

Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: „Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an?“ Eine römisch-katholische Position

von Peter Neuner, München

Schwierigkeiten mit den Zielvorstellungen und ihre Bedeutung

Die derzeitige Entwicklung der ökumenischen Beziehungen scheint mehr und mehr die These des langjährigen Direktors des konfessionskundlichen Instituts in Bensheim, Reinhard Frieling zu bestätigen, der 1992 schrieb, „dass die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche vielleicht das größte Hindernis für die Einheit der Kirche sind“¹ Die klassischen Themen ökumenischer Diskussion, die Fragen um Amt und Abendmahl, um die Ekklesiologie, die Abendmahlsgemeinschaft stehen letztlich alle im Rahmen der Zielvorstellung kirchlicher Einheit, die jeweils angestrebt wird. Besonders in der Amtsfrage ist dies offenkundig, weil in allen Kirchen das Amt der Einheit der Gemeinden, der Gemeinden unter einander und der Gemeinden mit ihrem Ursprung zu dienen hat. Damit erscheint die Amtsfrage als Teilaspekt ökumenischer Zielvorstellung. Ähnliches lässt sich von der Eucharistie, besonders in der Frage der Eucharistiegemeinschaft feststellen: wie stehen Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft zueinander? Welches Maß von Kirchengemeinschaft muss gewährleistet sein, dass Eucharistiegemeinschaft legitim wird, beziehungsweise wie kann durch Gemeinschaft im Herrenmahl die Einheit der Kirche symbolisiert, zum Ausdruck gebracht oder gefördert werden? Und gerade auch die Frage nach dem Papsttum, die zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche immer wieder ins Zentrum tritt, ist die Frage der Einheit der Kirche: Ist ein Amt universalkirchlicher Einheit sinnvoll, notwendig oder gar konstitutiv für die Einheit der Kirche, oder verhindert der Primatsanspruch, vor allem wenn er in rechtlichem Termini formuliert wird, deren Gemeinschaft?

Die unterschiedlichen Vorstellungen von der Einheit der Kirche, wie sie traditionell entwickelt worden waren, führten dazu, dass der Ökumenische Rat der Kirchen selbst sich lange Zeit hindurch auf keine bestimmte Zielvorstellung festlegen konnte². Bereits

¹ R. Frieling, *Der Weg des ökumenischen Gedankens*, Göttingen 1992, S. 257.

² Vgl. zum gesamten Kapitel P. Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, S. 281-296.

bei der Gründung der Bewegung für Glauben- und Kirchenverfassung 1927 in Lausanne führte es zu einer erheblichen Ernüchterung, als die Delegierten der unterschiedlichen Konfessionen und Kirchen feststellen mussten, dass die beiden wichtigsten Modelle, die damals vorgetragen wurden: das Modell einer Föderation selbständiger Kirchen und das Modell der sog. „organischen Union“, des institutionellen Zusammenschlusses zweier oder mehrerer Konfessionen zu einer geeinten Kirche, nicht miteinander kompatibel waren. Bei der Weltkonferenz 1937 stellte *Faith and Order* drei Konzepte kirchlicher Einheit nebeneinander, zwischen denen eine Entscheidung damals nicht möglich war: praktische Zusammenarbeit in einem Bund selbständiger Kirchen, Abendmahlsgemeinschaft, die auch die „Austauschbarkeit von Mitgliedern und kirchlichen Einrichtungen“ umfasst, sowie die körperschaftliche Vereinigung in einer organischen Union. Bereits zwei Jahre nach der Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen erklärte der Zentralaussschuss 1950 in der Erklärung von Toronto, dass sich keine Mitgliedskirche eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit zu eigen machen müsse, wenn sie dem Rat beitrete. Der Ökumenische Rat war lange Zeit genötigt, sich mit der Aussage zu bescheiden, dass er „den Gedanken der Einheit der Kirche vertritt und sich gleichwohl weigert, sich eine bestimmte Lehre von der Einheit der Kirche zu eigen zu machen“³.

Traditionelle Einheitsmodelle

Dies konnte natürlich nicht das letzte Wort bleiben. Es war vor allem die Gründung der „Church of South India“ (1947), die für eine neue Dynamik in der ökumenischen Bewegung sorgen sollte. Die jungen Kirchen in Missionsgebieten waren immer weniger bereit, die Kontroversen, die im 16. Jahrhundert die Christenheit gespalten hatten, zu übernehmen und „Spaltungen, für die wir nicht verantwortlich waren und die uns sozusagen von außen auferlegt worden sind“ weiter zu tragen. Die gemeinsame Herausforderung der unterschiedlichen Konfessionen im indischen Kontext: die extreme Minderheitensituation, das Leben in einer religiös bestimmten, hinduistisch geprägten Umwelt, nicht zuletzt die politische Einigungsbemühung Indiens bildeten den Rahmen, der die Einigung der christlichen Kirchen möglich und notwendig machte. Dabei waren die gemeinsamen Erfahrungen am Ort gewichtiger als die Übereinstimmung mit den Mutterkirchen. Einheit aller Christen am Ort erschien als bedeutsamer, denn die Einheit mit den konfessionellen Traditionen Europas. Einheit wurde in Anlehnung an reformierte Vorstellungen als Einheit am Ort verstanden, und dieser Ort war - in diesem Falle - durch die kulturelle, religiöse und politische Herausforderung Indiens bestimmt.

Dieses Modell der Union von Südindien sollte im Ökumenischen Rat entscheidende Dynamik entfalten. Es war wiederum in Indien, nämlich bei der Vollversammlung 1961 in Neu Delhi, als der Rat erstmals ein Modell der Einheit formulieren konnte, das sich eng an die Erfahrungen der Einigungsbewegung in Südindien anschloss. „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 verpflichtende Gemeinschaft geführt werden“⁴. Ziel des Einigungsbestrebens sollte also sein die organische Union, die allerdings auf den jeweiligen kulturellen Kontext orientiert war. Kirchen werden dadurch geeint, dass sie

³ W.A. Visser t'Hooft, *Ökumenische Bilanz*, Stuttgart 1966, S. 111.

⁴ Neu-Delhi 1961, Dokumentation, Stuttgart 1962, S. 130.

jeweils in ihrer Region gemeinsam ein Glaubensbekenntnis erarbeiten, Übereinstimmung erzielen über die Sakramente und über das Amt, dass sie gemeinsam den Dienst der Verkündigung und der Diakonie vollziehen und dass sie sich eine Struktur geben, die es ihnen erlaubt, nach innen und nach außen als eine geeinte Kirche in Erscheinung zu treten.

Die traditionellen Konfessionen schienen innerhalb dieses Einheitsmodells kaum noch einen legitimen Platz zu haben. Sie zu überwinden schien der Preis, der für die Einheit der Kirche am Ort bezahlt werden müsse. Die Alternative lautete: Ökumene statt Konfessionen. Damit waren die Konfessionen herausgefordert, sich der ökumenischen Frage zu stellen. Vor allem die konfessionellen Weltbünde waren aufgerufen, ihre ökumenische Bedeutung zum Ausdruck zu bringen. Die meisten dieser Weltbünde konnten nicht nur auf eine lange Geschichte zurückblicken, wesentlich älter als jene des Ökumenischen Rats der Kirchen, sondern sie konnten auch auf ein imponierendes Werk kirchlicher Einigung verweisen, hatten sie doch die Kirchen gleichen Bekenntnisse weltweit zusammengeführt und so eine universale Einheit möglich gemacht. Sollte es wirklich sinnvoll sein, diese universale Einheit preiszugeben zugunsten organischer Unionen, die sich jeweils auf den kulturellen Kontext beschränkten und andere Orte kaum noch in den Blick zu nehmen vermochten. Besteht hier nicht die Gefahr, dass Einheit geradezu atomisiert wird?

Von diesem Gedanken war die Diskussion in den Jahren nach Neu Delhi bestimmt. Die Vollversammlung 1968 in Uppsala entwickelte die Vision einer „konziliaren Gemeinschaft“ der Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil in Rom bildete eine lebendige Anschauung, wie Kirchen unterschiedlicher kultureller und sozialer Kontextualität eine weltweit umfassende Einheit verwirklichen können. In Uppsala wurde die Katholizität als Wesensmerkmal der Kirche wieder entdeckt und in der Konsequenz hat man das Einheitsmodell von Neu Delhi erweitert: „So möchten wir der Betonung von ‚Allen an jedem Ort‘ hier ein neues Verständnis der Einheit aller Christen an allen Orten hinzufügen. Das fordert die Kirchen an allen Orten zur Einsicht auf, dass sie zusammengehören und aufgerufen sind gemeinsam zu handeln“⁵. Damit wurde die Einheitsvorstellung von Neu Delhi nicht einfach über Bord geworfen, sondern erweitert. Nach wie vor ging der Ökumenische Rat davon aus, dass am Ort jeweils organische Unionen entstehen sollten, die durch ein als konziliar bezeichnetes Netzwerk verbunden sind und in diesem eine eher der Konföderation als der organischen Union verwandte Struktur universaler Gemeinschaft bilden.

Diese Einheit muss sichtbar werden, vor allem im gemeinsamen Herrenmahl. So wurde in der Vollversammlung in Nairobi 1975 als Aufgabe des Ökumenischen Rats in dessen Verfassung aufgenommen, „die Kirchen aufzurufen zum dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft“⁶. Trotz aller Kontroversen und Differenzen über die anzustrebenden organischen Unionen hinweg sollte die bereits bestehende Glaubensgemeinschaft eine gegenseitige Anerkennung kirchlicher Ordnungen und Strukturen und folglich die Gemeinschaft im Herrenmahl möglich machen. Es war ein deutlich aus den evangelischen Traditionen, im Augsburger Bekenntnis (CA VII) klassisch formuliertes Einheitsmodell, das sich hier durchgesetzt hatte. Kein Wunder, dass die Orthodoxie damit ihre Schwierigkeiten hatte, ganz zu schweigen von der Römisch-Katholischen Kirche, die, entgegen mancher

⁵ Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 14.

⁶ Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, S. 327.

Hoffnungen und Erwartungen, dem Ökumenischen Rat der Kirchen nach Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht beigetreten war.

Neue Probleme gerade für die Orthodoxie und die Katholische Kirche warf der so genannte Säkularökumenismus auf, der die Jahre nach Uppsala prägen sollte. Einheit der Kirche sollte, so diese Tendenz, durch gemeinsames Tun, gemeinsames politisches Engagement realisiert werden. „Der Glaube trennt, die Praxis eint“ lautete nun das Schlagwort. Die Idee war nicht neu. In den so genannten Friedenskirchen war der Gewaltverzicht immer im Mittelpunkt kirchlicher Identität gestanden. Eine der drei Wurzeln, aus denen der Ökumenische Rat hervorgegangen war, die *Bewegung für praktisches Christentum*, war durch die gemeinsame soziale Bemühung geprägt und die zwischenkirchliche Freundschaftsarbeit im 19. Jahrhundert dachte zunächst nicht an theologische Übereinstimmungen, sondern an eine Zusammenarbeit im sozialen Bereich.

In einer Zeit, in der die Kirchen der Dritten Welt innerhalb des Ökumenischen Rats eine immer größere Bedeutung erlangten und zahlenmäßig zu dominieren begannen, wurde die Frage der Weltverantwortung der Christenheit, das gemeinsame Tun immer bedeutsamer. Die Bemühung um die Aufarbeitung überkommener Lehrdifferenzen trat dagegen mehr und mehr in den Hintergrund. Der Protest gegen unterdrückerische und ausbeuterische Gesellschaftsstrukturen, die Theologie der Revolution bis hin zum so genannten Antirassismusprogramm des Ökumenischen Rats der Kirchen dominierten. Der Protest gegen das Apartheidsystem im südlichen Afrika führte die Kirchen des Ökumenischen Rats zusammen, parallel dazu entstand im katholischen Bereich die Theologie der Befreiung, wo vor allem die Unterdrückung und Ausbeutung in Lateinamerika zum Parameter kirchlichen Engagements wurde. Johann Baptist Metz entwickelte das Konzept einer „indirekten Ökumene“. Einer Verständigung der Kirchen würde am besten gedient „durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner‘, der 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‘⁷, als würden nicht bestehen, dann, so die Hoffnung, wächst ihnen eine Einheit zu, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls „mit gelöst“ werden.

Doch bald musste man erkennen, dass auch auf diesem Weg neue Differenzen entstanden. Kirchen, die im Glaubensbekenntnis eins waren, trennten sich voneinander wegen unterschiedlicher politischer Stellungnahmen. Man sprach sogar von „ethischen Konfessionen“. Die Praxis ist nun einmal keineswegs so eindeutig, wie man zunächst vorausgesetzt hatte. Als das Apartheidsystem in Süd-Afrika und die Militärdiktaturen in Lateinamerika zusammenbrachen, fiel auch das einigende Band weg, das die Kirchen durch ihre gemeinsame Praxis zu einen vermocht hatte.

In der Auseinandersetzung um die Bedeutung der Konfessionen für eine universale Einigung der Kirchen wurde im Rahmen des Lutherischen Weltbundes das Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ entwickelt, der Lutherische Weltbund machte sich diese Vorstellung 1977 bei seiner Vollversammlung in Daressalam zu eigen. Versöhnte Verschiedenheit will die konfessionellen Identitäten und die gewachsenen Frömmigkeitsformen nicht preisgeben zu Gunsten neu zu bildender organischer

⁷ J.B. Metz, Reform und Gegenreformation heute, Mainz 1969, S. 33.

Unionen, sondern die gewachsenen Besonderheiten bewahren, sie aber mit einander versöhnen. Sie sollen ihren trennenden Charakter verlieren. Insofern ist versöhnte Verschiedenheit nicht bloße Koexistenz, es wird nicht einfach der *status quo* legitimiert und die Einheit unsichtbar. Zur Versöhnung gehören nach dem Verständnis des Lutherischen Weltbundes die Anerkennung der Taufe und der kirchlichen Ämter, die Herstellung eucharistischer Gemeinschaft und die Einheit in Zeugnis und Dienst. Nicht dagegen ist gefordert, dass die Kirchen sich auch organisatorisch vereinheitlichen und eine institutionelle Identität bilden.

Dieses Modell einer versöhnten Verschiedenheit wurde praktisch realisiert in der Leuenberger Konkordie, wo evangelische Kirchen unter Beibehaltung ihrer bekenntnismäßigen Besonderheiten und ihrer organisatorisch-institutionellen Gestalt volle Kirchengemeinschaft aufnahmen, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft praktizieren, ohne in einer neuen organisatorischen Identität aufzugehen. Leuenberg wurde zum dominierenden Modell ökumenischer Diskussion. Der „differenzierte Konsens“, der eine Übereinstimmung im Wesentlichen formuliert und Differenzen in der konkreten Ausgestaltung als nicht mehr kirchentrennend versteht, avancierte zur Methode ökumenischer Theologie. Diese versucht in diesem Rahmen nicht mehr, Konsenspapiere zu entwerfen, sondern begnügt sich damit, einen Konsens im Grundansatz darzutun und darüber hinaus zu belegen, dass die bleibenden Differenzen keinen kirchentrennenden Charakter mehr haben. Mehr ist nach dieser Überzeugung für eine „volle Kirchengemeinschaft“ bei bleibender konfessioneller Identität nicht gefordert. Auf dieser Basis ist Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft möglich, die als das eigentliche Ziel ökumenischer Bemühung erscheinen.

Differenzen stehen in diesem Verständnis keineswegs im Gegensatz zur Einheit. Der Rahmen, innerhalb dessen Differenzen als tolerabel erscheinen, wurde in der Diskussion immer weiter gesteckt. Heinrich Fries und Karl Rahner entwickelten das Modell einer „Urteilsenthaltung“, wo auf der Basis einer Grundübereinstimmung in der Anerkennung der Schrift und der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse unterschiedliche Entwicklungen in der Dogmengeschichte und in der Kirchenverfassung akzeptiert und einer möglichen zukünftigen Übereinstimmung überantwortet werden, selbst wenn diese Übereinstimmung heute noch nicht formulierbar ist⁸. Hier wird nicht mehr die Frage nach einer nötigen gemeinsamen Aussage gestellt, sondern wesentlich zurückhaltender lediglich gefragt, ob die überkommenen gegenseitigen Verwerfungen heute noch festgehalten werden müssen. Können diese Verwerfungen überwunden werden, ist eine Einigkeit der Kirchen möglich. Einheit gründet nicht primär im menschlichen Tun sondern in der Stiftung in der Kirche und ist mit ihr vorgegeben.

Diese Konzeption sollte ihre Geschichte entfalten. Oskar Cullmann hat in der Auseinandersetzung mit Fries und Rahner die Vorstellung von einer Einheit *durch* Vielfalt propagiert, Erich Geldbach sprach von der Ökumene in Gegensätzen und Hans-Martin Barth empfahl als Ausweg „Streiten verbindet“. Man solle sich gegenseitig zugestehen, verschieden und gegensätzlich zu sein, und die Einheit im Prozess der Auseinandersetzung selbst suchen. Als Lösung bleibender Gegensätze und Probleme wurde vorgeschlagen, sich nach dem Motto „we agree to differ“ gegenseitig gerade in seiner Unterschiedlichkeit und Widersprüchlichkeit zu akzeptieren, Differenzen nicht zu überwinden, sondern sie anzunehmen und darin die

⁸ H. Fries – K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983.

Gemeinschaft zu erkennen. Der Begriff der Einheit wurde selbst in Frage gestellt. Traditionellen Einheitsvorstellungen wurde vorgeworfen, sie seien aus dem Wunsch geboren, über Anderes und Fremdes zu dominieren. In der Konsequenz schien Einheit geradezu zum Gegenbegriff ökumenischer Bemühungen zu werden. Konrad Raiser propagierte 1989 einen Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, der zufolge Ökumene nicht die Einheit anstreben solle, sondern eine Hausgenossenschaft, wie ja auch das griechische Wort *oikos*, Haus, am Ursprung des Begriffes Ökumene steht. „Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden, sie schaffen sich das Haus nicht selbst, sondern werden eingegliedert, hinzugetan; auch die Schwachen, die Abhängigen, die Zweifelnden, die Nicht-Engagierten gehören zum Haushalt Gottes als vollwertige Hausgenossen. 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“⁹. Hausgenossenschaft verwirklicht sich dadurch, dass jede Ausgrenzung entfällt, trotz aller bleibenden Differenzen. Das Zusammenleben, die Gemeinschaft im Vollzug erscheint als gewichtiger denn die Gemeinschaft im Glauben und im Bekenntnis. An die Stelle des Begriffs der Einheit ist mehr und mehr jener der *Gemeinschaft* getreten. Als ökumenisches Ziel erscheint hier eine Gemeinschaft von selbständigen und unterschiedlichen, vielleicht auch gegensätzlichen Kirchen, die zusammen leben, sich im praktischen Vollzug anerkennen und Eucharistiegemeinschaft miteinander praktizieren. Ein höheres Maß an Einheit, so diese These, würde gegebenenfalls sogar dem Bekenntnis widersprechen, das, jedenfalls nach lutherischer Tradition, die Gemeinschaft im Glauben und in der Sakramentenverwaltung für hinreichend erklärt (*satis est*) und eine institutionelle Einigung, eventuell auch ein gemeinsames Amt, als mit der evangelischen Tradition unvereinbar erachtet. Ökumene solle sich die Aufgabe stellen, nicht die Einheit der Kirche anstreben, sondern geordnete Formen des Zusammenlebens unterschiedlicher Kirchen entfalten, die sich an ihrem Reichtum in den Frömmigkeitsformen freuen. Keineswegs solle man versuchen, die Kirchen zu vereinheitlichen oder die Vielfalt zu beschneiden.

Als Konsequenz dieser Neuorientierung solle die Schwelle für die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung niedriger werden. In einem ökumenischen Forum, so der Vorschlag von Konrad Raiser, sollten die Kirchen auf einem weniger verbindlichen Level zusammen arbeiten, sich gegenseitig akzeptieren, ohne Beschlußfassung und moralischen Druck, Entscheidungen übernehmen zu sollen, die nur schwerlich mit der jeweils eigenen Tradition vereinbar erscheinen. Durch eine Absenkung des Verbindlichkeitsgrades ökumenischer Gremien sollte es gelingen, die vielfältigen neu entstandenen Kirchen und Bewegungen vor allem pentekostaler Provenienz, die inzwischen die Mehrzahl der Weltchristenheit darstellen, und die dem Ökumenischen Rat bisher fern stehen, in die universale ökumenische Bewegung einzubinden. Gleichzeitig sollte auf diesem Weg den orthodoxen Kirchen der Raum belassen bleiben, in dem sie ihr eigenes Profil in der Ökumene behaupten können, und vor allem sollte der Römisch-Katholischen Kirche, die dem Ökumenischen Rat nicht beigetreten ist, ein Zugang zur weniger institutionalisierten ökumenischen Bewegung eröffnet werden.

⁹ K. Raiser, *Ökumene im Übergang*, München 1989, S. 160.

Ökumene im Banne postmoderner Vielfalt

Dieses Modell, das eine große Vielfalt und Variationsbreite von Kirchen zulässt, ohne theoretische Wahrheitsfragen zwischen den Kirchen zu thematisieren, vermag weithin dem religiösen Bewusstsein der Postmoderne gerecht zu werden. Die Postmoderne ist, wie die Religionssoziologie belegt, keineswegs säkularisiert, sie ist voller religiöser Kraft, ist sogar religionsproduktiv, allerdings ist diese Religiosität von der Situation eines offenen Marktes geprägt, wo unterschiedliche Konzeptionen miteinander kombiniert, und auch weithin differierende religiöse und esoterische Praktiken in freier Auswahl zusammen gestellt und ausgesucht werden. Nicht das vorgegebene und verbindliche Credo wird in dieser Religiosität akzeptiert, sondern man sucht eher eine freie Mischung und Zusammensetzung nach persönlichem Geschmack. Die Kirchen, ihre Bekenntnisse, und vor allem ihr Anspruch auf Wahrheit und Verbindlichkeit treffen dagegen oft auf massives Misstrauen. Religion, wie sie heute gefragt ist, soll Spaß machen und im konkreten Einzelfall helfen.

In der Krise stecken nach dieser Überzeugung nicht die Religion und die Religiosität, wie die These von der Säkularisierung der Moderne behauptet, sehr wohl aber die Kirchen und damit auch die verfaßte Ökumene. Ökumene soll, so ein heute weit verbreitetes Konzept, nicht theoretisch eine Einheit formulieren und neue Konsenspapiere ausarbeiten, die sich als bedeutungslos erwiesen haben. Zu überwinden sei vielmehr die Kritik an der Vielfalt und die gegenseitige Verwerfung. Die versöhnte Verschiedenheit gilt weithin als längst verwirklicht, weit über den Rahmen hinaus, den der lutherische Weltbund 1977 mit diesem Begriff im Auge hatte. Ökumene heute soll lehren, sich an bestehender Vielfalt zu freuen und sie als Reichtum erkennen und fruchtbar machen.

Römisch-katholische Einheitsvorstellungen und deren Kritik.

Die Römisch-katholische Kirche hat, ebenso wie die orthodoxen Kirchen, mit diesem Modell der Einheit erhebliche Probleme. Zuzufolge dieser Kirchen muss die Einheit sichtbar werden, nicht allein punktuell in Vollzügen gottesdienstlicher Gemeinschaft ohne ekklesiale Basis, sondern auch institutionell, in ihren Strukturen, ihren Ämtern. Angesichts einer verbreiteten postmodernen Beliebigkeit tun sich die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen nicht leicht, ihr Modell von einer vollen und sichtbaren Einheit zu propagieren oder auch nur verstehbar zu machen. Allzu leicht werden sie deswegen als ökumenefeindlich gescholten. Die Feststellung des Zweiten Vatikanums, die getrennten Christen leben „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“¹⁰, die oft wiederholte Forderung von Papst Johannes Paul II nach „voller Einheit“ als Voraussetzung für eine Eucharistiegemeinschaft, trifft in der Öffentlichkeit weithin auf Unverständnis. Verschiedentlich taucht auch der Verdacht auf, römische Bemühung um Einheit sei letztendlich doch nur der Ruf zur Rückkehr nach Rom, oder noch unfreundlicher formuliert, es sei die Weiterführung der Gegenreformation mit anderen Mitteln. Im Grunde habe sich die römisch-katholische Kirche keineswegs geändert und nach wie vor gelte der Anspruch, der 1928 in der Enzyklika „Mortalium animos“ formuliert wurde: „Es gibt keinen anderen Weg, die Vereinigung aller Christen herbeizuführen, als

¹⁰ Ökumenismuskonkordat Nr. 3.

den, die Rückkehr aller getrennten Brüder zur einen wahren Kirche Christi zu fördern, von der sie sich ja einst unseligerweise getrennt haben“¹¹. Vor diesem Hintergrund werden die Einigungsbemühungen Roms im Sinne der Herrschaftsansprüche eines Bonifaz VIII. und seiner Bulle *unam sanctam* verstanden. Einheit wollte zweifellos auch Bonifaz VIII.! Ist das heutige Verlangen nach nicht nur wahrer, sondern nach voller Einheit tatsächlich von derartigen päpstlichen Herrschaftsansprüchen zu unterscheiden?

Gerade die orthodoxen Kirchen sehen das Problem des Uniatismus unter diesem Blickwinkel als den Versuch Roms, orthodoxe Gemeinden und Gläubige aus ihren Kirchen zu lösen und sie der römischen Observanz zu unterwerfen. Trotz aller Versicherungen Roms, das Modell des Uniatismus, das nicht zur Einheit, sondern zur Spaltung der jeweiligen Ortskirchen geführt habe, nicht weiterzuführen und die Unterwerfung unter Rom nicht als Zielvorstellung kirchlicher Einheit zu verfolgen, konnte - vor allem gegenüber der russisch-orthodoxen Kirche - der Verdacht des Proselytismus nicht ausgeräumt werden. Historische Verletzungen vor allem aus der Zeit der Kreuzzüge und der Eroberung Konstantinopels, die Versuche der Latinisierung der unierten Ostkirchen und die heutige Erfahrung aggressiver Missionsmethoden vornehmlich amerikanischer Sekten aus den USA wirken zusammen, so dass orthodoxe Kirchen und ihre Gläubigen diesen römischen Beteuerungen wenig Glauben schenken.

Tatsächlich hat die römische Kirche bisher offiziell kein Modell für eine Kircheneinigung vorgelegt, das die Kirchen verbindlich davor schützen würde, bei der Aufnahme einer Gemeinschaft mit Rom nicht unter das Joch eines absolutistisch regierenden Papstes zu geraten. Das I. Vatikanum hat die Tore für einen päpstlichen Absolutismus weit geöffnet und das II. Vatikanum hat sie keineswegs geschlossen. Es ist der römischen Kirche bisher kaum gelungen, den Verdacht zu zerstreuen, letztlich ginge es ihr um Machterweiterung oder gar um eine Demütigung der orthodoxen Kirchen. Diese Befürchtungen werden in den Kirchen der Orthodoxie in unterschiedlicher Schärfe formuliert, präsent sind sie in allen.

Einheitsstiftung durch das Amt

Nach der Überzeugung der katholischen und der orthodoxen Kirchen ist das kirchliche Amt für die Einigung der Christenheit und für die rechte Gestalt von Kirche unverzichtbar. Beide Kirchen gehen gemeinsam davon aus, dass das bischöfliche Amt das zentrale Amt der Kirche ist. Es drückt die Einheit der Christenheit mit ihrem Ursprung, also die Treue zur apostolischen Überlieferung aus, dient also in seiner ungebrochenen Sukzession ihrer Apostolizität, und macht gleichzeitig die Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander sichtbar und realisiert sie. In der gegenseitigen Anerkennung der Bischöfe, in ihrer Konzelebration des Herrenmahls, in der Anwesenheit von Bischöfen bei der Ordination neuer Bischöfe, in der Zusammenarbeit in Bischofskonferenzen und Synoden wird nach Überzeugung dieser Kirchen die Einheit der Kirche in Raum und Zeit gewährleistet. Das Bischofsamt dient der Einheit der Kirche in synchroner und diachroner Form. Dabei ist nach altkirchlicher Überzeugung der Dienst der Bischöfe an der Einheit der Kirche zwar unverzichtbar und für deren Vollgestalt unerlässlich, andererseits aber kann die

¹¹ Zitiert bei P. Neuner, ... S. 284.

Amtssukzession für sich alleine keine aus sich und in sich wirkende Garantie darstellen, die vor Abspaltung und Abfall in die Häresie bewahren und einen automatisch wirkenden Schutz bieten würde. Gerade die Geschichte der frühen Kirche kennt eine Fülle von Beispielen, wo Bischöfe, die zweifellos in rechter apostolischer Amtsnachfolge standen, vom rechten Glauben abgefallen sind und sich Gruppierungen angeschlossen haben, die als häretisch verurteilt wurden. Selbst Patriarchen von Konstantinopel, denen eine besondere Verantwortung für die Einheit der orthodoxen Kirchen zukommt, waren nicht vor der Häresie gefeit.

Es brauchte neben dem Amt also weitere Kriterien, um die Einheit der Kirche und ihre Übereinstimmung mit der apostolischen Botschaft zu gewährleisten. Dazu diente zunächst die Festlegung des Kanons der Heiligen Schrift. Die Übereinstimmung mit der Schrift als Urkunde der apostolischen Botschaft, aber auch die Einführung des Instruments der Konzilien sollte die Einheit gewährleisten. Nicht der einzelne Bischof, wohl aber die Gemeinschaft der Bischöfe kann den rechten Glauben verbindlich formulieren. Das Konzil hat die Verheißung, dass es in seinen Glaubensentscheidungen nicht von der Botschaft der Apostel abfallen wird. Im Konsens der Bischöfe wird demnach der Glaubenskonsens des Volkes Gottes greifbar. Bischöfliches Amt, Treue zur Schrift, Einmütigkeit des Konzils sind in der frühen Kirche Bezeugungsinstanzen für den rechten Glauben und für die Einheit des Volkes Gottes.

Doch diese Kriterien bedurften einer institutionellen Ausgestaltung, um auch in Konfliktfällen zu wirken. Der Konsens der Ortskirchen wurde in der frühen Christenheit durch das Prinzip der Pentarchie präzisiert. In den altkirchlichen Patriarchaten von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem ist demnach die Kirche als ganze repräsentiert. In deren Übereinstimmung kann sie den Glauben formulieren, auch wenn ein Konzil nicht zusammentreten kann.

Das Papsttum als Dienst an der Einheit?

In der westlichen Tradition wurde, zunächst herausgefordert durch kulturelle Differenzen und durch neue Problemstellungen, im weiteren Verlauf durch politische Herausforderungen, durch die Entdeckung neuer Regionen und Erdteile, denen die christliche Botschaft verkündigt werden musste, sicher auch mitbedingt durch römisches Machtstreben die Konzeption des römischen Primats dominierend. In der Folge hat das Patriarchat von Rom universalkirchliche Aufgaben an sich gezogen und damit Rechte der anderen Patriarchate beansprucht.

Die Kirchen des Ostens haben dies immer als Unrecht abgelehnt und die römischen Ansprüche zurückgewiesen. Doch aus der Sicht der westlichen Kirche schien das überkommene Modell der Pentarchie angesichts der neuen Herausforderungen der Christenheit nach der islamischen Eroberungen weiter Gebiete der alten Patriarchate und der Entdeckung neuer Erdteile kaum noch geeignet, die universale Einheit der christlichen Kirchen nach innen und außen sichtbar zu machen und sie durch angemessene Strukturen zu gewährleisten. Und auch das Modell des Ehrenprimats des ökumenischen Patriarchats in Konstantinopel vermittelt bis heute kaum ein überzeugendes Bild, wie die universale Einheit der Ortskirchen konkrete Gestalt annehmen kann.

Wäre es nicht angemessen, so die Gegenkritik des Westens, die Einheit der Kirche in einem Amt universalkirchlicher Einheit greifbar zu machen? Nachdem auf allen Ebene kirchlichen Lebens, sowohl in der Pfarrei, als auch in der Diözese und im

Patriarchat jeweils ein Amtsträger der Einheit der Kirche am Ort dient, wäre es dann nicht naheliegend, auch die universale Kirche durch einen Amtsträger zu repräsentieren und durch seinen Dienst ihre Einheit sichtbar zu machen und sie zu gewährleisten?

Dabei kann niemand bestreiten, dass das westliche Modell, nach dem der römische Bischof das Amt universalkirchlicher Einheit wahrnimmt, mit massiven Schwächen behaftet ist. Die Formulierungen des I. Vatikanums scheinen einem Absolutismus Tür und Tor zu öffnen, den alle Kirchen als unerträglich und der biblischen Botschaft widersprechend zurückweisen. Der Universalprimat der Papstes, wie er in den Aussagen des Konzils von 1870 formuliert und im II. Vatikanum jedenfalls nicht prinzipiell korrigiert wurde, ist für alle nicht-römischen Kirchen noch weniger akzeptabel als die Aussagen zur päpstlichen Unfehlbarkeit, die mit so vielen Bedingungen verknüpft ist, dass man mit Recht fragen kann, ob diese realistischer Weise überhaupt erfüllt werden können. Dabei handelt es sich in den Dogmen des I. Vatikanums nicht allein um historische Dokumente längst vergangener Zeit. Sie sind in das Kirchenrecht eingegangen und werden heute sehr wohl in der Regierung der Kirche relevant. Trotz aller Beteuerung der Wertschätzung der Ortskirchen wurde die römisch-katholische Kirche wohl noch nie so zentralistisch regiert, wie im Pontifikat Papst Johannes Pauls II. Die Kritik der Orthodoxen Kirchen entzündet sich nicht nur an historisch weit zurückliegenden Ereignissen, sondern sehr wohl an der gegenwärtigen Praxis primatialer Ansprüche.

An dieser Entwicklung wird auch innerkatholisch Kritik geübt. In einer Zeit, wo die Zentrifugalkräfte unterschiedlicher Kulturen immer massiver zum Tragen kommen und die Kommunikation immer schwieriger wird, dürfte es letztlich aussichtslos sein, die Kirche im Sinne überkommener päpstlicher Machtansprüche zentralistisch zu regieren und alle Entscheidungen inhaltlicher und personaler Art von Rom aus regeln zu wollen. So verständlich derartige Versuche angesichts kultureller Differenzen innerhalb der katholischen Kirche heute auch sein mögen, Erfolg dürfte ihnen letztlich kaum beschieden sein. Ähnliche Bemühungen sind im politischen Bereich gescheitert, sie haben sich auf der Ebene der Wirtschaft nicht bewährt und sie werden aller Voraussicht nach auch im kirchlichen Bereich die erstrebte Einheit nicht gewährleisten können.

Der Papst als Repräsentant kirchlicher Einheit

Nach katholischer Auffassung ist das Papsttum jedoch nicht mit einer solchen zentralistischen Konzeption identisch. Kirchliches Amt hat nach Überzeugung römisch-katholischer und orthodoxer Lehre nicht primär juristische, sondern vor allem sakramentale, das heißt zeichenhafte Bedeutung. Und in dieser Zeichenhaftigkeit könnte für die Zukunft die eigentliche Bedeutung eines Amtes universalkirchlicher Einigung liegen. Die juristische Umschreibung, die das I. Vatikanum vorgenommen hat, ist mit dieser zeichenhaften Funktion nicht identisch. Sie könnte sehr wohl überwunden werden, ohne dass damit die spezifische Aufgabenstellung des Papstamtes in Frage gestellt würde. Ohne die Parallele überbeanspruchen zu wollen: Innerhalb der demokratischen Verfassung eines Staates kann eine konstitutionelle Monarchie einen wichtigen Beitrag für die Einheit der Gesellschaft leisten. Eine Reihe von europäischen Staaten beweist es. Selbst wenn ein solcher Monarch rein rechtlich vielleicht kaum Macht auszuüben vermag, seine bloße Existenz und seine offiziellen und ritualisierten

Vollzüge können sehr wohl dazu dienen, Gemeinschaftsbewusstsein zu fördern und Einheit der Gesellschaft zu gewährleisten. Im Kontext einer sakramental verstandenen Ekklesiologie könnte ein symbolisch-repräsentatives Verständnis des Papstamtes Möglichkeiten eröffnen, die bisher noch keineswegs ausgeschöpft sind. Wenn Papst Johannes Paul II. die christlichen Kirchen und ihre Theologen aufgerufen hat, über Neugestaltungen des Papstamtes als Dienst an der Einheit nachzudenken, könnte hier ein wichtiger Ansatz liegen. Weit über den Rahmen einer bloßen Rechtsverbindlichkeit hinaus, die allzu leicht auf die Vorstellung einer Rückkehr nach Rom tendieret, vermag die Vorstellung einer repräsentativen Einheitsstiftung durch einen universalkirchlichen Amtsträger ein Modell darzustellen, das Einheit gerade nicht in der Unterwerfung unter einen Machtanspruch oder als Übernahme unfehlbarer Lehraussagen versteht, sondern als Anbindung an einen Amtsträger.

Eine solche personale und repräsentative Vorstellung vom Einheitsdienst kann sehr wohl eine Öffnung auf Vielfalt hin denkbar machen. Wichtigstes historisches Beispiel ist hier der Gnadenstreit. Dominikaner und Jesuiten hatten im 16. und 17. Jahrhundert einander widersprechende Lehren über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit entwickelt und sich in bitteren Streitigkeiten gegenseitig den rechten Glauben abgesprochen. Papst Paul V. erklärte beide Positionen, ungeachtet ihrer Widersprüchlichkeit, für rechtgläubig und untersagte alle Verketzerungen. Verboten wurde, sich gegenseitig den rechten Glauben abzusprechen. Im Zweiten Vatikanum wird es als Aufgabe des Papstes bezeichnet, dass er „die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt“¹². Durch eine Personalisierung der Einheitsvorstellung hängt Kirchengemeinschaft nicht allein an der Übereinstimmung in allen dogmatischen Aussagen, auch nicht notwendigerweise an einer universalen Rechtsordnung. Die Bindung an ein Amt der Einheit kann sehr wohl Freiheit und Pluriformität eröffnen.

Im derzeitigen Prozess der Inkulturation zeigt sich, dass die Anbindung an ein Amt universaler Einheit dazu dienen kann, dass Ortskirchen ihre Gemeinschaft aufrecht zu erhalten vermögen, selbst wenn sie sich in ihrer jeweiligen kulturellen Besonderheit untereinander kaum noch verstehen. Es gehört zum Kirchesein einer jeden Ortskirche, dass sie sich nicht von den anderen Kirchen isoliert, sondern mit ihnen in Verbindung steht. In diesem Netz von Querverbindungen realisiert sich die universelle Kirche. „Katholischsein heißt dann, in Querverbindungen stehen“¹³.

Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche.

Kirche ist nach katholischem Verständnis von ihrem Ansatz her beides: Universal- und Partikularkirche, hier gibt es kein Früher oder Später, weder zeitlich noch sachlich. Ortskirche ist kein Unterbezirk der Universalkirche, aber die Universalkirche ist auch kein nachträglicher Zusammenschluß von Ortskirchen, kein Kirchenbund. Weltkirche und Ortskirche bedingen und verwirklichen sich gegenseitig, sie stehen nicht in Konkurrenz zueinander. Weltkirche ereignet sich in der Offenheit der Ortskirchen füreinander. Nicht eine monozentrisch organisierte und monarchisch regierte Kirche ist Weltkirche, sondern eine Kirche, die in vielen, in sich vielgestaltigen Ortskirchen miteinander im Austausch und in gegenseitiger Verantwortung steht und dadurch universelle Einheit konstituiert. Dagegen erweist

¹² Kirchenkonstitution Nr. 13.

¹³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, S. 215.

sich "die Gleichsetzung von Rom, von päpstlicher Lehre und Weisung mit der 'Weltkirche' ... als eine ungedeckte Behauptung"¹⁴.

Dieses Bild von der Kirche und ihrer örtlichen, regionalen und universalen Einheit wird konkret in der Relation von Papst und Bischöfen bzw. Papst und Konzil. So wie die Ortskirchen ursprünglich Kirchen sind, so sind die Bischöfe ursprünglich Zeugen des Glaubens, Repräsentanten der christlichen Überlieferung. Die Bischöfe haben ein Amt *de jure divino*, es steht nicht zur Disposition des Papstes. Das bischöfliche Amt ist das zentrale Amt in der Kirche, der Bischof ist nicht Delegierter des Papstes, nicht sein Kommissär. Als Kollegium bilden die Bischöfe das höchste Entscheidungsgremium der Kirche, sei es vereint im Konzil, sei es verstreut in der Wahrnehmung ihrer Hirtenaufgabe. Der Papst hat seine Autorität nicht außerhalb oder über, sondern im Bischofskollegium und im Konzil. Das II. Vatikanum stellte immer wieder fest, dass der Papst zum Konzil gehört, dass er seinen Platz hat im Bischofskollegium. Das gilt in einem Maße, daß das Bischofskollegium ohne den Papst gar nicht das Bischofskollegium sein könnte. Aber der Bischof von Rom ist Mitglied dieses Kollegiums, er ist dem Konzil nicht enthoben. Er erscheint damit nicht als alleiniger Herrscher der Kirche, als Monarch, von dem alle Vollmacht ausgehen würde. Vielmehr hat er seinen Ort innerhalb eines Netzes von Kirchen, die miteinander in der *Communio* stehen. Rom ist eine Ortskirche innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen, der Papst steht als Ortsbischof innerhalb des Kollegiums der Bischöfe. Er hat in diesem Kollegium eine besondere Verantwortung, die Gemeinschaft mit ihm ist für alle Kirchen unverzichtbar, aber er steht nicht über ihm. Rom ist Einheitszentrum, Kommunikationsmitte, nicht Zentralregierung. Der Bischof von Rom ist in dieser *Communio-Ekklesiologie* nicht der Weltbischof oder gar der einzig wahre Bischof der Kirche, der aus seiner unbeschränkten Machtfülle bestimmte Vollmachten delegieren würde, wie es in der Rezeption des I. Vatikanums manchmal erschien und dann von den nicht-römischen Kirchen kritisiert wurde.

Was hier umrissen wird, ist nicht eine Zustandsbeschreibung heutiger römisch-katholischer Kirche und ihrer Regierung. Aber dieses Bild ist in Übereinstimmung mit der katholischen Ekklesiologie, nach Überzeugung des Verfassers mehr als die gegenwärtige Praxis Roms und die derzeitige kirchliche Rechtsordnung. Diese Vision eröffnet neue Möglichkeiten und Chancen. Wenn es dem Papst gelingt, tatsächlich und faktisch diese Repräsentation der Einheit und den faktischen Dienst an der Einigung der Christenheit wahrzunehmen, dann dürfte das Amt universalkirchlicher Einheit ein Modell darstellen, das sich auch über den römisch-katholischen Raum hinaus als in hohem Maße attraktiv und effektiv erweisen könnte. Es könnte einen Weg zeigen, wie heute über sprachliche, kulturelle, politische und konfessionelle Grenzen hinweg die Christenheit ihre universale Gemeinschaft erhalten und verwirklichen könnte.

¹⁴ D. Wiederkehr, Vor der Theorie der bischöflichen Kollegialität zur Praxis der Ortskirche, in: *Les études théologiques de Chambéry*, Bd. I. Genf 1981, S. 259.