veranlassen kann, ihre Ablehnung dieser Dogmen neu zu bedenken ...» (Nr. 54). Als eine Hilfe hierzu bietet unser Text eine weitere Differenzierung an: Die Unterscheidung zwischen Dogma und Dogmatisierung. «In der Glaubenslehre kann es eine weitgehende Übereinstimmung geben, auch wenn das Faktum der Dogmatisierung unterschiedlich bewertet wird» (Nr. 55).

So kann unser Text diesen Abschnitt mit einer zuversichtlichen Note beschliessen: «Die bestehenden Divergenzen in Lehre und Praxis sind ernst zu nehmen. Sie verpflichten uns zu einem klärenden Dialog, von dem ein expliziter differenzierter Konsens erwartet werden darf» (Nr. 55).

Unter den «Noch offenen Fragen» wird in einem weiteren Abschnitt die Frage der *Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst* abgehandelt. Die bekannten beiden Positionen werden in unserem Text unverändert vorgebracht. Lediglich die Nr. 72 lässt vorsichtig aufhorchen: «Es stellt sich für die altkatholische Seite die Frage, ob die unterschiedliche Praxis und die zugehörige theologische Begründung einen Aspekt des christlichen Glaubens betreffen, der die kirchliche Gemeinschaft als solche verunmöglicht oder zulässt.» Es folgt hier ein Verweis auf die Nr. 81,

in der festgestellt wird, dass die Frauenordination «... für römisch-katholische Christen unter Sanktionen [steht] ... (c. 750 §2 CIC i.V.m. c. 1371 §1 CIC), auch wenn diese nicht jene für Häresie sind». In der hier zugehörigen Anmerkung wird darauf verwiesen, dass Häresie im Sinne des c. 750 §1 «... nur den primären Offenbarungsbereich selbst ...» betrifft (vgl. auch c. 750 §1 und 1364 §1 CIC): «Die Lehrverkündigung über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe wird dem depositum fidei, aber dem sekundären Offenbarungsbereich zugeordnet.» Diese These wird mit lehramtlichen Texten gut belegt, so dass die oben erwähnte Frage in Nr. 72 nicht unberechtigt erscheint.

Damit befinden wir uns allerdings schon mitten in den *kirchenrechtlichen Fragen*, die auch in einem weiteren Abschnitt des Kapitels über «Noch offene Fragen» abgehandelt werden. Sie betreffen folgende Themen: Verheiratete Bischöfe und Priester; ehemals römisch-katholische Kleriker; ehemals römisch-katholische Gläubige; Priesterweihe von Frauen. Unser Text gibt hier schlicht und einfach die geltenden kirchenrechtlichen römisch-katholischen Positionen kurz wieder. Lösungen werden noch keine vorgeschlagen, auch wenn im Dialog selber manche Möglichkeiten erwogen wurden.

Perspektiven in der Primatsfrage

1. Die Frage nach Perspektiven nötigt zuallererst zur Klärung des Standortes, von dem aus Ausschau nach diesen gehalten wird. Dieser war früher einmal aus römisch-katholischer Sicht recht eindeutig und besagte: In unserer Kirche haben wir im Papsttum etwas Wertvolles, Gottgewolltes, das leider von den anderen christlichen Kirchen abgelehnt wird, so dass unsere Aufgabe im Hochhalten und Verteidigen desselben besteht. Zur Aktualisierung und entsprechenden Differenzierung dieses Standpunktes möchte ich einige Beobachtungen vortragen.

a) Die Überlegungen über ein universales Amt der Einheit gehen heute viel weiter als das frühere Verteidigen einer althergebrachten Institution *gegen* die Angriffe der anderen. Ein solches universales Dienstant beschäftigt heute in dieser oder jener Weise alle christlichen Gemeinschaften und im übertragenen Sinn auch die Weltreligionen und andere Institutionen. Zwei Erkenntnisse sind hierfür wohl ausschlaggebend. Zum ersten die innerchristliche, dass ein universales Amt der Einheit, auch aus neutestamentlicher Sicht, nicht einfach abzulehnen ist. Die entsprechenden

Stellen aus den weltweiten ökumenischen Dialogen wären hier anzuführen; sie finden sich in der bislang dreibändigen Dokumentation «Dokumente wachsender Übereinstimmung»². Stellvertretend zitiere ich hier die Nr. 194 von «Communio Sanctorum», in der die lutherische Seite der «Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands» formuliert: «Gegen einen gesamtkirchlichen ‹Petrusdienst› als pastoraler Dienst an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen und ihrer gemeinsamen Bezeugung der Wahrheit gibt es keine grundsätzlichen Einwände.» Und in der darauf folgenden Nr. 195 heisst es dann:

«Gemeinsam können Katholiken und Lutheraner sagen: Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht. Er ist daher grundsätzlich als sachentsprechend anzusehen. Dieser Dienst repräsentiert die gesamte Christenheit und hat eine pastorale Aufgabe an allen Teilkirchen.»³

Es ist bekannt, dass nicht alle lutherischen Theologen und Hierarchen Deutschlands diesen Sätzen zustimmen. Aber im Wesentlichen sind sie auch in den Altkatholisch – Römisch-Katholischen Dialog, den wir besprechen, eingegangen.

Und noch eine weitere Erkenntnis, die sogar weit über das Christentum und die anderen Weltreligionen hinausgeht, spielt hier eine Rolle, dass nämlich den globalen ethischen Problemen nur mit universal gültigen Prinzipien und Normen begegnet werden kann, die von mit entsprechender Autorität versehenen Institutionen vertreten werden. Hier manifestiert sich so etwas wie ein universaler Selbsterhaltungstrieb, der zur gemeinsamen Suche nach universalen, auch mit geistiger Vollmacht versehenen Instanzen veranlasst. So weit das äussere Umfeld der Perspektivsuche.

² HARDING MEYER u.a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931–1982/Band 2: 1982–1990/Band 3: 1990–2001*, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck), ²1991/1992/2003.

³ Vgl. *BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2000.

b) Wenn dieses besagt, dass auch andere nach einem vollmächtigen universalen Amt der Einheit suchen, dann bedeutet das für die entsprechende inner-römisch-katholische Ausschau nach Perspektiven, dass das real existierende Papstamt, wenn auch mit grosser Vorsicht wegen der geschichtlichen Vorbelastungen, durchaus zumindest als ein Angebot in Betracht gezogen werden kann. Dass dieses Angebot aus unserer Sicht einen gültigen Kern hat, der aber noch stark bearbeitet werden muss und offenkundig auch kann, das hat Papst Johannes Paul II. sehr eindeutig in seiner Ökumene-Enzyklika aus dem Jahr 1995 «*Ut unum sint*» in der bekannten Nr. 95 formuliert. Es geht darum, schreibt er,

«...eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet ... Der Heilige Geist schenke uns sein Licht und erleuchte alle Bischöfe und Theologen unserer Kirchen, damit wir ganz offensichtlich miteinander die Formen finden können, in denen dieser Dienst einen von den einen und den anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag.»

Hierzu bat Johannes Paul II. die «... kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen...» mit ihm «... einen brüderlichen, geduldigen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten...» (Nr. 96)⁴.

Es geht also um die Suche miteinander und nicht um Abgrenzung und Verteidigung gegeneinander. Allerdings: Wenn ich recht sehe, ist unser Text das erste und einzige internationale Dialogergebnis, das auf die Dialogbitte Johannes Paul II. direkt eingeht. Die Hemmungen für einen solchen Dialog sind ganz offensichtlich gross, denn jede, auch noch so vorsichtige Zustimmung im Abstrakten und Prinzipiellen muss sich gleichzeitig gegen das Missverständnis einer «Anerkennung» oder auch nur «Gutheissung» des konkreten Papsttums abschirmen. Dies kann konkret belegt werden etwa durch evangelische Reaktionen auf das mehrfach erwähnte lutherisch-katholische Dialogergebnis in Deutschland «*Communio sanctorum*»⁵. Diese Reaktionen sind allerdings durchaus auch ver-

⁴ Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika «*Ut unum sint*» über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995, in: VApS 121 (Deutsche Bischofskonferenz) 1995, 3–80, hier 67f.

⁵ Vgl. OLIVER SCHUEGRAF/UDO HAHN (Hg.), *Communio Sanctorum*. Evangelische Stellungnahmen zur Studie der Zweiten Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Hannover (VELKD) 2009 (*Anm. d. Red.*).

ständig, denn gegen das Papsttum wurde nicht nur jahrhundertlang polemisiert, sondern ein wesentlicher Teil der eigenen konfessionellen Identität wurde an dieser Verwerfung des Papsttums festgemacht.

Und trotzdem: Dieses konkrete Papsttum existiert nicht nur in der Geschichte, sondern auch in der Gegenwart und kann nicht einfach übergangen oder als erledigt erklärt werden, um etwas ganz Neues an seine Stelle zu setzen. Denn realistischerweise kann niemand erwarten, dass die römisch-katholische Kirche es selber abschafft, und überdies scheint es doch so stark in die Identität der abendländischen Christenheit verwoben zu sein, dass im besagten Dialogergebnis «Communio sanctorum» die lutherische Seite (Nr. 191) formulieren konnte: «Die Bindung eines solchen universalen Petrusdienstes an den Bischof von Rom legt sich für die abendländische Christenheit trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe.» Und bezüglich der Ostkirchen wird daran erinnert, dass für diese ein Ehrenprimat des Bischofs von Rom auch eine grundsätzliche Möglichkeit ist.

2. Das macht nun allerdings die römisch-katholische Aufgabe hinsichtlich des Papstamtes so unkomfortabel: Wir müssen einerseits «unser» real existierendes Papstamt im Hinblick auf die heutigen Gegebenheiten und Notwendigkeiten «unserer» Kirche in dieser konkreten Welt reformieren. Gleichzeitig oder vielleicht gerade dadurch soll es andererseits zum gültigen Instrument des petrinischen Einheitsdienstes auch für die anderen christlichen Kirchen werden. Und dies alles ohne Verzicht auf das Wesentliche der Sendung des Petrusdienstes. Bedeutet dies nicht die Quadratur des Kreises? Hierzu nenne ich drei Perspektiven:

a) Erst kürzlich titulierte die Ökumenische Information der Katholischen Nachrichten-Agentur einen Bericht über eine Vortragsveranstaltung in München mit: «Papstamt in seiner jetzigen Gestalt <Nicht ökumene-tauglich>»⁶. Zitierte Kernaussage des Vortrags: «Das Papstamt mit Primat, Unfehlbarkeit und Jurisdiktionsgewalt steht quer zur Ökumene.» Biblisch und kirchengeschichtlich sei es zweifelhaft, ob es das katholische Kirchenoberhaupt in seiner jetzigen Ausprägung überhaupt geben muss. Das Neue Testament gibt für einen päpstlichen Primat nichts her. Auch die geschichtlichen Ansätze für die Oberhoheit des römischen Bischofs liegen

⁶ KNA-ÖKI 29 vom 14. Juli 2009, 7.

im Dunkeln. Somit habe das Papstamt «keine ökumenische Chance im 21. Jahrhundert». Kompatibel mit der Weltchristenheit wäre lediglich eine Rolle des Bischofs von Rom als ein Ehrenprimat, wie ihn innerhalb der Orthodoxie der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel ausübt. «Um ökumenetauglich zu werden, hätte der Papst einiges zu tun: Er müsste den reformatorischen Kirchen zugestehen, «Kirchen im eigentlichen Sinne» zu sein, die gegenseitige Zulassung zur Kommunion aussprechen..., die evangelischen Ämter anerkennen und keine Ablässe mehr verkünden.»

Ich habe diese Zeilen aus der KNA-Information zitiert, weil sie paradigmatisch eine Perspektive hinsichtlich der künftigen Rolle des Papstamtes wiedergeben, die so oder ähnlich manche ökumenisch doch wohlgesinnte und nicht nur unbedarfte Theologen meinen vertreten zu müssen. Ich finde allerdings diese kritischen Punkte und die Wunschliste ausserordentlich oberflächlich. Sie dienen höchstens einer kosmetischen Reform, die nicht den oben aufgezeigten, tief greifenden weltweiten aktuellen Erfordernissen gerecht wird.

b) Diese werden ernster genommen mit einer Formulierung von Walter Kasper aus dem Jahr 1975: In einem Beitrag in der Zeitschrift «Concilium» stellte er damals fest, dass die grundsätzliche und komplexe Frage in aktueller Terminologie besagt, ob und inwiefern ein Petrusamt zur «Sache» des Evangeliums Jesu Christi gehört⁷. Rückblickend klingt diese Fragestellung heute sprachlich zeitbedingt, aber der Sache nach trifft sie. Sie signalisierte eine Perspektive, die heute noch genauso gültig ist wie damals, nämlich die Perspektive, die sich an der Frage nach dem Willen und Vermächtnis des Herrn der Kirche orientiert, und zwar unabhängig von Bedingtheiten wechselnder innerweltlicher Machtkonstellationen und Konvenienzen. Es ist das Verdienst von Hermann Josef Pottmeyer, diese Perspektive in ihrer Konkretion durchdekliniert zu haben. Ich beziehe mich im Folgenden auf seinen diesbezüglichen Beitrag in der Zeitschrift «Catholica». Er schreibt:

«Wenn sich also die römisch-katholische Kirche heute um eine ökumenische Verständigung über den Primat des Nachfolgers Petri bemüht, sollte sie ... zugleich oder – besser noch – zuvor jene kritischen Fragen klären, die innerhalb der katholischen Kirche selbst an die lange übliche Interpretation (des Dogmas von 1870) und an die sich auf sie berufende Praxis des Primates ge-

⁷ WALTER KASPER, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt, in: Conc(D) 11 (1975) 525–531, hier 525.

stellt werden. Denn wenn wir Katholiken davon überzeugt sind, dass das Petrusamt eine Gabe und Hilfe ist, die Christus der Gemeinschaft aller Christen hinterlassen hat, dann sind wir aufgerufen, zuvor alles das zu beseitigen, was diese göttliche Gabe verdunkelt und zu Missverständnissen Anlass gibt.»⁸

Das heisst aber für Pottmeyer nicht, dass wir die ökumenischen Dialoge über das Petrusamt aufzuschieben hätten. «Vielmehr brauchen wir Katholiken dazu das ökumenische Gespräch. Denn es ist eine menschliche Erfahrung, dass ein anderer Blickwinkel und die Erfahrung anderer hilfreich sein können, das eigene Selbstverständnis zu klären, zumal dann, wenn es um ein gemeinsames Anliegen geht, nämlich um die Erkenntnis des Willens Gottes für seine Kirche.»⁹ So sei auch die Einladung von Johannes Paul II. in «*Ut unum sint*» zu verstehen.

Hinsichtlich der Sicht der anderen, die im Dialog helfen soll, das Verständnis der göttlichen Gabe zu klären, führt Pottmeyer weiter aus:

«Was das Dogma des I. Vaticanums angeht, ist die innerkatholische kritische Befragung desselben bereits von der Minorität des I. Vaticanums begonnen worden. Sie verschärfte sich noch während des II. Vaticanums und in steigendem Masse seit dem letzten Konzil. Gefordert wird heute in der katholischen Kirche eine relecture oder Re-rezeption des Dogmas von 1870 im Rahmen einer Communio-Ekklesiologie, an die das II. Vaticanum wieder anknüpfen wollte.»¹⁰

Die Literatur der letzten 30 Jahre, die Pottmeyer zur Untermauerung dieser These in der zugehörigen Anmerkung aufzählt, ist beeindruckend.

Den Hauptgrund für das Aufkommen der Diskussion über das Dogma von 1870 während und seit dem II. Vaticanum sieht Pottmeyer in der Wiederentdeckung des sakramentalen Communio-Charakters der Kirche und der Communio-Gestalt und -Praxis der noch ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends. «Sie sprengte die Fesseln der einseitig apologetisch und juristisch geprägten Ekklesiologie der Schultheologie des 19. Jahrhunderts.»¹¹

In der hierdurch entflammten Diskussion wurden zwei Entdeckungen gemacht. Als Erstes wurde erkannt, in welchem Ausmass das Dogma vom Primat und seine Formulierung von der historischen Situation des 18. und

⁸ HERMANN JOSEF POTTMEYER, Die jüngere Diskussion über die Definition des päpstlichen Primats durch das I. Vaticanum in: *Cath(M)* 61 (2007) 67–80, hier 68.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., 69.

19. Jahrhunderts in West- und Mitteleuropa geprägt waren. «Die bis zum II. Vaticanum herrschende Interpretation des Dogmas hatte von diesem Zeitindex abgesehen.»¹² Heute ist uns dieser Zeitindex wohl bekannt: Kleriker und katholische Laien in Mitteleuropa strebten die Stärkung des Papsttums an, weil sie darin die einzige Hoffnung sahen, die Kirche vor den Übergriffen der Regierenden in den sich bildenden Nationalstaaten zu schützen. Allein die Souveränität des Papstes garantierte für sie die Unabhängigkeit und Eigenständigkeit der Kirche vom Staat, der unter Berufung auf seine Souveränität beanspruchte, auch die Kirche in seinem Bereich seinen Interessen entsprechend zu dirigieren. Darin wurde die Gefahr des Zerfalls der katholischen Kirche in Nationalkirchen (Landeskirchen!) gesehen. Hier liegt dann auch die Wurzel des Misstrauens gegenüber dem Mitwirken des Episkopates an der Leitung der Gesamtkirche und der Option für die uneingeschränkte Souveränität des Papstes. Mit den Fäden dieser Einstellung oder besser gesagt dieser Befürchtung wurde der erste Textentwurf für das Dogma gewoben.

Die zweite in der neueren Diskussion gemachte Entdeckung ist mit der Zurkenntnisnahme der Kritik der Konzilsminorität an diesem Entwurf und der Antwort des zuständigen Sprechers der Kommission auf diese Einwände verbunden. In Kurzfassung lauteten die Kritikpunkte der Minorität: Die Kirche ist von Natur aus keine absolute Monarchie; der Primat wird in der Vorlage nach dem Modell der weltlichen Herrschaft vorgestellt; Christus ist das «Prinzip der Einheit» der Kirche, der Papst nur das «sichtbare Fundament» ihrer Einheit; das Mitspracherecht der Bischöfe wird nirgends im Text genannt.

Die erwägenden Antworten der Sprecher der zuständigen Kommission, die in den Konzilsakten zugänglich sind, können hier nicht im Einzelnen dargelegt werden, obwohl sie sehr wichtig sind, da die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils mehrfach auf diese Kommentare des Sprechers der Kommission des Vaticanums I zurückgreift, um das Miteinander von Primat und Kollegialität zu begründen¹³. Ich schliesse mich uneingeschränkt der Feststellung von Pottmeyer an, dass aus den Ausführungen des Kommissionssprechers eindeutig hervorgeht, «...dass das Schweigen der Definition über die kollegiale Mitverantwortung der Bischöfe an der Leitung der Gesamtkirche keinesfalls die Ablehnung dieser Mitverantwortung bedeutet. Im Gegenteil wird die Lehre von der

¹² Ebd.

¹³ A.a.O., 78.

gleichfalls vollen und höchsten Vollmacht des Bischofskollegiums als selbstverständlicher Inhalt der Tradition vorausgesetzt. Diese Lehre wurde von niemand bestritten»¹⁴. Bekannt ist, dass die Lehre über das Bischofsamt und das Bischofskollegium in einer weiteren vorgesehenen Konstitution über die Kirche behandelt werden sollte. Der deutsch-französische Krieg hat aber das Zustandekommen dieser Konstitution verhindert. Wir kennen aber den Entwurf zu dieser Konstitution, in dem die volle und höchste Vollmacht des Bischofskollegiums als «fidei dogma certissimum» bezeichnet wird.

Fazit: Neben der lange vorherrschenden Interpretation des Dogmas von 1870, die sich an der einseitigen Formulierung orientierte, gab und gibt es eine andere Interpretation. Es ist die der Konzilsminorität, die – historisch nachweisbar – als legitim angesehen wurde, auch wenn sie nach dem Konzil kaum Beachtung fand. Damit ist das Dogma von 1870 durchaus offen für eine Interpretation im Sinne der *Communio*-Ekklesiologie.

«Indem es den Primat als eine <wahrhaft bischöfliche> Vollmacht bezeichnet, bindet es den Papst in die sakramental begründete *communio* des Bischofskollegiums ein. Als dessen Haupt soll der Papst der Einheit des Episkopats und zusammen mit dem Episkopat der Einheit der Kirche dienen. Der Papst steht nicht über der Kirche, sondern in der *communio* der Kirche, die vom I. Vaticanum als *communio* im Glauben bezeichnet wird.»¹⁵

Bestätigt sieht Pottmeyer diesen Befund durch die schon angeführten Nummern 95 und 96 der Enzyklika «*Ut unum sint*» von Papst Johannes Paul II. sowie auch durch folgende Feststellung aus den «Erwägungen» der Glaubenskongregation von 1998: «Das bedeutet jedoch nicht, dass der Papst eine absolute Macht hätte. Denn es ist ja ein Kennzeichen des Dienstes der Einheit, eine Folge aus der Gemeinschaft des Bischofskollegiums und des *sensus fidei* des ganzen Gottesvolkes, auf die Stimme der Partikularkirchen zu hören ...»¹⁶

Pottmeyer schliesst seinen Beitrag mit einem Ausrufezeichen, das ich hier nicht vorenthalten möchte:

«Das Dogma von 1870 hat den schlechten Ruf nicht verdient, den seine maximalistische Interpretation in Theorie und Praxis ihm eingebracht hat. Es ist nicht jenes unüberwindliche Hindernis für die Einheit der Christen, als das es

¹⁴ A.a.O., 77.

¹⁵ A.a.O., 79.

¹⁶ *Osservatore Romano* (deutsch) vom 11. Dezember 1998, Nr. 10.

lange gegolten hat. Und noch etwas: In der «Hall of Fame» der ökumenischen Bewegung verdient die Minorität des I. Vaticanums einen Ehrenplatz, weil sie das Konzil dafür gewinnen konnte, dieses Dogma für einen zukünftigen Communio-Primat offen zu halten.»¹⁷

c) Oben war davon die Rede, dass «auf die Stimme der Partikularkirchen zu hören» ist. Dies sind auch die Stichworte, die nach meiner Einschätzung eine realistische Perspektive im Hinblick auf das Amt der Einheit ergeben können. Neben den klassischen Fragen dieses Themenbereiches (Übertragung des Primates des Petrus auf den Bischof von Rom? Primat des Bischofs von Rom nur symbolisch oder sakramental konkret? Menschlichen oder göttlichen Rechtes? Ist die Entfaltung bis zur Universaljurisdiktion und Unfehlbarkeit legitim?) tritt der konkrete, durch Fakten verifizierbare Stellenwert von Kollegialität und Subsidiarität immer stärker in den Vordergrund. Hier gibt es – wie so oft im konkreten Leben – manches Positives aus der jüngsten Kirchengeschichte zu vermelden, aber auch anderes. So war im Zusammenhang des Entstehens der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre Roms und des Lutherischen Weltbundes vor zehn Jahren ein ökumenisch hochinteressantes Wechselspiel zwischen den höchsten Ämtern auf Weltebene und den Ortskirchen zu beobachten. Rom hat damals die hauptsächlich aus Deutschland und den USA kommenden Stimmen gehört und berücksichtigt. Eine neue Erfahrung! Eine neue Erfahrung aber auch bei den Lutheranern. Dort musste eine Lokalkirche, nämlich die deutsche, die Erfahrung machen, dass die oberste Instanz, also der Lutherische Weltbund, auch ohne grosse Beteiligung der deutschen professoralen Prominenz, für die ganze Kirche sprechen kann.

Eher negativ ist in diesem Zusammenhang der Alleingang des petrinischen Amtes im Fall der Aufhebung der Exkommunikation der Traditionalisten-Bischöfe zu sehen. Hier kam die Kollegialität zwischen dem Obersten Amt und den betroffenen Ortsbischöfen eindeutig zu kurz. Mit etwas Optimismus kann man allerdings auch dieser Affäre etwas Positives abgewinnen, insofern als die Verursacher die nicht gerade zögerliche Stimme der betroffenen Ortsbischöfe durchaus wahrgenommen haben.

Ein drittes Beispiel kann mit einem knappen Hinweis in Erinnerung gerufen werden: Linz in Oberösterreich. Rom ist in dem besagten Fall sehr schnell auf die massiven Proteste des Klerus und der Laien eingegangen und hat die geplante Bischofsernennung geräuschlos gestrichen.

¹⁷ Pottmeyer, Diskussion (wie Anm. 7), 79 f.

3. Zusammenfassend möchte ich feststellen, dass wir auf dem Weg sind. Es ist ein Weg, auf dem wir noch lange nicht am Ziel sind, der aber wie jeder Weg schon in sich selber das Positive der Dynamik und Bewegung auf ein Ziel hin birgt. Wir wären aber schlecht beraten, wenn wir meinten, dass es auf diesem Weg lediglich darum geht, mehr Kollegialität und Subsidiarität zwischen oben und unten einzufordern. Die Frage des Vorankommens auf diesem Weg hängt viel entscheidender davon ab, ob es in absehbarer Zeit gelingt, das Petrusamt so zu gestalten, dass es durchsichtig wird für das, was damit gemeint ist, nämlich dass es wie jedes andere Amt in der Kirche nur in absoluter Abhängigkeit vom Herrn und in der Vollmacht nur des Herrn der Kirche ausgeübt wird. Es muss gezeigt werden, dass die Autorität des Petrusamtes – wie Walter Kasper noch als Professor 1975 formulierte – primär «... sakramental-zeichenhafte Vermittlung des Evangeliums Jesu Christi in personaler Gestalt [ist], als gelebte Jüngerschaft, apostolisch missionarische Existenz und verzehrender Hirtendienst für die Menschen»¹⁸.

Um diesem Ziel näherzukommen, brauchen wir nicht nur den ökumenischen Dialog über das Papstamt, sondern auch ein ökumenisches Miteinander, in dem die höchst unterschiedlichen Charismen und Berufungen nicht als sich ausschliessende Gegensätze, sondern als sich komplementierende Gaben und Dienste gelebt werden, so dass daraus das kirchliche Amt in seiner vollen Struktur, bis hin zum Papstamt, hervorgehen und gedeihen kann.

Hans Jörg Urban (geb. 1940), Prof. Dr. theol. Studium der Theologie und Geschichte, Stipendiat und Assistent am Institut für Europäische Geschichte, Abt. Abendländische Religionsgeschichte der Universität Mainz, 1972–1975 katholischer Referent in der Ökumenischen Centrale in Frankfurt a.M. Danach bis zur Emeritierung im Jahr 2005 Direktor am Johann-Adam-Möhler Institut für Ökumenik in Paderborn und Honorarprofessor am dortigen Erzbischöflichen Priesterseminar. Mitarbeit in zahlreichen ökumenischen Dialoggremien auf internationaler und nationaler Ebene.

Adresse: Rosmarinstrasse 62, D-33106 Paderborn, Deutschland. E-Mail: h.j.urban@t-online.de

¹⁸ KASPER, Bleibendes (wie Anm. 6), hier 530.

English Summary

The paper first sets out the context and the characteristics of the Roman Catholic – Old Catholic Dialogue and its report “Kirche und Kirchengemeinschaft” (Church and ecclesial communion) published in 2009.

It then presents the main topics of the report dealing primarily with ecclesiology and the papal primacy and cautiously describes the “differentiated consensus”, which was what the dialogue commission aimed at. This is followed up by a short exposition of what the report sees as “still open issues”, such as the Marian dogmas of 1854 and 1950, the ordination of women to the priesthood, the celibacy of bishops and priests and the canonical status of former Roman Catholic clerics and laypeople who joined the Old Catholic Church.

To conclude the paper approvingly expounds recent Roman Catholic interpretations of Vatican I (as argued mainly by H.J. Pottmeyer) on the issue of papal primacy firmly integrating it in the framework of collegiality and subsidiarity, the hallmark of a *communio ecclesiology*.