

Das Erste Vatikanische Konzil – ein gordischer Knoten für die Ökumene



Michael Seewald¹

1. Einleitung

Die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965), katholische Theologie solle „unter ökumenischem Gesichtspunkt“ und „nicht polemisch“ betrieben werden, „besonders bei jenen Gegenständen, die die Beziehungen der getrennten Brüder zur katholischen Kirche betreffen“ (UR 10), führt in ein Dilemma. Denn der weitaus größte Teil dessen, was in der katholischen Kirche vom 16. bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vonseiten der Päpste gelehrt wurde, ist ohne die Triebfeder eines polemischen – das heißt konfessionell abgrenzenden, verurteilenden – Affekts nicht zu verstehen. Der Protestantismus war als Schreckgespenst und Negativfolie, von der man sich abzugrenzen suchte, in der neuzeitlichen Entwicklung der katholischen Kirche allgegenwärtig. Wenn diese Kirche sich nun aus ökumenischen Erwägungen heraus nicht mehr polemisch geben will, hat sie sich selbstkritisch mit dem Phänomen auseinanderzusetzen, dass sie ihre gegenwärtige dogmatische Gestalt zu großen Teilen genau jener nun als problematisch empfundenen Grundhaltung verdankt. Dieses Dilemma zeigt sich exemplarisch anhand des Ersten Vatikanischen Konzils (1870–1871). Das Konzil fußte auf der Überzeugung, dass der Protestantismus die Mutter aller Übel sei. Diese Annahme wird heute von lehramtlicher Seite nicht mehr geteilt. Die (auch) aus dieser Annahme gezogenen Schlussfolgerungen bleiben jedoch weiterhin in Geltung. Eine Relektüre

¹ Michael Seewald ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster.

der Texte des Ersten Vatikanums ist daher nicht nur theologiegeschichtlich interessant, sondern auch von ekklesiologischer und ökumenischer Bedeutung.

2. *Die Dogmatische Konstitution Dei Filius und der Protestantismus als Ursprung aller modernen Irrtümer*

Das Erste Vatikanum definierte nicht nur den Jurisdiktionsprimat des Papstes, sondern war auch in formaler Hinsicht bereits durch diesen Primat geprägt. Die Dokumente des Konzils sind allesamt päpstliche Bullen, die im Namen Pius' IX. ausgefertigt und lediglich „unter Billigung des heiligen Konzils“² verkündet wurden. Wo in den Texten des Konzils von „wir“ oder „uns“ die Rede ist, handeln nicht die Konzilsteilnehmer, sondern die Person des Papstes in Gestalt des *pluralis maiestatis* als Sprecher. Der Konzilsversammlung, deren Legitimität allein durch die Autorität des Papstes verbürgt wurde (COD III, 805, 20f), kam damit die Aufgabe zu, dem Papst bei der Ausübung seines Lehramtes beratend und gutheißen zur Seite zu stehen. Neben einem Glaubensbekenntnis, das das Nizäno-Konstantinopolitanum mit verschiedenen Zusätzen versah, hat Pius IX. zwei Dogmatische Konstitutionen – so die Bezeichnung für Dokumente höchsten lehramtlichen Ranges – als Folgen der konziliaren Beratungen vorgelegt: *Dei Filius* über den katholischen Glauben und *Pastor Aeternus* über den Primat des Bischofs von Rom.

Die Konstitution *Dei Filius* beginnt mit einer Würdigung des letzten dem Ersten Vatikanum vorangehenden, im konfessionell-katholischen Sinne „ökumenisch“ zu nennenden Konzils. Die Synode von Trient (1545–1563) habe „die heiligen Dogmen der Religion genauer definiert und fruchtbarer ausgelegt, Irrtümer verurteilt und abgelegt“, die „kirchliche Disziplin wieder hergestellt und nachdrücklicher eingeschärft“ sowie das „Leben des christlichen Volkes durch sorgfältige Bildung der Gläubigen und durch regelmäßigeren Empfang der Sakramente erneuert“ (COD, III 804, 11–16). Auch wenn die Wirkungen des Trienter Konzils im 16. Jahrhundert zunächst gering waren, viele seiner Forderungen nicht umgesetzt und seine Dekrete lange Zeit unbeachtet blieben, ist das Tridentinum im

² *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* – Dekrete der Ökumenischen Konzilien (Band 3: Konzilien der Neuzeit), im Auftrag der Görres-Gesellschaft ins Deutsche übertragen und herausgegeben unter Mitarbeit von *Gabriel Sunnus* und *Johannes Uphus von Josef Wohlmuth*, Paderborn 2002, 802, 11. 804, 2. 811, 28. Künftig zitiert: COD III mit Seiten- und Zeilengabe.

19. Jahrhundert zu einem Synonym katholischer Rechtgläubigkeit geworden.³ Das Konzil von Trient wurde, manche Nuancierungen in seinen Texten außerachtlassend, vor allem als geglückte Abwehrreaktion gegen die Anfragen der Reformation gefeiert, die das Erste Vatikanum als Ursprungshäresie aller Übel seiner eigenen Zeit betrachtete. Jeder wisse, so heißt es in *Dei Filius*, dass „die Häresien, welche die Väter von Trient verwarfen, das göttliche Lehramt der Kirche ablehnten und die Fragen der Religion dem Urteil einer jeden Privatperson überließen und sich so die Häresien nach und nach in vielerlei Sekten auflösten. Da sie untereinander verschiedener Meinung waren und sich stritten, geriet schließlich bei nicht wenigen der Glaube an Christus überhaupt ins Wanken. So begann man sogar, die Bibel, die zuvor als alleinige Quelle und Richterin der christlichen Lehre galt, nicht mehr für göttlich zu halten, sondern sie im Gegenteil mit Mythenerzählungen gleichzusetzen. Darauf wurde jene bereits zu weit über den Erdkreis verbreitete Lehre des Rationalismus oder Naturalismus geboren [...]. Nachdem die christliche Religion verlassen und aufgegeben war, nachdem der wahre Gott und sein Gesalbter verneint waren, glitt schließlich das Denken vieler Menschen in den Abgrund des Pantheismus, Materialismus und Atheismus ab“ (COD III, 804, 25–38). Die Wurzel allen Übels besteht für das Erste Vatikanum also in der Infragestellung der kirchlichen (das heißt in diesem Zusammenhang: der päpstlichen) Lehrautorität durch die Reformatoren. Weil diese die Auslegung der Glaubenslehre angeblich dem Urteil jedes Einzelnen überlassen haben, sei es zu einer Spaltung des Protestantismus in viele Sekten gekommen, von denen einige sogar, nachdem die historische Bibelkritik den Schriftbezug ins Wanken gebracht habe, den Glauben an Christus abgelegt haben. Vom Protestantismus führe daher der Weg in den Rationalismus und Naturalismus, der wiederum entweder in einen Pantheismus oder in den Materialismus und Atheismus münde. Dieses aus heutiger Sicht wie eine Karikatur wirkende Verfallsnarrativ prägte die Diskussionen auf dem Ersten Vatikanum in maßgeblicher Weise. Das zeigt sich etwa am sogenannten Stroßmayer-Zwischenfall, „dem größten Eklat, den das Erste Vatikanum erlebt hat“.⁴ Joseph Georg Stroßmayer, Bischof des damals zur Habsburgermonarchie gehörenden Bistums Diakowar und einer der profiliertesten Kritiker der ma-

³ Vgl. *Hubert Wolf: Trient und „tridentinisch“ im Katholizismus des 19. Jahrhunderts*; in: *Peter Walter/Günther Wassilowsky* (Hg.): *Das Konzil von Trient und die katholische Konfessionskultur (1563–2013). Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Abschlusses des Konzils von Trient, Münster 2016*, 67–82.

⁴ *Klaus Schatz: Vatikanum I. 1869–1870, Bd. 2: Von der Eröffnung bis zur Konstitution „Dei Filius“*, Paderborn 1993, 190.

ximalistischen Unfehlbarkeitsdoktrin, wies in einer Ansprache am 22. März 1870 darauf hin, dass die Protestanten zwar objektiv im Irrtum und deshalb Häretiker seien, aber subjektiv dennoch redlich glauben könnten. Als Stroßmayer, nachdem er für diese Bemerkung niedergebrüllt wurde, wiederholte, dass er die These, alle Übel gingen vom Protestantismus aus, nicht teile, und betonte, dass es auch unter Menschen evangelischen Bekenntnisses viele gebe, die an Jesus Christus glauben, steigerte sich die Erregung einer Mehrheit der Konzilsteilnehmer zu einem Tumult, so dass Stroßmayer seine Rede abbrechen musste.

Da die meisten Teilnehmer des Ersten Vatikanums die Infragestellung der päpstlichen Autorität als die Wurzel der Probleme ansahen, mit denen der Katholizismus ihrer Zeit konfrontiert war, stand das Konzil ganz im Zeichen des Versuchs, den Charakter dieser Autorität lehrmäßig zu festigen. Dies geschah vor allem durch die Verhältnisbestimmung zwischen der Idee einer mithilfe der Vernunft zustande kommenden, natürlichen Gotteserkenntnis auf der einen Seite, und dem als Antwort auf die Offenbarung zu verstehenden Glauben auf der anderen Seite. Es sei, so heißt es in *Dei Filius*, möglich, Gott als Ursprung und Ziel aller Dinge „mit Gewissheit“ (COD III, 806, 7) zu erkennen – und zwar ohne Offenbarung, nur mit den Mitteln der natürlichen Vernunft. Dennoch habe es Gott gefallen, „sich selbst und die ewigen Dekrete seines Willens“ auf übernatürliche Weise zu offenbaren, so dass erstens die auch natürlich erreichbare Gotteserkenntnis gefestigt und zweitens der Mensch, über das Moment des Kognitiven hinaus, „zur Teilnahme an den göttlichen Gütern“ (COD III, 806, 9–19) befähigt werde. Gott offenbare die „Dekrete seines Willens“ in Gestalt von eindeutig in Sätzen aussagbaren Instruktionen. Diese Sätze sind enthalten „in den geschriebenen Büchern und den ungeschriebenen Überlieferungen“ (COD III, 806, 23). Schrift und Tradition dienen also gleichsam als Container, in denen die Offenbarung aufgefunden werden kann. Der Inhalt dieser Container sei der Kirche als „göttliches *depositum*“ (COD III, 809, 28), als treuhänderisch zu verwaltendes Gut, übergeben worden, weshalb nur die Kirche – unter Beistand des Gottes, der der Ursprung der Offenbarung sei und zugleich ihre rechte Auslegung garantierte – die christliche Lehre unbezweifelbar korrekt interpretieren könne. Wenn das Erste Vatikanum von „Kirche“ spricht, bezeichnet es eine hierarchisch gegliederte Gesellschaft unter der Leitung des souveränen Papstes.

3. Die Dogmatische Konstitution *Pastor Aeternus* und der Papst als Souverän über der Kirche

Meist steht in der heutigen Wahrnehmung des Ersten Vatikanums die päpstliche „Unfehlbarkeit“ im Vordergrund. Dieser Eindruck ist nicht falsch, droht aber zu verkennen, dass die Unfehlbarkeitsfrage auf dem Konzil nur im Rahmen des päpstlichen Jurisdiktionsprimats behandelt werden konnte.⁵ Die Unfehlbarkeit in Lehrfragen bildet lediglich den dogmatischen Ausfluss der souveränen, päpstlichen Rechtsetzungskompetenz.

Hermann Josef Pottmeyer hat nachgewiesen, dass „die päpstliche Unfehlbarkeit für die ultramontane Theologie im Wesentlichen eine verfassungspolitische Frage war: Es ging um Unabhängigkeit nach außen und klare Entscheidungskompetenz nach innen. Die Übernahme des absolutistischen Souveränitätsbegriffs hat die Unfehlbarkeitsfrage im 19. Jahrhundert wesentlich bestimmt“.⁶ Souveränität oder *maiestas* bezeichnet in diesem Zusammenhang das Recht, eine letztinstanzliche, verbindliche Entscheidung zu treffen und die Verfügungsgewalt über die nötigen Mittel, um die getroffene Entscheidung auch durchzusetzen. Ein Kennzeichen des Souveräns besteht darin, dass er seinen Entscheidungen aus sich heraus Gültigkeit zu verleihen vermag, also auf keine Approbation angewiesen und keiner Kontrollinstanz unterworfen ist. Die zumindest idealiter bestehende Fähigkeit, losgelöst von allen Bindungen Verbindlichkeiten zu setzen, rückt die Majestät des Souveräns in die Nähe des Schöpfergottes. Der Souverän wird zum irdischen Stellvertreter Gottes; er ist gar, wie Thomas Hobbes formulierte, „ein sterblicher Gott“⁷. Es überrascht nicht, dass die Verbindung von Souveränität und Göttlichkeit auch im Umkreis des Ersten Vatikanums eine Rolle spielte. Der spätere Kardinal Gaspard Mermillod etwa vertrat die These von der dreifachen Inkarnation Gottes: Gott werde Mensch in Jesus Christus, in den konsekrierten eucharistischen Gaben und in der Person des Papstes. Zahlreiche Antiinfallibilisten hingegen hielten die Definition des unumschränkten päpstlichen Primates nicht nur für zeitlich inopportun oder theologisch falsch, sondern für ein Sakrileg. Der

⁵ Zu den folgenden Ausführungen vgl. *Michael Seewald*: Der Papst als Souverän und die Kirche als Gemeinschaft. Zur dogmatischen Weiterentwicklung des Ersten Vatikanischen Konzils; in: *Julia Knop/Michael Seewald* (Hg.): Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach, Darmstadt 2019, 196–216.

⁶ *Hermann Josef Pottmeyer*: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975, 353.

⁷ Zur Deutung vgl. *Ludwig Siep*: Der Staat als irdischer Gott. Genese und Relevanz einer Hegelschen Idee, Tübingen 2015, 26 f.

schon erwähnte Bischof Stößmayer schrieb während des Konzils von Rom aus in einem Brief über Pius IX.: „Die römischen Kaiser wurden durch einen servilen Senat zum Gott erhoben; heute macht jemand sich selbst zum Gott, und wir sollen es unterschreiben.“⁸ Die Idee, dass der Papst nicht nur als Herrscher des Kirchenstaates politisch in den Kreis der Souveräne gehöre, sondern sich seine Souveränität auch theologisch in Gestalt dogmatischer Unfehlbarkeit niederschlagen müsse, entstammt dem späten 18. und dem 19. Jahrhundert. Zwei Persönlichkeiten sind mit dieser Theorie eng verbunden: Mauro Cappellari, der unter dem Namen Gregor XVI. selbst Papst werden sollte, sowie der intellektuell einflussreiche Staatstheoretiker Joseph de Maistre. Weil das Wort des Souveräns in seiner Wahrheit nicht angezweifelt und in seiner Geltung nicht negiert werden könne, ziehe, so de Maistre, die Souveränität des Papstes, die auch in dogmatischen Fragen gelte, notwendigerweise die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubensfragen nach sich. Sei „die monarchische Form“ der Kirche „erst einmal etabliert, ist die Unfehlbarkeit nichts anderes als eine notwendige Konsequenz der Suprematie. Anders gesagt: Es handelt sich um ein und dieselbe Sache unter zwei verschiedenen Bezeichnungen“.⁹

Die Dogmatische Konstitution *Pastor Aeternus* datiert diese Vorstellungen in die biblischen Schriften zurück. Sie geht davon aus, dass Jesus dem Apostel Petrus „unmittelbar und direkt“ den souveränen „Jurisdiktionsprimat über die gesamte Kirche Gottes“ (COD III, 812, 16–18) verliehen habe. Weil dieser Primat „bis heute und allezeit in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des heiligen Römischen Stuhls“ (COD III, 813, 9–11), fortbestehe, gelte: „Der heilige Apostolische Stuhl und der Römische Pontifex hat über den gesamten Erdkreis den Primat inne“ (COD III, 813, 30f). Diese Aussage ist in ihrer Allgemeinheit bewusst mehrdeutig; sie schließt einen politischen Primat des Papstes über die Fürsten, Regierungen und Parlamente der Welt nicht aus. *Pastor Aeternus* verfolgt diese Spur jedoch nicht weiter, sondern wendet sich vom Kirchenrechtlichen ins Dogmatische. Die Konstitution stellt fest: „Im apostolischen Primat, den der Römische Pontifex als Nachfolger des Apostelfürsten Petrus über die ganze Kirche innehat, ist auch die höchste Gewalt des Lehramtes eingeschlossen“ (COD III, 815, 5f). Die Lehre der Kirche wird hier nicht mehr in der theologischen Kategorie der Zeugnisgabe, sondern in der rechtlichen Begrifflichkeit der *potestas*, der souveränen Vorlage durch den Papst, ausgedrückt. Legt der Papst etwas *ex cathedra* (COD, III 816, 30) vor, besitze

⁸ Beide Zitate, Mermillod und Stößmayer, werden nachgewiesen bei: Schatz, Vaticanum I, Bd. 2, 178–181.

⁹ Joseph de Maistre: Du pape (Œuvres du Comte J. de Maistre), Paris 1841, 249.

dies, wie bei Souveränen üblich, seine Geltung aus sich heraus, nicht aber durch die Zustimmung derjenigen, die der souveräne Richterspruch bindet. Weil das gesetzgebende Wort des Souveräns von niemanden, außer dem Souverän selbst, verändert werden kann, ist es „irreformabel“ (COD III, 816, 37). Was der Begriff *ex cathedra* – wörtlich: vom Bischofsstuhl herab – genau bedeuten sollte, ließ das Erste Vatikanum offen. Eine nicht geringe Zahl von Konzilsteilnehmern ging davon aus, dass *ex cathedra* all das umschreibe, was der Papst nicht als Privatperson, sondern im Rahmen seiner Amtsführung tue. Damit wären auch Enzykliken oder andere Formen päpstlichen Lehrens mit Unfehlbarkeit ausgestattet. Nach und nach setzte sich jedoch eine restriktivere Deutung durch, die unter dem Begriff *ex cathedra* eine eigens kenntlich zu machende, feierliche und außerordentliche Form päpstlichen Handelns verstand.

Verbindet man die Primatslehre von *Pastor Aeternus* mit der Erkenntnistheorie von *Dei Filius*, zeigt sich, dass der Papst letztlich als der einzig kompetente Interpret der Offenbarung in der Kirche betrachtet wird. Nur er weiß, was den Containern von Schrift und Tradition an Verbindlichem entnommen werden kann. Seine souveräne Interpretation dieser Verbindlichkeiten kann nach Überzeugung des Ersten Vatikanums unumstößlichen Gesetzescharakter annehmen und alle Glieder der Kirche zu Gehorsam im Glauben verpflichten.

4. *Die Verbindlichkeit des Ersten Vatikanischen Konzils angesichts veränderter Rahmenbedingungen: Ein Problem, dessen Lösung (ein wenig) ökumenisches Potenzial bietet*

Es dürfte offensichtlich sein, dass die Kombination von Offenbarungsverständnis und Papaltheorie, wie das Erste Vatikanum sie vertritt, aus evangelischer wie aus orthodoxer Sicht inakzeptabel ist. Während orthodoxen Christen vor allem die Idee eines „über den gesamten Erdkreis“ (COD III, 813, 30 f) sich erstreckenden Jurisdiktionsprimats angesichts der Autokephalie ihrer Kirchen suspekt vorkommen muss, sehen evangelische Christen die Vorstellung eines menschlichen Souveräns über der Kirche, der mit abschließend offenbarungsdeutender Autorität ausgestattet ist, als nicht hinnehmbar an. Aber auch katholischerseits ergeben sich Probleme aus einer ungebrochenen Fortgeltung des Ersten Vatikanums, weil das nächste ihm nachfolgende – im katholischen Sinne des Wortes – Ökumenische Konzil, das Zweite Vatikanum, andere Akzente zu setzen versuchte.

Eine allzu schematische Gegenüberstellung des Offenbarungsverständnisses beider Synoden wäre problematisch. Auch das Erste Vatikanum

spricht davon, dass Gott „sich selbst“ offenbart habe. *Dei Filius* präzisiert jedoch: „sich selbst und die Dekrete seines Willens“ (COD III, 806, 10). Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Dei Verbum*, hingegen betont, Gott habe „sich selbst und das Sakrament seines Willens“ (DV 2) offenbart. Die Idee der Selbstoffenbarung Gottes wird auf dem Ersten Vatikanum ins Propositionale, auf dem Zweiten Vatikanum stärker ins Personale gewendet. Laut *Dei Filius* offenbart Gott Dekrete mit eindeutigem, propositional fassbarem Gehalt, so dass es möglich ist, bestimmte Aussagen als von Gott geoffenbart zu markieren. Nach *Dei Verbum* offenbart Gott sich auf sakramentale Weise, das heißt zeichenhaft innerhalb der Geschichte, in der er präsent ist. Während „Glaube“ im Sinne von *Dei Filius* in erster Linie die Bejahung von durch Gott geoffenbarter und durch die Kirche autoritativ vorgelegter Aussagen beschreibt, spielen in *Dei Verbum* Begriffe, wie *conversari*, *colloqui* oder *sermonem conferre*, also „ein Gespräch führen“ oder „sozialen Umgang pflegen“, eine tragende Rolle. In der Offenbarung rede Gott „die Menschen an wie Freunde und führt ein Gespräch mit ihnen“ (DV 2), Gott sei „im Gespräch“ (DV 8) mit der Kirche, in der Bibel komme er seinen Kindern liebend entgegen und „nimmt das Gespräch mit ihnen auf“ (DV 21). Offenbarung wird als personale Interaktion verstanden, in deren Vordergrund nicht das passive Vernehmen eines göttlich kundgetanen und kirchlich vortragenen Satzes steht, sondern das Moment des Dialogischen. Dieses Geschehen ist zwar ein gehaltvolles und darf deshalb nicht in propositionale Beliebigkeit ableiten, sondern muss in Form von Aussagen, über die man sich streiten kann, diskutabel gemacht werden. Die Propositionalität der Offenbarung ist jedoch nicht im Sinne einer göttlich-ekklesial vermittelten Durchreichung von Dekreten zu verstehen, sondern als ein „Ins-Gespräch-gezogen-Sein“¹⁰.

Das Offenbarungsverständnis von *Dei Verbum* wurde in den Jahrzehnten nach dem Konzil durch das päpstliche Lehramt weitgehend ignoriert. Der geltende *Codex Iuris Canonici*, das Gesetzbuch der römischen Kirche, das Rechte und Pflichten von Klerikern und Laien definiert, aber auch die Alltagsarbeit der Theologie zu normieren versucht, zitiert weitgehend wörtlich, was das Erste Vatikanische Konzil über den Zusammenhang von Offenbarung, Glaube und Autorität zu sagen hatte: „Kraft göttlichen und katholischen Glaubens ist all das zu glauben, was im geschriebenen oder im überlieferten Wort Gottes als dem einen der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und zugleich als von Gott geoffenbart vorgelegt wird,

¹⁰ Die Wendung stammt von Jürgen Werbick: Christlich glauben. Eine theologische Ortsbestimmung, Freiburg 2019, 32.

sei es vom feierlichen Lehramt der Kirche, sei es von ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt“ (can. 750, CIC/1983 = COD III, 807, 27–30). Hier wird vorausgesetzt, dass Gott die Kirche mit einem doktrinalen Set von Wahrheiten ausgestattet habe, die durch das Lehramt – das heißt faktisch: durch den Papst – interpretiert, den Gläubigen mit unfehlbarer Gewissheit vorgelegt und von diesen mit göttlichem und katholischem Glauben angenommen werden müssen. Auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgehenden Irritationen eines solchen Offenbarungsverständnisses lässt sich der Codex gar nicht erst ein. Täte er dies, müsste er, wie das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils formuliert, eine größere Freiheit in der „theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit“ (UR 4) zugestehen. Die Bandbreite dessen, was kirchlich als legitime Antwort auf die Offenbarung gelten könnte, böte einen ökumenischen Spielraum legitimer Vielfalt, der bisher autoritativ verschlossen gehalten wird. Hier zeigt sich einmal mehr der für das Erste Vatikanum konstitutive Zirkel von Offenbarungsverständnis und Papaltheorie.

Einen prominenten Versuch, diesen Zirkel zu öffnen, bilden die Überlegungen Hermann Josef Pottmeyers zur dogmatischen Fortentwicklung des Ersten Vatikanischen Konzils. Pottmeyer versteht dieses Konzil als ein Momentum in der Entwicklung des Bewusstseins der katholischen Kirche von sich selbst. Die Vorstellung „einer kontinuierlichen logischen oder organischen Entwicklung“ des Petrusdienstes sieht er als „historisch wie theologisch problematisch“ an; die auf dem Ersten Vatikanum dogmatisierte Gestalt des Papstamtes sei „nicht einfachhin als progressive Entwicklung aus dem biblischen Petrusauftrag zu verstehen“¹¹ und deshalb biblisch auch nicht zu rechtfertigen, sondern eine Etappe auf dem Weg kirchlichen Selbstbewusstseins, allerdings unter den spezifischen Bedingungen des 19. Jahrhunderts. Was sich „im Aufstieg des Papstes zum Monarchen der Kirche abspielte, war nicht die logische oder organische Entfaltung der petrinischen Idee oder die konsequente Realisation des Petrusauftrags. Vielmehr war dieser Aufstieg Teil der Entwicklung des Bewußtseins der Kirche von sich selbst, nicht nur Hüterin und Zeugin eines überlieferten Erbes zu sein, sondern auch aktive Gestalterin dieses Erbes oder – modern gesprochen – aktives Subjekt der eigenen Geschichte. Das war die Entwicklung hinter der ‚Entwicklung‘ des Petrusamtes zum monarchischen Primat. Es war eine einseitige Entwicklung, weil sich das neue Bewußtsein der Kirche von sich selbst vornehmlich im Papst darstellte. [...] Erst das 2. Vatikanum wird anerkennen, daß nicht der Papst allein, sondern auch die Bischöfe, ja,

¹¹ *Hermann Josef Pottmeyer: Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend, Freiburg 1999, 19.*

jeder Katholik – je nach Berufung und Auftrag – Handelnder in der Kirche ist und die Aktivität der Kirche mitträgt“.¹² Man könnte sagen: Je mehr christgläubige Subjekte tatsächlich in das Subjektverständnis der Kirche einbezogen werden – Papst und Bischöfe, aber auch alle Getauften eingeschlossen –, desto größer wird die Gruppe derer, denen eine Stimme in der Kirche zukommt und desto prekärer wird die Idee eines monolithisch herausgehobenen, jurisdiktionell losgelösten und autoritativ lehrenden Souveräns, wie das Erste Vatikanum ihn in der Gestalt des Papstamtes dogmatisierte. Eine Entwicklung, wie Pottmeyer sie theologisch für wünschenswert hält, würde jedoch den politischen Willen aufseiten der Päpste voraussetzen, sich stärker einbinden zu lassen: in das Kollegium der Bischöfe, das das Zweite Vatikanum ebenfalls als „Träger der höchsten und vollen Gewalt über die gesamte Kirche“ (LG 22) sieht, aber auch in synodale Strukturen, die nichtordinierte Christgläubige in effektiver, nicht bloß in beratend dekorativer Weise einbezieht. Dieser Wille war, sieht man von Lippenbekenntnissen einmal ab, in den vergangenen Pontifikaten weder innerkirchlich noch ökumenisch ernsthaft zu erkennen.

5. Diffuse Möglichkeiten: Partikulare Begrenzung, moralische Selbstverpflichtung und synodale Einhegung des Papstes

Weil der Wille zu einer mit Souveränitätseinbußen einhergehenden Weiterentwicklung des Papstamtes fehlt, bleibt auch das ökumenische Gespräch über die Folgen des Ersten Vatikanums oft im Diffusen und hat bisher wenig Konkretes, strukturell Relevantes erreicht.¹³ Jüngst formulierte etwa der Gemeinsame Orthodox-Katholische Arbeitskreis St. Irenäus, Schrift und Tradition bezeugen, „dass es ein primatiales Amt braucht, um der Einheit der Kirche auf den verschiedenen Ebenen zu dienen. Aber sie bezeugen auch die Notwendigkeit der Synodalität auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens. Die Komplementarität dieser beiden Grundsätze ist von zentraler Bedeutung“, was „eine Relecture der Lehren des Ersten Vatikanischen Konzils“¹⁴ und seiner Primatslehre erforderlich mache. Man ver-

¹² Ebd., 29.

¹³ Einen Überblick zur Bedeutung des Ersten Vatikanums im ökumenischen Dialog bietet *Peter Neuner: Der lange Schatten des I. Vatikanums. Wie das Konzil die Kirche noch heute blockiert*, Freiburg 2019, 213–227.

¹⁴ *Gemeinsamer Orthodox-Katholischer Arbeitskreis St. Irenäus: Im Dienst an der Gemeinschaft. Das Verhältnis von Primat und Synodalität neu denken*, Paderborn 2018, 93f.

sucht also, Primatialität und Synodalität als konstitutive Momente der Kirche nebeneinanderzudenken, scheitert aber immer wieder daran, dass das katholische Insistieren auf dem ungebrochenen Festhalten am Ersten Vatikanum eine wirksame Form der Synodalität gegenüber dem alles dominierenden päpstlichen Primas verunmöglicht.

Folgt man Dorothea Sattler, stellen sich im ökumenischen Gespräch drei Alternativen mit Blick auf das Papstamt.¹⁵ Erstens könne der Papst erklären, dass er dem Ersten Vatikanum lediglich partikulare Bedeutung für jene Kirchen beimesse, die seinen Primat anerkennen, weil sie sich ihm unterstellt haben. Das wäre jedoch bloß eine reine Spiegelung des Status quo, die ökumenisch nicht weiterführt, weil sie die Streitfrage ungeklärt lässt, welche einheitsdienliche Struktur jenseits der partikular einlösbaren Form päpstlicher Ansprüche gefunden werden könnte. „Die zweite Perspektive geht von der Annahme aus, dass die Aussagen des 1. Vatikanischen Konzils in der Gesamtkirche verbindlich bleiben. In diesem Fall könnte eine moralische Selbstverpflichtung in einer verbindlichen Erklärung des Bischofs von Rom weiterhelfen, niemals jene autoritären Verfahren zur Anwendung zu bringen, die ihm grundsätzlich durch den Wortlaut des Konzils gestattet bleib[en].“¹⁶ Ökumenische Fortschritte auf dieser Grundlage wären aus protestantischer wie aus orthodoxer Sicht inakzeptabel, insinuierten sie doch, dass dem Papst dem Grunde nach ein alle Christen bindender Jurisdiktionsprimat samt Unfehlbarkeit zukommt, er diesen Primat lediglich *ad placitum* (mehr wäre die moralische Selbstverpflichtung eines Souveräns nicht wert) unausgeübt lässt. Es bliebe noch die dritte von Sattler genannte Möglichkeit: „eine Einbindung der Entscheidungen des Bischofs von Rom in die Kompetenz eines weltweit profilierten Beratergremiums von Bischöfen aus allen Erdteilen [...], die nicht nur gelegentlich zu Weltsynoden zusammengerufen werden, vielmehr beständig tätig sind, um dem Bischof von Rom bei wichtigen Entscheidungen zur Seite zu stehen.“¹⁷ Zu klären wäre, was Einbindung und Beratung in diesen Kontexten bedeuten. Handelt es sich tatsächlich um eine bloße Ratgebertätigkeit, derer sich der Papst bedienen, die er aber auch ausschlagen könnte, wäre ein solches Konstrukt für orthodoxe und evangelische Christen inakzeptabel. Geht es hingegen um eine echte, kollegiale Einbindung des Paps-

¹⁵ Vgl. *Dorothea Sattler*: Petrusdienst oder Papstamt? Ein Beispiel für die Bedeutung und die Grenzen einer ökumenischen Schrifthermeneutik; in: *Marie-Theres Wacker* (Hg.): *Wozu ist die Bibel gut? Theologische Anstöße*, Münster 2019, 85–103, hier 92.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

tes, würde er in jenen maximalen Souveränitätsansprüchen, die das Erste Vatikanum ihm zusprach, depotenziert. Der gordische Knoten bliebe ungelöst.

6. *Ausblick*

Das Erste Vatikanische Konzil hat den Papst zu einer nicht mehr steigbaren, dogmatischen und kirchenrechtlichen Höhe emporgehoben, der gegenüber jede Weiterentwicklung seines Amtes als Abstieg erscheinen muss. Die Ökumene stößt durch diese Konstruktion und den mangelnden Willen der Päpste, etwas an ihr zu verändern, an kaum überwindliche Grenzen. Einmal mehr wird deutlich: Die Einsicht des Zweiten Vatikanums, dass es „keine Ökumene ohne innere Bekehrung“ und „Selbstverleugnung“ (UR 7) geben könne, darf nicht spiritualisierend missverstanden werden. Sie schließt auch kirchliche Strukturen und Ämter mit ein. Dabei geht es nicht per se darum, das Papstamt zu schwächen. Gerade die Herausforderungen, denen sich die katholische Kirche in den vergangenen Jahren gegenübergestellt sah, wie die Notwendigkeit einer strengen Gesetzgebung gegen von Klerikern verübten, sexuellen Missbrauch, zeigen, wie sehr es bisweilen einer durchsetzungsstarken Zentralinstanz bedarf. Diese Instanz übt jedoch dann ihren Dienst umso sinnvoller aus, wenn sie sich selbst auch eingebunden weiß in Formen der kollegialen Beratung, der effektiven Begrenzung und der spürbaren Kontrolle. Das gilt innerkirchlich wie ökumenisch.