

Die große Gottesidee „Kirche“.

Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation

von Gunther Wenz, München

Münchener Ekklesiologiekonzept 1951: Kirche als institutionell formiertes sacramentum corporis Christi

Im Sommer 1951 legte Joseph Ratzinger der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München eine Preisarbeit vor, die als Dissertation angenommen und im Frühjahr 1954 unter dem Titel „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ veröffentlicht wurde. Dass die Ergebnisse der historischen Studie systematische Grundlinien erkennen lassen, die Ratzingers Ekklesiologie nachhaltig bestimmen sollten, hat der Autor selbst in einem Vorwort zur 1992 erfolgten Neuauflage des Werkes¹ in wünschenswerter Deutlichkeit bestätigt. Während die Wendung „Haus Gottes“ thematisch eher am Rande steht, da es sich bei ihr lediglich um ein bildliches Verdeutlichungsmittel der Sache handle, die in anderen Begriffen greifbarer werde, wird Augustins Volk-Gottes-Begriff als ekklesiologisch zentral und sachlich höchst gewichtig eingeschätzt. Allerdings zeigt sich, dass der Sinngehalt dieses Begriffs nur dann angemessen zu erfassen ist, wenn er in Zusammenhang mit dem Corpus-Christi-Gedanken gebracht und von diesem her begründet wird. Kirche, so Ratzingers zentrale These, ist Volk Gottes „nur im und durch den Leib Christi“ (S. XIV).

Mit dieser These wurde rückblickend der Anspruch verbunden, nicht nur eine Tendenz katholischer Zwischenkriegsekklesiologie, sondern antizipativ auch eine bestimmte Auslegungstendenz der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils korrigiert zu haben.² Was Augustin betrifft, so ist die Kirche als Volk Gottes nach

¹ J. Ratzinger, Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche, St. Ottilien 1992. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. In einem ersten Abschnitt der Monographie werden die Grundlagen von Augustins Kirchenverständnis thematisiert, wie sie in seinem frühen ekklesiologischen Denken bis zum Jahr 391 und im Kirchenbegriff der afrikanischen Tradition namentlich bei Tertullian, Cyprian und Optatus von Mileve gegeben sind. Ein zweiter Abschnitt entfaltet sodann die Ekklesiologie des reifen Augustin in Frontstellung gegen die Häretiker und Schismatiker des gnostischen Manichäismus und des Donatismus einerseits sowie gegen das römische Heidentum andererseits.

² Aktuelle Bezüge werden auch im Vorwort zur 1992 erschienenen Neuauflage von Ratzingers 1959 erstmals publizierter Münchener Habilitationsschrift über „Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura“ hergestellt. Sie betreffen vor allem die sog. Befreiungstheologie. Diese stehe nicht nur in Gefahr, unter Berufung auf den Volk-Gottes-Begriff die Volkskirche in einen Gegensatz zur sakramental-hierarchisch verfassten Kirche zu bringen, sie pflege in Teilen zugleich eine christliche Utopie innerweltlicher Vollendung, die an Geschichtsspekulationen und Endzeitvorstellungen Joachims von Fiore erinnere, deren differenzierte Kritik ein zentrales Anliegen Bonaventuras darstelle. Zwar habe Bonaventura das Anliegen

Ratzinger unzweifelhaft eine sakramentale Größe, deren eigentümliches Sein weder nach Weise eines empirischen Realismus noch abstrakt idealistisch, also im Sinne einer *civitas platonica* zu erfassen sei. Zwar mag es anfangs gelegentlich so scheinen, als trenne Augustin die *ecclesia sancta* als die Schar der wahrhaft Heiligen und zur ewigen Herrlichkeit Prädestinierten von der Realgestalt der weltumspannenden *ecclesia catholica* ab. Doch in Wahrheit habe er den doppelten Kirchenbegriff niemals vertreten, den ihm die Donatisten zu seiner Zeit und liberal-protestantische Theologen in der Neuzeit gerne unterstellten. Denn obgleich die Sünder ihr als der wahren Kirche der Heiligen nicht wirklich bzw. nur in der Gliedschaft jenes Scheins zugehören, der dem *mundus sensibilis* im Unterschied zum *mundus intelligibilis* eigentümlich ist, kann es doch nach Augustin „nicht Sache der Kirche (sein), diese Sünder auszustoßen, weil es nicht ihre Sache ist, den Fleischesleib abzulegen, sondern die Sache des Herrn, der sie auferwecken und zu ihrer wahren Heilsgestalt formen wird“ (S. 146). Im weiteren Entwicklungsgang der augustininischen Ekklesiologie verschafft sich diese Einsicht nach Ratzinger dadurch immer klarere Geltung, dass die Einheit des Volkes Gottes, welches die Kirche ist, konsequent vom Leib-Christi-Mysterium und nicht primär von der Verfasstheit der einzelnen Kirchenglieder und ihrer Gemeinschaft her begründet wird.

Ihrem Ursprungssinn gemäß besagt die Formel „*communio sanctorum*“ sakramentale Gemeinschaft des Leibes Christi, um erst von daher auch die Volk-Gottes-Gemeinschaft derer zu bezeichnen, die durch ihre eucharistische Christusteilnahme dazu bestimmt sind, in heiligmäßiger Liebe zusammenzuleben. Dieses ekklesiologische Verständnis der Alten Kirche ist nach Ratzinger bei Augustin vorausgesetzt und inhaltlich voll erhalten geblieben. Dabei gilt folgender Grundsatz: Mit Christus, dessen Leib sie eucharistisch empfängt, sakramental vereint, ist die Kirche selbst Leib Christi und Glied am Leibe Christi mithin nur derjenige, welcher in die Eucharistiegemeinschaft der Kirche eingegliedert ist. „Die Vereinigung des Menschen mit Christus ereignet sich also nicht einfach zwischen dem Glaubenden und Gott, der Weg zum Geiste Christi ereignet sich *niemals* direkt, sondern immer nur durch das Eingehen in den Leib Christi, in die Kirche. Dies ist also nun die eigentliche

Joachims keineswegs pauschal verdammt. „Er war freilich unerbittlich in der Ablehnung von Bestrebungen, die Christus und Geist, christologisch-sakramental geordnete Kirche und pneumatologisch-prophetische Kirche der neuen Armen zu teilen versuchten und dabei in Anspruch nahmen, Utopie durch ihre Lebensform selbst vergegenwärtigen zu können“ (J. Ratzinger, Vorwort zur Neuauflage, in: *Ders.*, Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura, St. Ottilien 1992). Neben Augustins Werk „*De civitate Dei*“ stellen die „*Collationes in Hexaemeron*“ des Bonaventura einen zweiten Höhepunkt christlichen Geschichtsdenkens dar. Ratzinger erarbeitet die Geschichtsschemata der „Vorträge zum Sechstageswerk“ und die eschatologische Stellung, die Franziskus und sein Orden in ihnen einnimmt, in offenbarungstheologischer Perspektive. Dabei zeigt sich, dass Bonaventuras endzeitlicher Offenbarungsbegriff eine Synthese mystischer, kosmisch-hierarchischer und geschichtlicher Ordnungskomponenten darstellt, die sich vor allem in zweifacher Hinsicht signifikant von den Gedanken Joachims bzw. der vorbonaventuranischen franziskanischen Joachiten unterscheidet: Die Begrenzung der Erscheinung Jesu Christi auf das zweite Zeitalter wird abgelehnt, die trinitarische Schematik der Geschichtseinteilung entsprechend problematisiert. Jenseits der Alternative zirkulärer und linearer Darstellungen der Zeit und des Geschichtsverlaufs erfasse Bonaventura den Fortgang göttlicher Ökonomie als einen Aufstieg, der sich spiralisch entwickle. Dabei bleibe die Mittelstellung Jesu Christi im Kreis der von Gott zu Gott verlaufenden Weltgeschichte ebenso gewahrt wie die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der geschichtlichen Ereignisse, für welche die irdische Erscheinung des Logos in der Geschichte einen Tatsachenbeleg biete. Die strikte Ablehnung der philosophischen Annahme einer Ewigkeit der Welt, in welcher sich der Gang der Dinge mit Schicksalsnotwendigkeit vollziehe, gehört in diesen Zusammenhang.

Art, wie der Mensch eins wird mit Christus: Indem er eins wird mit der Kirche.“ (S. 210) In der Erkenntnis dieses Sachverhalts liegt nach Ratzinger „zugleich ein ganz tiefer Unterschied des augustininischen Glaubensbegriffs gegenüber dem lutherischen“ (ebd., Anm. 63), bei dem eine innere Einbeziehung des strengen Ich-Du-Verhältnisses des Menschen zu seinem Gott in das Wir der Kirche angeblich nicht nur fehlt, sondern förmlich ausgeschlossen wird. Die These, die in Ratzingers Oeuvre wiederholt und in mancherlei Variationen begegnet, ist hier lediglich zur Kenntnis zu geben und nicht zu kommentieren. Offen bleiben soll auch die Frage, ob Augustins historische Beurteilung von Ketzertaufe und Donatisteneucharistie nicht weitaus schwierigere Probleme beinhaltet, als Ratzinger dies zugestehen möchte (vgl. S. 157f., Anm. 78).

In der kirchlichen Feier der Eucharistie ist der Leib Christi wirklich gegenwärtig und die Kirche selbst wahrhafter Leib Christi, durch welchen die Kirchenglieder vereint und zum Volke Gottes zusammengeschlossen werden. Nicht nach Weise mystischer Innerlichkeit, sondern sakramental im Sinne realer Präsenz des Bezeichneten im Zeichen muss der den Volk-Gottes-Begriff fundierende ekklesiologische Leib-Christi-Begriff daher nach Ratzinger verstanden werden. Damit ist ein Motiv benannt, das wie ein roter Faden seine Lehre von der Kirche fernerhin durchzieht. Mit leidenschaftlicher Emphase hat Ratzinger seither immer wieder den leibhaften Zusammenhang betont, der die Kirche mit dem Corpus Christi verbindet und sie zum Sakrament des Seins Gottes in der Welt und zum Realsubjekt der christlichen Tradition und des christlichen Glaubens in Raum und Zeit werden lässt. In den Credo-Formeln der Symbole spricht sich demgemäß kein individuelles Glaubens-Ich, auch kein Kollektiv, sondern das Ich der Kirche aus, welches dem Glauben der einzelnen Glaubenden vorhergeht und ihn allererst ermöglicht. Die Subjektivität der Kirche ist weder empirisch zu fassen noch eine bloße Idee, sondern eine sakramentale Größe, die, so die Grundannahme, den Gegensatz von Empirismus und Idealismus prinzipiell hinter sich lässt. Sie liegt der *Communio* der Gläubigen als ihre Basis zugrunde, bedingt die elementare Wir-Struktur des Glaubens und verhält sich zu den Gläubigen wie ein Leib zu seinen Gliedern oder wie eine Mutter zur Schar ihrer Kinder.

Als das im Ursakrament Jesu Christi fundierte Grundsakrament ist die Kirche zugleich die Basis aller Einzelsakramente: Sie ist das Sakrament der Sakramente, da diese Vollzugsweisen der Sakramentalität der Kirche sind. Wie dies sakraments- und eucharistietheologisch präzise zu verstehen ist, ist eine schwierige Frage, die durch den Hinweis nicht leichter wird, demzufolge die Kirche, indem sie den Leib Christi eucharistisch empfängt, auf sakramentale Weise selbst dieser Leib sei. Klar ist zumindest, dass die Kirche durch ihr Haupt Christus in der ihr eigentümlichen Subjektivität allererst konstituiert wird. Sie konstituiert sich keinesfalls selbst, sondern weiß sich von ihrem Herrn schlechterdings abhängig und durch ihn sich selbst ganz gegeben. Ihr Ureigenstes findet sie nicht in sich, sondern in Christus, der den einzigen Grund und Inhalt ihres Selbstbewusstseins ausmacht. Das kirchliche Selbstbewusstsein kann daher an sich selbst weder theoretisch noch praktisch, sondern nur im Vollzug jenes religiösen Geschehens erfasst werden, das seinen Inbegriff ausmacht: in der gottesdienstlichen Feier, in welcher zu Christus und mit ihm zu Gott gebetet wird. Der Gottesdienst ist der Ort, in dem das kirchliche Wesen real in Erscheinung tritt, und ohne diese Erscheinung kann vom Wesen der Kirche realiter nicht die Rede sein.

Diesen systematischen Befund findet Ratzinger durch Augustins Ekklesiologie historisch bestätigt. Nach Maßgabe des Bischofs von Hippo Regius sei die Kirche zwar nicht in der Weise sichtbar, dass sich ihr wahres Wesen aus dem faktischen Sein ihrer Glieder unverborgenen erkennen lasse. Denn als wahrnehmbare Erscheinung bleibe die Kirche ein *corpus permixtum*, das eine trennungsscharfe Abgrenzung von sündig und heilig empirisch nicht ermögliche. Gleichwohl ist das wahre Wesen der Kirche nicht einfach unsichtbar und ihr Begriff keine bloß ideale Größe. Denn was die Kirche ihrem Begriff und ihrem Wesen nach ist, wird im Zusammenhang der Eucharistie offenkundig: die *communio sanctorum* sakramentaler Christusgemeinschaft. An ihrem sakramentalen Charakter hat sich daher auch die konkrete Verfassungsgestalt der Kirche auszurichten. Jede Ablösung des Kirchenrechts von der Sakramentalität der Kirche lehnt Ratzinger ab. Die Verfassung der Kirche, so wird unter Bezug namentlich auf Augustins *civitas-Dei*-Konzept betont, ist von kategorial anderer Art als die Ordnungen dieser Welt. Das gilt nicht nur im Hinblick auf das heidnische Rom, das sich im Kaiserkult selbst vergötterte, sondern auch im Hinblick auf jede Form einer *civitas terrena*, von der sich die *civitas Dei* und ihr *populus* wesentlich durch ihren sakramentalen Charakter unterscheiden, wie er sich in der eucharistischen Feier des Gottesdienstes manifestiere. Gleichwohl werde auch der *civitas Dei* eine eigene Ordnung von Gott her eingestiftet. Diese Ordnung sei selbst sakramentaler und von rechtlicher Natur nur insofern, als das Recht in der Form eines Moments konstitutiv zur Sakramentalität der Kirche gehöre.

Mit dem Begriff des sakramentalen Rechts, nach dessen Maßgabe die Kirche verfasst sei, ist der Punkt der ekklesiologischen Argumentation erreicht, der im ökumenischen Dialog aus naheliegenden Gründen eine Zentralstellung einnimmt. Insofern das Sakrament der Eucharistie, wie Ratzinger an der Alten Kirche und ihrer Verfassungsstruktur zu verdeutlichen sucht, zugleich die rechtliche Einung der Kirche als sakramentale Christus-Körperschaft besagt, ist das Institut der apostolischen Amtssukzession im Eucharistiesakrament wesentlich mitgesetzt, um – selbst sakramentaler Natur – die Rechtseinheit der im Eucharistiesakrament ihrer eigenen Sakramentalität gewahr werdenden Kirche zu gewährleisten. Das als Leib Christi bestehende Gottesvolk findet sonach in der sakramentalen Struktur der bischöflichen *successio apostolica* das rechtliche Prinzip seiner Einheit, „wobei wieder eine Doppelforderung zu beachten ist: Die der Einheit mit dem römischen Sukzessionsträger und die der Katholizität der Gesamtkommunikationsgemeinschaft.“ (S. 319) Dabei merkt Ratzinger an, dass bei Augustin zwar, „der ganzen Lage entsprechend, die Forderung nach Einheit mit der ganzen *catholica* stärker in den Vordergrund (tritt) als die Einheit mit Rom. Doch genügen“, wie es weiter heißt, „die Vorgänge im pelagianischen Streit ..., um die Aussage zu rechtfertigen, daß der Standpunkt Optats ... auch für Augustin verpflichtend blieb“ (ebd., Anm. 20). Auch für ihn ist die Einheit der katholischen Kirche und ihrer Bischöfe in der Gemeinschaft mit der *cathedra Petri* in Rom begründet. Ist die Kirche ihrem Wesen nach sakramental und gemäß ihrem sakramentalen Wesen zugleich rechtlich verfasst, so dass der Begriff der Kirche als Leib Christi mit demjenigen einer juristisch-hierarchischen Körperschaft tendenziell koinzidiert, so ist die körperschaftliche Verfassung der Kirche und die gestufte Ordnung ihrer Hierarchie gleichwohl von der Rechtsgemeinschaft des Staates und seinen Rangordnungen elementar unterschieden, sofern sich das Recht des Staates im Modus notfalls zwingender Macht, das Recht der

Kirche aber als göttlich-sakramentales Recht bestimmungsgemäß in der ohnmächtigen Form der Liebe Geltung zu verschaffen sucht.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass eine Emanzipation der Rechtsgestalt der Kirche von ihrer sakramentalen Form ekklesiologisch zwar unter keinen Umständen akzeptiert werden kann, weil das im und durch den Leib Christi begründete und vereinte Gottesvolk anderes ist als eine weltliche Bürgerschaft oder ein Staat. Nichtsdestoweniger sind das Recht der Kirche und ihre hierarchisch gestufte Ordnung ein konstitutives Moment ihrer Sakramentalität, deren Konkretheit die abstrakte Alternative des Empirischen und des Idealistischen transzendieren und in sich aufheben soll. „Als Gemeinschaft vom Sakrament her ist sie konkret, aber ihre Konkretheit ist nicht die des Empirischen, sondern eben die des Sakramentalen, das als Zeichen des Bundes stets mehr als bloßes Faktum, als bloßes Ding ist. Als Sakrament ist die Kirche nie ohne institutionelle Form, aber sie geht auch nie in der fassbaren juristischen Struktur auf. Um das Wesen der augustinischen Konzeption von *Civitas Dei* zu begreifen, muss man den Unterschied von idealistisch und pneumatologisch, von sakramental und empirisch verstehen. Nur dann nähert man sich der besonderen Art von Wirklichkeit, die hier beschrieben werden will.“ (S. XVII)

Grazer Ökumenismusprogramm 1976: Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Einheit und struktureller Differenz

Bestimmend für Ratzingers Ökumenismusverständnis ist die Unterscheidung zweier geschichtlicher Grundtypen von Kirchenspaltung in der Christenheit und zweier entsprechender Einheitsmodelle. „Der erste Typ ist bei den altkirchlichen Spaltungen zwischen chaledonischen und nicht-chaledonischen Kirchen anzutreffen, er gilt aber grundsätzlich auch noch für den Riss zwischen Ost und West, obgleich hier ekklesiologische Differenzen von einer vorher nicht gekannten Radikalität ins Spiel kommen. Der zweite Typ liegt bei den Spaltungen vor, die sich im Gefolge der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts ausgebildet haben.“³ Im ersteren Fall handelt es sich um Kirchenspaltungen unter der Voraussetzung struktureller Einheit, in letzterem um solche unter der Voraussetzung struktureller Differenz. Programmatisch ausgeführt wird diese Typologie in einem 1976 in Graz gehaltenen und in der „Theologischen Prinzipienlehre“ von 1982 unverändert abgedruckten Vortrag.

Was den ersten Typ der Kirchenspaltung anbelangt, so soll weder die das Christusbekenntnis betreffende Differenz zwischen chaledonischen und nichtchaledonischen Kirchen noch auch die Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, welche die Trennung von Ostkirche und Westkirche nach sich zog, die strukturelle Einheit der Kirche und ihres Glaubens zerstört haben. Das ekklesiale Grundgefüge sei vielmehr unzerstört erhalten geblieben. Das ist nach Ratzingers Urteil deshalb der Fall, weil der Gehalt der Kontroversen die Gestalt der Kirche und das mit

³ J. Kard. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 203. Die nachfolgenden Seitenverweise verweisen auf diesen Sammelband. Nicht nur in seinem Grazer Text, auch anderwärts hat Joseph Ratzinger die Thematik von *traditio* und *successio apostolica* zur Kernfrage im katholisch-reformatorischen Disput erklärt. Dabei sind für ihn apostolische Überlieferungen und apostolische Amtssukzession untrennbar verbunden, sofern das Weihesakrament als sakramentaler Ausdruck des Prinzipis Überlieferung zu gelten hat. Entsprechend besagt es die Überschrift, die ein im selben Jahr wie der Grazer Vortrag erstmals erschienener Aufsatz in der *Theologischen Prinzipienlehre* gefunden hat (vgl. S. 251-263).

der strukturellen Formgestalt der Kirche, wie sie im nizänischen Konzil grundgelegt sei, gegebene Modell kirchlicher Einheit nicht verletzt habe. Charakterisiert wird die strukturelle Formgestalt kirchlicher Einheit durch den Hinweis, „daß die Bischöfe kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung die Einheit mit dem Ursprung verkörpern; das heißt es gehört zu dieser Struktur tragend jenes Grundmoment, das schon seit dem 2. Jahrhundert in den Begriff der *Successio apostolica*, der apostolischen Nachfolge gefaßt wurde.“ (S. 204) Wesentlich das unumstrittene Festhalten an diesem Grundmoment ist es, welches nach Ratzinger die Basis kirchlicher Einheit trotz inhaltlicher Differenzen in förmlicher Fundamentalität gewährleistet.⁴

Sind es die Bischöfe, welche kraft ihres Amtes die Einheit der zum *sacramentum corporis Christi* bestimmten Kirche mit ihrem Ursprung verkörpern, so verbleibt als zentrales Problem, wie im Gefüge bischöflich geleiteter Kirchen kirchliche Einheit strukturell so gewährleistet werden kann, dass die Pluralität der Bischöfe diese nicht gefährdet. Just mit dieser Frage ist der systematische Ort der Primatsthematik und zugleich jener Streitpunkt markiert, der zwischen Orthodoxie und römischem Katholizismus bis heute der relevanteste ist, auch wenn er sich von anderen Differenzen wie etwa der Filioque-Kontroverse nicht isolieren lässt.⁵ Ratzinger ist

⁴ Man kann fragen, ob die Stringenz der Argumentation nicht von der mehr oder minder latenten Tendenz abhängig ist, Differenzen, die den Lehrgehalt betreffen, zugunsten der Einheit kirchlicher Formgestalt unterzubestimmen. Zwar will Ratzinger die für die ekklesiale Einheitsstruktur elementare Formgestalt episkopaler Sukzession im apostolischen Amt im Zusammenhang mit dem Gehalt kirchlicher Überlieferung begriffen wissen. Die Bischöfe sollen die Einheit mit dem Ursprung nicht lediglich der Form, sondern auch dem Inhalt nach, nämlich, wie zitiert, „kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung“ (S. 204) verkörpern. Doch bleibt die Frage, wie man sich den Zusammenhang der kirchlichen Formgestalt bischöflicher *successio apostolica* mit dem Gehalt kirchlicher Überlieferung präzise zu denken hat. Abweisen lässt sich diese Frage nur unter der Voraussetzung der Annahme einer unmittelbaren Koinzidenz von Gestalt und Gehalt der apostolischen Tradition der Kirche. Mit dieser Annahme wäre aber die Möglichkeit preisgegeben, von einer durch inhaltliche, also den Gehalt der kirchlichen Überlieferung betreffende Differenzen im Wesentlichen nicht tangierten strukturellen Einheit kirchlicher Gestalt zu sprechen, wie dies für Ratzingers Argumentation grundlegend ist. Ihre Stringenz bleibt daher nur erhalten, wenn man der Gestalt kirchlicher Einheit in Form bischöflicher Autorität eine zumindest momentan prioritäre Funktion zuerkennt, den authentischen Gehalt der Überlieferung autoritativ zu bestimmen, statt umgekehrt die Formgestalt bischöflicher *successio apostolica* primär und gegebenenfalls auch kritisch vom Gehalt der apostolischen Überlieferung bestimmt sein zu lassen. Der Notwendigkeit, hier in der einen oder anderen Weise zu optieren, kann man sich nicht oder nur um den Preis einer *petitio principii* entziehen, welche die Unterscheidung von Gehalt und Gestalt zugleich einführt und entzieht.

⁵ Nach Maßgabe der orthodoxen Vorstellung paritätischer Pentarchie gibt es in der Kirche und unter den fünf Patriarchen (von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem) keinen Jurisdiktionsprimat, sondern nur einen *primatus honoris* des Bischofs von Rom, welcher Ehrenprimat zudem nicht *iure divino*, sondern durch geschichtlich gewordenes Gewohnheitsrecht besteht. Nach Kanon 28 des Vierten Ökumenischen Konzils hat der Bischof von Konstantinopel nicht mindere Ehrenrechte als der römische Bischof, dem lediglich der Status eines *primus inter pares* zuerkannt wird. Zu vergleichen sind in diesem Zusammenhang fernerhin die Kanones 6 und 7 des Ersten, der Kanon 3 des Zweiten Ökumenischen Konzils sowie Kanon der 36 des Quinisextum. Die Idee einer papalen *plenitudo potestatis* trug nicht unerheblich zur Entfremdung von Ost- und Westkirche bei. Diese zeichnet sich bereits unverkennbar in den 60er Jahren des 9. Jahrhunderts aus Anlass der Übernahme des Patriarchenamtes durch Photius sowie in der Problematik der Bulgarenmission ab, um 1054 und definitiv im Schreckensjahr 1204 zum manifesten Schisma zu führen. Gegen die im 4. Laterankonzil getroffene Feststellung, derzufolge die römische Kirche auf Anordnung des Herrn als Mutter und Lehrerin aller Christgläubigen den Vorrang der ordentlichen Vollmacht über alle anderen innehat (DH 811: *quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum*), richtet sich der orthodoxe Widerstand bis heute. Das gilt umso mehr für die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils, die unmissverständlich deutlich machten, was nach römischem

bestrebt, den Streit auf niederer Flamme zu halten, obschon er registriert, dass zumindest Teile der Orthodoxie im päpstlichen Primatsanspruch, wie er sich im römischen Katholizismus ausgebildet hat, eine „Zerstörung der ekklesialen Struktur als solcher“ erblicken, „in deren Folge etwas anderes und Neues an die Stelle der altchristlichen Form tritt“ (ebd.). Um dieser Annahme zu begegnen, welche seiner bisher entwickelten These widerstrebt, die Trennung orthodoxer Ostkirche und katholischer Westkirche habe die kirchliche Einheitsstruktur nicht zerstört, bemüht sich Ratzinger, dem Eindruck einer einseitigen Verrechtlichung des apostolisch-sakramentalen Gefüges der Kirche im römischen Katholizismus zu wehren. Die systematische Grundfigur, mit der argumentiert wird, lässt sich folgendermaßen charakterisieren: zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestalt der Kirche ist zwar nicht zu trennen, wohl aber zu unterscheiden, wobei es die Sakramentalität der Kirche ist, auf welcher ihre Rechtsförmigkeit basiert.

Die flexible Handhabung dieser Argumentationsfigur erlaubt es Ratzinger, Stärken und mögliche Schwächen des orthodoxen und des römisch-katholischen Modells kirchlicher Einheit abzuwägen und vermeintliche Gegensätze als Scheinalternativen zu entlarven. So sei es einerseits ein Missverständnis, wenn orthodoxerseits angenommen werde, die römische Papstlehre einschließlich der Lehre von Infallibilität und universalkirchlichem Jurisdiktionsprimat räume dem Bischof von Rom eine Rechtsstellung über der sakramentalen Ordnung der Kirche und die Kompetenz eines absoluten Souveräns ein, dessen Wille neues Recht und neue kirchliche Verbindlichkeiten zu setzen vermag nach reinem Belieben. Auf der anderen Seite gibt Ratzinger zu bedenken, dass der prinzipiell richtige Grundsatz nicht alle ekklesialen Probleme zu lösen vermöge, demzufolge der überkommene und einzig in der Übereinstimmung aller durch das Bischofskollegium geleiteten Ortskirchen authentisch ausgelegte Glaube die maßgebliche Instanz kirchlicher Verbindlichkeit sei. Weil die Orthodoxie die Unterscheidung zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestalt traditionellerweise un- oder doch unterentwickelt gelassen habe, habe sie sich in der Regel „der christlichen Wirklichkeit der Häretiker gegenüber theologisch etwas hilflos“ (S. 205) erwiesen, in welchem Zusammenhang „auch die allmählich entwickelte Unterscheidung von Ökonomie und Akribie“ (ebd.) nicht recht weiter helfe.

Ratzinger hält daher eine „gewisse“ (ebd.) Differenzierung zwischen sakramentaler und rechtlicher Gestaltung der Kirche für ekklesiologisch zwingend geboten, wenngleich es eine Ablösung kirchlicher Rechtsform von ihrer sakramentalen Ursprungsstruktur auch nach seiner Auffassung nicht geben darf. Auf eine solche Emanzipation ziele die römische Papstlehre mitnichten, in deren Anschluss an die Petrusworte des Neuen Testaments Ratzinger vielmehr die „Überlieferung vom Ursprung her festgehalten (sieht), für die es eine andere eindeutige und konkrete Antwort nirgendwo gibt“ (S. 206). „Die Anwendungen dieses Wortes“, so fährt er fort, „sind freilich vielfach weithin über das Erbe des Anfangs hinaus gewuchert, so daß sie für den ersten Blick die sakramentale Grundstruktur überdecken mögen. Aber im wirklichen Leben der Kirche und in dem gültigen Kern ihrer Verfassung blieb das sakramentale Gefüge immer lebendig und war gerade in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende. Ein näheres Aufeinanderzugehen und Aufeinanderhinsehen kann hier die letzte Einheit unmöglich verkennen, die in allem Streit nie angetastet wurde. Mag der Westen am Osten das Fehlen des Petrusamtes beanstanden – er muss

dennoch zugestehen, daß in der Kirche des Ostens Gehalt und Gestalt der Väterkirche ungebrochen lebendig sind. Mag der Osten am Westen die Existenz des Petrusamtes und seinen Anspruch kritisieren, auch für ihn muss sichtbar bleiben, daß darob in Rom nicht eine andere Kirche als im ersten Jahrtausend besteht – in der Zeit, in der man gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war.“ (Ebd.) Der Ton ist also bei allen Unterschieden auf Ausgleich gestimmt. Differenzen werden zwar nicht verschwiegen, aber nirgendwo zu Prinzipiengegensätzen erklärt, die kirchentrennende Bedeutung haben.⁶

In diesen Zusammenhang gehört auch der beinahe sprichwörtlich gewordene Satz, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern müsse, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Zwar könne, wer auf dem Boden der katholischen Theologie stehe, die Primatslehre gewiss nicht einfach „als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wechselnden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.“ (S. 209) Als Basis theologisch grundsätzlich möglicher, wenngleich spirituell noch nicht hinreichend vorbereiteter Einigung fasst Ratzinger einen differenzierten Konsens ins

⁶ Als ein bemerkenswertes Beispiel selbstkritischen Ausgleichswillens von römisch-katholischer Seite der Orthodoxie gegenüber deutet Ratzinger u.a. die für die gesamte Amtstheologie höchst relevante Revision des mittelalterlichen Weiheritus, wie er in der Konstitution Pius' XII. (*Sacramentum ordinis*) aus dem Jahre 1947 erfolgte. Dort wurde klar und unmissverständlich deutlich gemacht, dass das eigentliche sakramentale Zeichen der Weihe die Handauflegung und nicht die Übergabe des Kelchs mit Wein und der Patene mit Brot sei, welche unter dem Einfluss germanischer Rechtsformen von dem im Florentinum 1439 beschlossenen Dekret für die Armenier zum zentralen Akt der Spendung des Weihesakraments erklärt worden war. Diese Revision ist nach Ratzinger nicht nur speziell amtstheologisch, sondern auch ekklesiologisch allgemein in hohem Maße bedeutsam, „weil ausdrücklich eine Korrektur westlicher Traditionsgestalt am Maß der Universalkirche vollzogen, die Problematik partikulärer mittelalterlicher Entwicklung erkannt und die Maßstäblichkeit der alten Kirche angenommen wird“ (S. 252). Die Tragweite der Revision erschließt sich nach Ratzinger, „wenn man auf die Worte achtet, die 1439 und die 1947 als die wesentlichen erklärt wurden. Der Text von 1439 sagt, das entscheidende sakramentale Wort laute: ‚Empfange die Vollmacht, das Opfer in der Kirche darzubringen für die Lebenden und für die Verstorbenen im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ (DS 1326). Der Text von 1947 erklärt demgegenüber, der altchristlichen Tradition folgend, das eigentlich sakramentale Wort sei die Präfatio, also das dem Hochgebet der Messe nachgebildete Weihegebet, das zugleich Züge der Epiklese an sich trägt; als die zentralen Worte hebt Pius XII. daraus bei der Bischofsweihe hervor: ‚Sende aus auf ihn, wir bitten dich, o Herr, den Heiligen Geist, durch den er (= der Ordinand) gestärkt werden möge, das Werk deines Dienstes getreulich auszuüben mit Hilfe deiner siebenförmigen Gabe‘ (DS 3860).“ (S. 253) Für Ratzinger ist an diesem Sachverhalt dreierlei wichtig: „a) Während der mittelalterliche Text eine sogenannte indikativische Sakramentsformel vorlegt, die Weihe durch den Indikativ einer Vollmachtsübertragung geschehen lässt, vollzieht sich nach dem Text von 1947 die Weihe in deprekatorischer Form: in der Weise der Bitte, des Gebetes. So wird auch in der äußeren Form sichtbar, dass der wahre Spender der Vollmacht der Heilige Geist ist, den das sakramentale Gebet herbeiruft, nicht der menschliche Konsekrator. b) Der mittelalterliche Ritus ist dem Vorgang der Investitur in ein weltliches Amt nachgebildet. Sein Leitwort heißt *potestas*. Der Inhaber einer Vollmacht übereignet einem anderen wiederum eine Vollmacht. Der Ritus, den Pius der XII. vor Augen hat, stellt eine Rückkehr zur altkirchlichen Form dar. Er ist pneumatologisch bestimmt sowohl von der Geste her (denn Handauflegung bedeutet Geistübertragung, Geistbitte) wie auch vom Wort her: Die Präfatio ist Bitte um den Heiligen Geist. Demgemäß ist das Leitwort nun *ministerium* bzw. *munus*: Dienst und Gabe; dementsprechend ist in den Worten der Priesterweihe auch vom Auftrag des Beispiels und von der Ordnung der Sitten die Rede. c) Schließlich kann man auch feststellen, dass in dem Text Pius' XII. die Bischofsweihe als Vollgestalt des Weihesakraments wieder stärker in den Vordergrund tritt, während Florenz den Bischof nur als Spender der Priesterweihe erwähnt. In diesem Punkt ist freilich ein entscheidender Schritt erst auf dem *Vaticanum II* erfolgt.“ (Ebd.)

Auge dergestalt, „daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.“ (Ebd.) Es gilt die Regel, dass nicht die kirchliche Einheit begründungspflichtig ist, sondern die Kirchentrennung, welche nur bei einem kontradiktorischen Gegensatz und bei einer Differenz im ganz Grundsätzlichen zu rechtfertigen ist. In der Konsequenz sei auf Maximalforderungen beiderseits zu verzichten. „Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde, und sich damit auch einer Primatspraxis einzuordnen, wie sie von den Unierten angenommen worden ist. Die östliche Maximalforderung wäre es, die Primatslehre von 1870 als völligen Irrtum zu erklären und damit auch alle darauf beruhenden verbindlichen Aussagen aufzulösen, von der Streichung des Filioque im Credo angefangen bis hin zu den marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts.“ (S. 207)

An seiner Maxime, auf Maximalforderungen im Geiste ökumenischer Verständigung zu verzichten, hält Ratzinger auch hinsichtlich des Verhältnisses von Katholizismus und Reformation fest: „Die Maximalforderung der katholischen Kirche an den Protestantismus wäre es, die protestantischen kirchlichen Ämter als schlechthin nichtig anzusehen und schlicht die Konversion zum Katholizismus zu verlangen; die Maximalforderung der Protestanten an die katholische Kirche wäre es, durch uneingeschränkte Anerkennung aller ihrer Ämter ihren Amtsbegriff und ihr Verständnis von Kirche zu übernehmen und damit sachlich auf die apostolisch-sakramentale Struktur zu verzichten, das heißt umgekehrt also zum Protestantismus zu konvertieren und die Vielgestalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen als die geschichtliche Gestalt der Kirche anzunehmen.“ (S. 207f) Scheint die Verhältnisbestimmung von Katholizismus und Orthodoxie einerseits und Katholizismus und Protestantismus andererseits zumindest hinsichtlich der Abwehr beiderseitiger Maximalforderungen als analog, so zeigt sich doch bereits unter diesem Gesichtspunkt eine signifikante Asymmetrie, insofern die protestantische Maximalforderung nach Ratzingers Urteil im Unterschied zu den drei anderen vom derzeitigen christlichen Durchschnittsbewusstsein nicht nur nicht abgelehnt, sondern evidentermaßen favorisiert und zur eigentlichen Lösung des ökumenischen Problems erklärt werde. Wer die protestantische Maximalforderung ablehne, sehe sich daher zugleich zum Kampf gegen den Zeitgeist herausgefordert, der – so Ratzingers Annahme – mit dem Protestantismus im Prinzip konvergiert.

Das protestantische Prinzip, dessen geschichtlicher Ursprung in der Reformation des 16. Jahrhunderts gegeben, aber in Ansätzen bis auf spezifische, von ihm als historisch und systematisch unhaltbar erachtete Rezeptionsgestalten des Augustinismus zurückzuführen sei, ist nach Ratzinger durch einen grundstürzenden Wandel des Kirchenbegriffs bestimmt. Dieser „zieht sich einerseits in die Gemeinde zurück und verweist andererseits auf die nur Gott bekannte Gemeinschaft der Glaubenden zu allen Zeiten. Die großkirchliche Gemeinschaft als solche aber ist nicht mehr Träger eines positiv bedeutsamen theologischen Gehalts.“ (S. 207) Damit sei dem Gedanken realer Kircheneinheit das ekklesiologische Fundament entzogen. Ratzinger

lässt denn auch keinen Zweifel daran aufkommen, dass nach seiner Einschätzung das Modell der Kircheneinheit, welches der Protestantismus im Prinzip und im prinzipiellen Verein mit einem modernistischen Zeitgeist verfolge, das gerade Gegenteil dessen sei, was zu sein es beansprucht. Denn es laufe in seiner Konsequenz nicht auf kirchliche Einheit, sondern auf den endgültigen Verzicht auf diese hinaus. Wo nämlich die Formenvielfalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen als die geschichtliche Gestalt der *una sancta* betrachtet werde, da werde keine wirkliche Union erstrebt, „sondern ihre Unmöglichkeit zum einzigen gemeinsamen Dogma erhoben“ (S. 208).

Für Ratzinger ergibt sich hieraus, dass die Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus anders als diejenige zwischen Katholizismus und Orthodoxie als eine Kirchentrennung unter der Bedingung eines strukturellen Prinzipiengegensatzes beurteilt werden muss. Auch wenn dieser Gegensatz geschichtlich nicht immer in prinzipieller Eindeutigkeit auftrete, sei er doch grundsätzlich vorhanden und auch geschichtlich identifizierbar. Als Beispiel wird die Organisationsform reformatorischer Kirchen angeführt. Diese werde bereits in der Wittenberger Reformation des 16. Jahrhunderts „aus dem politischen Bereich entliehen, weil sie als geistlich belangvolle Größe ohnedies nicht existiert. So gibt es zwar dort, wo die Bekenntnisschriften ernst genommen werden, eine beträchtliche inhaltliche Gemeinschaft mit der alten Kirche, aber ihre kirchliche Verankerung und damit die verbindliche Vollmacht, die das Mit- oder auch das Gegeneinander trägt, bleibt undeutlich, obgleich in der kirchlichen Entwicklung der reformatorischen Gemeinschaft vieles von den tatsächlichen Notwendigkeiten her wieder nachgewachsen ist, was vom Prinzip her seinen Grund verloren hatte.“ (S. 207)

Mit dem Hinweis auf die Bekenntnisschriften der Wittenberger Reformation, denen er eine beträchtliche inhaltliche Übereinstimmung mit der Alten Kirche attestiert, ist der Orientierungspunkt bezeichnet, von dem her Ratzinger mögliche Fortschritte ökumenischer Verständigung in Richtung auf kirchliche Gemeinschaft zwischen Katholizismus und Protestantismus am ehesten erwartet. Insbesondere der *Confessio Augustana* wird zuerkannt „mit innerer Überzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert“ (S. 212) zu sein. Den 1980 im Zusammenhang mit dem 450jährigen Jubiläum der *Augustana* verfolgten Bemühungen um eine Anerkennung der CA als eines katholischen Bekenntnisses begegnete er daher mit grundsätzlicher Aufgeschlossenheit. Allerdings sei ein solcher Akt der Bestätigung der Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses nur als konkrete geistliche Entscheidung⁷ und in der Weise eines neuen geschichtlichen Schritts auf beiden Seiten

⁷ Über die Voraussetzungen und Implikationen einer solchen Entscheidung hat sich Ratzinger in einem eigenen Text zur Frage einer möglichen Anerkennung der *Confessio Augustana*, der 1978 erstmals erschien, ausführlich und unter Bezugnahme auf seinen Grazer Vortrag geäußert (vgl. S. 230-240). Namentlich vier Probleme seien im Zusammenhang der Anerkennungsfrage zu klären: 1. Die Stellung der CA im Ganzen der lutherischen Bekenntnisschriften. 2. Ihre Autorität und gegenwärtige Geltung (S. 235: „Die katholische ‚Anerkennung‘ der CA setzt ihre evangelische ‚Anerkennung‘ voraus, nämlich Anerkennung dessen, dass hier Kirche als Kirche lehrt und lehren kann.“) 3. Die Frage der inhaltlichen Vereinbarkeit der CA mit dem katholischen Glauben. 4. Die theoretische und praktische Bedeutung des Begriffs der Anerkennung selbst. In jeder Hinsicht entscheidend sei dabei die Frage, welche Stellung die CA der Kirche für den Glauben zuweise und mit welchen strukturellen Formen verbindlichen kirchlichen Lehrens sie rechnet. Ohne Entscheid über das Formalprinzip des Glaubens und den Zusammenhang von Schrift, Überlieferung und kirchlicher Amtsautorität entbehre die Anerkennung materialer Übereinstimmung in Glaubensinhalten der nötigen ekklesialen Basis. An der Problematik der Geltung kirchlicher Traditionen wird dies exemplifiziert. Dabei

sinnvoll, der über einen bloß historisch-kirchenpolitischen Ausgleich hinauszuführen habe. Ein solcher Schritt müsste bedeuten, dass die katholische Kirche in den der CA verpflichteten Kirchen eine eigene Verwirklichungsform ekklesialer Katholizität annähme und die Kirchen Augsburgischer Konfession ihr Bekenntnis, das von seinem historisch-buchstäblichen Bestand her für vielfältige Auslegung offen sei, in der Weise zu verstehen und zu leben beschließe, die ursprünglich intendiert war: „in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform.“ (S. 213)

Dass zu dieser Grundform das bischöfliche Amt apostolischer Nachfolge, welches kraft sakramentaler Weihe die Einheit mit dem Ursprung verkörpert, in strukturell grundlegender Weise hinzugehört, steht für Ratzinger außer Frage. Die bischöfliche *successio apostolica* und die mit ihr verbundenen Prärogativen kirchlicher Gewähr ursprünglicher und kontinuierlicher Identität bilden das bestimmende Maß ekklesialer Gemeinschaft und fungieren als Kriterium, eine Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Einheit, wie sie im Falle von Orthodoxie und römischem Katholizismus, und eine Kirchentrennung unter der Voraussetzung struktureller Differenz zu unterscheiden, wie sie im Falle von römischem Katholizismus und Reformation gegeben sei. Selbst wenn von reformatorischer Seite die apostolische Sukzession im Bischofsamt als zum *bene esse* der Kirche gehörig akzeptiert werde, sei dieser Gegensatz noch nicht behoben. Denn es komme darauf an, die Struktur der auf der episkopalen Amtssukzession gegründeten Kirche als ekklesiologisch unabdingbar zu erkennen und zu bekennen.

Der Milleniumsdisput der Kardinäle: Gottesdienstgemeinde, bischöflich verfasste Einzelkirche und universalkirchliche Einheit

Luther hat den neutestamentlichen *ekklesia*-Begriff gerne mit dem deutschen Wort Gemeinde wiedergegeben, um zum Ausdruck zu bringen, dass Kirche im prototypischen Sinne des Begriffs die Schar der um Wort und Sakrament Versammelten bedeutet. Die *Confessio Augustana* bestätigt dieses Kirchenverständnis, wenn sie in ihrem VII. Artikel das Wesen der Kirche mit den Worten umschreibt, diese sei „*congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“ (CA VII,2). Diese Wendung erinnert an die dem Apostolikum eingefügte Formel von der Kirche als „*communio sanctorum*“, die ihrem Ursprungssinne nach, wie erwähnt, Teilhabe am Heiligen sowie an den Heilsmitteln und erst sekundär Gemeinschaft der Heiligen bedeutet. Auch nach CA VII ist, wie der Wortlaut des zitierten Satzes unschwer erkennen lässt, Kirche die Gemeinschaft derer, die an Wort und Sakrament partizipieren, um in der Kraft des Heiligen Geistes am Sohnesverhältnis Jesu Christi mit seinem göttlichen Vater teilzuhaben und untereinander zusammengeschlossen zu werden zur Gemeinschaft des Glaubens, der in der Liebe tätig ist. Dabei unterstreicht die *Augustana* durch die Wahl des Begriffes „*congregatio*“ den konkreten Versammlungscharakter von Kirche.

merkt Ratzinger an, dass Luther in dieser Hinsicht scharfsinniger und klarer war als Melanchthon: „Er erkannte, dass die Umstufung von *traditio* zu (ab-)usus nur einseitig als bloßer Streit um Gebräuche angesehen werden konnte, aus der Perspektive des Ganzen her aber gerade als Streit im Prinzip und um das Prinzip gewertet werden musste.“ (S. 237)

Die versammelte Gottesdienstgemeinde ist Kirche im ursprünglichen Sinne des Wortes *ecclesia*. Sie ist ganz Kirche, wenngleich nicht die ganze Kirche. Denn sie ist als Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden. Das belegt CA VII nicht nur durch den Hinweis, dass die kirchliche *congregatio sanctorum* „Versammlung aller Glaubigen“ (BSLK 61,4f) ist, sondern auch durch den Eingangssatz, „quod una sancta ecclesia perpetuo mansura sit“ (CA VII,1), „daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben“ (BSLK 61,2-4). So wahr jede Gottesdienstgemeinde Kirche im Vollsinn ist, so konstitutiv für ihr Wesen ist doch zugleich ihr universalkirchlicher Bezug, ohne den sie nicht wäre, was sie ist. Dieser Bezug hat nicht nur eine räumliche, die Grenzen der Territorien, Völker und Nationen transzendierende Komponente, sondern auch, wie CA VII,1 eigens betont, eine zeitliche. Der kontinuierliche Zusammenhang mit den apostolischen Ursprüngen gehört elementar zum Kirchesein der Kirche, deren Gemeinschaft mit den Grenzen des Raumes auch die Schranken der Zeit transzendiert.⁸

Ist es nach evangelischem Verständnis ekklesiologisch geboten, den Begriff der Ortskirche mit der versammelten Gottesdienstgemeinde zu assoziieren, so wird er im katholischen Sprachgebrauch zumeist mit der Diözese verbunden. Ortskirche ist demnach die um einen Bischof gereichte Schar von Gemeinden, wobei der Bischof nicht mehr, wie ursprünglich, als unmittelbarer Leiter der einzelnen ortsgemeindlichen Gottesdienstfeiern, sondern als Episkope mit übergemeindlicher Aufsicht seines Amtes waltet, dem Presbyter und Diakone dienend zugeordnet sind. Wie immer die im II. Vatikanum wiederholt begegnende Rede von *ecclesia particularis, localis et universalis* terminologisch präzise zu bestimmen ist, fest steht, dass nach üblicher katholischer Diktion der Ortskirchenbegriff primär nicht die örtliche Gottesdienstgemeinde, sondern die Gemeinden einer bischöflichen Diözese bezeichnet.⁹

⁸ Im dritten, der Ekklesiologie gewidmeten Band meiner Beiträge zum Studium der Systematischen Theologie (G. Wenz, Kirche. Perspektiven reformatorischer Ekklesiologie in ökumenischer Absicht, Göttingen 2005) habe ich die Implikationen dieses Sachverhalts im Einzelnen aufgewiesen und zu zeigen versucht, dass und in welcher Weise nach evangelischer Lehre nicht nur mit einer apostolischen Sukzession der Gesamtkirche, sondern auch mit einem besonderen Einheitsdienst des ordinationsgebundenen Amtes in der Nachfolge der Apostel zu rechnen ist. Dabei liegt es auch unter evangelischen Bedingungen durchaus nahe, das Bischofsamt zur prototypischen Gestalt ordinationsgebundenen Amtes zu erklären, sofern der episkopos ursprünglich der Leiter der versammelten Gottesdienstgemeinde war. Die Notwendigkeit der Institution eines übergemeindlichen Dienstes der Episkope wird damit nicht bestritten.

⁹ Dieser Sprachgebrauch besagt nach Joseph Ratzinger einen Vorrang des Theologischen vor dem Geographischen, wobei das Theologische im Zusammenhang mit der Realität der *successio apostolica* zu sehen ist, für welche der Bischof steht. Dazu ist zu bemerken, dass nach evangelischem Verständnis das Geographische ekklesiologisch nur insofern bedeutsam ist, als die Zugehörigkeit zur jeweiligen Gottesdienstversammlung sich äußerlich am Kriterium räumlicher Nähe bemisst. Insofern wird auch eine diözesane Bischofskirche auf geographische Bezüge schwerlich verzichten können. Was aber den Bischof selbst betrifft, so lautet die im gegebenen Zusammenhang entscheidende Frage, wie das Verhältnis von episkopos und presbyteros genau zu bestimmen ist. Statt seine Reflexionen hierauf zu konzentrieren, gibt Ratzinger kund, wie er die Vorliebe reformatorischer Ekklesiologie für den Gemeindebegriff beurteilt. Die terminologische Verschiebung von Kirche zu Gemeinde und die fast völlige Eliminierung des Wortes „Kirche“ aus der Bibelübersetzung Luthers (vgl. S. 323) zeige „den inneren Vorgang der reformatorischen Transposition der Glaubensstruktur so bündig, wie er vielleicht sonst nirgends ansichtig wird. Kirche zieht sich auf Gemeinde zurück, das heißt die Kirche als *Successio*, als Einheit verbindlicher Überlieferung in sakramental-personal strukturierter Form verliert für Luther ihren theologischen Gehalt. Sie wird bestenfalls zum Apparat, zur Organisation, schlimmstenfalls zum Antichrist, zur organisierten und sakral drapierten Verhinderung des ‚Evangeliums‘ (womit nicht etwa die vier Evangelien oder die Bibel schlechthin, sondern die Botschaft von der Rechtfertigung als Mitte der Schrift gemeint ist). Theologisch, evangeliumsgemäß

Den ekklesiologisch gebotenen Sachgrund hierfür findet Ratzinger in dem universalkirchlichen Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde unveräußerlich zugehört und ohne deren institutionelle Gestalt, wie sie im Bischofsamt gegeben ist, keine Gottesdienstgemeinde wesensgemäß zu existieren vermag. Dass der gottesdienstlichen Mahlgemeinschaft des Herrn die Gemeinschaft der eucharistischen Gottesdienstgemeinden unveräußerlich zugehört, dass mithin „die Einheit mit allen anderen ‚Gemeinden‘ nicht etwas ist, was nachträglich zur Eucharistie hinzukommt oder auch nicht hinzukommt, sondern ein inneres Konstitutiv der Eucharistiefeier selbst“ (S. 308) ist, wird von Ratzinger mit Recht betont, aber weder auf orthodoxer noch auf evangelischer Seite ernsthaft bestritten.¹⁰ Schwieriger wird die Angelegenheit erst an der Stelle, wo Ratzinger die *successio apostolica* zum äußeren Zeichen für die Unverfügbarkeit und Gesamtkirchlichkeit der Eucharistie erklärt. „Die Bindung jeder Eucharistiefeier an einen Träger dieser *Successio*“, so heißt es, „ist die notwendige Bindung ans Sakrament der Einheit (an die Einheit *und* an das Sakrament!), die Selbstübersteigung der Gemeinde, die nur vom Ganzen her und im Ganzen Kirche sein kann. So bedeutet diese ‚Amtsbindung‘ der Eucharistie nicht einen Amtsformalismus, sie ist einfach der innerlich notwendige Ausdruck dafür, dass der Herr nur einer und daher nur in der Einheit ist; sie ist der Ausdruck dafür, dass die Kirche nur durch das erhörungsgewisse Gebet um die Gabe des Geistes, das heißt durch das Sakrament, das ihr selbst Unverfügbare empfangen, Eucharistie werden und so Kirche sein kann.“ (S. 309) Damit ist nach Ratzinger zugleich der eigentliche Grund benannt, weshalb vom bischöflichen Charakter der Eucharistie und der Ortskirche auszugehen sei, wie dies in orthodoxer¹¹ und römisch-katholischer Ekklesiologie gemeinsam vorausgesetzt werde.

valent ist nur die sich versammelnde, sich unter das Wort stellende jeweilige Gemeinde.“ (S. 306 f.) Die Reduktion von Kirche auf Gemeinde, wie sie sich in Luthers Bibelübersetzung terminologisch reflektiere, folgt nach Ratzinger einem inneren Prinzip reformatorischer Ekklesiologie, welche in einer Gesamtkirche mit institutionell konkreter Verfassung keine geistliche Größe von erhaltenswerter Bedeutung zu erkennen vermochte. Insofern sei es nur konsequent gewesen, durch die landeskirchliche Organisation der reformatorischen Gemeinschaften, wie sie im Reich üblich wurde, den universalkirchlichen Zusammenhang als konkrete Realität strukturell abzubauen.

¹⁰ Obwohl jede eucharistische Gottesdienstgemeinde ganz Kirche ist, da „der Leib des Herrn je nur ganz und das Wort Gottes ... je nur ganz“ (S. 265) ist, gilt „zugleich, daß die Einzelversammlung, die Einzelgemeinde doch nur Kirche bleibt, indem sie es im Ganzen, in der Einheit mit den anderen ist. Denn der Leib des Herrn, der in jeder Gemeinde ganz ist, ist doch in der ganzen Kirche nur einer und dasselbe gilt für das Wort Gottes: Man kann es nur haben, indem man es mit den anderen hat. Wo das Kirchesein der Gemeinde zur Abschließung gegen das Ganze wird, zerfällt es zugleich.“ (Ebd.) An anderer Stelle drückt Ratzinger dasselbe so aus: „Das Einssein mit den anderen ist die innere Grundlage der Eucharistie, ohne die sie nicht zustande kommt. Eucharistie feiern heißt in die Einheit der Gesamtkirche – nämlich des einen Herrn und seines einen Leibes – hineintreten. Daher gehört zur Eucharistie nicht nur die Anamnese der ganzen heiligen Geschichte, sondern diejenige der ganzen Gemeinde der Heiligen, der verstorbenen und aller jetzt lebenden Glaubenden auf dem Erdenrund.“ (S. 308)

¹¹ Eher am Rande wird darauf verwiesen, dass in der Orthodoxie auch Bestrebungen zu erkennen sind, dem reformatorischen Gemeindeprinzip auf spezifische Weise Geltung zu verschaffen. So habe etwa Nikolaj Afanasieff „in Entgegensetzung zu dem verrechtlichten Kirchenbegriff des Westens und seiner juridischen Einheitsidee nachdrücklich eine eucharistische Ekklesiologie entwickelt ...“, die zugleich Ekklesiologie der Ortskirche, der Gemeinde ist: Kirche werde von der Eucharistie gebaut. Wo Eucharistie sei, das heißt am jeweiligen Ort, in der Eucharistie feiernden Gemeinschaft an einem Ort, da sei mit dem ganzen Geheimnis dieses Sakraments der ganze Herr und so auch die ganze Kirche gegeben. Einer Gemeinschaft, die Eucharistie feiere, fehle nichts: Sie hat den Herrn ganz, sie hat so im Sakrament die Kirche ganz und *ist* die Kirche ganz. Die Kirche ist in der eucharistischen Gemeinschaft, also in der jeweiligen örtlichen Versammlung, ganz da, und die ‚Gesamtkirche‘ kann dem kein Mehr hinzufügen: Mehr als die eucharistische Gemeinschaft gibt es nicht. Die Einheit der Gesamtkirche ist in solcher Sicht pleromatische Steigerung, aber

Die innere Stringenz dieser Argumentation ist unbestreitbar. Doch bleibt zu fragen, wie und in welcher Weise die Bischöfe kraft ihrer durch episkopale Ordination vermittelten *successio apostolica* für die Unverfügbarkeit, Einheit und Katholizität der kirchlichen Eucharistiegemeinschaft eintreten können: nach Ratzinger als äußere Zeichen sakramentaler Art zur Bezeichnung dessen, was den inneren Sinngehalt des *sacramentum unitatis* der Eucharistie ausmacht. Doch gehören, so wird man hinzufügen dürfen, gewiss auch die Vielen, die das *sacramentum unitatis* empfangen, diesem als äußeres Zeichen in sakramental unverzichtbarer Weise an. Wird dies bejaht, so kompliziert sich das Problem und der Bischof wird seinen Einheitsdienst nicht solipsistisch, sondern als Dienst an der Einheit der Vielen wahrzunehmen haben, die in ihrer Vielheit nur dann einig zu sein vermögen, wenn sie sich, wie der bischöfliche Diener ihrer Einheit, vom einen Herrn, mit dem sie eucharistische Gemeinschaft haben, unterschieden wissen. Die Identität des einen Herrn, der sich in der Kraft des göttlichen Geistes im Zeichen von Brot und Wein selbst als der auferstandene Gekreuzigte vergegenwärtigt, transzendiert die Differenz von Bischof und Gemeinde, und diese Selbigkeit ist es zugleich, die den bischöflichen Einheitsdienst als Dienst an der Einheit der Vielen ermöglicht und die Vielen dazu bringt, als Verschiedene eins zu sein, weil Verschiedenheit ihren trennenden Charakter verloren hat.

Hat der bischöfliche Einheitsdienst als Dienst am einen Herrn der Einheit der Vielen zu dienen, dann kann das für die Form, in der er sich gestaltet, nicht folgenlos bleiben. Die Verbindlichkeit des bischöflichen Dienstes kann nicht in erster Linie in formaler Autorität bestehen und primär nicht in Form eines Rechtstitels wahrgenommen werden; es ist vielmehr die inhaltliche Glaubwürdigkeit, welche den bischöflichen Dienst überzeugend macht. Die mittelalterliche Entwicklung im lateinischen Westen, das gesteht Ratzinger zu, habe in dieser Hinsicht zum Teil eher kontraproduktiv gewirkt. Sakramentale Bestimmung und jurisdiktionelle Funktion des bischöflichen Amtes traten immer weiter auseinander mit der Folge nicht unerheblicher Abstraktionen, die Ratzinger am Sakramentsbegriff und namentlich an der Trennung von „*sacrificium*“ und „*sacramentum*“ in der eucharistischen Feier einerseits und an der Verrechtlichung der Kirche im Sinne eines juristischen Ordnungsgefüges andererseits demonstriert (vgl. S. 267ff.). Gegen die „Trennung von Amt als Recht und Amt als Ritus“ (S. 269) habe Luther protestiert; und hätte sein Protest sich nur dagegen gerichtet, könnte ihm ein katholisches Recht nach Ratzingers Urteil nicht abgesprochen werden. Doch habe der Reformator im Zuge seines Protestes die Ganzheit des altkirchlichen Erbes nicht nur nicht zu wahren gewusst, sondern in nicht unerheblichen Teilen preisgegeben, indem er den apostolischen Dienst der Bischöfe und die hierarchische Verfassung der Kirche überhaupt zur Disposition und damit deren Katholizität und Einheit grundsätzlich in Frage gestellt habe.

Wie nach Ratzinger das Leben vom kirchlichen Ganzen her und auf das kirchliche Ganze hin zu den „Konstruktionsprinzipien“ (S. 325) jeder Gottesdienstgemeinde zu rechnen ist, so gilt dies auch auf der Ebene der Ortskirche, unter der nach üblichem römisch-katholischem Sprachgebrauch vor allem die Bischofskirche als die nach Maßgabe des II. Vatikanischen Konzils „unterste terminologisch und theologisch klar ausgeformte Größe“ (S. 312) zu verstehen ist. Auch die Bischofskirche ist Kirche nur, sofern sie vom Ganzen her und auf das Ganze hin geordnet ist. In diesen Zusammenhang gehört der vielzitierte Satz des II. Vatikanums, demzufolge die eine

Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche verwirklicht ist, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird (vgl. LG 8). Die subsistit-Formel, deren subtile Nuancierung im Deutschen nur schwer wiederzugeben ist, differenziert nach Ratzinger zwar einerseits „die bedingungslose Gleichung der ersten konziliaren Entwürfe, das volle Gleichheitszeichen zwischen Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche“ (S. 243); sie nimmt aber andererseits nichts von der Konkretheit des Kirchenbegriffs weg: „die Kirche ist da, wo die Nachfolger des Apostels Petrus und der übrigen Apostel die Kontinuität mit dem Ursprung sichtbar verkörpern.“ (Ebd.) Diese Verkörperung bewerkstelligt der einzelne Bischof dabei nicht isoliert und auf atomistische Weise, sondern in der Gemeinschaft der Bischöfe, die ihrerseits zur Gemeinschaft mit dem Papst bestimmt ist, der als Nachfolger Petri im Verein mit den Bischöfen die Kirche zu leiten hat. Wie ein Priester nicht allein Priester ist, sondern im Presbyterium seines Bischofs, in das er durch die Priesterweihe eingeführt wird, so ist auch ein Bischof, der durch bischöfliche Handauflegung in die *successio apostolica* eingereiht und damit zu dem wird, was er ist, Bischof nicht je für sich, sondern in der Gemeinschaft der Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen. Außerhalb dieser Gemeinschaftszusammenhänge entspricht ein Bischof nicht seinem Begriff, und die formale Legitimität seiner apostolischen Sukzession wäre ohne materialen Sinngehalt und mithin haltlos.¹²

Die *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia*, welche das Glaubensbekenntnis bezeugt, ist, um es zu wiederholen, gemäß der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils *Lumen Gentium* (LG 8) in der katholischen Kirche verwirklicht (subsistit), die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Nach Maßgabe von LG 23 (vgl. auch LG 26; CD 11) hinwiederum besteht (existit) die eine und einzige katholische Kirche in und aus einzelnen Ortskirchen, die von ihren jeweiligen Bischöfen in Gemeinschaft mit dem Bischofskollegium und dem Papst geleitet werden. LG 26 ergänzt, dass in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften (*in omnibus legitimis fidelium congregationibus localibus*) die eine und einzige katholische Kirche, in der die Kirche Jesu Christi subsistiert, wahrhaft anwesend ist

¹² Nach Ratzinger gibt es „keine Trennbarkeit des materialen und des formalen Aspekts (Nachfolge im Wort, Nachfolge in der Handauflegung), sondern ihre innere Einheit ist das Zeichen der Einheit der Kirche selbst: Die Handauflegung findet in der Kirche statt und lebt von ihr. Sie ist nicht ohne sie – eine Handauflegung, die nicht Eintreten in den Lebens- und Überlieferungszusammenhang der Kirche ist, ist keine kirchliche Handauflegung.“ (S. 259) Bestrebungen innerhalb der in Teilen des Protestantismus im 19. Jahrhundert einsetzenden hochkirchlichen Bewegung, sich die apostolische Sukzession gewissermaßen auf klandestine Weise zu verschaffen, steht Ratzinger daher äußerst kritisch gegenüber. Die Sinngebung der Handauflegung werde durch apokryphe Formen ihrer Erteilung nicht nur nicht voll erfasst, sondern eher verdunkelt. Wo „hochkirchliche“ Weihen ohne ekklesiale Konsequenzen gespendet und empfangen werden, da werde die Handauflegung in ihrem tiefsten Wesen verkannt: „Sie drückt dann (unbeschadet der am Anfang stehenden positiven Beweggründe) einerseits liturgische Romantik, andererseits kanonistischen Tutorismus aus. Man will eine formal gesicherte Legitimität und neigt einem archaisierenden liturgischen Typus (oft auch ebenso einem archaisierenden dogmatischen Typus) zu, vollzieht dies Ganze aber doch, ohne eine über den Ritus hinausgehende Korrektur des kirchlichen Zusammenhangs zu wagen. Wo aber dies geschieht, wird in der Tat das Sakrament auf einen liturgisch-rechtlichen Formalismus verengt. Der sichere Ritus und die sichere Genealogie erscheinen als selbstwirksame Gewährleistung der Sakramentalität und der Apostolizität. Die notwendige Konsequenz ist, daß man von anderer Seite diesen Formalismus ironisiert und ihm die vom Ritus unabhängige Richtigkeit des Wortes gegenüberstellt. In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist.“ (S. 258)

(vere adest). In der Verbundenheit mit ihren Hirten können besagte Ortsgemeinden im Neuen Testament daher selbst Kirche heißen.

Kirche ist Gemeinschaft von Kirchen: jeder Ortskirche eignet ein universalkirchlicher Bezug und zwar derart unveräußerlich, dass ohne ihn vom Kirchesein der Ortskirche nicht die Rede sein kann. Keine Ortskirche ist, was sie ist, je für sich. Der universalkirchliche Bezug gehört konstitutiv zu ihrem Wesen. Die Gesamtkirche, welche die *ecclesia catholica* als *communio ecclesiarum* ausmacht, kann daher nicht im Sinne einer additiven Summierung lediglich aneinandergereihter Ortskirchen verstanden werden. Umgekehrt ist die Universalkirche keine abgehobene Größe unabhängig von den Ortskirchen. Denn die eine und einzige katholische Kirche existiert ihrem realen Wesen nach in und aus vielen Kirchen. Analog dazu kann das päpstliche Amt des Bischofs von Rom seinen Einheitsdienst nicht in einer vom Leitungsdienst der einzelnen Bischöfe abgehobenen Weise verrichten, sondern nur in der Gemeinschaft mit den kollegial verbundenen Bischöfen. Der Dienst des Papstes wäre demnach primär Dienst an der Gemeinschaft der vielen Bischöfe, die zur Einheit der Vielen zu führen ihm spezifisch aufgetragen ist. Wie die einzelnen Ortskirchen so sind auch die Bischöfe als ihre Leiter ihrem Wesen nach zu jener *communio* bestimmt, deren einige Gemeinschaft die Universalkirche ist, deren Einheit zu dienen als die gemeinschaftliche Aufgabe der Bischöfe im Verein mit dem Bischof von Rom zu gelten hat.

Dieser üblichen Lesart der einschlägigen Bestimmungen des II. Vatikanischen Konzils schien ein Schreiben der römischen Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der Römisch-katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* aus dem Jahre 1992¹³ mit der These zu widersprechen, die Universalkirche sei „im eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“ (Nr. 9). Zwar hielt das Dokument an dem Gedanken einer gegenseitigen Innerlichkeit (*mutua interioritas*) von Universalkirche und Einzelkirchen fest und bestätigte insoweit die Annahme von deren Gleichursprünglichkeit, die Reduktionen nach einer Seite hin ausschließt. Nichtsdestoweniger wurde die These eines ontologischen und zeitlichen Vorgangs der Universalkirche vor den Einzelkirchen affirmiert und durch den Hinweis auf ein gegebenes Ursprungsverhältnis der einen und einzigen Kirche gegenüber den vielen Kirchen bekräftigt. Diese verhalten sich zu jener wie Töchter zu ihrer Mutter. Aus der in Gottes ewigem Heilsratschluss ontologisch gegründeten und an Pfingsten gezeitigten Universalkirche seien die verschiedenen Ortskirchen auf vermittelte Weise als konkrete Verwirklichungsgestalten allererst hervorgegangen.

Diese These blieb auch innerhalb römisch-katholischer Theologie nicht unwidersprochen. Exemplarisch genannt sei hier lediglich der Beitrag von Walter Kasper in der Festschrift für den Hildesheimer Bischof Josef Homeyer¹⁴, da dieser

¹³ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 1992 (vgl. *Herder Korrespondenz* 46 [1992] 319-323).

¹⁴ W. Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: W. Schreier - G. Steins (Hgg.), Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wendungen, Festschrift für J. Homeyer, München 1999, S. 32-48. Die nachfolgenden Seitenverweise beziehen sich hierauf. Der Text nimmt seinen Ausgang beim geistlichen und pastoralen Entwurf einer Theologie des Bischofsamtes, wie ihn Thomas von Aquin vorgestellt hat (S. 33-38). Sodann wird die Konzeption des II. Vatikanischen Konzils kommentiert (S. 38-44) und zwar in Bezug auf die Einsetzung des Bischofsamtes durch Jesus Christus, auf das Verhältnis von Bischofsamt und Petrusamt sowie auf dasjenige von Universalkirche und Partikular- bzw. Ortskirche.

einen Disput mit J. Ratzinger zur Folge hatte¹⁵, der allgemeines Aufsehen erregte. Kaspers Widerspruch richtet sich nicht gegen die Behauptung, wonach nicht nur die eine Kirche in und aus vielen Kirchen, sondern auch die vielen Kirchen in und aus der einen Kirche bestehen. Diese Annahme findet vielmehr seine vorbehaltlose Zustimmung. Kritisiert wird lediglich die These eines zeitlichen und ontologischen Ursprungsverhältnisses zwischen Universalkirche und Ortskirche. Diese seien im Heilswillen Gottes unauflöslich vereint und durch den göttlichen Geist Jesu Christi zugleich gezeitigt worden dergestalt, dass im Sinne der lukanischen Konzeption die Jerusalemer Gemeinde an Pfingsten „Universal- und Ortskirche in einem“ (S. 44) gewesen sei. Ganz abgesehen davon, dass neben der Jerusalemer Gemeinde historisch geurteilt von Anfang an mehrere Gemeinden existiert haben dürften, ist daher prinzipiell nicht von einem zeitlichen und ontologischen Vorrang der Universalkirche vor den Einzelkirchen, sondern von der Gleichursprünglichkeit beider und von der Simultaneität ihres gemeinsamen Entstehens auszugehen. Konsensfähig sei die These „Ecclesiae in et ex Ecclesia“ nur im Verein mit der anderen, die sie ergänzt, ja ihre ureigene innerliche Bestimmung ausmacht: „Ecclesia in et ex Ecclesiis“. Ohne die zweite sei die erste These nicht nur unvollständig, sondern problematisch und zwar vollends dann, „wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, *de facto* mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein.“ (Ebd.)

Auf diese Kritik replizierte Joseph Ratzinger im Zusammenhang eines Referats zur Ekklesiologie von *Lumen Gentium*, das gekürzt und leicht verändert im Feuilleton der FAZ vom 22. Dezember 2000¹⁶ unter dem Titel „Die große Gottesidee ‚Kirche‘ ist keine Schwärmerei“ abgedruckt wurde. Darin wird die These vom zeitlichen und ontologischen Primat der Universalkirche vor den Ortskirchen mit einem geschichtstheologischen und einem dogmatischen Argument verteidigt, wobei das eine Argument nach Ratzingers Urteil von dem anderen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen ist. Geschichtstheologisch wird die Annahme bekräftigt, dass die Kirche am

Letzteres Verhältnis habe das Schreiben der Glaubenskongregation in einer Weise bestimmt, die im Vergleich zur Bestimmung des II. Vatikanum „praktisch mehr oder weniger eine Umkehrung bedeutet“ (S. 43). Die abschließenden Reflexionen zur Praxis des bischöflichen Amtes (S. 44-48) sind auf diesen Sachverhalt bezogen. Sie behandeln den theologischen und juristischen Status der Bischofssynode und der Bischofskonferenzen, die Frage der Ernennung der Bischöfe durch Rom und die Mitwirkung der jeweiligen Ortskirchen sowie die pastorale Eigenverantwortung des Bischofs bei der Leitung seiner Ortskirche.

¹⁵ Der Disput der Kardinäle ist dargestellt und präzise analysiert in dem gleichnamigen Beitrag von M. Kehl, *Der Disput der Kardinäle*, *StdZ* 128 (2003) 219-232. In erweiterter Form: *Ders.*, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universal- und Ortskirchen*, in: P. Walter - K. Krämer - G. Augustin (Hgg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Festschrift für W. Kasper, Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 81-113. Ferner: K. Mc Donnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, *Theological Studies* 63 (2002) 227-250.

¹⁶ Der Text setzt sich mit Recht und möglichen Grenzen des Versuchs auseinander, die Kirchenkonstitution „*Lumen Gentium*“ im Begriff einer Communio-Ekklesiologie zusammenzufassen. In diesem Rahmen verteidigt Ratzinger den Brief der Glaubenskongregation vom 28. Juni 1992 gegen seine Kritiker. Das betrifft insbesondere den Satz, die Gesamtkirche sei in ihrem wesentlichen Mysterium eine den einzelnen Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorangehende Wirklichkeit. Der Widerstand gegen diese Aussage gilt ihm als theologisch nicht nur schwer verständlich, sondern als unverständlich und lediglich durch Vorurteile bedingt.

Pfingsttag sich dergestalt öffentlich zeitigte, dass von einer temporalen Präzedenz der Universalkirche vor den Ortskirchen nicht nur die Rede sein könne, sondern die Rede sein müsse. Begründet wird der zeitliche Vorrang der Universalkirche mit einem erneuten Verweis auf den lukanischen Bericht von der pfingstlichen Geburt der Kirche aus dem Heiligen Geist, dessen Historizität dahingestellt bleiben könne, dessen theologischer Gehalt aber eindeutig den zeitlichen Vorrang der allumfassenden, in allen Sprachen sprechenden Universalkirche belege. Dieser zeitliche Vorrang hinwiederum sei ontologisch im präexistenten Mysterium der Gesamtkirche begründet, die Gott in Jesus Christus und von Ewigkeit her vor aller kreatürlichen Zeit um der Versöhnung und Erlösung von Menschheit und Welt willen erwählt habe mit der Folge, dass der innere Anfang der Kirche in der Zeit als universalkirchlich bestimmt zu gelten habe, wie immer es um die äußeren historischen Verhältnisse im Einzelnen bestellt gewesen sein mag. „Vielleicht braucht man“, so Ratzinger, „die Frage nach der temporalen Präzedenz der Universalkirche, die Lukas in seinem Bericht eindeutig darstellt, nicht überzubewerten. Wichtig bleibt doch, daß die Kirche in den Zwölfen vom einen Geist von Anfang an für alle Völker geboren wird und daher auch vom ersten Augenblick an darauf ausgerichtet ist, sich in allen Kulturen auszudrücken und eben so das eine Volk Gottes zu sein: Nicht eine Ortsgemeinde erweitert sich langsam, sondern der Sauerteig ist immer dem Ganzen zugeordnet und trägt daher Universalität vom ersten Augenblick an in sich.“¹⁷

Erscheint Ratzinger die Kritik an der These, die Gesamtkirche sei in ihrem Wesensmysterium eine den einzelnen Kirchen ontologisch und zeitlich vorausgehende Wirklichkeit, unter den gegebenen Prämissen als theologisch schwer oder gar nicht verständlich, so wird sie ihm begreiflich erst unter der falschen Voraussetzung einer Identifikation der Universalkirche mit Papst und Kurie. Der Verdacht, die Glaubenskongregation habe einer solchen Identifikation das Wort gesprochen, wird schroff zurückgewiesen. Betrachte man die Kirche als evangelisch-sakramentale, vom Evangelium und von der Sakramentalität Jesu Christi herkommende und auf sie hingeeordnete Größe und nicht verkehrterweise als eine geschlossene Realität in sich selber, so erhellte, dass der Primat der Universalkirche mit dem Primat des Petrus und seiner Nachfolger nicht unmittelbar gleichzusetzen sei, sondern dem Petrusdienst als die Bedingung seiner möglichen Realisierung vorangehe.

Letztgenannter Hinweis trug zu einer Annäherung der kontroversen Positionen zumindest insoweit bei, als er die Befürchtung mit Gründen zu entkräften suchte, die Formel von der ontologischen und temporalen Präzedenz der Gesamtkirche laufe auf eine Restauration universalkirchlicher Konzeptionen von der Art hinaus, welche alle Autorität letztlich vom Papst ableiten. Für Kasper bot dies die Gelegenheit, den Disput von einem denkbaren Grundsatzstreit zu einer Schulkontroverse auf der Basis gemeinsamer Prinzipien herabzustufen. In diesem Sinne ist sein Beitrag zum Verhältnis von Universalkirche und Ostkirche abgefasst, der im Jahr 2000 in den „*Stimmen der Zeit*“ erschienen ist; er trägt den Untertitel: „Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“¹⁸. Zunächst wird

¹⁷ J. Ratzinger, Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche aus der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, *FAZ* 298 (22.12.2000) 46.

¹⁸ W. Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger, *StdZ* 218 (2000) 795-804. Der nachfolgende Seitenverweis im Text bezieht sich hierauf. Als ein schlimmes Missverständnis und eine Karikatur seiner Auffassung weist Kasper eingangs die Annahme zurück, er sei der Meinung, „dass es nur noch Gemeinden als empirische

erläutert, warum angesichts des historischen Befunds und einer Entwicklung, die im I. Vatikanum gipfelte, die These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche Probleme machte und zu Missverständnissen führte, ja in bestimmter Weise führen musste. Sodann wird die Diskussion dieser These noch einmal aufgegriffen und nach erfolgter Bestätigung der gemeinsamen ekklesiologischen Grundlagen zu einer theologischen Schulauseinandersetzung erklärt. Verstehe man die Lehre von der Präexistenz der Kirche, auf welche es Ratzinger bei seiner Verteidigung der umstrittenen These vom Primat der Gesamtkirche wesentlich ankomme, dahingehend, dass die Kirche im ewigen Heilsgeheimnis Gottes gründe und daher keine zufällige Geschichtstatsache sei, dann sei diese Annahme theologisch nicht nur nicht strittig, sondern 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 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 universalen und partikularer Kirchen begründen.“ (S. 801 f.)

Der Disput der Kardinäle fand 2001 sein vorläufiges Ende mit einer erneuten Entgegnung Ratzingers und einer weiteren Kurzantwort Kaspers. Erschienen sind beide Texte in der Zeitschrift „America“, letzterer in Form eines Leserbriefs. An Ratzingers Beitrag ist zum einen das Zugeständnis bemerkenswert, er hätte statt von ontologischem Vorrang der Universalkirche möglicherweise besser von deren teleologischem Vorrang und demgemäß von ihrer zielursächlich bestimmten Präexistenz im Willen Gottes sprechen sollen. Ausdrückliche Erwähnung verdient ferner die dezidierte Feststellung: „The church of Rome is a local church and not the universal church – a local church with a peculiar, universal responsibility, but still a local church. And the assertion of the inner precedence of God’s idea of the one church, the one bride, over all its empirical realizations in particular churches has nothing whatsoever to do with the problem of centralism.“¹⁹ Auf letzteren Satz ist der Leserbrief von Walter Kasper unmittelbar mit der Bemerkung bezogen, dass auch er die Annahme eines inneren Vorrangs der Einheit der Kirche vor ihrer wesentlichen

Größen gebe und der theologische Tiefensinn der Kirche verlorengehe“ (S. 797). Beabsichtigt sei keineswegs die „soziologische Reduktion der Kirche auf Einzelgemeinden“ (ebd.). Festgehalten werden solle allerdings das vom II. Vatikanum eindeutig vertretene Lehrprinzip, dass eine Ortskirche nicht Departement der Gesamtkirche und der Ortsbischof nicht Delegat des Papstes sei. Recht und Sinngehalt dieses Lehrprinzips werden sodann in historischer und systematischer Perspektive gegenüber möglichen Bestreitungen verteidigt. Unter historischem Gesichtspunkt wird insbesondere darauf verwiesen, dass mit der für alle christlichen Kirchen maßgebenden Ekklesiologie des 1. Jahrtausends „ein einseitig ortskirchlicher ebenso wenig wie ein einseitig universalistischer Ansatz vereinbar“ (S. 798) sei. Dieser Sachverhalt erweise sich in Anbetracht der im Grazer Vortrag von 1976 geprägten „Ratzinger-Formel“ (vgl. ebd.), wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern müsse als im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde, als in hohem Maße bedeutsam. Die Bedeutung der Formel hinwiederum erhellte unmittelbar daraus, dass sich im Verlauf des 2. Jahrtausends ein Papalismus durchsetzen konnte, der alle Autorität in der Kirche von derjenigen des Papstes abgeleitet habe. „Das Erste Vatikanische Konzil (1869/70) mit seiner Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes und der Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 schienen diese Entwicklung entgültig zu besiegeln“ (S. 799), bis das Zweite Vatikanum „versuchte, die altkirchliche Konzeption wieder zur Geltung und mit dem Ersten Vatikanischen Konzil in Einklang zu bringen“ (ebd.).

¹⁹ J. Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church*, *America* 185 (2001) 7–11, hier 10.

Vielfalt teile. Die „thesis of the priority of inner unity“²⁰ sei sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen überzeugend, da „unity as a transcendental determination of being makes variety and multiplicity possible to begin with“. Für die Annahme eines Vorrangs der Universalkirche vor den Einzelkirchen trage diese Einsicht aber argumentativ nichts aus, jedenfalls dann nicht, wenn man mit der Universalkirche analog zu den real existierenden Einzelkirchen Assoziationen empirischer Art verbindet. Kasper hält daher an seiner ekklesiologischen Zentralthese einer Gleichursprünglichkeit und Simultaneität von Universalkirche und Einzelkirche fest.

Pius IX., Johannes XXIII. und Benedikt XVI.

Nicht in abgehobener Distanz zu den Unreinen und Toraverächtern, sondern in der Gemeinschaft der Verlorenen und der Sünder verwirklichte Jesus seine sündlose Heiligkeit. Dadurch zog er den Fluch des Gesetzes auf sich, und der Sündlose wurde selbst, wie Paulus sagt, zur Sünde gemacht. Gott aber hat den Gekreuzigten auferweckt und im Kreuz des Auferstandenen das Wirkzeichen göttlicher Gnade aufgerichtet. Gottes Gnade in Jesus Christus für die sündige Menschheit und die verlorene Kreatur kraft des Heiligen Geistes in Wort und Sakrament zu bezeugen, ist die Bestimmung der Kirche, deren Geheimnis gerade darin besteht, „in ihrer paradoxalen Struktur aus Heiligkeit und Unheiligkeit ... die Gestalt der Gnade in dieser Welt“²¹ zu sein. In der Konsequenz dieser Einsicht in das kirchliche Mysterium habe sich das Zweite Vatikanische Konzil dazu durchgerungen, „nicht mehr bloß von der heiligen, sondern von der sündigen Kirche zu sprechen“ (S. 282).

Für das Verständnis der Katholizität und Einheit der apostolischen Kirche kann der paradoxe Gnadenbegriff ihrer Heiligkeit nicht folgenlos bleiben. Die ekklesiologischen Grundelemente, von denen her sich die Wesensattribute der Kirche erschließen, sind Vergebung, Bekehrung, Buße und eucharistische Gemeinschaft. Als Inhalt der Einheit der katholischen Kirche haben „zunächst Wort und Sakrament zu gelten – die Kirche ist eins durch das eine Wort und das eine Brot“ (S. 288). Im einen Wort und im einen Brot, das Jesus Christus in der personalen Einheit seines göttlichen und menschlichen Seins und in der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes selbst ist, ist das Wesen der Kirche beschlossen, um als plurale Gemeinschaft in Einigkeit manifest zu sein.

Der Einigkeit pluraler Gemeinschaft im einen Wort und Sakrament Jesu Christi zu dienen, ist nach Ratzinger die Bestimmung der bischöflichen Verfassung der Kirche. Sie steht nicht im Vordergrund seines Kirchenverständnisses, sondern „scheint im Hintergrund als ein Mittel *dieser* Einheit auf. Sie ist nicht um ihrer selbst willen da, sondern gehört der Ordnung der Mittel zu; ihre Stellung ist durch das Wörtchen ‚um- zu‘ zu umschreiben: Sie dient der Verwirklichung der Einheit der Ortskirchen in sich und unter sich“ (ebd.). Einheit am Ort und Einheit der vielen Ortskirchen untereinander bedingen sich wechselseitig. Der Einheit der ecclesia als einer communio ecclesiarum zu dienen, ist die Bestimmung der bischöflichen Struktur der

²⁰ W. Kasper, *The Good Olive Tree, America* 185 (2001) 28f.

²¹ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Sonderausgabe, München 1968, S. 284. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

Kirche, wobei die Notwendigkeit der Einheit aller Bischöfe untereinander im Dienst des Bischofs von Rom das geordnete Mittel seiner Realisierung findet.

Auch die papale Verfassung der Kirche darf nach Ratzinger ekklesiologisch nicht in den Vordergrund gerückt werden, ja sie stellt im Vergleich zur bischöflichen Kirchenstruktur, die selbst bereits der – dem einen Wort und dem einen Sakrament nachgeordneten – Ordnung der Mittel zuzurechnen war, erneut eine nachgeordnete Ordnung dar. Sie gehört, wie ausdrücklich gesagt wird, „nicht zu den primären Elementen des Kirchenbegriffs“ und kann „schon gar nicht als sein eigentlicher Konstruktionspunkt gelten“ (ebd.). Die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom ist ein nachgeordnetes Dienstmittel kirchlicher Einheit und nicht diese Einheit selbst. Rom hat der Katholizität der Kirche zu dienen und nicht umgekehrt: der römische Katholizismus ist eine Funktion der katholischen Kirche. So unveräußerlich die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom zur sichtbaren Einheit der Kirche gehört, so eindeutig gilt doch auch hier, dass die Kirche nicht von ihrer Organisation, sondern die kirchliche Organisation von der Bestimmung der Kirche her zu denken ist.

Es ist, wie ich meine, eine müßige Frage, ob Joseph Ratzinger diesen – unter dem direkten Eindruck des II. Vatikanischen Konzils formulierten – Ansatz als Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation beibehalten hat und als Papst Benedikt XVI. fortführen wird. Denn dieser Ansatz erlaubt unbeschadet der Grundsätzlichkeit seiner Anlage ein großes Maß an Gestaltungsflexibilität. Zwar ist der Argumentationsrahmen im Wesentlichen klar abgesteckt: doch innerhalb dieser Rahmenbedingungen können je nach Bedarf sehr unterschiedliche Akzentsetzungen vorgenommen werden. Die gegebenen Prämissen ermöglichen es, wenn man so will, sowohl Pius IX. als auch Johannes XXIII. und selbstverständlich Johannes Paul II. selig zu sprechen. Dass die beiden erstgenannten Päpste gleichzeitig zur Ehre der Altäre erhoben wurden, ist in diesem Sinne ein durchaus paradigmatischer Vorgang und ein signifikantes Beispiel für die von Ratzinger immer wieder eingeschränkte Devise, wonach das I. Vatikanum nicht gegen das II. und das II. nicht gegen das I. ausgelegt werden dürfe. Man wird davon auszugehen haben, dass diese hermeneutische Anweisung auch für die „Ratzingerformel“ gilt, wonach Rom vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern muss, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Der Versuch, den einstigen Theologieprofessor gegen den römischen Präfekten und Nachfolger Johannes Paul II. auszuspielen, ist an sich durchaus reizvoll; gelingen wird er dennoch nicht und zwar aus Gründen, die weniger mit der Person Ratzingers als mit der internen Systematik des römischen Katholizismus selbst zu tun haben.²²

²² Die innere Spannung der römisch-katholischen Position und ihrer Systematik äußert sich exemplarisch in der Weise, in der das Verhältnis zur Orthodoxie bestimmt wird. Zutreffender gesagt: Die zu konstatierende Asymmetrie in der Beziehung von Katholizismus und Orthodoxie ist ein Reflex von Spannungen nicht nur äußerer, sondern jeweils interner Art. Orthodoxie und Katholizismus teilen, so Ratzinger in Übereinstimmung mit dem II. Vatikanischen Konzil, dasselbe Kirchenverständnis: Beide haben nicht nur dieselben altkirchlichen Symbole und dieselben Sakramente, sondern auch dieselbe bischöfliche Verfassung. Hingegen sind die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchliche Gemeinschaften nicht Kirchen im eigentlichen Sinne römisch-katholischer Ekklesiologie, wenngleich sie nicht einfach Nicht-Kirche sind. Als Maßstab fungiert auch hier vor allem die Institution des Bischofsamts in apostolischer Sukzession. Die hinsichtlich der Orthodoxie gegebene, hinsichtlich der Reformationskirchen nicht gegebene Einigkeit darüber, dass das bischöfliche Amt in der Nachfolge der Apostel um der sichtbaren Einheit der Kirche willen notwendig ist, ist das Kriterium gemeinsamen Kirchenverständnisses, das nach Ratzingers Urteil, wie es sich u.a. in der Erklärung „Dominus Iesus“ niedergeschlagen hat, auch durch die Differenzen in der Frage des Petrusdienstes und seiner Gestaltung nicht aufgelöst wird. Ob man das von orthodoxer Seite

Papst Johannes XXIII. soll einst Seminaristen gegenüber geäußert haben, er möchte von der ihm nach römischer Lehre potentiell zukommenden Unfehlbarkeit aktuell unter keinen Umständen Gebrauch machen: „Ich werde nie ex cathedra sprechen.“ Otto Hermann Pesch, dessen Porträt Roncallis ich dieses Zitat entnehme²³, fügt kommentierend hinzu: „Dies Wort der Erfahrung, daß doktrinäre Verkündigung keine Probleme löst, sondern neue schafft, ins Ohr all derjenigen, die heute wieder – zum Zwecke der ‚Klärung‘ – von neuen Dogmen träumen, sei es von der Corredemptrix Maria, sei es vom Verbot der ‚künstlichen‘ Empfängnisverhütung, sei es vom Verbot der Frauenordination.“ (S. 131) Im selben Artikel liest man allerdings auch, dass Johannes XXIII. dem Widerstand, auf den seine Idee eines II. Vatikanischen Konzils bis in die Kurie hinein traf, „durch eine lupenrein auf dem Boden des Ersten Vatikanums bleibende Inanspruchnahme seiner päpstlichen Vollgewalt“ (S. 126) begegnete. „Man kann also“, bemerkt O. H. Pesch, „paradoxerweise sagen: Johannes XXIII. hat das Konzil durchgesetzt, weil er als Papst hemmungslos von seinem Amt Gebrauch machte und allen ‚konziliaristischen‘ Neigungen von einer Teilung der Vollmacht abhold war.“ (Ebd.) Wer es zu fassen vermag, der fasse es!

ähnlich sieht, darf indes bezweifelt werden: zwar anerkennt man orthodoxerseits Rom als ersten apostolischen Sitz, dem, wie schon Ignatius von Antiochien sagt, ein „Vorrang der Liebe“ gebührt. Doch hält man unbeschadet dessen die Dogmen des I. Vatikanischen Konzils von Unfehlbarkeit und universalem Jurisdiktionsprimat des Papstes für unvereinbar mit dem eigenen Communioverständnis. In der Beziehung zwischen römischem Katholizismus und Orthodoxie zeigt sich daher eine eigentümliche Asymmetrie. Bei der Beziehung beider handelt es sich recht eigentlich nicht um ein einziges Verhältnis, sondern um zwei Verhältnisse, sofern der römische Katholizismus sein Verhältnis zur Orthodoxie erheblich anders bestimmt als die Orthodoxie ihr Verhältnis zum römischen Katholizismus. An der Papstthematik tritt dies paradigmatisch zutage. Hält die Orthodoxie die päpstliche Stellung, welche der Bischof von Rom nach römisch-katholischer Lehre inne zu haben beansprucht, für nicht vereinbar mit ihrem Koinonia-Verständnis, geht der römische Katholizismus von der prinzipiellen Vereinbarkeit seines Verständnisses von kirchlicher Communio mit demjenigen der Orthodoxie aus, obwohl nach römisch-katholischer Lehre die Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Bischof von Rom, die im orthodoxen Falle nicht gegeben ist, zugleich als wesentlich zum Kirchesein der Kirche gehörend beurteilt wird.

²³ O. H. Pesch, Papst Johannes XXIII. Lebenswege zum II Vatikanischen Konzil, in: Chr. Möller u.a. (Hgg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005, S. 109-132, hier: 131. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.