

Sabine Demel

Ökumene im Aufwind?

Mögliche Fortschritte aus katholischer Sicht

Eine gemeinsame Abendmahlsfeier auf dem Ökumenischen Katholikentag in Berlin 2003 – das erwarten viele Christen der beiden großen Kirchen in Deutschland als nächsten Schritt und als Konsequenz der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in Augsburg 1999. Nicht wenige halten auch die kirchenrechtliche Sanktion der Suspendierung für überzogen, mit welcher der Trierer Priester Hermann Münzel belegt worden war, weil er auf dem Hamburger Katholikentag 2000 einen interzelebrativen Gottesdienst organisiert und mitgefeiert hatte. Ganz zu schweigen von den zahllosen und langandauernden Unmutsäußerungen auf die Erklärung „Dominus Iesus“ von Kardinal Joseph Ratzinger im September 2000, in der festgestellt wird, daß die faktischen evangelischen Kirchentümer nicht im gleichen Sinn Kirche sind wie die katholische Kirche selbst es sein will. Und schließlich nicht zu vergessen das nahezu zeitgleich veröffentlichte und allseits positiv gewürdigte Papier der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands „Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.“¹

Über die Ökumene wird in Deutschland wieder viel diskutiert. Große Hoffnungen, aber auch etliche Befürchtungen machen sich breit. Zentraler Bezugspunkt für beide Richtungen sind die drei Stichworte: gemeinsame Abendmahlsfeier, wechselseitige Anerkennung der kirchlichen Ämter und gemeinsames Einheitsamt. Was ist hier an ökumenischen Entwicklungen aus der Perspektive des katholischen Glaubens notwendig? Was möglich? Und was wünschenswert?

Die Mahlgemeinschaft als Zeichen und Mittel der Einheit

Mit einer Abendmahlsgemeinschaft von evangelischen und katholischen Christen haben die evangelischen Kirchen keine Probleme. Sie vertreten hier die Auffassung, „daß der Zugang zum Tisch des Herrn im Grundsatz jedem getauften Christen offensteht, der im Vertrauen auf Christi verheißendes Wort hinzutritt, wie es in den Worten seiner Stiftung laut wird.“² Deshalb sprechen die evangelischen Kirchen konkret folgende Einladung aus:

„Weil die Kirchen auf dem Weg zueinander sind und die gemeinsame Feier der Sakramente die Einheit der Christen fördert, lädt die evangelische Kirche auch Christen, die anderen Konfessionen angehören, zu ihren Abendmahlsfeiern ein. Dies gilt insbesondere für konfessionsverschiedene Ehepartner, von denen jeder in seiner Kirche seine Heimat behalten will.“³

Die katholische Kirche hat in dieser Frage der interkonfessionellen Eucharistiegemeinschaft eine wesentlich vorsichtiger und zugleich komplizierter geregelte Haltung. Grundlage dafür ist die Überzeugung, daß die Kirche als Glaubensgemeinschaft Eucharistie feiert. Glaubensgemeinschaft heißt Gemeinschaft *der* Gläubigen, die im Verständnis der Sakramente, des kirchlichen Amtes und der Kirche überhaupt übereinstimmen. Die Gottesdienstgemeinschaft ist daher nicht Mittel zur, sondern Ausdruck der Sakraments-, Amts- und Kirchengemeinschaft. Entsprechend dieser Überzeugung ist die katholische Kirche der Auffassung, daß die Voraussetzungen für eine gemeinsame Eucharistiefeier mit nichtkatholischen Christen aus Kirchen, die im Gefolge der Reformation entstanden sind, (noch) nicht gegeben sind, sondern lediglich eine begrenzte einseitige Zulassung dieser Christen zur Eucharistiefeier möglich ist.

Entscheidender Maßstab ist dabei der Grad der vorhandenen Glaubensgemeinschaft (vgl. c. 844 CIC/1983); dieser wiederum wird anhand der drei Kriterien des gemeinsamen Glaubensbekenntnisses, der Anzahl der gemeinsamen Sakramente und der gemeinsamen Leitung durch den Papst festgestellt (vgl. c. 205 CIC/1983). Da nun aber der Grad der Glaubensgemeinschaft mit den Kirchen der Reformation lediglich die Gemeinsamkeit der Taufe umfaßt und gerade bei dem für die katholische Kirche zentralen Sakrament der Eucharistie (noch) nicht gegeben ist, erlaubt die katholische Kirche dem katholischen Christen weder, in einer Kirche der Reformation das Abendmahl zu empfangen, noch daß einem protestantischen Christen in der katholischen Kirche die Kommunion gespendet wird (c. 844 § 3 u. § 4). Lediglich für den Fall der Todesgefahr oder einer anderen schweren Notlage gestattet die katholische Kirche, daß auch Christen aus Kirchen der Reformation die Kommunion gereicht werden darf, allerdings auch nur dann, wenn diese „einen Spender der eigenen Gemeinschaft nicht aufsuchen können und von sich aus darum bitten, sofern sie bezüglich dieser Sakramente den katholischen Glauben bekunden und in rechter Weise disponiert sind“ (c. 844 § 4). Dabei ist dem Interpretationsversuch, die kirchliche Trauung eines katholischen mit einem evangelischen Christen als „pastoralen Notstand“ zu deuten, der somit den Kommunionempfang des evangelischen Partners gestatte, eine klare Absage erteilt worden⁴.

Muß sich das Eucharistieverständnis der katholischen Kirche wirklich zwangsläufig in einer solchen rigorosen Regelung spiegeln, wie sie in c. 844 vorliegt? Meines Erachtens könnte die katholische Kirche dadurch eine einladendere Haltung einnehmen, daß sie mehr als bisher folgende zwei Aspekte beachtet: Erstens ist die Eucharistie auch nach katholischem Verständnis nicht nur

Gipfelpunkt, sondern auch Quelle des christlichen Lebens, nicht nur Ausdruck, sondern auch Mittel der kirchlichen Einheit⁵. Zweitens ist die Einheit bzw. Glaubensgemeinschaft nicht nur „noch nicht“ im Sinn von „noch nicht voll“, sondern bereits „schon jetzt“ im Sinn von „schon teilweise“ verwirklicht.

Nimmt man diese beiden Aspekte zusammen, so ließe sich theologisch und rechtlich folgendermaßen für eine großzügigere Regelung der eucharistischen Gastfreundschaft argumentieren: Weil uns eine fundamentale Gemeinschaft bereits jetzt schon geschenkt ist, die volle Gemeinschaft aber noch aussteht, kann man nach zwei Seiten einer Gefahr unterliegen: „Man kann sowohl der Illusion erliegen, es gebe keinerlei Hindernisse mehr auf dem Wege zur Einheit; man kann aber auch der Lähmung und der Vertagung auf den ‚Sankt Nimmerleinstag‘ anheimfallen.“⁶ Um diesen beiden Extremen zu entgehen, darf auch heute noch nicht einfach eine allgemeine Abendmahlsgemeinschaft praktiziert werden, weil eben „die Bedingungen einer Möglichkeit für eine volle und durchgehende Glaubens-, Kirchen-, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft noch nicht gegeben sind. Eine volle Abendmahlsgemeinschaft würde implizit leugnen, daß die Getrenntheit der Kirchen überhaupt eine theologische Bedeutung hat.“⁷

Aber unter der Voraussetzung, daß die Mahlgemeinschaft „von den Teilnehmern nicht als Zeichen der Gleichgültigkeit gegenüber einer weiteren und volleren Kircheneinheit verstanden werden kann, sondern nur als Zeichen des entschlossenen Strebens nach Vollendung der Einheit gestaltet wird“⁸, sollte künftig evangelischen Christen auch von der katholischen Kirche zu bestimmten Anlässen wie bei ihrer Eheschließung mit einem katholischen Christen sowie bei gemeinsamen Gottesdienstbesuchen mit ihrem konfessionsverschiedenen Partner die Mahlgemeinschaft gestattet werden, sofern sie sich zu dem Glauben bekennen, daß in der Kommunion „Christus wirklich und ganz empfangen wird“⁹. Ebenso sollte unter den gleichen Bedingungen auch katholischen Christen der Empfang des evangelischen Abendmahles nicht mehr verboten werden. Dadurch würde das, was theologisch möglich ist und in der Ökumene am Ort schon vielfach praktiziert wird, aus dem pastoralen Willkürbereich herausgenommen und rechtlich abgesichert werden.

In diesem Sinn hat auch der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, auf der letzten Herbstvollversammlung (2000) in seinem Referat „Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft“ ausgeführt, daß die Eucharistie selbst nicht „Mittel zum Zweck der Einigung werden darf, wenn dies im Sinn einer isolierten Instrumentalisierung verstanden würde:

„Allein kann sie auch kaum die Einheit der Kirche verstärken oder gar bewirken. Aber zusammen mit dem Gelingen und Vertiefen der anderen Lebensvollzüge kann sie selbst als innerer Motor so etwas wie eine Mitte und auch – nun in einem neuen Sinn – Mittel werden zu einer immer tieferen Einigung. ... Darum hat eine wirklich gemeinsame Eucharistiefeier der Christen, sieht man einmal von den individuellen Ausnahmesituationen ab, eigentlich immer die Notwendigkeit in sich, daß eine Art

Versöhnung stattfindet, die uns wirklich nicht nur punktuell und momentan näher zusammenführt, sondern uns tiefer und bleibend aneinander bindet.“¹⁰

Oder etwas zugespitzt formuliert: Es hat wenig Sinn, sonntags gemeinsam Mahl zu feiern, aber montags wieder getrennten Religionsunterricht zu halten¹¹.

Aspekte für ein gemeinsames Verständnis der apostolischen Sukzession und des Amtes

Zur Identität der Kirche gehört ihre Treue zum apostolischen Ursprung. Darin stimmen alle christlichen Kirchen überein. In der Art und Weise, wie diese Treue gewahrt wird, gehen allerdings die Meinungen auseinander. Für die katholische Kirche gilt ausschließlich das „Bischofsamt als personales Zeichen der Verbundenheit mit der apostolischen Tradition“¹², so daß die apostolische Vollmacht nur durch einen Amtsträger weitergegeben werden kann, der in der bischöflichen Sukzession steht. Die reformatorischen Kirchen sind dagegen der Auffassung, daß auch ein Priester dazu bevollmächtigt ist. Diese Überzeugung ist in der Not geboren worden. Denn zu Beginn der Reformation im 16. Jahrhundert gab es in Deutschland kaum Bischöfe, die sich Martin Luther anschlossen. In dieser Situation „schien es wichtiger, die Verkündigung des wahren Evangeliums und die ursprungstreuere, rechte Feier der Sakramente zu gewährleisten, als auf der episkopalen Sukzession zu beharren. Priester haben Priestern die Hände aufgelegt – viele der evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer stehen in dieser presbyteralen-priesterlichen, eben nicht bischöflichen Nachfolge im Amt.“¹³

Was folgt aus diesen Unterschieden im Amtsverständnis für die Ökumene? Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche klar von der Vorstellung der „Rückkehrökumene“ verabschiedet. Daher kann und darf auch nicht die Amtsfrage so gelöst werden, daß die Kirchen der Reformation ihr gewachsenes Amtsverständnis einfach aufgeben, das heißt konkret, „die Ordination durch nichtbischöfliche Amtsträger als ungültig erklären und sich in die apostolische Sukzession im Bischofsamt reintegrieren lassen.“¹⁴ Wird diese Grundvoraussetzung konsequent zu Ende gedacht, dann liegt folgender Gedankengang auf der Hand: Entscheidendes Kriterium für die notwendige Einheit in der kirchlichen Amtsstruktur ist einzig und allein die apostolische Sukzession. Daher können jene Ämter in den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als kirchliche Ämter anerkannt werden, die die apostolische Sukzession gewahrt haben. Apostolische Sukzession meint dabei aber nicht einfach apostolische Amtssukzession, sondern ist in einem umfassenden Sinn als unbedingte Bindung an den apostolischen Ursprung und damit als Weitergabe der apostolischen Tradition zu verstehen.

Freilich ist die apostolische Amtssukzession der katholischen Kirche als ununter-

brochene Nachfolge im Bischofsamt ein wirksames Zeichen und Mittel, um diese apostolische Sukzession zu gewährleisten, aber sie ist nicht das einzige, sondern nur ein Mittel, sicherlich ein besonderes, aber dennoch nur ein Mittel unter mehreren Mitteln. Andernfalls hätte das Konzil nicht davon sprechen können, daß es auch außerhalb der katholischen Kirche ekklesiale Wirklichkeiten gibt (LG 8, 15; UR 3 f., 19; AG 15). Damit hat es doch anerkannt, daß es auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (geistliche) Ämter gibt, die zwar nicht in der apostolischen Amtsnachfolge stehen, wohl aber in der apostolischen Tradition.

Anders gesagt: Von katholischer Seite ist auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil anerkannt worden, daß nicht nur die apostolische Amtssukzession eine Funktion des Heiligen Geistes ist und im Dienst der Identität der Kirche steht, nämlich die Treue zu Ursprung und Sendung der Kirche zu wahren; auch andere geistliche Ämter sind Funktionen des Heiligen Geistes und stehen in dem gleichen Dienst wie die apostolische Amtsnachfolge. Die apostolische Sukzession findet offensichtlich in vielfältiger Form und in unterschiedlichen Ämtern Ausdruck. Daher ist es notwendig, daß die „Sukzessionsthematik aus ihrer kriteriologisch verengten Sichtweise befreit und in einen größeren pneumatologischen Horizont eingeordnet wird.“¹⁵ Das wiederum heißt dann, daß die Anerkennung der Ämter anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften nicht mit der Amtssukzession steht und fällt, sondern sich an der apostolischen Sukzession der gesamten Kirche und dem geistlichen Wirken ihrer Ämter entscheidet.

Ein kollegial und subsidiär ausgestaltetes Papstamt im Dienst an der Einheit

Kaum jemand wird der Tatsache widersprechen können, daß das Papstamt trotz aller Infragestellungen seiner Existenz zu den stabilsten Institutionen der Weltgeschichte zählt. Das hängt sicherlich auch damit zusammen, daß schon seit längerem nicht nur innerkatholisch, sondern auch ökumenisch ein Einheitsamt wie das Papstamt in der Regel nicht mehr prinzipiell abgelehnt wird, wohl aber die gegenwärtige Ausgestaltung dieses Einheitsamtes in der katholischen Kirche. Zielpunkt der Kritik sowohl ökumenisch wie auch innerkatholisch ist die Machtfülle des Papstamtes. Nicht mehr das „Daß“ des Papstamtes als ein universalkirchliches Einheitsamt steht in Frage, sondern nur noch das „Wie“.

So kann in der Ökumene inzwischen weitgehend ein Papstamt akzeptiert werden, dessen Inhaber die Rolle eines Moderators der Christenheit hat und in dieser Funktion ermahnt und ermutigt, berät und koordiniert sowie gewisse Ehren- und Aufsichtsrechte hat¹⁶. Dem Papst wird folglich zugestanden, zwar ein den Vorsitz führender Mittler zu sein, der aber keinerlei rechtliche Vollmacht besitzt. Doch dieser Vorstellung eines reinen Pastoralprimates des Papstes mit einem Ehrenvorsitz

kann sich die katholische Kirche mit ihren beiden Dogmen des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats nicht anschließen. Ist damit in dieser Frage für die Ökumene jeglicher Fortschritt ausgeschlossen?

Meines Erachtens stehen sich die beiden Positionen gar nicht so unversöhnlich gegenüber, wie es auf den ersten Blick scheint. Denn beide Seiten betonen einvernehmlich, daß es ein spezifisches Amt im Dienst der Einheit und der universalen Sendung der Kirche geben muß und daß dieses wesensnotwendig in die Strukturen der kirchlichen Gemeinschaft, der *communio* des Volkes Gottes, eingebunden sein muß¹⁷. Da die kirchliche Gemeinschaft Ausgangs- und Zielpunkt jeden kirchlichen Einheitsdienstes bzw. -amtes sein muß, ist jedes Einheitsamt „sowohl an die naturrechtliche wie an die übernatürliche Ordnung, welche beide von Gott gegeben sind, gebunden.“¹⁸ Deshalb kann von allen ökumenischen Gesprächspartnern zu Recht die Bedingung aufgestellt werden, die von lutherischer Seite folgendermaßen formuliert worden ist:

„Das Prinzip des Jurisdiktionsprimates ist für lutherisches Verständnis (dann) nicht akzeptabel, wenn nicht seine Ausgestaltung die Einbindung in die *communio*-Struktur der Kirche rechtlich verpflichtend vorschreibt. Das Prinzip der Unfehlbarkeit ist ebenfalls für lutherisches Verständnis nicht akzeptabel, wenn nicht auch ‚Ex-cathedra‘-Entscheidungen des Papstes einem letzten Vorbehalt durch die in der Heiligen Schrift gegebene Offenbarung unterliegen.“¹⁹

Mit diesen Bedingungen dürfte die katholische Kirche von ihrem Selbstverständnis her keine Schwierigkeiten haben, sondern muß – im Gegenteil – deren Berechtigung voll und ganz anerkennen.

Denn die katholische Kirche kann geltend machen, daß „auch nach katholischer Lehre der Jurisdiktionsprimat seinen Ort immer nur innerhalb der *communio*-Struktur der Kirche haben darf (LG 13 und c. 333 § 2 CIC/1983). Überdies ist sie der Überzeugung, daß die päpstliche Unfehlbarkeit lediglich in der absoluten Treue zum apostolischen Glauben (Heilige Schrift) ausgeübt werden kann (LG 25), dergestalt, daß ein Papst, der diese Treue nicht wahrte, eo ipso seines Amtes verlustig ginge.“²⁰

Demzufolge ist auch nach dem Verständnis der katholischen Kirche der päpstliche Primat wesensnotwendig ein *Communio*-Primat, das heißt ein Primat, der dem Zeugnis von Schrift und Tradition ebenso verpflichtet ist wie der Stimme des ganzen Gottesvolkes, dem der Beistand des Heiligen Geistes zugesagt ist²¹. Denn das Erste Vatikanische Konzil hat „zwar den Primat der päpstlichen Jurisdiktion definiert, nicht aber die einzelnen päpstlichen Rechte dogmatisch festgelegt, wie es auch bei der Definition des päpstlichen Lehrprimats nicht die Mitwirkung der Kirche ausgeschlossen hat.“²² Daher kann das Papstamt durchaus zu einem von allen christlichen Kirchen anerkannten Einheitsamt werden, vorausgesetzt, daß alle beteiligten Seiten einander entgegenkommen. Was heißt das konkret?

Von der katholischen Seite ist zu fordern, daß die bisherige Machtfülle des Papstamtes reduziert wird, und zwar so, daß der Papst als Garant der Einheit bzw. Gemeinschaft nicht in erster Linie Recht schafft, sondern daß seine Hauptaufgabe darin besteht, über Recht und Billigkeit in der Kirche zu wachen.

Um das zu gewährleisten, ist die bisher absolut freie Ausübung des Papstamtes und damit seine derzeit unbegrenzte Eingriffsmöglichkeit in die einzelnen Teilkirchen (c. 331 in Verbindung mit c. 333 CIC/1983) rechtlich klar zu beschränken. Der Papst muß rechtlich daran gehindert werden, nach Belieben von seiner Gewalt Gebrauch zu machen und in die Leitung einer Teilkirche eingreifen und damit die legitime Freiheit der Kirche bzw. Glaubensgemeinschaft vor Ort sowie die ordentliche Vollmacht der Bischöfe als Vorsteher der Teilkirchen verletzen zu können. Deshalb ist c. 333 unbedingt um die Aussage zu ergänzen, daß die freie Ausübung der päpstlichen Gewalt an das Beachten und Einhalten der drei Prinzipien der Kollegialität, der legitimen Vielfalt und der Subsidiarität gebunden ist.

Erstens: Das Prinzip der *Kollegialität* umschreibt die Tatsache, daß der Papst keine höhere Vollmacht hat als seine Amtsbrüder im Bischofsamt, da die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakramentes ist (c. 1008). Folglich steht der Papst auch nicht über, sondern neben bzw. in Gemeinschaft mit den Bischöfen und erteilt ihnen auch prinzipiell keine Weisungen hinsichtlich ihrer Amtsführung. Lediglich in Ausübung seines Einheitsdienstes ist er ihnen gegenüber weisungsbefugt. Anders gesagt: Da es in der katholischen Kirche keine höhere als die bischöfliche Vollmacht gibt, kommt dem Bischof von Rom nur insofern eine Vorrangstellung gegenüber den anderen Bischöfen zu, als er das Einheitsamt für die Kirche ausübt. Folglich ist die Vollmacht der Bischöfe im Vergleich zu der des Papstes nicht inhaltlich eingeschränkt, wohl aber im Umfang, sie auszuüben. Diese Einschränkung wird nur deshalb vorgenommen, daß der Bischof von Rom den päpstlichen Einheitsdienst auch mit rechtlicher Wirksamkeit wahrnehmen kann.

So gesehen ist die Kollegialität „kein Prinzip neben oder unter dem Papstamt. Das Papstamt ist vielmehr selbst auf Kollegialität hin angelegt. Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von einer kollegialen Natur und Beschaffenheit des Episkopates (LG 22) redet, so gilt das auch für die Natur und Beschaffenheit des Papstamtes, denn der Papst gehört ja als Haupt des Bischofskollegiums dem Bischofskollegium an.“²³

Zweitens: Das Prinzip der *legitimen Vielfalt* bedeutet, daß im Grundsätzlichen Einheit (nicht: Einheitlichkeit) besteht und gewahrt wird, in der konkreten Ausgestaltung vor Ort bzw. in den Teilkirchen aber Freiheit. Durch dieses Prinzip wird garantiert, daß der *eine* Glauben bzw. das Zentrale des Glaubens innerhalb eines gewissen Rahmens in unterschiedlicher Weise konkretisiert werden kann, das heißt, daß Unterschiede im Glaubensvollzug und in der Glaubensauffassung bis zu einem bestimmten Maß möglich sind und nicht gleich als Glaubensabweichung oder gar Glaubensabfall zu bewerten, sondern vielmehr als Vielfalt in der Einheit

zu sehen sind. Mit dem Grundsatz von der Einheit in der Vielfalt und der Vielfalt in der Einheit wird verhindert, Einheit mit Einheitlichkeit und Uniformität gleichzusetzen. Das wiederum ist die Voraussetzung dafür, daß „die kollegiale Wesensstruktur des Papstamtes“ sichtbare Gestalt annehmen kann, nämlich „im Zu- und Ineinander von Einheit (ausgedrückt im Primat) und Pluralität (ausgedrückt in der Kollegialität).“²⁴

Drittens: Das Prinzip der *Subsidiarität*, der Hilfe zur Selbsthilfe, verpflichtet die übergeordnete Instanz dazu, einerseits nicht das zu tun, was eine einzelne Person oder eine kleinere untergeordnete Gemeinschaft von sich aus leisten kann, andererseits aber beiden soviel an Unterstützung und Hilfe zukommen zu lassen, daß sie ihre spezifische Eigenleistung erbringen können. Durch diesen Grundsatz wird der sozialen Einbindung in das übergeordnete Gemeinwohl ebenso Rechnung getragen wie der personalen und partikularen Eigenverantwortung²⁵. Auf die Vollmacht des Papstes angewendet, besagt das Prinzip der Subsidiarität, daß der Papst als Haupt der Gesamtkirche und Garant der kirchlichen Einheit erst dann in die Leitung einer Kirche eingreifen darf, dann aber auch muß, wenn in einer Kirche nicht mehr die ihr als Kirche zukommenden Aufgaben erfüllt werden. Anders herum formuliert heißt das: Jeder Kirche Jesu Christi muß so viel Eigenleben wie möglich gewährleistet werden und dem Papst so wenig Eingriff in die Teilkirche wie im Dienst der Einheit – nicht zu verwechseln mit Einheitlichkeit – und des Gemeinwohls der Kirche nötig²⁶.

Mit Hilfe dieser drei grundlegenden Prinzipien von der Kollegialität, legitimen Vielfalt und Subsidiarität wäre der notwendige rechtliche Spielraum gegeben, um in jeder Kirche Jesu Christi nicht nur den gesamtkirchlichen Vorgaben Rechnung zu tragen, sondern auch und vor allem um der jeweiligen kulturellen Situation und der konfessionellen Ausprägung des einen Glaubens gerecht zu werden. Denn der päpstliche Primat hätte durch die rechtliche Bindung an die Kollegialität, legitime Vielfalt und Subsidiarität einerseits klare rechtliche Kompetenzen, die aber andererseits zu Gunsten der Mitwirkung der ganzen Kirche eingeschränkt wären. Die rechtlich verpflichtende Bindung an die kollegialen und synodalen Strukturen der Kirche würden einen absolutistischen Alleingang ausschließen und zugleich die Beachtung des Evangeliums garantieren.

Wird von der katholischen Kirche eine solche Reform des Papstamtes vollzogen, müßten im Gegenzug dazu die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften akzeptieren, daß dem Papst als Inhaber des Einheitsamtes nicht nur ein Ehrenvorrang zukommt, sondern wirklich eine rechtliche Kompetenz. Anders gesagt: Nach dem Selbstverständnis der katholischen Kirche muß das Papstamt ein Amt mit einer besonderen, rechtlich genau umschriebenen Autorität und Vollmacht bleiben. Andernfalls kann der Inhaber dieses Amtes im Konfliktfall nicht wirklich letztverbindlicher Zeuge und Garant der Einheit und Gemeinschaft der Kirche sein. Denn bei einem Amt im Dienst der Einheit, das keine besondere Autorität und Vollmacht innehat, „ist schwer klar zu machen, wie es dann seine

Aufgabe wahrnehmen sollte, wenn der Inhaber nur eine Art bißlosen moralischen Kirchen- und Weltgewissens wäre“²⁷.

Diese besondere Vollmacht bzw. Autorität des Einheitsamtes muß dann auch die Kompetenz beinhalten, unter bestimmten und genau geregelten Bedingungen letztverbindlich festzustellen, was Lehre der Kirche ist. Der entscheidende Grund hierfür ist keineswegs nur rechtlicher oder gar pragmatischer Art, sondern streng ekklesiologischer Art, das heißt, eine Konsequenz, die sich aus dem Wesen der Kirche ergibt. Wenn nämlich dem Volk Gottes als Ganzem verheißen ist, „daß die Kirche durch den Geist Gottes grundsätzlich in der Wahrheit gehalten wird, daß also der heilige-heilende Geist die Unverirrlichkeit des Gottesvolkes garantiert, dann dürfen wir auch weiter fragen, wie das in Konfliktfällen, da, wo es notwendig ist, innerhalb der Glaubensgemeinschaft festgestellt werden kann“²⁸.

Das wiederum heißt, daß vorher ein Konsultationsprozeß des ganzen Volkes Gottes stattgefunden haben muß, dessen Ergebnisse über die repräsentativen Vertretungsorgane bis zum höchsten Lehramt gelangen. Was nach diesem Wahrheitsfindungsprozeß festgestellt wird, ist dann „der Konsens der Kirche, kann also nicht selber nochmals auf diesen hin befragt werden.“²⁹

Ausblick

Ökumene – damit wird nicht „irgendein Sachgebiet kirchlicher Tätigkeit neben anderen bezeichnet, sondern eine notwendige Dimension aller Lebensäußerungen der Kirche. Daraus ergibt sich für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften und deren Glieder die Verpflichtung, überall da gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens, der Verantwortung für das notwendige Eigenleben der Gemeinden, unumgänglicher menschlicher Rücksichtnahme oder größerer Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen.“³⁰

An diesem Grundsatz der Würzburger Synode sollten alle an der Ökumene Interessierten und Beteiligten konsequent Maß nehmen. Denn nur so kann Ökumene wirklich zu einem „Mehrungs-“ und nicht zu einem „Reduktionsprozeß“ werden. Nur so wird Ökumene tatsächlich „als Wachstumsprozeß“ verstanden und praktiziert „und zwar als ein Wachstumsprozeß, in dem es um Bereicherung und Vertiefung im christlichen Glauben geht.“³¹

Wachstum, Bereicherung und Vielfalt können aber nur gelingen, wenn *alle* Beteiligten zu einem gegenseitigen Entgegenkommen bereit sind. Findet dieses nicht statt, können die ökumenischen Bemühungen kaum fruchten. Gerade im Bereich der Ökumene kommt es nämlich mehr denn je darauf an, daß alle, die ökumenisch tätig sind, die eigene Begrenztheit ihrer Perspektive anerkennen und deshalb zum Dialog miteinander bereit sind.

Ziel dieses Dialogs ist dann weder eine radikale Abgrenzung noch eine gänzliche Vereinheitlichung, sondern Einheit im Grundlegenden und Vielfalt in der Ausgestaltung. Einheit in der Glaubenssubstanz und Vielfalt in der Ausdrucksweise verlangen demnach von allen Partnern der Ökumene die Bereitschaft und die Fähigkeit, einen sogenannten „differenzierten Konsens“ zu geben wie auch zu akzeptieren. Ökumenischer Dialog mit dem Ziel des differenzierten Konsenses geht weder den Weg eines einfachen Kompromisses noch den einer bequemer Abgrenzung, sondern müht sich um ein je tieferes und umfassenderes Verständnis. Er löst die Spannungseinheit von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den einzelnen christlichen Konfessionen nicht einfach nach der einen oder anderen Seite auf, sondern arbeitet sowohl die einenden wie auch die unterscheidenden Elemente heraus und prüft, ob das Verschiedene im Gegensatz und damit trennend oder komplementär und damit vereinbar zueinander steht³².

Wachstumsprozeß, Bereicherung und Vertiefung verlangen aber auch, nicht nur darauf zu warten, bis endlich der Wachstumsprozeß abgeschlossen ist, das heißt, bis die großen Ziele erreicht sind, sondern kontinuierlich daran zu arbeiten, den Boden dafür zu bestellen. Denn wie sollen die vielfach geforderten großen Schritte der Abendmahlsgemeinschaft, der Anerkennung der kirchlichen Ämter und eines gemeinsamen Einheitsamtes gelingen, wenn vorher nicht die vielen kleinen Schritte des Zusammenwachsens allerorten erprobt und eingespielt sind?

Hier besteht mancherorts einiger Nachholbedarf zum Beispiel in der Praxis ökumenischer Bibelkreise und Wortgottesdienste, im Entwickeln einer ökumenischen Spiritualität und neuen Sprache der Einheit, in der ökumenischen Vorbereitung und Begleitung bekenntnisverschiedener Braut- und Ehepaare, in der ökumenischen Zusammenarbeit im sozial-caritativen Bereich wie der Telefonseelsorge, Bahnhofsmission und Krankenpflege sowie in vielen weiteren Bereichen, die zu einer gelebten Ökumene vor Ort gehören. Abendmahlsgemeinschaft, Anerkennung der Ämter und gemeinsames Einheitsamt haben – die theologische Klärung vorausgesetzt – nur dann eine wirkliche Chance, überzeugend gelebt zu werden, wenn sie auf einem schon lebend-lebendigen ökumenischen Fundament aufbauen können.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. W. Beinert, „Weltweite Gemeinschaft der Christenheit“. Zum Dokument „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“, in dieser Zs. 215 (2001) 89–98.

² W. Schöpsdau, Konfessionsverschiedene Ehe. Ein Handbuch (Göttingen 1995) 110.

³ Ebd. 110.

- ⁴ Vgl. Zur konfessionsverschiedenen Ehe. Gemeinsames Wort der Deutschen Bischofskonferenz u. des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: *Una Sancta* 40 (1985) 244-247, 246; „Die katholische Kirche läßt deshalb nur unter bestimmten Voraussetzungen und in besonderen Notfällen, zu denen sie die konfessionsverschiedene Ehe nicht zählt, evangelische Christen zur Kommunion zu und gestattet ihren Gliedern nicht, das evangelische Abendmahl zu empfangen.“ Vgl. überdies: Die Feier der Trauung in den katholischen Bistümern des Deutschen Sprachgebietes (Freiburg 1992) 29; „In der Frage des Empfanges der heiligen Kommunion gilt CIC can. 844 § 4.“
- ⁵ Vgl. LG 11, 1; PO 5, 2; SC 10, 1; aber auch c. 897 CIC/1983.
- ⁶ H. Döring, Ökumene auf dem Weg ins 3. Jahrtausend. Barrieren u. Signale der Hoffnung, in: *Ist die Ökumene am Ende?*, hg. v. dems. u.a. (Regensburg 1994) 27-76, 51 f.
- ⁷ H. Fries u. R. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (Freiburg 1985) 151.
- ⁸ Ebd.
- ⁹ W. Aymans, K. Mörsdorf, KauR II, 44.
- ¹⁰ KNA-ÖKI (Dokumentation) 42 v. 10. 10. 2000, 1-16, 7.
- ¹¹ Vgl. ebd. 14.
- ¹² D. Sattler, Zum römisch-katholischen Amtsverständnis, in: *Una Sancta* 54 (1999) 213-228, 216.
- ¹³ Ebd.
- ¹⁴ Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, in: *Catholica* 51 (1997) 300-314, 304.
- ¹⁵ Ebd. 313.
- ¹⁶ Vgl. z. B. M. K. Krikorian, Der Primat des Nachfolgers des Apostels Petrus aus der Sicht der orientalisch-orthodoxen Kirchen, in: *ThQ* 178 (1998) 84-97; A. Berlis, Überlegungen zur ökumenischen Zukunft des Petrusdienstes aus altkatholischer Sicht, in: ebd. 149-154; E. Geldbach, Ein Positionspapier zum „Petrusdienst“ aus baptistischer Sicht, in: ebd. 141-149; W. Klaiber, Die Einheit der Kirche u. der Wille Gottes. Evangelisch-methodistisches Positionspapier zum Gespräch über den Primat des Papstes, in: ebd. 131-140; G. Wenz, Das Petrusamt aus lutherischer Sicht, in: *Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt*, hg. v. S. Hell u. L. Lies (Innsbruck 2000) 67-95.
- ¹⁷ Vgl. Der Petrusdienst, in: *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Paderborn 2000) 77-99, 97.
- ¹⁸ W. Kasper, Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche u. ihrer Rechtsordnung, in: *IKaZ* 18 (1989) 155-162, 159.
- ¹⁹ Der Petrusdienst (A. 17) 98.
- ²⁰ Ebd.
- ²¹ H. J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (Freiburg 1999) 114.
- ²² Ders., Wozu braucht die Kirche einen Papst?, in: *Wozu noch einen Papst? Vier Plädoyers für das Petrusamt*, hg. v. H.-J. Fischer u.a. (Köln 1993) 71-84, 83.
- ²³ S. Hell, Das Papstamt aus ökumenischer Sicht, in: *Papstamt* (A. 15) 198.
- ²⁴ Ebd. 199.
- ²⁵ Vgl. Kasper (A. 18) 155.
- ²⁶ Vgl. M. Kaiser, Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche, in: *AfkKR* 133 (1964) 3-13, 9.
- ²⁷ W. Beinert, „Endechrist oder Zeichen der Barmherzigkeit?“ Die Möglichkeit einer ekklesiologischen Konvergenz zwischen Lutheranern u. Katholiken über das Papsttum, in: *Catholica* 50 (1996) 121-143, 137.
- ²⁸ B. J. Hilberath, Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozeß der Glaubenskommunikation, in: *Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput*, hg. v. dems. (Tübingen 1999) 51-80, 74.
- ²⁹ Ebd. 70.
- ³⁰ Beschluß: Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit, in: *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe*, Bd. 1 (Freiburg 1976) 774-806, 785 (Nr. 5. 1. 1).
- ³¹ H. J. Urban, Jenseits von Häresie u. Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene, in: *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom ‚differenzierten Konsens‘*, hg. v. H. Wagner (Freiburg 2000) 81-101, 81.
- ³² Vgl. G. Alberigo, Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft, in: *Concilium* 32 (1996) 567-575, 570; H.-A. Raem, Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur „Gemeinsamen Erklärung des lutherischen Weltbundes u. der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre“, in: *Catholica* 50 (1996) 232-246, 237.