

Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie bei Joseph Ratzinger

von Michael Schneider, Frankfurt am Main

Wie die theologische Existenz Joseph Ratzingers kein Ende fand, als er Bischof und Kardinal wurde, so wird es sich auch mit dem Papstamt verhalten, das er übernommen hat. Er ist zwar nicht mehr von der »Zunft der Theologen«, aber immer noch ein »zünftiger Theologe«.¹ Die Reaktion der Presse auf den am 19. April 2005 zum Oberhaupt der katholischen Kirche gewählten Joseph Cardinal Ratzinger blieb insofern recht eindeutig, als man sich einig war, dass er ein Intellektueller und großer Theologe ist. Es kann hilfreich wie auch vielversprechend sein, sich in einem kleinen Überblick die theologischen Anliegen des neuen Papstes zu vergegenwärtigen und zu fragen, welche Anregungen und Herausforderungen sie für das Gespräch mit den Kirchen des Ostens enthalten; dabei beschränken sich unsere Überlegungen vor allem auf die orthodoxe Kirche des byzantinischen Ritus.

I. Zum Ansatz der Theologie Ratzingers

Noch unmittelbar vor dem Konklave hat sich Cardinal Ratzinger gegen die Diktatur von Fortschritt, Liberalismus und moderner Kultur geäußert und die Schwächen der gegenwärtigen Kultur, ihre Gefahren für die Seele des Menschen offengelegt, indem er die *Schönheit* von Religion, Christentum, Glaube und Kirche verbend dagegensetzte. Die hiermit geäußerte Kritik an der gegenwärtigen Zeit kommt nicht aus einem Kulturpessimismus, sondern wird verständlich auf dem Hintergrund des theologischen Grundanliegens Ratzingers; es bietet einen ersten wichtigen Zugang im Gespräch mit den Kirchen des Ostens.

1. Sapere aude!

»Sapere aude! Trau dir das Große zu! Dafür bist du bestimmt.« Diese Worte, mit denen Joseph Ratzinger am 9. Mai 2003 die 14 Enzykliken Johannes Pauls II. zusammenfasste, dürfen auch als die Grundworte seines eigenen theologischen Werkes gelten.² Joseph Ratzinger versteht Anthropologie nicht als eine abstrakte, rein philosophische Theorie vom Menschen, sie hat vielmehr existentiellen Charakter, da ihr verborgenes Thema die Frage der Erlösung ist. Nicht im Materialismus und Mar-

¹ So E. Jüngel, Aufklärung im Lichte des Evangeliums, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 112 (2005) 8.

² Vgl. J. Ratzinger, Ansprache an der Päpstlichen Lateran-Universität am 9. Mai 2003 (zitiert nach »ZENIT.org« vom 8. Mai 2005).

xismus findet sich die wahre Antwort auf den Menschen, sondern in Jesu Leben und Lehre. Christus ist mehr als das Schaubild menschlicher Existenz - ein Beispiel, wie man leben soll -, er rührt an die Wurzel menschlichen Seins: In ihm wird der vollkommene und wahre Mensch offenbar. Anthropozentrik erweist sich als Christozentrik und umgekehrt. Statt das menschliche Dasein von unten her zu erklären, ist der christliche Glaube der Überzeugung, dass das, was der Mensch ist, nur vom vollkommenen Menschen her erfasst werden kann; er offenbart den Weg wahren Menschseins: „In keinem anderen ist das Heil zu finden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12). Joseph Ratzinger führt aus: „Die Frage nach dem Menschen ist von der Frage nach Gott nicht zu trennen. Die These Romano Guardinis, daß den Menschen nur kennt, wer Gott kennt, findet in dieser Einschmelzung der Anthropologie in die Gottesfrage eine klare Bestätigung.“³

Wie für seinen Vorgänger im Amt gründet auch für Papst Benedikt XVI. die metaphysische Sicht des Menschen und der Welt im Schöpfungsglauben, in ihm finden Anthropozentrik und Theozentrik ihre Mitte. Der Mensch ist nicht sich selbst überlassen, er erhält im Naturgesetz ein Licht, das seinen Verstand erleuchtet: „Nur wenn es das unbedingt Gute gibt, für das zu sterben es sich lohnt, und das immer Schlechte, das nie gut wird, ist der Mensch in seiner Würde bestätigt und sind wir geschützt vor der Diktatur der Ideologien.“⁴ Menschliches Leben, das auf seine biologischen Realitäten reduziert wird, wird zum Gegenstand des Kalküls. Da aber der Mensch als Bild Gottes geschaffen und durch den gekreuzigten und auferstandenen Menschensohn erlöst ist, behält jeder eine unendliche Kostbarkeit, eine unantastbare Würde, die niemandem zur Disposition steht: „Es wird sichtbar, daß der Glaube die Zuflucht der Menschlichkeit ist. In der Situation metaphysischer Verdummung, in der wir stehen und die zugleich zur moralischen Verkümmern wird, zeigt sich der Glaube als das rettend Menschliche.“⁵

Der Glaube fordert die Vernunft zum Mut des Erkennens auf, nämlich sich das Große zuzutrauen, zu dem der Mensch geschaffen ist: »Sapere aude!« Dieser Imperativ Kants, der das Anliegen der Aufklärung zusammenfasst, gilt in einem noch tieferen Sinn für das Christentum. Nur wer glaubt, denkt die tiefsten Dinge seiner Existenz, denn er nimmt die wahre Größe menschlichen Daseins in den Blick: Ohne die Vernunft verfällt der Glaube, und ohne den Glauben verkümmert die Vernunft.

Gott ist ein Freund der Wahrheit und damit der gesunden Theologie. Es würde dem Wahrheitsanspruch des Christentums nicht entsprechen, wenn der Mensch angesichts der prinzipiellen Unerkennbarkeit Gottes auf jede Theologie verzichtet. Das Geheimnis des Glaubens ist zwar auf rein logischem Weg nicht aufzuheben, doch es widerspricht nicht der schöpferischen Kraft der Vernunft. Wer zum Glauben kommt, gelangt zur Erkenntnis der Wahrheit.⁶ Der Anspruch des Christentums auf Wahrheit, der sich im Glauben als Primat der Vernunft konkretisiert, muß gegenüber jedem post-modernen Relativismus aufrechterhalten werden. Aus dem Wahrheitsanspruch leitet sich das Kirchenverständnis ab. Die wahre Kirche gibt es nicht erst am Ende der Zei-

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Damit ist für die Kirche ein selbstkritischer Anspruch verbunden, wie Paulus zeigt, als dieser Petrus ins Angesicht widersteht, um der Wahrheit des Evangeliums zu entsprechen (vgl. Gal 2,14).

ten, vielmehr verkündet die Kirche die Wahrheit des Evangeliums als die schon jetzt alles verändernde Kraft menschlichen Lebens.⁷

2. Primat des Logos

Sein Verständnis der Theologie begründet Ratzinger mit einer Grundaussage des christlichen Glaubens. Er erinnert des öfteren an Romano Guardini, der Anfang der zwanziger Jahre des letzten Jahrhunderts vom Primat des Logos vor dem Ethos sprach.⁸ Aufgabe der Theologie ist es, sich selbst zu übersteigen und in der Geschichte Gottes mit den Menschen die Begegnung mit dem *Sein* Gottes zu ermöglichen. Damit greift Guardini eine Sicht des Glaubens auf, die Irenäus von Lyon in die Worte fasst: Das Neue und alles Überbietende an Jesus Christus besteht darin, dass er in die Begegnung mit dem unerreichbaren Vater geführt und so die unübersteigbare Mauer niedergelegt hat, die den Menschen vom *Sein* Gottes abhielt.⁹

Wird der Glaube unter dem Primat des Logos verstanden, ergibt sich eine wichtige Korrektur im Verständnis dessen, worin die einzigartige Bedeutung Jesu zu sehen ist. Die Frage, wer Jesus sei, reduziert sich heute zuweilen auf die Frage, woher er denn sei. Es ist jedoch ein voreiliges, ja falsches Verständnis von Historie, zu glauben, man habe einen Sachverhalt erfasst, wenn sein Entstehungsprozess geklärt ist. Für das Johannes-Evangelium lässt sich Jesus nicht durch Rückführung auf Historie erkennen, sondern durch den Geist, also nur durch sich selbst.

Die Aktualität dieses Ansatzes unter dem Primat des Logos ist nicht zu übersehen. In der Moderne ist die Welt vernunftlos bzw. neutral veranschlagt, und die Praxis menschlichen Handelns scheint nur noch ein rein pragmatisch definiertes Instrumentarium zu benötigen. Der moderne Irrationalismus zeugt Relativismus: Menschsein wird reduziert auf die jeweiligen Umstände. Die Welt erklärt sich für den, der glaubt, jedoch nicht aus einem irrationalen und abstrakten Seinsgrund, und die Vernunft ist keineswegs nur ein Nebenprodukt der Evolution, vielmehr gründet die Welt in einer letzten Vernunft, nämlich im Logos, welcher Ursprung und Ziel von allem ist. Er hat dem Menschen einen Blick in sein Sein eröffnet, auf dass unser Leben „mit Christus verborgen ist in Gott“ (vgl. Kol 3,3).

Die eigentliche Krise der Kirche liegt gegenwärtig in der Christologie, nicht in der Ekklesiologie. Christus überlässt man der Kirche, während man sich selbst an Jesus hält, was dazu führt, dass man den Glauben (bis in die Liturgie hinein) auf seine Erlebnisdimension reduziert. Alle Krisen im Inneren des Christentums beruhen nach Joseph Ratzinger gegenwärtig nur sekundär auf institutionellen Problemen, vorrangig und an erster Stelle steht die Frage nach der Gottheit Christi und dem menschengewordenen Sohn des Vaters.

⁷ Gegenüber einem ekklesiologischen DOKETISMUS, vor dem schon Karl Barth warnt, betont Joseph Ratzinger die Sichtbarkeit und Realisierung der Wahrheit in der Kirche, wie sie in der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst gegeben ist. Dem Plural der Ortskirchen liegt ein konkreter Singular zugrunde, was, wie Ratzinger darlegt, in der evangelischen Kirche nicht der Fall ist.

⁸ So J. Pieper über seine erste Begegnung mit R. Guardini; vgl. J. Pieper, *Noch wußte es niemand*, München 1976, S. 69ff.

⁹ Alles Tun ist die Offenbarung der Ganzheit. Wie bei Jesus jedes Wort und jede Tat auf den Gesamtsinn seiner Existenz hinweist, so wird auch niemals ein Teilstück zur Nachahmung geboten, nicht einmal die Fußwaschung, sondern die innere Haltung, hier ist die Niedrigkeit und das Knechtsein des Herrn das Erstaunliche.

II. Ansätze zu einer Integration östlicher Theologie

Im Folgenden soll es um die Frage gehen, welche Parallelen und Gemeinsamkeiten mit der östlichen Theologie sich aus dem dargestellten Ansatz der Theologie Ratzingers ergeben. Zwar ist Ratzinger kein Theologe, der sich ausführlich mit der orthodoxen Theologie beschäftigt hat, wohl trifft er sich in seinen theologischen Anliegen auf vielfache Weise mit Grundaussagen östlicher Theologie. Dass es eine derartige Gemeinsamkeit im Grundanliegen gibt, ist alles andere als selbstverständlich, denn die Wege theologischen und geistlichen Lebens haben sich über die Jahrhunderte in Ost und West immer mehr differenziert. Yves Congar schreibt: „Wir sind zu verschiedenen Menschen geworden. Wir haben den gleichen Gott, aber wir stehen vor Ihm als verschiedene Menschen, können uns über die Art unseres Verhältnisses zu Ihm nicht einigen.“¹⁰ Das Dogma, das die Kirchen trennt, führte zu unterschiedlichen geistlichen und theologischen Wegen.¹¹

Östliche Theologie ist mehr auf das Ziel christlichen Lebens ausgerichtet, nämlich die Gleichförmigkeit mit Christus im Heiligen Geist, während im Abendland vor allem der Wegcharakter des Glaubens bedacht wird. Daraus erklärt sich, dass es östlicher Theologie nicht so sehr um das Konzept der »Nachfolge Christi« geht. Die Mystik der Nachfolge Christi, die im Abendland zunehmend an Bedeutung gewinnt, ist der orientalischen Spiritualität fremd; diese lässt sich eher als *Leben in Christus* definieren. Das Leben in der Einheit des Leibes Christi verleiht dem Menschen alle notwendigen Voraussetzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d.h. um am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit selbst teilzunehmen.¹² Dieser Ansatz hat in der Begegnung von westlicher und östlicher Theologie eine aktuelle Bedeutung, wie nun anhand der Ausführungen Joseph Ratzingers aufzuzeigen ist.

1. Nachahmer Gottes

Im Abendland hat man der östlichen Theologie zuweilen einen verborgenen Monophysitismus vorgeworfen, insofern sie besonders die Gottheit Christi betont. Doch dürfte dieser Ansatz durchaus mit dem theologischen Grundanliegen Joseph Ratzingers konform gehen. In der abendländischen Soteriologie kam es zu einer nicht geringfügigen Akzentverschiebung, denn die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu wie auch seines erlösenden Kreuzestodes (der Protestantismus machte den Karfreitag zu dem Feiertag schlechthin) wurde seit Augustinus vornehmlich in der Versöhnung des Sünders mit Gott und in der Tilgung aller Erbschuld gesehen. Aber Gott befreit den Menschen nicht nur von aller Sünde und heiligt ihn mit seiner Gnade; er lässt ihn einen Blick in sein verborgenes Wesen tun, das selbst den Engeln unbekannt bleibt. Als Gott seinen Sohn am Kreuz für die Menschen dahingibt, dringt in der Offenbarung seines dreifaltigen Wesens zugleich ein Strahl seines Lichtes, in dem er selbst wohnt, in das Leben der Menschen. Somit gilt im Glauben wie in der Theologie der Primat des Logos vor dem Ethos.¹³

¹⁰ Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un »oecumenisme« catholique*, Paris 1937, S. 47.

¹¹ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz-Wien-Köln 1961, S. 28f.

¹² Vgl. V. Lossky, *Weg der Einigung*, *EuA* 46 (1960) 438.

¹³ Darum verfehlt die Theologie ihren Sinn, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleibt und nicht zur Theo-

Das Grundverständnis von Glaube und Nachfolge wird einseitig und missverständlich, wenn man nur dem Menschen Jesus, nicht jedoch dem Gottessohn nachfolgen will. Damit reduziert man den Glauben auf die Nachahmung eines menschlichen Vorbildes, während die Gottessohnschaft nicht tangiert, vielleicht sogar geleugnet wird. Im Neuen Testament heißt es kühn von den Christen: »Werdet Nachahmer Gottes« (Eph 5, 1). Leben im Glauben ist kein menschliches, asketisches Programm im Einüben von Tugenden, sondern ein Leben in der Gottesgemeinschaft - fern von jedem platten Moralismus. Leben im Glauben bedeutet ein Ringen um die Gottfähigkeit des Menschen, der als Freund Gottes in das innerste Geheimnis Gottes eingeweiht ist.

Christliche Moral ist mehr als Ethik; sie ist Ausdruck der seinshaften Verwurzelung in Christus. Der Menschensohn eröffnet dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise; das Leben in Christus geht über eine Gesinnungsnachfolge hinaus, es entfaltet sich als eine neue Weise der Begegnung mit dem *Sein* Gottes. „Für uns ist Christus“, so schreibt Nikolaos Kabasilas, „nicht mehr bloß ein Vorbild, das wir nachahmen sollen, auch nicht mehr nur ein Gesetzgeber, dem zu gehorchen ist. Er ist auch nicht bloß die Ursache für unsere Gerechtigkeit, sondern selber das Leben und die Gerechtigkeit in uns.“¹⁴ Jesus Christus ist keineswegs bloß ein Idealbild menschlichen Lebens und Vorbild menschlicher Tugenden; er führt auf den Weg zu seinem Vater. Augustinus schreibt: „ascendit Christus in caelum: sequamur eum“¹⁵.

Jedes Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was der Mensch durch Christus in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr, als er je selbst denken und verwirklichen kann. Der Logos ist die Quelle göttlichen Lebens, wie er auch der ganzen Schöpfung innewohnt und alles in ihr seine Gestalt annimmt.

Alles im Leben des Menschen ist „worthaft“, denn der Logos »hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann“¹⁶. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben und der Welt nicht mehr ein menschliches Siegel (nämlich das der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus.

Aufgrund seiner Konzeption der Soteriologie kommt der Osten zu seinem ihm eigenen Verständnis des Gebetes. Der Osten spricht sehr viel vom Gebet; aber einzelne Gebetsstufen kennt er kaum. Beten ist Sein in Gott, und sobald die Seele in Gott eingesenkt ist, betet der Heilige Geist in ihr. Wer in die Lobpreisung Gottes einstimmt, tritt mit seiner ganzen Existenz in das neue, göttliche Sein des Lebens im Glauben ein. Der doxologische Ansatz östlicher Theologie bestimmt ihr Verständnis der Liturgie.

Die Christusförmigkeit erwächst aus der lebendigen Beziehung des einzelnen zum Menschensohn als dem In-Bild des eigenen Lebens. In Christus zu einer „neuen Schöpfung“ geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), lässt der Mensch sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem

Logie wird, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, dass Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, dass sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine *scientia speculativa* ist und erst an zweiter Stelle eine *scientia practica*. Solches muss die Theologie neu bedenken, wenn sie den Primat des Logos vor dem Ethos bewahren will.

¹⁴ Nikolaos Kabasilas, Über das Leben in Christus: PG 150,612D-613A.

¹⁵ Augustinus, Sermo 304,4: PL 38,1397.

¹⁶ D. Staniloae, L' homme, image de Dieu dans le monde, *Contacts* 84 (1973/4) 297ff.

Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepägt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der Schöpfung verheißen ist.

Gregor von Nyssa zeigt, dass die Herrlichkeit der Dreieinigkeit allmählich und dynamisch die ganze Kreatur durchdringt und durchleuchtet.¹⁷ Hieraus erklärt sich, dass die Aussagen über das göttliche Heilswirken im Zentrum der östlichen Theologie stehen. Für die orthodoxe Theologie sind alle Glaubenslehren soteriologisch relevant und in diesem Sinne Teil der Erlösungslehre. Unter „Soteriologie“ versteht die Orthodoxie die Zueignung des durch Christus erworbenen Heils, was diesen Traktat, den die orthodoxe Theologie als solchen gar nicht kennt, - im Unterschied zur Trinitätslehre und Christologie - eher ungeschlossen und „offen“ sein lässt.

Joseph Ratzinger bleibt dem gewählten Ansatz treu, wenn er die nötigen Folgerungen für das konkrete christliche Leben aus dem Glauben zieht. Hier lassen sich viele Brücken zur östlichen Theologie und Spiritualität schlagen. Es fällt auf, welche zentrale Bedeutung gerade der Inkarnation in der Theologie Joseph Ratzingers zukommt. Dabei beruft er sich auf den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac und seine Aussage, „der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi*. Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: 'Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt eindringen in die göttliche Wirklichkeit'“¹⁸. Gott selbst wie auch der Sinn menschlicher Existenz werden sichtbar und fassbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: „Ich glaube, das Wesentliche ist, dass man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiss von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.“¹⁹

Christus hat alle Menschen zu seinem „Leib“ machen wollen, um sie so in eine lebendige Liebesinheit einzubeziehen, wie sie für Mann und Frau gilt, die ein Fleisch werden. Die Begründung hierzu gibt Ratzinger aus der Theologie der Menschwerdung und stimmt hier mit Grundaussagen der östlichen Theologie überein. Die Inkarnation ist kein geschichtliches Einzelereignis, „das wieder vergeht wie es gekommen ist. Nein, es ist ein Durchbruch, ein Anfang, in den uns Christus durch die Eucharistie, durch die Sakramente, die Taufe hineinziehen will. In diesem Sinn geschieht hier wirklich etwas über alle Evolution Hinausgehendes, die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer“²⁰. Christus ist der „exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist“²¹.

¹⁷ Vgl. Gregor von Nazianz, Oratio XXVII - Theologia I: PG 36,16.

¹⁸ J. Ratzinger, Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart-München 2000, S. 175.

¹⁹ Ebd.

²⁰ J. Ratzinger, a.a.O., S. 187.

²¹ Ebd.

Entfaltung und Bestimmung des Lebens sind dem Menschen in Jesus Christus und seinem irdischen Leben abgebildet. Mit einer entscheidenden Einschränkung, wie Joseph Ratzinger darlegt: Das Leben des Menschen hat keine äußere Nachzeichnung der Geschehnisse Jesu Christi zu sein, wie es zuweilen in einer westlichen, verengten Sicht der Nachfolge erscheinen mag, vielmehr verhält es sich so, dass „die innere Figur Jesu, wie sie sich in seiner ganzen Geschichte und schließlich in seiner Selbsthingabe am Kreuz darstellt, das Maßbild der künftigen Menschheit bedeutet [...] In den großen Geschichten der Nachfolge, die sich die Jahrhunderte hindurch zutragen, faltet sich freilich auch erst aus, was in der Gestalt Jesu Christi verborgen ist. Es ist also nicht so, daß uns hier ein Schematismus übergestülpt wird, sondern daß darin alle Möglichkeiten wahren Menschseins enthalten sind“²².

Das Leben in Heiligkeit trägt für Joseph Ratzinger - ähnlich wie für den Osten - das Signum der „Schönheit“ Gottes. Eine im Osten sehr bekannte und beliebte Sammlung asketischer Schriften trägt den Titel „Philokalie“: „Liebe zum Schönen“. Ein geistlicher Mensch, ein „Gottgelehrter“, will nicht nur gut, sondern auch *schön* sein. Während die christologische Tradition von Antiochien den Nachdruck auf die Offenbarung des Logos in seiner Menschheit legt, betont die pneumatologische Tradition von Alexandrien gerade die Schönheit des Göttlichen. Diese strahlt im Wirken des Heiligen Geistes auf, der das Antlitz der Erde mit seiner göttlichen Schönheit erneuert. Für Kyrill von Alexandrien ist es das Spezifikum des Pneumas, Geist der Schönheit zu sein und dem ganzen Kosmos Anteil an der Schönheit der göttlichen Natur zu geben.²³ Der Heilige Geist erneuert den Erdkreis mit göttlicher Schönheit (vgl. Weish 1,7).

Eine irgendwie juristische Fassung der Erlösungslehre ist dem Osten fremd. Die Genugtuungslehre hat keine Geschichte im Morgenland, außer bei Nikolaos Kabasilas, Philaret und dem griechischen Theologen Palamas. Während sich die westliche Theologie vor allem mit der Aussage beschäftigt, dass der Mensch „simul iustus et peccator“ ist, wird nach orthodoxer Lehre der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern durch das, was er werden kann; indem er seinem Urbild, dem „eikon“, seiner „imago“, die Christus ist, näherkommt, darf er von sich bekennen: „Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir“ (Gal 2,20). Das Zueinander von Heiligung und Rechtfertigung wird in der orthodoxen Soteriologie als ein fortschreitender Prozess verstanden, wobei *Rechtfertigung* mehr die negative Formulierung der Freiheit von Sünden, Tod und Teufel enthält, während *Heiligung* eine positive Aussage über die Erlösung und das geistliche Wachsen in das neue Leben in Christus darstellt. Dem Konzept einer „Rechtfertigung“ des Sünders kommt in östlicher Theologie keine besondere Bedeutung zu, da es den Eindruck erwecken könnte, dass der Sünder gleichsam „von außen her“ in den ursprünglichen Stand der Freundschaft mit Gott zurückgeführt würde.

Um dieser Freundschaft teilhaft zu werden, muss der Glaubende sein eigenes Leben dem Leben Jesu angleichen. Dies findet in der Chrysostomos-Liturgie darin seinen Ausdruck, dass sie in ihrem Ablauf eine Darstellung des Lebens Jesu ist, von der Geburt in Bethlehem (Proskomidie) bis zur Himmelfahrt (zeichenhaft dargestellt bei der Zurückbringung der Gaben nach der Kommunion). Die ganze menschliche Geschichte erhält ihr Sinnziel im Kommen des Menschensohnes, das die Kirchenväter als die Synthese der Heilsgeschichte zu deuten verstehen. In der Chrysostomos-Liturgie

²² J. Ratzinger, a.a.O., 187f.

²³ Vgl. Kyrill von Alexandrien, Über St. Johannes, 16,25: PG 73, 464B.

heißt es zu Beginn der Einsetzungsworte: „Er kam und indem er den ganzen Heilsplan um unsretwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, das Brot in seine heiligen, reinen und makellosen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach...“²⁴ Im Kommen des Menschensohnes, in seinem Erlösungswerk und in seiner Auferstehung gipfelt das göttliche Heilswerk.

Alles im menschlichen Dasein entscheidet sich, wie Joseph Ratzinger betont, an der Frage nach Gott: Ist er ein Gott der Lebenden oder der Toten? Dies gilt auch für die Verkündigung und die Feier der Sakramente: Würde es hier nur um das Vermächtnis eines historischen Jesus gehen, blieben der Gottesdienst und die Messe bloß Ritual und Ausdruck von Gemeinschaft, so dass sich der Glaube auf die Dimensionen von Erlebnis und Gefühl reduzieren ließe. In der Feier der Liturgie verkündet die Kirche die Gegenwart vielmehr jenes göttlich-dreieinen Mysteriums, das in und mit der Menschwerdung des Gottessohnes in die Geschichte eingetreten ist und sie mit seiner Auferstehung unüberbietbar vollendet hat.

2. Lebendige Offenbarung

Des öfteren hat sich Papst Benedikt mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen zwei Veröffentlichungen: „Der Geist der Liturgie“ (2000) und „Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens“ (2001). Die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigt sich mit einem englisch verfassten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.²⁵ Diese ist etwas Wachsendes und lebendig sich Erneuerndes, das bei aller Entfaltung immer auch der Wahrung innerer Identität bedarf. Nicht die jeweilige Gemeinde bestimmt, was Liturgie ist, sondern der lebendige Organismus der Kirche, mit den ihr eigenen Kräften und Gesetzen. So hat die Kirche ihre eigene liturgische Tradition zu wahren und zugleich offen zu sein für die Zeichen der Zeit. Selbst die höchste kirchliche Autorität darf die Liturgie nicht beliebig ändern, sondern nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Überlieferung. Nicht Beliebigkeit, sondern Gehorsam im Glauben ist jeder Autorität in der Kirche auferlegt. In diesem Sinn ist der Ritus eine „Vor-Gabe“ der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung des Glaubens.

Joseph Ratzinger bezeichnet es als „Reduktionismus einer abstrakten Sakramententheologie“, wenn nach Auffassung neuscholastischer Theologen die Substanz auf Materie und Form des Sakraments reduziert wird, indem man lehrt: „Brot und Wein sind die Materie des Sakraments, die Einsetzungsworte sind seine Form. Nur dies ist notwendig, alles andere kann geändert werden.“ Mit einer solchen Auffassung würden „Modernisten und Traditionalisten“ die Liturgie als eine lebendige Ganzheit und als „lebendiges Gefüge gestaltgewordener Tradition“ aus dem Blick verlieren. Ein pastoraler Pragmatismus wirkt sich genauso zerstörerisch auf die

²⁴ Dieselbe heilsgeschichtliche Sicht findet sich in ganz zentralen Gebeten der Basilien-Liturgie. Hier heißt es im Gebet der Opferung: „Blicke auf uns herab, o Gott. Schau auf unsere Anbetung und nimm sie an, wie Du angenommen hast die Gabe Abels, die Opfer Noes, die Sühneopfer Abrahams, die priesterlichen Dienste Moses' und Aarons, die Friedensopfer Samuels. Wie Du denselben wahrhaften Dienst von Deinen Aposteln angenommen hast, so, Herr, nimm in Deiner Güte diese Opfergaben aus unseren sündhaften Händen an.“

²⁵ Vgl. J. Ratzinger, Die organische Entwicklung der Theologie, *FKTh* 21 (2005) 36-39. Vgl. auch die Besprechung von M. Karger, *Deutsche Tagespost* 49 (2005) 6.

Liturgie aus wie ein Archäologismus, der auf der Suche nach der ältesten Schicht der römischen Liturgie viele überlieferte Elemente einfach als „Wucherungen“ ausscheidet. Liturgie ist vielmehr etwas Lebendiges, das nicht rein „logisch nach einem rationalistisch-historischen Maßstab“ verläuft. Deshalb haben die „Experten nicht das letzte Wort in der Liturgiereform“. Nach dem II. Vatikanum hatten die Fachleute nicht selten das Sagen und die Liturgie wurde zum Experimentierfeld praktischer und pastoraler Theorien; man erkannte nicht mehr deutlich genug, dass Liturgie niemals etwas ist, was wir machen, sondern etwas, zu dem wir hinzutreten. So gilt es, künftig wieder stärker den „Primat Gottes“ in der Liturgie zu sichern und in der Art und Weise liturgischen Feierns deutlich werden zu lassen.

Ratzingers Verständnis der Liturgie ist zur Gänze nur nachvollziehbar, wenn man es in das Gesamt seiner Theologie stellt. Nachdem er über Augustinus seine Promotionsarbeit geschrieben hatte, kam er mit Gottlieb Söhngen überein, eine Habilitationsschrift über Bonaventura anzufertigen. Das Thema kam aus dem Bereich der Fundamentaltheologie, und zwar ging es um den Offenbarungsbegriff des „Doctor seraphicus“. Wurde zur Zeit der Neuscholastik Gottes Selbsterschließung in Christus vor allem als göttliche Mitteilung der Wahrheit verstanden und blieb damit dem intellektuellen Vermögen des Menschen zugeordnet, so griff der Habilitant in seiner vorgelegten Arbeit das damals neu aufkommende heilsgeschichtliche Verständnis der Offenbarung auf: „Offenbarung erschien nun nicht mehr einfach als Mitteilung von Wahrheiten an den Verstand, sondern als geschichtliches Handeln Gottes, in dem sich stufenweise Wahrheit enthüllt“²⁶. Dieser Ansatz war für die damalige Zeit so neu und revolutionär, wenigstens für den Koreferenten Michael Schmaus, dass dieser meinte, die Arbeit nicht annehmen zu können. Ratzinger resümiert hierzu: „Ich hatte festgestellt, daß es bei Bonaventura (und wohl bei den Theologen des 13. Jahrhunderts überhaupt) keine Entsprechung zu unserem Begriff ‚Offenbarung‘ gebe, mit dem wir üblicherweise das Ganze der offenbarten Inhalte zu bezeichnen pflegen, so dass sich sogar der Sprachgebrauch eingebürgert hat, die Heilige Schrift einfach ‚die Offenbarung‘ zu nennen. In der Sprache des hohen Mittelalters wäre eine solche Identifizierung ganz undenkbar. ‚Offenbarung‘ ist dort immer ein Aktbegriff: Das Wort bezeichnet den Akt, in dem Gott sich zeigt, nicht das objektivierte Ergebnis dieses Aktes. Und weil es so ist, gehört zum Begriff ‚Offenbarung‘ immer auch das empfangende Subjekt: Wo niemand ‚Offenbarung‘ wahrnimmt, da ist eben keine Offenbarung geschehen, denn da ist nichts offen geworden. Zur Offenbarung gehört vom Begriff selbst her ein Jemand, der ihrer inne wird.“²⁷

Dieser Neuansatz sollte nicht nur auf dem II. Vatikanum bedeutsam werden, er steht auch im Einklang mit der frühchristlichen Theologie, wie sie heute noch in der Ostkirche fortlebt. So sieht die frühe Kirche die einzigartige Bedeutung der Liturgie darin, dass sie zu jener mündlichen Überlieferung der Offenbarung gehört, die im - kirchlichen Leben und Brauchtum weitergegeben wird. Dazu heißt es bei Basilius von Caesarea in seinem Werk „Vom Heiligen Geist“: „Wer hat uns schriftlich gelehrt, daß die auf den Namen unseres Herrn Jesus Christus Hoffenden sich mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnen? Welcher Buchstabe hat uns angewiesen, uns beim Gebet nach Osten zu richten? Die Worte der Epiklese beim Weißen des eucharistischen Brotes und des Kelches der Segnung - wer von den Heiligen hat sie uns schriftlich hinterlassen?

²⁶ J. Ratzinger, Aus meinem Leben. Erinnerungen, Stuttgart 1998, S. 78.

²⁷ J. Ratzinger, a.a.O., S. 83f.

Wir begnügen uns ja nicht mit dem, was der Apostel oder das Evangelium anführen, sondern sprechen vorher und nachher noch anderes aus der ungeschriebenen Lehre, was von großer Bedeutung für das Mysterium ist. Wir segnen auch das Wasser der Taufe und das Öl der Salbung und außerdem den Täufling selbst. Auf welche schriftlichen Zeugnisse stützen wir uns da? Lassen wir uns dabei nicht von der verschwiegene[n] und geheimnisvollen Überlieferung leiten?“²⁸ Offenbarung wie auch ihre Annahme im Glauben des Menschen und in der Tradition der Kirche gehören demnach zusammen.

Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als „Dogma“; die geschriebene hingegen, welche er als „Kerygma“ definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem Dogma kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen.²⁹ Beide, Kerygma und Dogma, bilden die apostolische Tradition.³⁰ Darin wird deutlich, dass es nach Basilius in der Feier der Liturgie nicht bloß um eine Frage des Ritus und der Zelebrationsweise geht. Liturgie ist gefeiertes Dogma und gehört damit zur unaufgebbaren Überlieferung des christlichen Glaubens.

Die Glaubensregel wurde lange Zeit nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit aber die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge in die Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Doch die Offenbarung und die „viva vox“ der apostolischen Nachfolge gehen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch: Die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene. So heißt es bei Joseph Ratzinger: Offenbarung meint nicht nur jenen Akt, in dem Gott sich seinen Geschöpfen kundtut, sondern auch „den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Und nur die Offenbarung selbst ist auch im eigentlichen Sinn ‚Quelle‘, die Quelle, aus der die Schrift sich speist. Wird sie von diesem Lebenszusammenhang der Zuwendung Gottes im Wir der Glaubenden abgelöst, dann ist sie aus ihrem Lebensgrund herausgerissen und nur noch ‚Buchstabe‘, nur noch ‚Fleisch‘“.³¹

In die lebendige Glaubensgemeinschaft der Kirche mit ihrem Schriftverständnis ist das Einzelsubjekt hineingenommen.³² Das evangelische Prinzip „Sola scriptura“ erweist sich insofern als unzureichend, als es die Kirche mit ihrer Überlieferung und

²⁸ Zit. nach *Basilius von Cäsarea*, Über den Heiligen Geist. Eingel. und übers. von Manfred Blum, Freiburg 1967, S. 98f.

²⁹ Das Kerygma wird verkündet, das Dogma bleibt „verschwiegen“, wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen lässt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen.

³⁰ Weil die Liturgie eine „geheimnisvolle Überlieferung“ darstellt, warnte Patriarch Athenagoras von Konstantinopel den römischen Papst vor einer vorschnellen Liturgiereform. Jede wesentliche Veränderung in der Liturgie kommt an der Frage nach dem Verbindlichkeitscharakter der christlichen Offenbarung und kirchlichen Tradition nicht vorbei. Die Liturgie ist nicht etwas, über das die Kirche - in freier Anpassung - verfügt. Vielmehr erhebt die Feier der Liturgie, weil sie das unverwechselbare Mysterium des Glaubens feiert, den Anspruch auf eine Verbindlichkeit für das Leben der Kirche, mit gleichzeitiger Offenheit für eine je neue Vertiefung in der jeweiligen Zeit und Kultur.

³¹ J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen, Freiburg-Basel-Wien 1997, S. 94.

³² Dies gilt auch für den Vollzug der Schriftauslegung.

Liturgie in ihrer konstitutiven Bedeutung für das Leben aus dem Glauben außer Acht lässt. Der unmittelbare Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Kirche wird auf dem II. Vatikanum immer wieder betont. Offenbarung meint das gesamte Sprechen und Tun Gottes an den Menschen, also jene Wirklichkeit, von der die Heilige Schrift Zeugnis ablegt, welche aber die Heilige Schrift nicht allein ist. In DV 9 heißt es: „So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft.“ Überlieferung, Heilige Schrift und Lehramt der Kirche sind derart „miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“ (DV 10). Die Kirche bleibt somit keine gesetzliche Institution, sondern eine „lebendige Überlieferung“, die, wie Joseph Ratzinger sagt, „gleichsam lebendiger Ausdruck der ‚Perpetuierung‘ des Christusgeheimnisses im Leben der Kirche“³³ ist.

Die Kirche des Ostens geht hier insofern noch einen Schritt weiter, als sie dem Dogma eine eminent praktische Bedeutung zuspricht. Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Der Metropolit Philaret von Moskau sagte: „Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.“³⁴ Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muss sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozess so aneignen, dass er nicht das Mysterium seiner Erkenntnisweise anpasst, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt. Nach östlicher Auffassung muss der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens angleichen, statt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen.

Die Dogmen der Kirche haben einen praktischen Sinn, denn sie verhelfen dem Menschen auf seinen Weg zur Gottesvereinigung. In diesem Sinn kennt die orthodoxe Kirche keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Es gibt keine christliche Mystik ohne Theologie - es gibt keine wahre Theologie ohne Mystik. So erstaunt es nicht, dass die großen geistlichen Lehrer als „Theologen“ bezeichnet werden: Johannes, Gregor von Nazianz und Symeon der „neue Theologe“. Mystik wird im Osten als die Vollendung aller Theologie betrachtet, als Theologie „par excellence“.³⁵ Die Einwohnung des Geistes bewirkt eine derart unmittelbare Verbundenheit mit dem göttlichen Leben, dass sie durch keine theologische Erkenntnis oder Idee überholt oder außer Kraft gesetzt werden kann. Zugleich führt sie den Menschen ganz in den Sinn des Glaubens ein. Ein Mönch, der aus dem eigenen Glaubensvollzug den überlieferten Glauben verkündet und bezeugt, gilt im Osten heute noch mehr als ein wissenschaftlich geschulter Universitätsprofessor.

³³ So J. Ratzinger in seinem Kommentar zu »Dei Verbum«, in: *LThK* II (1967), Sp. 498-528, hier Sp. 522.

³⁴ Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret, II. Teil, Moskau 1844, S. 87.

³⁵ Die Ostkirche begrenzt ihre Dogmen auf ein Minimum, also nur auf das Dogma der Trinität, d.h. auf die Lehre von der gemeinsamen Natur und den drei Hypostasen der Gottheit, von der unvermischten Vereinigung der zwei Naturen in der Person Jesu Christi und von der göttlichen Personalität des Heiligen Geistes.

3. Auctoritas und Unfehlbarkeit

Mit dem dargelegten Ansatz gibt Joseph Ratzinger wichtige Impulse für ein Gespräch mit der Ostkirche über das Papsttum. Mit Bezug auf die „Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen“ vom 24. Mai 1990 nimmt er als Präfekt der Glaubenskongregation Stellung zu der Auffassung, „daß es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewißheit der Kirche also unmöglich sein“³⁶. Joseph Ratzinger sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Dies verdeutlicht Joseph Ratzinger zunächst mit jenem Sakramentenbegriff, der im Abendland zu einem reduzierten Verständnis der Liturgie führte: „Etwa seit dem 13. Jahrhundert beginnt in der Theologie der Sakramente immer mehr die Frage nach dem für die Gültigkeit Notwendigen alles andere an den Rand zu drängen. Zusehends zählt nur noch die Alternative zwischen gültig und ungültig. Was die Gültigkeit nicht berührt, erscheint als letztlich unwichtig und ungültig. So kommt es zum Beispiel bei der Eucharistie zu einer immer stärkeren Fixierung auf die Wandlungsworte; das eigentlich für die Gültigkeit Konstitutive wird immer enger begrenzt. Dabei geht der Blick für das lebendige Gefüge des Gottesdienstes der Kirche mehr und mehr verloren. Alles außer den Wandlungsworten erscheint schließlich nur noch als Zeremonie, die nun einmal so geworden ist, aber im Prinzip auch fehlen könnte. Das eigene Wesen und der unersetzliche Sinn für Liturgie wird nicht mehr gesehen ob der Verengung des Denkens auf einen rechtlich umschriebenen Minimalismus. Dass aber dieses rechtlich Notwendige seinen Sinn nur behält, wenn es in der lebendigen Ganzheit des Gottesdienstes bleibt, musste erst mühsam wieder erlernt werden. Ein gut Teil der liturgischen Krise der Reformationszeit beruhte auf diesen Verengungen, und auch die liturgische Krise der Gegenwart kann man nur von hier aus verstehen. Wenn heute für viele die ganze Liturgie zum Spielfeld privater ‚Kreativität‘ geworden ist, die sich beliebig austoben kann, falls nur die Wandlungsworte bleiben, so ist immer noch dieselbe Verkürzung des Blicks am Werk, die einer typisch westlichen Fehlentwicklung entspringt und in der Ostkirche ganz undenkbar wäre.“³⁷ Man verliert den Sinn der Liturgie, wenn man sie auf das juristische Minimum bzw. die rubrizistisch genaue Einhaltung gottesdienstlichen Verhaltens reduziert, während alles andere dem jeweiligen Belieben überlassen bleibt.

Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so dass alles andere bloßes „Argument“ wäre und der theologischen Debatte überlassen bliebe. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: „Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewissheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher

³⁶ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, S. 98.

³⁷ J. Ratzinger, a.a.O., S. 98f.

derjenige der *auctoritas*.³⁸ Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostersgemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen „Autorität“ gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: „Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann.“³⁹ Eine derartige Zuordnung von „*auctoritas*“ und „Unfehlbarkeit“ ist von großer Aktualität, nicht zuletzt für das Verständnis der Liturgie und ihre Erneuerung: Wird die Liturgie als jener Vollzug verstanden, bei dem alle in dem einen Glauben der Kirche miteinander verbunden sind, wird sich die verbindliche Gestalt der äußeren Riten und - soweit erforderlich - die beste Form ihrer Erneuerung finden lassen. Anschließend kommt Joseph Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiss für sein Pontifikat maßgeblich sein wird und auch im Gespräch mit der Ostkirche eine wichtige Brücke schlägt: „Verbindlichkeit kann nicht allein dem ‚Unfehlbaren‘ zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muß, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden.“⁴⁰ Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, - er ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge.

4. Gebärde des Sohnes

Weiterhin sei nach den geistlichen Implikationen des vorgelegten Ansatzes gefragt, wie er aus dem theologischen Werk Ratzingers herausgearbeitet wurde; sie ergeben sich als eine Konkretisierung jenes inkarnatorischen Grundanliegens, das für Joseph Ratzinger aufs engste mit der Schöpfungstheologie verbunden ist.

Im Laufe der westlichen Theologiegeschichte kam es zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens, ja zu einer fast dualistischen Unterscheidung von Gott und Schöpfung, die derart radikal war, dass sie in die Nähe eines Deismus rückte oder in das Konzept einer gottlosen Welt zu führen schien. In der Schöpfungstheologie blieb es letztlich nur bei dem Satz, dass alles in Gott seine erste Ursache hat. Schließlich traten Schöpfung und Kosmos so sehr an den Rand theologischen Mühens und allgemeiner Frömmigkeit, dass der Glaube in die Falle der bloßen Innerlichkeit und Subjektivität zu geraten drohte. Auch kam es, gerade in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, zur Verengung der christlichen Protologie auf die Schöpfung im Anfang („*creatio originalis*“) und auf den Aspekt des göttlichen „Schaffens“. ⁴¹ Die Lehre vom göttlichen „Machen“ bzw. die Lehre von der fortgehenden Schöpfung („*creatio nova*“) wurde kaum thematisiert. Vielmehr wurde die „Schöpfung im Anfang“ verstanden als eine fertige und vollkommene Schöpfung, die keiner weiteren Entfaltung und Evolution bedarf, wie auch das Wort „Schöpfung“ durch seine Endsilbe eher einen abgeschlossenen Vorgang am Anfang als einen Prozess des Schaffens insinuiert. Vom Menschen schien

³⁸ J. Ratzinger, a.a.O., S. 99f.

³⁹ J. Ratzinger, a.a.O., S. 100.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Vgl. zum Folgenden auch J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, S. 281-298.

dasselbe zu gelten: Als einmal geschaffenes und damit fertiges Wesen ist er keiner weiteren Evolution unterworfen. Kurz gesagt, in der Schultheologie blieb es nicht aus, dass das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zeitweilig zu einseitig auf die Frage der Kausalität beschränkt wurde.

Martin Heidegger zitierend, wendet Yannaras ein: „Zu diesem Gott (*causa sui*) kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der *causa sui* kann der Mensch weder aus Scheu auf die Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott der *causa sui* preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.“⁴² Werde - so meint Yannaras - die Beziehung zwischen Gott und dem Kosmos nicht vorrangig personal, sondern vorrangig als Beziehung von Ursache und Wirkung verstanden, so werde Gott abgetrennt von der Welt, und die Welt werde verselbständigt.

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung, die dem Osten eigen ist. Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang der Schöpfung entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt (vgl. Gen 2,2f.). Der siebte Tag des vollendeten Schöpfungswerkes ist der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Sinai (vgl. Ex 24,16): „Erst vom Sinai her wird [...] erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln ‚am Anfang‘ intendiert war und d.h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel zu haben.“⁴³ Schließlich kennt die Priesterschrift „eine dynamische, sich selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hinstuernde Geschichte“⁴⁴, deren Ziel das „Wohnen“ des Schöpfergottes inmitten seines Volkes ist. Wie ist diese universale Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung bis zum Ende der Zeiten genauer zu verstehen?⁴⁵

Damit der Mensch wieder alle Dinge der Erde als Ikone Gottes erkennt, heilt Christus vor seinem Heimgang zum Vater die kranken Sinne des Menschen, den Blinden, den Lahmen, den Tauben, den Stummen, und heilt so den Mangel menschlichen Daseins, damit der Geheilte wie jeder seiner Sinne Mächtige aus innerem Erkennen und aus der Klarheit seines kreatürlichen Urteils Ja sagen kann zu Jesus.

⁴² C. Yannaras, Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens, Göttingen 1982, S. 68, Anm. 184; vgl. M. Heidegger, Identität und Differenz, Pfullingen 1957, S. 70f.

⁴³ Ebd.

⁴⁴ B. Janowski, Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption, *JBTh* 5 (1990) 37-69, hier 66.

⁴⁵ Die Einwohnung Gottes inmitten der Schöpfung und unter den Menschen ist das innere Geheimnis der Schöpfung. Dies lässt sich aus der Theologie des Sabbats näher erklären. Alle Dinge hat Gott im Dual geschaffen, betont eine alte jüdische Weisheit: Tag und Nacht, Himmel und Erde, Licht und Finsternis, Mann und Frau und anderes mehr, nur der Sabbat steht einsam da. Am Sabbat wird kein Lebewesen, sondern eine Zeit gesegnet: der siebte Tag. Er ist ein ungerader Tag, weil er auf das ganze „Sechstageswerk“ bezogen ist. Die Segnung dieses siebten Tages macht ihn zum Segen aller Schöpfungstage. Aber der Sabbatsegens kommt aus keinem Tun Gottes, sondern aus seinem Da-Sein. Die Segnung des Sabbats unterscheidet sich von der Segnung der geschaffenen Lebewesen dadurch, dass Gott ihn durch seine Ruhe, nicht durch eine Tätigkeit segnet. „Die Schöpfung kann als Gottes Werkoffenbarung angesehen werden, doch erst der Sabbat ist Gottes Selbstoffenbarung ... Der Sabbat ist kein Schöpfungstag, sondern der ‚Tag des Herrn‘.“ Alle Geschöpfe kommen in der Ruhe Gottes zu ihrer Ruhe, denn sie finden in der ruhenden und darin unmittelbaren Präsenz Gottes ihren tragenden Grund und ihren Segen. Diesen Segen Gottes, der der ganzen Schöpfung gilt und allen Dingen in ihr Bestand gibt, erfährt Israel durch die Feier des „siebten Tages“ (vgl. C. Westermann, Genesis. Biblischer Kommentar Altes Testament, Neukirchen 1974, S. 230ff.).

Durch die Wiederherstellung seiner leibhaften Sinne erhält der Mensch jene Wachheit im Geist zurück, die ihn erkennen lässt, dass nur härteste Wirklichkeitsbezogenheit zum Glauben führt. Die reiche Entfaltung der Sinne zielt auf kein Genießen wie beim Schlemmer, sondern auf die Differenzierung und kreatürliche Einübung in die Unterscheidung der Geister. Das Geschenk der geheilten Kreatürlichkeit befähigt den Menschen, seinem Herrn in seinem Leben „leibhaft“ zu antworten.

Gotteserkenntnis und -begegnung sind für Joseph Ratzinger keine Fragen der Theorie, sondern der Lebenspraxis. Menschwerdung Gottes heißt, dass sich der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters in die Welt und in eine konkrete Lebensform inkarniert (vgl. Hebr 10; Ps 40 [39], 7-9): Die höchste Erfüllung des Glaubens ist seither nicht mehr das Hören, sondern die „Fleischwerdung“: „Theologie des Wortes wird zur Theologie der Inkarnation. Die Hingabe des Sohnes an den Vater tritt aus dem innergöttlichen Gespräch heraus; sie wird Hinnahme und so Hingabe der im Menschen zusammengefaßten Schöpfung. Dieser Leib, richtiger: das Menschsein Jesu ist Produkt des Gehorsams, Frucht der antwortenden Liebe des Sohnes; er ist gleichsam konkret gewordenes Gebet. Das Menschsein Jesu ist in diesem Sinn schon ein ganz geistiger Sachverhalt, von seinem Herkommen her ‚göttlich‘.“⁴⁶

Die Theologie des Leibes ist bei Joseph Ratzinger auf dem Hintergrund seiner Schöpfungstheologie zu verstehen. Mit Bonaventura teilt er die Ansicht, dass der Glaube in seinem universalen Heilsanspruch erfahren wird, sobald der Mensch erkennt, dass alles, was ist, von Gott dem Schöpfer kommt. Wird aber das Leben im Glauben auf das subjektive Gefühl der Innerlichkeit reduziert, so dass jeder empfinden und denken kann, was er will und mag, löst sich die christliche Spiritualität von der objektiven Welt der Materie. Das Leben des Glaubens wird dann dem Bereich der Psychologie zugeordnet und erscheint schließlich als Vertröstung oder Vergrämung menschlicher Existenznot. Ganz anders der biblische Glaube, wie er in der Botschaft von der unbefleckten Empfängnis Mariens und vom leeren Grab zum Ausdruck kommt: Gott kann in der Welt Neues schaffen und in die Welt des Leibes eingreifen. Die Materie ist Gottes, weil von ihm abkünftig. Gott lässt sich nicht auf die Innerlichkeit menschlicher Subjektivität reduzieren, als ob er seinen Platz im Emotional-Subjektiven hätte, während die Welt der Materie anderen, letztlich eigenen Gesetzen gehorcht. Deshalb ist die Bedeutung des Leibes für das Leben im Glauben eigens zu bedenken und hervorzuheben.

Die Kunst gläubigen Daseins besteht darin, in der Welt und mit dem Leib Gott zu lieben und ihm zu dienen. Joseph Ratzinger legt in seinen Ausführungen über eine Spiritualität des Alltags bzw. der Alltäglichkeit im Glauben dar: „Wir werden Gott in der Teilhabe an der Gebärde des Sohnes. Wir werden Gott, indem wir ‚Kind‘, indem wir ‚Sohn‘ werden; das heißt, wir werden es im Hineingehen in Jesu Reden mit dem Vater und im Hineintreten dieses unseres Gesprächs mit dem Vater in das Fleisch unseres täglichen Lebens: ‚Einen Leib hast du mir bereitet ...‘ Unser Heil ist es, ‚Leib Christi‘ zu werden, so wie Christus selbst: im täglichen Annehmen unserer selbst von ihm her; im täglichen Zurückgeben; im täglichen Anbieten unseres Leibes als Stätte des Wortes. Wir werden es, indem wir ihm nachfolgen, absteigend und aufsteigend. Von alldem redet das schlichte Wort ‚descendit de caelis‘. Es redet von Christus, und es redet eben darin von uns. Dieses Bekenntnis kann man gar nicht im Mitreden ausschöpfen. Es

⁴⁶ J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinig Gott*, München 1976, S. 53f.

verweist vom Wort auf den Leib: Nur in der Bewegung von Wort zu Leib und von Leib zu Wort kann es wahrhaft angeeignet werden.“⁴⁷

5. Ökumenische Perspektiven

Nach der Begegnung Papst Pauls VI. mit Patriarch Athenagoras schien eine Eucharistiegemeinschaft mit der orthodoxen Kirche nahe gerückt zu sein; nicht anders verhielt es sich im Gespräch mit den „reformatorischen Gemeinschaften“, denn das II. Vatikanum löste einen ökumenischen Frühling aus, der auf eine baldige Kircheneinheit hoffen ließ. Doch momentan scheint das ökumenische Gespräch eher ins Stocken geraten zu sein. Worte der Enttäuschung und Resignation sind nicht zu überhören.

Als Cardinal Ratzinger zum 264. Nachfolger des heiligen Petrus als Bischof von Rom gewählt wurde, war die Reaktion der orthodoxen Kirchen äußerst positiv; dies gilt vom Moskauer Patriarchat der Russisch-Orthodoxen über das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die griechisch-orthodoxe Kirche bis zum koptisch-orthodoxen Patriarchat in Ägypten. „Wir sind sehr glücklich über die Wahl von Papst Benedikt XVI.“, meinte der koptisch-orthodoxe Bischof Barnaba El Suriani, der den koptischen Patriarchen Papst Shenuda III. bei der Amtseinführung des Heiligen Vaters vertrat. Es wurden hohe Erwartungen an den ökumenischen Dialog unter Papst Benedikt XVI. geäußert. Denn der Theologe Joseph Ratzinger hat sich vielen orthodoxen Theologen während seiner Tätigkeit als Professor, Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation immer wieder als ein Freund und Kenner orthodoxer Theologie erwiesen. Man erinnert sich an die beiden Vorträge, die der damalige Professor Joseph Ratzinger 1974 und 1976 in Wien und Graz hielt. Dort griff er die Worte des Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 auf, die dieser bei seiner Begegnung mit Papst Paul VI. geäußert hatte: „Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung, den ersten von uns der Ehre nach, den ‚Vorsitzenden in der Liebe‘.“ Professor Ratzinger kommentiert im April 1974: „Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [...] nicht doch als eine dem Keim der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.“ Was er hiermit konkret meint, legt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag am 6. Januar 1976 in Graz dar, wenn er die Maxime formuliert: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“⁴⁸ An anderer Stelle fügt er hinzu: „Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.“⁴⁹

Im Rahmen seiner Amtseinführung wies Papst Benedikt XVI. darauf hin, dass er in seinem Pontifikat nicht eigene Ideen durchsetzen wolle, sondern seinen Weg gemeinsam mit der ganzen Kirche gehen möchte, und zwar im Hören auf Wort und

⁴⁷ J. Ratzinger, a.a.O., S. 55.

⁴⁸ J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg – Basel – Wien 1997, S. 188.

⁴⁹ Zit. nach B. Raspels, Freund und Kenner orthodoxer Theologie, *Kölner Kirchenzeitung* 21 (2005) 16.

Wille des Herrn. Es fällt auf, mit wie vielen Gesten und Worten Papst Benedikt XVI. durchscheinen lässt, wie sehr das ökumenische Gespräch sein besonderes Anliegen ist. In der „Messe zum Beginn des Petrusdienstes“ nimmt er erstmals in der Neuzeit wieder jenes mit fünf roten Kreuzen bestickte lange Pallium, das während des ersten Jahrtausends von den Päpsten getragen wurde, als Ost und Westkirche noch nicht getrennt waren. In seinem Wappen verzichtet er auf die Tiara und ersetzt sie durch eine Mitra. Wie will der neu gewählte Papst seinen eigenen Dienst im Gespräch mit der Ostkirche verstanden und ausgeübt sehen?

Schon seit den frühen Jahren seiner theologischen Arbeit als Professor beschäftigte sich Joseph Ratzinger mit dem Thema Ökumene und setzte sich in zahlreichen Kommissionen für die Suche nach der Einheit im Glauben ein.⁵⁰ Schon in seinem Buch „Einführung in das Christentum“ (1968) setzt er den Rahmen jeder ökumenischen Arbeit: »Die Kirche ist nicht von ihrer Organisation her zu denken, sondern die Organisation von der Kirche her zu verstehen. Aber zugleich ist deutlich, dass für die sichtbare Kirche die sichtbare Einheit mehr ist als ‚Organisation‘. Die konkrete Einheit des gemeinsamen, im Wort sich bezeugenden Glaubens und des gemeinsamen Tisches Jesu Christi gehört wesentlich zu dem Zeichen, welches die Kirche aufrichten soll in der Welt. Nur als ‚katholische‘, das heißt in der Vielheit dennoch sichtbar eine, entspricht sie der Forderung des Bekenntnisses. Sie soll in der zerrissenen Welt Zeichen und Mittel der Einheit sein, Nationen, Rassen und Klassen überschreiten und vereinen.«⁵¹ Ökumenische Arbeit hat nicht bei einer isolierten „Basis“ bzw. „Obrigkeit“ anzusetzen: Eine ausgehandelte Einheit ist nur „Menschenwerk“⁵²; theologische Konsenseinigungen bleiben auf der menschlichen bzw. wissenschaftlichen Ebene.

Welche Konzepte für den Weg zur Einigung mit der Ostkirche lassen sich bei Joseph Ratzinger herausarbeiten? Seiner Meinung nach beruht die Trennung von 1054 vor allem auf der Verschiedenheit der Entwicklungen in Ost und West. Im Westen wird die Kirche immer stärker juristisch konzipiert; das Dogma von 1870 stellt gleichsam den Höhepunkt dieser Entwicklung dar. Während die Ostkirche als ein Gefüge bischöflich geleiteter Ortskirchen erscheint, geht - wenigstens auf den ersten Blick - genau dies dem Westen verloren, was der Osten wie die Aufgabe des Grundgefüges der Kirche überhaupt deutet.⁵³ Dennoch, wie die Kirche des Ostens bleibt auch die des Westens dem Gehalt und der Gestalt der Väterkirche ungebrochen treu; in Rom besteht keine andere Kirche gegenüber jener im ersten Jahrtausend, also jener Zeit, in der man

⁵⁰ Vgl. zum Folgenden J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg – Basel – Wien 1997, S. 181-194 (= ders., Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, *Ökumenisches Form. Grazer Hefte für konkrete Ökumene* 1 (1977) 31-41; es handelt sich um seinen Vortrag von 1976 in Graz); auch J. Wohlmuth, Anwalt der Einheit. Der Theologe Joseph Ratzinger und die Ökumene, *Der christliche Osten* 60 (2005) 265-278. - Weitere Studien zur Ökumene sind J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992 [1954]; J. Ratzinger, Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche, in: Ders., Das neue Volk Gottes. Düsseldorf 1969, S. 105-120; J. Ratzinger, Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil, in: Ders., Das neue Volk Gottes, Düsseldorf 1969, S. 225-245; J. Ratzinger, Die ökumenische Situation - Orthodoxie, Katholizismus und Reformation; in: Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, Donauwörth 2005, S. 203-214.

⁵¹ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 2000, S. 328.

⁵² J. Ratzinger, Zum Fortgang der Ökumene, in: ders., Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 128-134, hier S. 130.

⁵³ Vgl. J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg – Basel – Wien 1997, S. 182.

gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war.⁵⁴ Der Osten darf die Entwicklung der Westkirche im zweiten Jahrtausend nicht als häretisch erklären, wie umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt anerkennen muss, „die sie sich bewahrt hat“⁵⁵.

Nach Joseph Ratzinger ist im ökumenischen Gespräch zunächst und vor allem nach „der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens“ zu fragen, „denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung“⁵⁶. Dabei unterscheidet er zwischen menschlichen Trennungen und theologischen Spaltungen. Es kann eine Verschiedenheit geben, die das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigt; hier gilt es, „das Miteinander in der Vielheit gewachsener geschichtlicher Formen leben zu lernen“. Positiv anzustreben ist eine „Einheit *durch* Vielfalt, *durch* Verschiedenheit“⁵⁷, wobei gerade die Verschiedenheit einen neuen „Reichtum des Hörens und Verstehens“ erschließen kann. Sobald einer Spaltung das Gift der Feindseligkeit genommen wird und man sich gegenseitig annimmt, führt dieser Weg zur Erfahrung einer „felix culpa“, „auch bevor sie ganz geheilt wird“⁵⁸. „Der harte Kern der Trennung ist erst da gegeben, wo ein oder mehrere Partner gewiß sind, daß sie nicht ihre eigenen Ideen verteidigen, sondern zu dem stehen, was sie aus der Offenbarung empfangen haben und daher nicht manipulieren können.“⁵⁹

Josephs Ratzingers Konzept im ökumenischen Gespräch unterscheidet sich grundlegend von vielem, was in der Annäherung der Christen derzeit allgemein üblich ist. Nach seiner Ansicht lässt sich eine Vereinigung der Christen nicht mit Maximalforderungen erreichen, es bedarf vielmehr der Wahrheit und Redlichkeit auf dem Weg zu ihr.⁶⁰ Über die Wahrheit lässt sich nicht diskutieren⁶¹, debattieren und abstimmen, ihr kann man nur dienen und die Ehre geben: „Wahrheit ist keine Mehrheitsfrage. Sie ist oder sie ist nicht. Deswegen sind Konzilien nicht verbindlich, weil eine Mehrheit von qualifizierten Vertretern etwas beschlossen hat. [...] Konzilien beruhen auf dem Prinzip der moralischen Einmütigkeit, und die wiederum erscheint nicht als eine besonders hohe Mehrheit. Nicht der Konsens begründet die Wahrheit, sondern die Wahrheit den Konsens: Die Einmütigkeit so vieler Personen ist immer als etwas menschlich Unmögliches angesehen worden. Wenn sie auftritt, zeigt sich darin die Überwältigung durch die Wahrheit selbst. Die Einmütigkeit ist nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern das Zeichen der erscheinenden Wahrheit, und aus ihr fließt die Verbindlichkeit.“⁶² Das ökumenische Gespräch verlangt mehr als kirchenpolitische

⁵⁴ Vgl. J. Ratzinger, a.a.O., S. 184.

⁵⁵ J. Ratzinger, a.a.O., S. 188. Gerade in und mit der Feier der Liturgie bleibt für die Kirche in Ost und West die Idealgestalt gewahrt.

⁵⁶ J. Ratzinger, a.a.O., S. 190. Vgl. R. Erni - D. Papandreou, Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie, Fribourg 1974, S. 68-96, hier S. 91f.

⁵⁷ J. Ratzinger, a.a.O., S. 130f.

⁵⁸ J. Ratzinger, a.a.O., S. 131.

⁵⁹ J. Ratzinger, Zur Lage der Ökumene, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 220-234, hier S. 223.

⁶⁰ Ratzinger führt aus: „Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht. Gerade wenn also das Gewicht der Wahrheit und ihre Unverzichtbarkeit ins Spiel gebracht wird, muß dem auch eine Redlichkeit entsprechen, die sich vor vorschneller Inanspruchnahme der Wahrheit hütet und nach der inneren Weite des Wahren mit den Augen der Liebe zu suchen bereit ist“ (J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg - Basel - Wien 1997, S. 187).

⁶¹ Wahrheit gibt es nicht im Plural.

⁶² J. Ratzinger, Zur Lage der Ökumene, in: Ders., Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio.

Verhandlungen und einen äußeren Konsens, betont Joseph Ratzinger: „Da aber der Glaube nicht eine bloße Setzung menschlichen Denkens ist, sondern Frucht einer Gabe, kann die Gemeinsamkeit auch letztlich nicht aus einer Operation des Denkens kommen, sondern wiederum nur geschenkt werden.“⁶³

Arbeit in der Ökumene muss sich vom Prinzip des „Unverfügbaren“ leiten lassen. Durch eine Einigung in Basissätzen ergibt sich noch keine Vereinigung der Christen; eine von Menschen ausgehandelte Einheit „könnte logischerweise nur eine Angelegenheit iuris *humani* sein. Sie würde damit die in Joh 17 gemeinte theologische Einheit überhaupt nicht berühren“⁶⁴. Das ökumenische Mühen verlangt nicht nur Kompromissfähigkeit und Verhandlungstalent, es setzt „die eigentlich religiöse Ebene“ von Gebet und Buße voraus, denn es ist primär ein geistliches, weil geistgewirktes Vorhaben.

Glaube und Vereinigung im Glauben sind keine Sache des Menschen, der sie hervorrufen und bewerkstelligen kann⁶⁵, vielmehr gründen sie im Gebet Jesu für seine Kirche und ihre Einheit. Joseph Ratzinger betont, „daß wir die Stunde nicht wissen und auch nicht festlegen können, wann und wie die Einheit zustande kommt“⁶⁶; sie ist allein Gottes Sache.⁶⁷ Bis Gott selbst die Einheit der Christen bewirkt, gilt es, im ökumenischen Gespräch und in der Annäherung der Christen „dem anderen nichts aufdrängen zu wollen, was ihn - noch - im Kern seiner christlichen Identität bedroht“⁶⁸. „Katholiken sollten nicht versuchen, Protestanten zur Anerkennung des Papsttums und ihres Verständnisses von apostolischer Sukzession zu drängen. [...] Umgekehrt sollten Protestanten davon ablassen, von ihrem Abendmahlsverständnis her die katholische Kirche zur Interkommunion zu drängen, da nun einmal für uns das doppelte Geheimnis des Leibes Christi - Leib Christi als Kirche und Leib Christi als sakramentale Gabe - ein einziges Sakrament ist, und die Leibhaftigkeit des Sakramentes aus der Leibhaftigkeit der Kirche herauszureißen das Zertreten der Kirche und des Sakraments in einem bedeutet.“⁶⁹

Vor allen praktischen Bemühungen und schon erreichten Übereinstimmungen im ökumenischen Gespräch ist nach dem zu fragen, was Gott selbst der Kirche in der Annäherung mit den anderen Kirchen sagen und zeigen will. Ja, es gilt, nach dem tieferen Sinn der Trennung und Spaltung zu fragen. Joseph Ratzinger verweist auf 1 Kor 11,19, indem er diese Stelle im Sinne Augustins auslegt: „Spaltungen *müssen* sein“. Der biblische Begriff „die“ meint in diesem Zusammenhang ein göttliches Handeln bzw. eine eschatologische Notwendigkeit: „Auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht. Darum können wir sie auch nur bis zu einem gewissen Punkt hin durch Buße und Bekehrung aufarbeiten; wann es aber so weit ist, daß wir dieses Spalts nicht mehr bedürfen und daß das ‚Muß‘ wegfällt, das

Festgabe zum 75. Geburtstag. Herausgegeben von Schülerkreis, Augsburg 2002, S. 233f.

⁶³ J. Ratzinger, a.a.O., S. 223.

⁶⁴ J. Ratzinger, Zum Fortgang der Ökumene, in: *Ders.*, Kirche, Ökumene und Politik, Einsiedeln 1987, S. 130.

⁶⁵ „Ich bin überzeugt, daß wir - erlöst von dem Erfolgszwang des Selbstmachens und von seinen geheimen und offenen Terminen - uns schneller und tiefer näherkommen werden, als wenn wir anfangen, Theologie in Diplomatie und Glaube in ‚Engagement‘ umzuwandeln“ (J. Ratzinger, a.a.O., S. 134).

⁶⁶ J. Ratzinger, a.a.O., S. 132f.

⁶⁷ Es geht also darum, „Gott zu lassen, was allein seine Sache ist, und zu erkunden, welches dann aber in allem Ernst unsere Aufgaben sind“ (J. Ratzinger, a.a.O., S. 133).

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ J. Ratzinger, a.a.O., S. 133.

entscheidet der richtende und vergebende Gott selbst ganz allein.“⁷⁰ Um „durch Verschiedenheit Einheit zu finden“, gilt es, „in den Spaltungen das Fruchtbare anzunehmen, sie zu entgiften und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen - natürlich in der Hoffnung, daß am Ende die Spaltung überhaupt aufhört, Spaltung zu sein und nur noch ‚Polarität‘ ohne Widerspruch ist“⁷¹. So gibt es für die deutsche Kirche, wie Joseph Ratzinger bemerkt, durchaus auch ein Positives im Protestantismus „mit seiner Liberalität und seiner Frömmigkeit“, nicht zuletzt „mit seinem hohen geistigen Anspruch“⁷².

Noch ein letzter Punkt sei angeführt, der für das weitere Gespräch mit der Orthodoxie entscheidend werden kann. Bischof Hilarion Alfejew von der russisch-orthodoxen Diözese Wien führt hierzu aus: „Soweit ich weiß, haben die Orthodoxen noch nicht adäquat auf die Einladung von Papst Johannes Paul II. reagiert, ein für sie annehmbares Modell des universalen Primats zu erarbeiten“; statt die katholische Sicht des Primats nur zu kritisieren, muss die Orthodoxie eine eigene Auffassung in der Frage des Primats entwickeln, die für die katholische Kirche überzeugend ist.⁷³ Von römischer Seite muss deutlich gemacht werden, dass es beim Papsttum nicht bloß um eine Rechtsstellung geht, die über die sakramentale Ordnung gesetzt wurde; vielmehr muss für die Orthodoxie sichtbar gemacht werden, dass im wirklichen Leben der Kirche und im gültigen Kern ihrer Verfassung das *sakramentale* Gefüge immer lebendig und in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende war.⁷⁴ Hier hat das Gespräch mit der Ostkirche anzusetzen: Über die theologischen Argumente und Klärungen hinaus bedarf es der grundlegenden Haltung im Gebet und des gegenseitigen Verstehens und Annehmens. In diesem Sinn muss auch die Feststellung Joseph Ratzinger verstanden werden: „Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.“⁷⁵

⁷⁰ J. Ratzinger, a.a.O., S. 131.

⁷¹ Ebd.

⁷² Ebd. Ratzinger bemerkt sogar: „Könnte man sich eigentlich eine nur protestantische Welt denken? Oder ist der Protestantismus in all seinen Aussagen, gerade als Protest, nicht so vollständig auf den Katholizismus bezogen, daß er ohne ihn kaum noch vorstellbar bliebe?“ (J. Ratzinger, a.a.O., S. 132).

⁷³ So in einem Interview der Zeitung *Deutsche Tagespost* vom 29. Oktober 2005, S. 5.

⁷⁴ Vgl. J. Ratzinger, Vom Wiederauffinden der Mitte, Freiburg – Basel – Wien 1997, S. 184.

⁷⁵ J. Ratzinger, a.a.O., S. 189. - Er führt hierzu weiter aus: Es bedarf trotz aller Differenzen in Ost und West der Einsicht, „daß Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist und daß sie in der Rangordnung so hoch steht, daß sie nur um des ganz Grundlegenden willen geopfert werden darf, nicht aber, wo Formulierungen oder Praktiken im Wege sind, die noch so bedeutend sein mögen, aber die Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt nicht aufheben“ (ebd.). Vgl. auch L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, in: *Koinonia. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques*, Paris 1975, S. 112-115.