

Walter Kasper

Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche

Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik
von Joseph Kardinal Ratzinger

Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche steht gegenwärtig in verschiedenen Zusammenhängen zur Diskussion. In der Festschrift für Bischof Joseph Homeyer habe ich mich im größeren Zusammenhang eines Artikels über das Bistumsamt dazu geäußert¹. Kardinal Ratzinger hat im Rahmen eines bedeutenden, weit gespannten Vortrags über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils an meinen Ausführungen Kritik geübt². Die aufgeworfenen Fragen sind wichtig genug, daß sie es verdienen, weiter bedacht zu werden.

Ein dringendes pastorales Problem

Meine Aussagen entsprangen nicht so sehr grundsätzlich systematischer als pastoraler Absicht und Erfahrung. Denn als Bischof einer großen Diözese machte ich die Erfahrung eines immer größeren Auseinanderdriftens von universalkirchlichen Normen und der Praxis vor Ort. In manchen Fällen möchte man fast von einem mentalen und praktischen Schisma sprechen. Viele Gläubige und Priester können manche universalkirchliche Regelungen nicht mehr verstehen und setzen sich darüber hinweg. Dies betrifft ethische Fragen wie Fragen der sakramentalen und der ökumenischen Praxis, etwa die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zur Kommunion oder die Praxis eucharistischer Gastfreundschaft.

Ein Bischof kann dieser Situation nicht tatenlos zuschauen. Aber er befindet sich in einer schwierigen Situation. Als Bischof hat er das Amt der Einheit³. Einerseits steht er als Glied des Episkopats in universalkirchlicher Verantwortung und in Solidarität mit dem Papst und den anderen Bischöfen. Andererseits steht er als Hirte seiner Ortskirche in Solidarität mit seinem Klerus und mit den Fragen, Erwartungen und Bedürfnissen der ihm anvertrauten Gläubigen. Das Zweite Vatikanum verpflichtet den Bischof, die Gläubigen und seinen Klerus zu hören⁴.

Doch wie kann ein Bischof beides in Einklang bringen, wenn die Positionen so auseinanderklaffen, wie es gegenwärtig oft der Fall ist? Hartes „Durchgreifen“, wie es gelegentlich erwartet wird, erreicht in vielen Fällen nichts oder eher das Gegenteil. Eine Lösung ist nur möglich, wenn der Bischof bei der Anwendung

universalkirchlicher Gesetze einen verantwortlichen Spielraum hat. Das hat nichts mit gefälliger Anpassung zu tun. Selbstverständlich kann es in Fragen des Glaubens keine Kompromisse geben, und selbstverständlich kann man von einem Bischof erwarten, daß er als Zeuge der Wahrheit „gelegen oder ungelegen“ auftritt (2 Tim 4, 2). Aber neben den unwandelbaren Lehren des Glaubens und der Sitten gibt es einen breiten Bereich kirchlicher Disziplin, der zwar in einem engeren oder weiteren Zusammenhang mit den Wahrheiten des Glaubens steht, der aber grundsätzlich wandelbar ist. In den vergangenen Jahrzehnten waren die Gläubigen Zeugen zahlreicher solcher Wandlungen, welche vor einem halben Jahrhundert noch kaum jemand für möglich gehalten hätte.

Die kirchliche Tradition hat eine Reihe von Prinzipien und Regeln für eine verantwortliche flexible Anwendung allgemeiner Regeln auf konkrete Situationen entwickelt. Sie spricht von der Kardinaltugend der Klugheit, der Tugend der Epikie als der „höheren Gerechtigkeit“, der kanonischen Billigkeit, von der Möglichkeit der Dispens, ja von einem Remonstrationsrecht des Bischofs mit aufschiebender Wirkung; die ostkirchliche Tradition kennt das Prinzip der Ökonomie, d.h. einer situationsgerechten klugen, weisen und vor allem barmherzigen Anwendung des Gesetzes im Einzelfall.

Ekklesiologisch steht hinter dem Geltendmachen solcher Prinzipien die Lehre, daß eine Ortskirche nicht eine Provinz oder ein Departement der Weltkirche ist; sie ist vielmehr Kirche am Ort⁵. Der Bischof ist nicht ein Delegat des Papstes, sondern ein Beauftragter Jesu Christi; es kommt ihm eine sakramental begründete Eigenverantwortung (*potestas propria, ordinaria et immediata*) zu⁶. Er muß alle Vollmachten haben, die er für die Leitung seiner Diözese braucht⁷. Das alles ist klare Lehre des letzten Konzils.

Doch nach dem Konzil haben zentralistische Tendenzen wieder zugenommen. Es wäre ungerecht, dahinter nur kurialen Machtwillen zu vermuten. Dahinter steht auch die berechtigte Sorge um die Situation mancher Teilkirchen, wo es manchmal eine Verherrlichung des Pluralismus und der ortskirchlichen Besonderheiten gibt, welche die ideologischen Züge eines kirchlichen Nationalismus trägt; man übersieht dann, daß im Neuen Testament der Nachdruck auf der Einheit liegt. Hinter der Tendenz zur Vereinheitlichung steht weiter, daß in einer globalisierenden Welt, welche in mancher Hinsicht zu einem „global village“ geworden ist, isolierte partikularkirchliche Lösungen schwieriger geworden sind. Die modernen Kommunikationsmöglichkeiten haben die Kontaktaufnahme mit der „Zentrale“ zudem wesentlich erleichtert. Schließlich steht hinter der Tendenz zur Zentralisierung gelegentlich auch die Versuchung, eigene Verantwortung bequem auf „Rom“ abzuwälzen und sich dahinter zu verstecken.

Diese und andere Entwicklungen haben dazu geführt, daß das Verhältnis von Universal- und Partikularkirche aus der Balance geraten ist. Das ist nicht nur meine Erfahrung, sondern die Erfahrung und die Klage vieler Bischöfe überall in der Welt⁸.

Kardinal Ratzinger ist auf diese pastoralen Anliegen und Erfahrungen leider nicht eingegangen. Er hat das Problem theoretisch und systematisch angegangen und einen von mir kritisierten Satz des Schreibens der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ (1992) verteidigt. Der viel kritisierte Satz sagt, die Gesamtkirche sei „im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“⁹. Meiner Auffassung hielt er entgegen, sie liefe darauf hinaus, daß es nur noch Gemeinden als empirische Größen gebe und der theologische Tiefensinn der Kirche verlorengehe.

Dies ist ein schlimmes Mißverständnis und eine Karikatur meiner Auffassung. In dem kritisierten Aufsatz wie in vielen vorhergehenden Veröffentlichungen steht das Gegenteil zu lesen¹⁰. Die soziologische Reduktion der Kirche auf Einzelgemeinden ist genau die Position, gegen die ich als Bischof zehn Jahre lang gekämpft und dafür manche Prügel eingesteckt habe.

So möchte ich meine Sicht der Dinge nochmals, dieses Mal in grundsätzlicher Weise darstellen. Das Problem ist pastoral und – wie noch zu zeigen sein wird – auch ökumenisch wichtig genug.

Historische Perspektiven

Das Verhältnis von Universal- und Ortskirche läßt sich nicht rein abstrakt und deduktiv klären. Die Kirche ist eine geschichtliche Wirklichkeit; was sie ist, legt sich in ihrer vom Geist Gottes geleiteten Geschichte aus. So muß jede Antwort auf unsere Frage der konkreten Geschichte der Kirche gerecht werden. Der geschichtliche Befund ist freilich vielschichtig. In diesem Zusammenhang müssen ein paar Hinweise genügen.

Schaut man auf den biblischen Befund, dann stellt man fest, daß bei Paulus „die Ortsgemeinde im Brennpunkt steht“¹¹. In den paulinischen Hauptbriefen meint „ekklesia“ zunächst die Einzelkirche bzw. die Einzelgemeinde; deshalb kann Paulus von „Ortsekklesien“ im Plural sprechen. Nach ihm kommt in jeder Ortsgemeinde die eine Kirche Gottes zur Darstellung. So spricht Paulus etwa von der Kirche Gottes, welche in Korinth da ist (1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1; vgl. Röm 16, 1). Die Kirche Gottes ist demnach in der jeweiligen Kirche am Ort gegenwärtig. In den Gefangenschaftsbriefen, welche heute meist als deuteropaulinisch bezeichnet werden, tritt diese ortskirchliche Bedeutung fast ganz zurück; Epheser- und Kolosserbrief kommen darin überein, „daß jeweils die Kirche als ganze, universale, nicht die Ortsgemeinde, im Blick ist“¹². Bei Lukas kann ekklesia sowohl die Hausgemeinde wie die Ortsgemeinde bedeuten; außerdem liegt bei ihm bereits eine „gesamtekklesiologische Konzeption“ vor¹³.

Die frühe Kirche geht von den von einem Bischof geleiteten Ortskirchen aus,

in denen die eine Kirche Gottes anwesend ist¹⁴. Weil in den einzelnen Kirchen die eine Kirchen anwesend ist, stehen die Einzelkirchen untereinander in „communio“¹⁵. Diese *communio* wird vor allem bei der Ordination eines Bischofs durch mindestens drei Bischöfe deutlich¹⁶, ebenso in den Synoden, zu denen sich die Nachbarbischöfe schon ab dem 3. Jahrhundert versammeln. In einer Reihe von Canones des Konzils von Nikaia (325) werden die einzelnen Ortskirchen mit ihren Bischöfen in die jeweiligen Provinzen und diese wiederum in die – später so genannten – Patriarchate eingeordnet¹⁷. Ein ähnliches Bild ergibt sich bei der Synode von Sardika (um 343)¹⁸, welche bereits eine Verfahrensordnung aufstellt unter Berücksichtigung – wie wir heute sagen würden – des Prinzips der Subsidiarität. Bei aller Eigenbedeutung der Ortskirche gab es also keine Autonomie der Ortskirche; jede Einzelkirche war vielmehr in ein *Communio*-Netz von Metropolen, Patriarchaten und letztlich der Gesamtkirche eingebunden.

Innerhalb dieses *Communio*-Netzes hat Rom schon früh eine gesamtkirchliche Verantwortung und Autorität für sich in Anspruch genommen. Bereits Ignatius von Antiochien spricht ihr den „Vorsitz in der Liebe“ zu¹⁹. Damit ist noch kein universaler Lehr- und Jurisdiktionsprimat ausgesagt, wohl aber, „daß die römische Kirche in dem, was das Wesen des Christentums ausmacht, die führende, maßgebende Autorität ist“²⁰. Die Autorität Roms als erster unter den Bischofsitzen war unumstritten. Das kommt unter anderem deutlich im Kanon 3 des Konzils von Konstantinopel (381)²¹ und im Kanon 28 des Konzils von Chalcedon (451)²² zum Ausdruck. Dem Bischof von Rom kam damit eine maßgebende moralische Autorität zu, ein Ansehen, das für den Osten zwar keine Jurisdiktion bedeutete, aber weit mehr war als ein bloßer Ehrenprimat. So ist mit der Ekklesiologie des 1. Jahrtausends ein einseitig ortskirchlicher ebenso wenig wie ein einseitig universalistischer Ansatz vereinbar.

Dieser hier nur sehr knapp skizzierte geschichtliche Sachverhalt ist von grundsätzlicher theologischer Bedeutung. Denn der Kirche des 1. Jahrtausends mit ihrem allen Kirchen gemeinsamen Erbe kommt eine maßgebende Bedeutung zu. Es war Joseph Ratzinger, welcher in seinem Grazer Vortrag von 1976 die These aufstellte, „daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war ... Anders ausgedrückt: Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“²³ Diese „Ratzinger-Formel“ hat breite Resonanz und Rezeption gefunden und ist für das ökumenische Gespräch grundlegend geworden.

Bedeutsam ist diese Formel deshalb, weil sich nach der Trennung vom Osten im Westen im 2. Jahrtausend eine universalistische Konzeption der Kirche herausbildete, die schließlich dazu führte, daß man alle Autorität in der Kirche von der des Papstes abgeleitet hat²⁴. Doch immerhin blieb einem Theologen vom Rang des Thomas von Aquin im Gegensatz zu Bonaventura²⁵ eine solche papalistische Auffassung fremd²⁶. Sie setzte sich aber in der Abwehr des Konziliaris-

mus, der Reformation, des modernen Staatsabsolutismus, des Gallikanismus und Josephinismus durch. Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit seiner Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 schienen diese Entwicklung endgültig zu besiegeln.

Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte, die altkirchliche Konzeption wieder zur Geltung und mit dem Ersten Vatikanischen Konzil in Einklang zu bringen. Dies geschah durch die Lehre von der Ortskirche, von der Sakramentalität der Bischofsweihe und von der Kollegialität des Episkopats. Die nachkonziliare *Communio*-Ekklesiologie suchte die durch das Konzil angedeuteten Linien auszuzeichnen. Die außerordentliche Synode der Bischöfe von 1985 hat diese Diskussion aufgegriffen und gesagt, „*communio*“ sei die zentrale und grundlegende Idee des Zweiten Vatikanischen Konzils²⁷. Sie hat sich ökumenisch als überaus fruchtbar erwiesen. *Communio* ist zu einem Leitbegriff ökumenischer Zielvorstellung geworden²⁸.

Das Schreiben der Glaubenskongregation „Über einige Aspekte der Kirche als *communio*“ nimmt diese Diskussion in einer grundsätzlich positiven Weise auf. Es kritisiert jedoch – und dies zu Recht – eine einseitig von der Ortskirche ausgehende Ekklesiologie, die dazu führt, die Universalkirche als das nachträgliche Ergebnis eines Zusammenschlusses der Ortskirchen zu verstehen. Ortskirche und Universalkirche durchdringen sich gegenseitig. So ergänzt die Kongregation die Konzilsaussage, wonach die universale Kirche „in und aus“ den Ortskirchen besteht, durch die These, daß die Ortskirchen nur „in und aus“ der universalen Kirche bestehen. Schließlich formuliert sie gegen den von manchen behaupteten Primat der Ortskirche den historischen und ontologischen Primat der Universalkirche.

Die zuletzt genannte These macht angesichts des historischen Befundes Probleme. Die Kritik, die sie von vielen Seiten erfahren hat, war offensichtlich der Anlaß, daß es ein Jahr nach Erscheinen des Schreibens zu einer offiziellen Klarstellung kam²⁹.

Gemeinsame ekklesiologische Grundlagen

Bevor ich zur Diskussion der genannten These übergehe, möchte ich – um weitere Mißverständnisse nach Möglichkeit auszuschließen – zunächst darlegen, worin ich mit der Position von Kardinal Ratzinger voll übereinstimme. Die gemeinsame Überzeugung, der jede katholische Theologie verpflichtet ist, läßt sich in drei Punkten zusammenfassen:

1. Jesus Christus hat nur eine einzige Kirche gewollt. Deshalb bekennen wir uns im Credo zur „*una sancta catholica et apostolica ecclesia*“. Wie wir den einen Gott und den einen Erlöser Jesus Christus, den einen Geist, die eine Taufe beken-

nen, so die eine Kirche. Diese Einheit ist für uns nicht eine erst künftige Größe, die wir ökumenisch erst anstreben; sie existiert gegenwärtig nicht nur in Fragmenten getrennter Kirchen. Sie „subsistiert“ in der römisch-katholischen Kirche, d.h. sie ist in ihr trotz allen ihren Schwächen aufgrund der Treue Gottes geschichtlich gegenwärtig und hat in ihr ihren konkreten Ort³⁰.

2. Die eine Kirche Jesu Christi existiert „in und aus“ Ortskirchen³¹. Denn die eine Kirche Jesu Christi ist in jeder Ortskirche, besonders in jeder Feier der Eucharistie, gegenwärtig. Da aber in jeder Ortskirche der eine Herr Jesus Christus gegenwärtig ist, kann keine Ortskirche isoliert für sich, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen bestehen. So wie die universale Kirche „in und aus“ Ortskirchen besteht, so besteht jede Einzelkirche „in und aus“ der einen Kirche Jesu Christi. Die Einheit der Kirche ist also eine *communio*-Einheit, welche Egoismus und nationale Eigenständigkeit einer Ortskirche ausschließt. Ortskirche und Universalkirche schließen sich gegenseitig ein.

3. Sowenig die Ortskirchen Ausgliederungen oder Provinzen der universalen Kirche sind, ebensowenig ist die universale Kirche Summe oder Produkt des Zusammenschlusses der Ortskirchen. Ortskirche und Universalkirche sind sich gegenseitig innerlich; sie durchdringen sich und sind sich perichoretisch. Die Kirche ist weder mit einem Bundesstaat noch einem Einheitsstaat zu vergleichen. Sie hat eine Verfassungsstruktur eigener Art, die sich jeder rein soziologischen Betrachtung entzieht. Ihre Einheit ist letztlich ein Geheimnis. Sie ist gestaltet nach dem Urbild der Trinität, des einen Gottes in drei Personen³². Einheit bedeutet daher nicht Einförmigkeit; die Einheit der Kirche schließt Vielfalt nicht aus, sondern ein.

Mit diesen drei Thesen meine ich in grundsätzlicher Übereinstimmung mit „*Communio* notio“ zu stehen. Henri de Lubac hat das Wesentliche auf die prägnante Formel gebracht: „Da gegenseitige Einwohnung und Einschließung herrscht, besteht auch vollkommene Korrelation.“³³ Das Schreiben der Kongregation geht freilich über die These von einer gegenseitigen Einwohnung und Korrelation insofern hinaus, als es von einem Primat der Universalkirche spricht. Ob dies möglich ist, hängt von den Argumenten ab, welche man für eine solche These geltend macht. Sie ist soviel wert, als ihre Argumente tragen.

Kontroverse um einen Schulstreit

In seiner Replik erläutert und verteidigt Kardinal Ratzinger die These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche vor der Ortskirche sowohl mit einem historischen wie mit einem systematischen Argument.

Die Behauptung des historischen Primats der Universalkirche stützt sich nach ihm auf die Darstellung des Pfingstgeschehens in der Apostelgeschichte:

„In der Zeit tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals spricht die Kirche alle Sprachen.“³⁴

An diese Argumentation lassen sich Fragen stellen. Nach der Überzeugung vieler Exegeten stellt der Bericht der Apostelgeschichte eine lukanische Konstruktion dar. Wahrscheinlich hat es von Anfang an auch in Galiläa Gemeinden gegeben. Michael Theobald hat außerdem geltend gemacht, daß an Pfingsten nicht die universale Kirche im Blick ist, sondern die versammelte jüdische Diaspora, die sich – so will es Lukas aufzeigen – im Laufe der Zeit durch die Führung des Hl. Geistes zur Kirche aus allen Völkern weitet. Nach M. Theobald hat dieser gesamte Prozeß und nicht nur die lukanische Anfangsgeschichte vom ersten Pfingsten als normativ zu gelten³⁵.

Offensichtlich ist sich Kardinal Ratzinger der Schwäche des historischen Arguments bewußt, denn er sagt selbst, daß der historische Aufweis schwierig sei, daß es aber letztlich nicht auf ihn, sondern auf das innere Verhältnis von Universal- und Ortskirche ankommt. Wichtiger ist darum die Frage des ontologischen Primats.

Was ist damit gemeint? Überraschend begründet Kardinal Ratzinger den ontologischen Primat mit der These von der Präexistenz der Kirche. Diese These hat einen Anhalt in der Rede des Apostels Paulus vom himmlischen Jerusalem von oben als unserer Mutter (Gal 4, 26) und vom himmlischen Jerusalem, der Stadt des lebendigen Gottes, der Gemeinde (ekklesia) der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind (Hebr 12, 22f.). Die Kirchenväter haben diese These weiter entfaltet³⁶. Sie spielt auf im frühen Judentum verbreitete Vorstellungen an, wonach die Thora in der himmlischen Wirklichkeit bereits vor der Schöpfung existiert. Dazu gibt es auch in anderen Religionen sowie im Platonismus Parallelen³⁷.

Löst man die These von der Präexistenz von der zeitbedingten Aussageform, dann besagt sie: Die Kirche ist nicht das Ergebnis zufälliger innergeschichtlicher Konstellationen, Entwicklungen und Entscheidungen; sie gründet im ewigen Heilswillen und im ewigen Heilsgeheimnis Gottes. Genau dies drücken die Paulusbriefe aus, wenn sie vom ewigen Heilsgeheimnis Gottes sprechen, das früheren Zeiten verborgen war, jetzt aber offenbar ist in der Kirche und durch die Kirche (Eph 1, 3–14; 3, 3–12; Kol 1, 26f.).

Eine so verstandene Präexistenz der Kirche ist nicht zu bestreiten; sie ist für das Verständnis der Kirche theologisch unaufgebar. Es fragt sich aber, was sie für unsere Frage nach dem ontologischen Primat der universalen Kirche konkret austrägt. Denn wer sagt, daß die Präexistenz nur von der universalen Kirche und nicht auch von der konkreten Kirche „in und aus“ Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht als Kirche „in und aus“ Ortskirchen präexistieren? Die These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts

für die These vom Primat der universalen Kirche. Die Präexistenz der Kirche kann genauso gut die von mir und von vielen anderen vertretene These von der Simultaneität von universaler und partikularen Kirchen begründen.

Es spricht nicht nur historisch, sondern auch sachlich vieles dafür, daß man die Präexistenz der Kirche von der konkreten Kirche „in und aus Ortskirchen“ verstehen sollte. Kein Geringerer als H. de Lubac kommt zu der Feststellung: „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion.“³⁸ Denn – so de Lubac – Gott liebt nicht blutleere Abstraktionen, sondern konkrete Menschen aus Fleisch und Blut. Der ewige Heilswille Gottes ist auf die Fleischwerdung des Logos gerichtet und hat die konkrete Kirche im Fleisch der Welt im Blick.

Genau betrachtet entpuppt sich die Kontroverse um die Frage des Primats der Universalkirche als eine Frage nicht der kirchlichen Doktrin, sondern der theologischen Meinung und der dabei jeweils in Anschlag gebrachten unterschiedlichen Philosophien: Sie gehen entweder mehr platonisch vom Primat der Idee und des Allgemeinen aus oder sehen mehr aristotelisch das Allgemeine im Konkreten verwirklicht³⁹. Die letztere Denkrichtung hat freilich nichts mit einer Reduktion auf das empirisch Gegebene zu tun. Der mittelalterliche Streit zwischen mehr platonisch und mehr aristotelisch-thomistisch denkenden Theologen ist ein Schulstreit innerhalb des gemeinsamen Glaubens der Kirche. Bonaventura und Thomas von Aquin, welche in dieser Frage wie in der Frage der päpstlichen Universalautorität unterschiedliche Wege gingen, sind beide anerkannte Kirchenlehrer; beide werden als Heilige verehrt. Warum sollte eine im Mittelalter mögliche Vielfalt heute nicht mehr möglich sein?

Ökumenischer Ausblick

Die Überlegungen über das Verhältnis von Universal- und Lokalkirche haben für die eingangs genannten pastoralen Probleme erhebliche Konsequenzen. Doch was für mich ursprünglich ein innerkatholisches pastorales Problem war, ist mir in der Zwischenzeit zusätzlich zu einem dringenden ökumenischen Anliegen geworden. Die ökumenische Zielvorstellung ist ja nicht die uniformistische Einheitskirche, sondern die eine Kirche in versöhnter Verschiedenheit. Es geht nach der Formulierung von J. Ratzinger darum, daß die Kirchen Kirchen bleiben und doch immer mehr eine Kirche werden⁴⁰. Das Ziel des ökumenischen Prozesses ist darum die *Communio*-Einheit der Kirchen, oder besser: die *Communio*-Einheit der Kirche⁴¹.

Diese Zielvorstellung können wir nur dann ökumenisch glaubwürdig vertreten, wenn wir in unserer eigenen Kirche das Verhältnis von Universal- und Ortskirche als Einheit in der Vielfalt und als Vielfalt in der Einheit exemplarisch verwirk-

lichen. Eine einseitig universalistische Sicht dagegen weckt schmerzliche Erinnerungen und Mißtrauen; sie wirkt ökumenisch abschreckend. So ist es für das Gespräch mit den orthodoxen wie mit den evangelischen Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften wichtig, aufzuzeigen, daß eine Partikularkirche (ebenso ein Patriarchat, eine evangelische Landeskirche wie jede andere konfessionelle Gruppierung) nur in universalkirchlicher Gemeinschaft in vollem Sinn Kirche Jesu Christi sein kann, daß aber auf der anderen Seite solche *Communio*-Einheit die Einzelkirchen und ihre legitimen Traditionen nicht unterdrückt und nicht aufsaugt, sondern ihnen einen Raum legitimer Freiheit gewährt, weil nur so die ganze Fülle des Katholischen konkret verwirklicht werden kann⁴².

Ein ausgeglichenes Verhältnis von Universal- und Ortskirche widerspricht nicht dem Petrusdienst in der Kirche, sondern entspricht dessen innerem Sinn. Seine Aufgabe ist es ja, „die Brüder zu stärken“ (Lk 22, 32). Er soll den Episkopat und damit die Ortskirchen stärken und in Einheit zusammenhalten⁴³. Papst Johannes Paul II. hat zu einem brüderlichen ökumenischen Dialog eingeladen, wie dies in Zukunft konkret geschehen kann⁴⁴. Wenn der Papst selbst zu einem solchen brüderlichen Dialog einlädt, dann kann es nicht ungebührlich sein, zur rechten Verhältnisbestimmung von Universal- und Ortskirche freimütig seine Meinung zu äußern.

ANMERKUNGEN

¹ Zur Theologie u. Praxis des bischöflichen Amtes, in: *Auf eine neue Art Kirche sein* (FS J. Homeyer, München 1999) 32–48.

² *L'eccelesia della Costituzione „Lumen gentium“*, in: *Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, hg. v. R. Fisichella (Cinisello Balsamo 2000) 66–81.

³ J. Ratzinger hat den doppelten Dienst der Einheit und den Bischof als Bindeglied der Einheit zwischen dem Einheitsdienst in seiner Ortskirche und dem in der Gesamtkirche überzeugend herausgearbeitet in: *Zur Gemeinschaft berufen. Kirche heute verstehen* (Freiburg 1991) 89 f.

⁴ LG 27, 37; CD 16. ⁵ LG 26; CD 11. ⁶ LG 27. ⁷ CD 8.

⁸ Aufsehen erregt hat besonders die Oxford Lecture von Erzbischof John R. Quinn, abgedruckt in: *The Exercise of the Primacy*, hg. v. Ph. Zago u. T. W. Tilley (New York 1998). Wortmeldungen der Kardinäle König, Martini u. a. gehen in dieselbe Richtung.

⁹ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 2.5.1992, 9.

¹⁰ Vgl. etwa meinen Beitrag „Kirche als *communio*“ in: *Theologie u. Kirche* (Mainz 1987) 272–289, wo von dem von Kardinal Ratzinger zu Recht kritisierten rein horizontalen Verständnis von *communio* mit bestem Willen nicht die Rede sein kann.

¹¹ J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (Freiburg 1994) 110.

¹² Ebd. 334.

¹³ Ebd. 218, 224.

¹⁴ Ignatius von Antiochien, An die Epheser, Praescr., in: *Die Apostolischen Väter*, hg. v. J. A. Fischer (Darmstadt 1956) 142; ebenso in anderen Briefpraeskripten. Weitere Zeugnisse bei H. de Lubac, *Quellen kirchlicher Einheit* (Einsiedeln 1974) 49.

- ¹⁵ Die altkirchliche Communio-Ekklesiologie hat grundlegend L. Hertling dargestellt: *Communio u. Primat – Kirche u. Papsttum in der Antike*, in: *Una Sancta* 17 (1962) 91–125. Diese Sicht ist später vielfach bestätigt und weitergeführt worden. So auch J. Ratzinger (A. 3) 70–88. Wichtige ältere einschlägige Beiträge in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969).
- ¹⁶ Vgl. Kanon 4 des Konzils von Nikaia, zit. in: *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, hg. v. J. Alberigo u. a. (Freiburg 1962) 6f.
- ¹⁷ Vgl. die *Canones* 4, 6, 8, zit. ebd. 6–9.
- ¹⁸ K. Baus, in: *Handbuch der Kirchengeschichte* II/1 (Freiburg 1973) 38–42; G. Schwaiger, *Päpstlicher Primat u. Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte* (München 1977) 27.
- ¹⁹ An die Römer, *Praescript* (A. 14) 183.
- ²⁰ Zu dieser Interpretation ebd. 129f.
- ²¹ *Conciliorum oecumenicorum Decreta* (A. 16) 28.
- ²² Ebd. 75f.
- ²³ Unverändert wieder abgedruckt in: Joseph Kardinal Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie* (München 1982) 209. Später hat J. Ratzinger diese Position nicht zurückgenommen, sondern gegen Mißverständnisse abgegrenzt, indem er deutlich machte, daß man daraus nicht die Rückkehr ins erste Jahrtausend und insofern eine Rückkehrökumene ableiten darf: vgl. J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene, Politik* (Einsiedeln 1987) 76f., 81 f.
- ²⁴ Vgl. Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma*, in: *Handb. der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 3c (Freiburg 1971) 57f., 60f., 63f. u. a.
- ²⁵ Y. Congar, ebd. 144: „Bonaventura war für das 13. Jh. der wichtigste Theoretiker der päpstlichen Monarchie.“
- ²⁶ Vgl. W. Kasper, *Steuermann im Sturm. Das Bischofsamt nach Thomas von Aquin*, in: ders., *Theologie u. Kirche*, Bd. 2 (Mainz 1999) 103–127, hier: 122–124.
- ²⁷ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von W. Kasper (Freiburg 1986) 33.
- ²⁸ W. Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen* (Freiburg 1996).
- ²⁹ OR, 23. 6. 1993; dt. in: *HerKorr* 47 (1993) 406–411.
- ³⁰ LG 8. Vgl. dazu die jüngste Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Jesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ vom 6. 9. 2000, 16f.; auf die in dieser Erklärung aufgeworfenen Probleme kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden.
- ³¹ LG 26.
- ³² LG 4; UR 2.
- ³³ H. de Lubac (A. 14) 50.
- ³⁴ Schreiben der Kongregation, 9.
- ³⁵ M. Theobald, *Der römische Zentralismus u. die Jerusalemer Urgemeinde*, in: *ThQ* 180 (2000) 225–228.
- ³⁶ Clemens von Rom, *Epistula II ad Cor.*, 14, 2; Hirt des Hermas, *Vis.* 2, 4. Zu Origenes vgl. P.-Th. Camelot, *Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus*, in: *Handb. der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 3b (Freiburg 1970) 9; zu Augustinus vgl. Y. Congar (A. 24) 6–8.
- ³⁷ Vgl. Art. Präexistenzvorstellungen, in: *LThK*³, Bd. 8, 491–493.
- ³⁸ Vgl. H. de Lubac (A. 14) 52f. De Lubac, der an anderer Stelle nachdrücklich vor den Gefahren einer soziologischen Sicht und eines übersteigerten Nationalismus warnt und der deshalb in dieser Hinsicht ein unverdächtigere Zeuge ist, macht deutlich, daß in unserer Frage der sozio-kulturelle Faktor dennoch von erheblicher Bedeutung ist (vgl. 45f.).
- ³⁹ Die Diskussion um die Frage, ob das Allgemeine „vor“, „in“ oder aufgrund einer Abstraktionsleistung nur „nach“ dem Konkreten existiert, wurde im mittelalterlichen Universalienstreit ausgetragen.
- ⁴⁰ J. Ratzinger, *Die Kirche u. die Kirchen*, in: *Reformatio* 13 (1964) 105.
- ⁴¹ Vgl. W. Kasper, *Kircheneinheit u. Kirchengemeinschaft in katholischer Perspektive. Eine Problemskizze*, in: *Glaube u. Gemeinschaft* (FS P. W. Scheele, Würzburg 2000) 100–117.
- ⁴² UR 4.
- ⁴³ DH 3961; LG 27.
- ⁴⁴ *Ut unum sint* 95.