

Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs

Von Joseph Kardinal Ratzinger

EINFÜHRUNG:

DIE ANGLIKANISCH-KATHOLISCHEN KONSENSDOKUMENTE UND DIE STELLUNGNAHME DER RÖMISCHEN GLAUBENSKONGREGATION

Von Januar 1970 bis September 1981 hat die anglikanisch-katholische Gesprächskommission in einer Reihe von Sitzungen Texte zu den Themen Eucharistie, Geistliches Amt und Ordination sowie Autorität in der Kirche erarbeitet, um so einer Wiederherstellung der Kommuniongemeinschaft zwischen anglikanischer und katholischer Kirche den Weg zu ebnet. Sie wollte keineswegs *alle* kontroversen Fragen lösen, aber mit den genannten Themen doch die eigentlichen Schwerpunkte der Trennung in Angriff nehmen. Auch hier erhob sie nicht den Anspruch, bereits einen alle Einzelheiten bereinigenden Konsens erzielt zu haben.¹ Wohl aber gab sie der Überzeugung Ausdruck, daß mit ihren Aussagen eine grundlegende gemeinsame Verstehensform dieser Fragen gefunden sei, die man als »substantielle Übereinstimmung« bezeichnen dürfe. Darin seien die grundlegenden Prinzipien entwickelt, von denen her noch bestehende Einzelgegensätze in diesen Themen gelöst werden können.² Demgemäß schließt das Dokument mit der zuversichtlichen Feststellung, daß nun – 1981 – überdeutlich klar sei, daß »unter der Führung des Hl. Geistes unsere Kirchen enger zusammengewachsen sind im Glauben und in der Liebe. Es besteht daher eine hohe Erwartung, daß bald deutliche Initiativen unternommen werden, um unsere Versöhnung zu vertiefen und uns vorwärts zu führen auf der Suche nach der vollen Kommuniongemeinschaft . . .«³

Dabei war sich freilich die Kommission durchaus bewußt, daß sie nicht selbst letztlich über die kirchliche Relevanz ihrer Ergebnisse entscheiden könne. Es war von vornherein ihre Absicht, entsprechend dem kirchlichen Auftrag, der sie ins Leben gerufen hatte, ihre Aussagen »den jeweiligen Autoritäten« zu unterbreiten und sie so, ihrer nicht bloß akademischen, sondern auf die kirchliche Realität gerichteten Absicht gemäß, in einen eigentlich kirchlichen Prozeß der Prüfung und Entscheidung einzubringen.⁴ Dies

1 Anglican-Roman Catholic International Commission, The Final Report. Windsor, September 1981. Die Selbstbegrenzung des Dokuments hinsichtlich des erreichten Konsenses wird vor allem sehr deutlich formuliert in Authority in the Church II (1981), im Abschnitt Jurisdiction, Nr. 16-33. Aber auch anderwärts, z. B. in der Elucidation von 1979 zu »Eucharistic doctrine« Nr. 8-9 werden gewisse Begrenzungen ausgesprochen.

2 So in Eucharistic doctrine, Nr. 12 (1971): »We believe we have reached substantial agreement on the doctrine of the eucharist . . . if there are any remaining points of disagreement they can be resolved on the principles here established . . .«

3 Conclusion, 1981.

4 Z. B. Authority in the Church I 26 (Conclusion).

geschah mit dem Abschluß der Beratungen im September 1981. Es war ebenfalls klar, daß die Struktur kirchlicher Autorität auf beiden Seiten anders gebaut ist und daß darum die Weise, wie die Autoritäten beiderseits prüfen und antworten können, ganz unterschiedlich sein werde. Vielleicht muß man freilich schon an dieser Stelle anmerken, daß eine Darstellung des Themas »Autorität in der Kirche«, die zur Einheit führen soll, sehr viel konkreter auf die tatsächliche Gestalt der Autorität hätte eingehen müssen, um wirklich dem Anspruch der Frage gerecht zu werden. Denn wenn hernach Verwunderung darüber entstanden ist, daß die römisch-katholische Kirche unmittelbarer mit Autorität antworten kann, als dies von den anglikanischen Strukturen her möglich ist, so ist dies doch wohl ein Zeichen dafür, daß man sich über die tatsächliche Weise der Autorität zu wenig Rechenschaft abgelegt hatte. Man hat dann wohl nicht hinlänglich deutlich gemacht, daß es auch und gerade nach dem Zweiten Vaticanum ein ordentliches Lehramt des Papstes für die ganze katholische Kirche gibt, das zwar nicht unfehlbar, aber doch mit Autorität entscheidet.⁵ Umgekehrt blieb die konkrete Autoritätsstruktur der anglikanischen Gemeinschaft im Text völlig im Dunkeln. Die Kenner des Anglikanismus wußten, daß die Lambeth-Konferenz, die erstmals 1867 zusammengetreten war, sich erst in einigen Jahren – ihrem regelmäßigen Turnus entsprechend – wieder versammeln würde und daß vorher eine autoritative Äußerung nicht möglich sei. Aber hätte nicht der Text, um eine wirkliche und ins Konkrete reichende Klärung des Autoritätsproblems zu schaffen, von dieser Struktur sprechen müssen? Wäre es nicht richtig und nötig gewesen zu klären, welche Art von Autorität in Lehre und Jurisdiktion dieser Versammlung von Bischöfen zukommt oder auch nicht zukommt? Hätte man dann nicht auch auf die Frage des Verhältnisses von politischer und kirchlicher Autorität in der Kirche eingehen müssen, in der erst der neuralgische Punkt der Frage nach der Katholizität der Kirche bzw. nach dem Verhältnis von lokaler und universaler Kirche angerührt wird? 1640 hatte das Parlament entschieden: »Die Klerusversammlung hat keine Vollmacht, Canones oder Konstitutionen in Fragen der Lehre oder der Disziplin festzulegen oder anderweitig Klerus oder Religiösen zu binden ohne Zustimmung des Parlaments.« Das mag obsolet sein, geriet aber doch wieder in Erinnerung, als 1927 zweimal eine Fassung des *Common Prayer-Book* vom Parlament zurückgewiesen wurde.^{5a} Wie dem auch sei – diese konkreten Fragen hätten geklärt und beantwortet werden müssen, wenn man ein lebbares Einverständnis über »Autorität in der Kirche« erzielen wollte. Denn Autorität hat es nun einmal an sich, daß sie konkret ist, und daher kann man diesem Thema nur gerecht werden, wenn man nicht bloß über Theorien der Autorität gesprochen, sondern die konkreten Autoritäten benannt und ihre gegenseitige Zuordnung klargestellt hat.

Aber kehren wir noch einmal zurück zum Ausgangspunkt. Diese Zwischenbemerkung hat sich ja nur ergeben, weil nach einem theoretischen substantiellen Einverständnis über die Autorität in der Kirche das tatsächliche Funktionieren der Autorität Ärger

5 Vgl. z. B. *Lumen gentium* II 12; III 22; für unsere Frage bes. III 25 u. o.

5a Th. Schnitker, Das amerikanische Book of Common Prayer, in: Theologische Revue 78, 1982, S. 265-272, weist darauf hin, daß durch die »Church of England (Worship and Doctrine) Measure 1974« nunmehr die Church of England selbst, ohne Ratifizierung durch das Parlament, über ihre liturgischen Bücher bestimmen kann. »Mit Schedule 2 dieses Dokuments ist auch die Act of Uniformity 1662 wie fast alle staatskirchlichen Regelungen der Liturgie ungültig geworden« (a.a.O., Anm. 3, Sp. 266f.).

und Unverständnis hervorgerufen hat. Was war geschehen? Entsprechend der ausdrücklichen Intention der Dialogkommission hatte die Glaubenskongregation des Hl. Stuhls im Auftrag des Papstes als Organ kirchlicher Autorität sich sofort nach Fertigstellung der Texte an deren Prüfung begeben und dann am 29. März 1982 eine ausführliche Stellungnahme verabschiedet, die zunächst den Bischofskonferenzen als »Beitrag zum laufenden Dialog« zugesandt und dann am 6. Mai 1982 im »Osservatore Romano« veröffentlicht wurde.⁶ Sieht man näher zu, so kann man sagen, daß hier genau jene Autoritätsstruktur vollzogen worden ist, die das Zweite Vatikanische Konzil vorgezeichnet hat. Drei Elemente werden deutlich sichtbar, die diese Struktur kennzeichnen: das Amt des Petrusnachfolgers, die weltweite Gemeinschaft der Bischöfe, die dialogische Beziehung zu den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften. Hier wird ökumenischer Dialog aufgenommen und aus der Sphäre einer vorautoritativen, von einzelnen (wenn auch wichtigen und autorisierten) Gruppen herausgeholt in das die ganze Kirche gemeinschaftlich und verbindlich Angehende. Hier spricht das Petrusamt durch eines seiner Organe, nicht in einer definitiven, aber doch in einer autoritativen Weise, die anderes kirchliches Gewicht hat als eine bloß akademische Veröffentlichung zur Frage: Sie setzt von der kirchlichen Lehre her Markierungen für den weiteren Weg des Dialogs. Und endlich wird hier die ganze Gemeinschaft derer, die als Bischöfe in der Nachfolge der Apostel stehen, miteinbezogen in den Dialog als eine gesamtkirchliche Aufgabe.

DAS GRUNDPROBLEM DES DIALOGS:

DIE AUTORITÄT DER TRADITION UND DIE ORGANE DER EINHEIT

1. Vorbemerkung zur Lage des Gesprächs

Mit all diesen Feststellungen sind wir nun aber schon mitten im Kern der Sachproblematik angelangt, um die es im anglikanisch-katholischen Dialog geht. Bei einer ersten Lektüre der Dokumente könnte man ja zu dem Eindruck gelangen, als ob eigentlich nur noch die Primatslehre des Ersten Vatikanischen Konzils und die jüngsten mariologischen Dogmen einem vollen Konsens im Wege stünden. Die Reaktion in den Massenmedien, die ohnedies auf das Griffige und Faßbare bedacht sein muß, hat diesen Eindruck verstärkt, der dann leicht in die Meinung übergeht, es hinderten eigentlich nur noch römische Sonderlehren des 19. Jahrhunderts die Wiederversöhnung. Wenn es so stünde, wäre in der Tat nicht einsichtig, warum Rom auf so späten partikulären Entwicklungen beharrt oder gar sie zum Maßstab der Ökumene erheben will. In Wirklichkeit sind die beiden genannten Lehren nur die konkretesten Symptome für das generelle Problem der Autorität in der Kirche, also für eine Sicht der Struktur des Christlichen, die notwendig in geringerem oder größerem Maße auch in die verschiedenen inhaltlichen Einzelfragen hineinwirkt. Ich möchte daher in meinen Überlegungen nicht auf die Einzelfragen eingehen, die sich beim Gespräch zwischen Katholiken und Anglikanern herauskristallisiert haben und die sowohl im ARCIC-Bericht wie in den Bemerkungen der Glaubens-

⁶ Der Text war in seinen wesentlichen Inhalten vorangekündigt durch einen am 31. 3. 1982 im »Osservatore Romano« veröffentlichten Brief des Präfekten der Glaubenskongregation an den katholischen Vorsitzenden der Dialogkommission Bischof Clark.

kongregation behandelt sind, sondern nur den einen Punkt von verschiedenen Seiten umkreisen, der sich uns bereits beim einfachen Erzählen des Ablaufs der Ereignisse als Mitte des Problems zu erkennen gegeben hat: die Frage der Autorität, die mit derjenigen nach der Tradition identisch ist und von derjenigen nach dem Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche nicht abgelöst werden kann. Auch dieses Problem kann ich hier nicht in einer umfassenden systematischen Weise entwickeln. In den Grenzen dieses kleinen Versuchs dürfte es vielmehr sinnvoller und ergiebiger sein, ohne große Systematik eine Reihe von Beobachtungen aneinanderzufügen, in denen sich dann doch auf verschiedene Weise je etwas vom Ganzen spiegeln mag.

Zunächst aber scheint mir noch eine kurze Bemerkung zur generellen Charakterisierung sowohl der Äußerung der Glaubenskongregation wie der ihr zugrundeliegenden Konsensdokumente der anglikanisch-katholischen Gesprächskommission (ARCIC) angebracht. Fast überall in den Zeitungen und Berichten stand zu lesen, im Text der Römischen Kongregation folge nach einigen kurzen und inhaltlich wenig bedeutenden Höflichkeitsfloskeln nichts mehr als Negation und Kritik; so bleibe am Schluß ein entmutigender Eindruck übrig. Eine solche Behauptung ist nur bei einer ganz oberflächlichen Lektüre des Textes möglich. So wie er in dem verhältnismäßig kurzen ersten Teil zuerst das Positive und dann das Kritische generell sagt, folgt er dann durchgängig dem gleichen Aufbau auch bei der Behandlung der einzelnen Themen. Er verzeichnet immer wieder die wichtigen Schritte nach vorn, die bei der Behandlung der Einzelfragen getan sind, um dann auch zu markieren, wo weitergegangen werden muß, damit ein tragfähiger »substantieller Konsens« erreicht wird. Tatsächlich kann man die ARCIC-Dokumente nicht ohne ein Gefühl großer Dankbarkeit lesen: Hier zeigt sich, wieviel in der theologischen Besinnung der letzten Jahrzehnte an gemeinsamer Einsicht gereift ist. Die Zuwendung zu Schrift und Vätern hat die gemeinsamen Grundlagen gegensätzlicher konfessioneller Ausformungen ans Licht gebracht und so die Perspektive sichtbar werden lassen, in der das scheinbar Unverträgliche sich zusammenfügt zur Ganzheit der einen Wahrheit. Es wird deutlich, wie der Wille zur Einheit, sozusagen die Hermeneutik der Einheit, ein neues Verstehen der Quellen ermöglicht und wie umgekehrt das Zugehen auf die Quellen die Hermeneutik der Einheit hervorrief. All dies ist unbestritten und gibt den ARCIC-Dokumenten ihre herausragende Qualität, die es möglich und nötig machte, sie aus dem Bereich des Privaten und Vorbereitenden heraus in den öffentlichen Dialog der Kirche selbst einzuholen. All dies muß aber auch den Mut rechtfertigen, ungescheut die Fragen ganz zu nennen und zu bedenken; Bejahung und Kritik schließen sich nicht aus, sondern fordern einander: Sie sind zusammen erst das eigentliche Vehikel jedes wahren Dialogs. Unter dieser Voraussetzung werden im folgenden die Fragen gestellt, die sich mir vorab aufdrängen.

2. Die Autorität der Tradition

Das Problemgefüge, um das es geht, ist also beileibe nicht durch den Begriff »Primat« allein zu umschreiben. Es umfaßt darüber hinaus und davor die Bestimmung der Zuordnung von Schrift – Tradition – Konzilien – »Episkope« – Rezeption; die beiden letzteren Begriffe deuten zugleich die Frage nach dem jeweiligen Anteil von Bischöfen und Laien in der Gestaltwerdung christlicher »Lehre« an. Unbestritten ist unter Christen, daß die Hl. Schrift grundlegendes Maß des christlichen Glaubens ist, die

zentrale Autorität, durch die Christus selbst seine Autorität über die Kirche und in der Kirche ausübt. Deswegen ist alles Lehren in der Kirche letztlich Auslegen der Hl. Schrift, so wie diese freilich ihrerseits nur Auslegung des lebendigen Wortes Jesu Christi ist: Das allerletzte ist nun doch nicht das Geschriebene, sondern das Leben, das der Herr seiner Kirche übergeben hat, in der auch die Schrift Leben hat und Leben ist. Das Zweite Vaticanum hat diese Zusammenhänge sehr schön so formuliert: »Durch die Überlieferung wird der Kirche der vollständige Kanon der heiligen Bücher bekannt. In ihr werden die heiligen Schriften selbst tiefer verstanden und unaufhörlich wirksam gemacht. So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlaß im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Hl. Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangelium in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt die Gläubigen in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle unter ihnen wohnen« (vgl. Kol 3,16).⁷ Die Vorgängigkeit der Schrift als Zeugnis und die Vorgängigkeit der Kirche als Lebensraum dieses Zeugnisses stehen demnach in einem unauflöselichen Wechselverhältnis, in dem eines nicht ohne das andere zu denken wäre. Diese relative Vorgängigkeit der Kirche vor der Schrift setzt freilich zugleich die Existenz der Universalkirche als einer konkreten und handlungsfähigen Realität voraus, denn nur die Gesamtkirche kann in solcher Weise Lebensraum der Hl. Schrift sein. So spielt das Problem der Verhältnisbestimmung von Einzelkirche und Gesamtkirche deutlich in die Grundlegungsfragen herein.

Was sich hier zunächst als eine subtile geistliche Realität darstellt, die gegenseitige Verwiesenheit der Gemeinschaft, die das Buch lebt, und des Buches, in dem die Gemeinschaft das innere Maß ihres eigenen Seins findet – das wird sehr praktisch in der Frage: Wie kommt die Schrift in der Kirche zur Geltung? Wer entscheidet über das Schriftgemäße ihres Sprechens? Es wirkt etwas zweideutig, wenn ARCIC dazu sagt: »Weder allgemeine Konzilien noch universale Primat sind unveränderlich vor Irrtum bewahrt in ihren offiziellen Erklärungen.«⁸ Noch nachdrücklicher heißt es an anderer Stelle: »Die Kommission ist wirklich weit davon entfernt, behaupten zu wollen, daß allgemeine Konzilien nicht irren können. Sie ist sich sehr wohl bewußt, daß sie manchmal geirrt haben.«⁹ Als Beispiel dafür werden die Synoden von Ariminum und Seleucia angeführt. Des weiteren wird dann gesagt: »Art. 21 (nämlich der anglikanischen Religionsartikel) sagt, daß allgemeine Konzilien Autorität nur haben, wenn über ihre Urteile erklärt wird, daß sie aus der Hl. Schrift genommen sind.« Der ARCIC-Text fügt hinzu, daß er genau im Sinn dieser Feststellungen ausgesprochen habe, daß nur solche Urteile von Konzilien vor Irrtum geschützt sind, die die zentralen Wahrheiten des Glaubens formulieren und die getreu zur Schrift sowie konsistent mit der Tradition sind.¹⁰ Dazu komme das Erfordernis der Rezeption, von der in etwas dialektisch erscheinender Weise gesagt wird, daß sie zwar nicht die Wahrheit schafft oder die Entscheidung legitimiert, daß also die Autorität eines Konzils nicht ausschließlich aus solcher Annahme seitens des gläubigen Volkes erfließt; andererseits wird aber doch auch gelehrt, daß ein Konzil »nicht so evident selbstgenügend ist, daß seine Definitionen der

7 *Dei Verbum* II 8.

8 *Authority in the Church* II 27 (1981).

9 *Authority in the Church* I 3 (1976).

10 Ebcl.: ». . . which have as their content, fundamental matters of faith«.

Rezeption nichts schulden würden.«¹¹ Noch deutlicher ist eine weitere Aussage: »Wenn die zur Zustimmung vorgelegte Definition nicht offenkundig (*manifestly*) eine legitime Interpretation des biblischen Glaubens und auf der Linie der orthodoxen Tradition ist, dann würden Anglikaner denken, es sei eine Pflicht, die Rezeption dieser Definition dem Studium und der Diskussion vorzubehalten.«¹²

Hier macht das Wort »offenkundig legitime Interpretation biblischen Glaubens« aufhorchen. »Offenkundig legitim« im Sinn des heute exegetisch »Offenkundigen« sind nämlich gewiß und gerade auch die altkirchlichen Dogmen nicht. Gäbe es dieses »offenkundig Legitime« als eine außerhalb vernünftiger Diskussion stehende Größe, so bedürfte es der Konzilien und der kirchlichen Lehrautorität überhaupt nicht. Hier sind die Fragen der kontinental-europäischen Reformation auch in der anglikanischen Gemeinschaft voll präsent. Gewiß sind sie gemildert dadurch, daß das Weiterbestehen der episkopalen Verfassung den Grundtypus der alten Kirche als Lebensform der kirchlichen Gemeinschaft gegenwärtig hielt und damit auch eine Grundzustimmung zu den Lehrinhalten der alten Kirche gewährleistete, die ursprünglich ja auch in den kontinentalen Bekenntnissen intendiert war, aber in einer sehr viel stärker von der Tradition abgelösten Gemeindegestalt viel weniger Beharrungsvermögen bewies. Diese Milderung des Schriftprinzips ist jedoch bislang mehr faktischer als prinzipieller Natur; freilich könnte die Faktizität den Schritt ins Grundsätzliche erleichtern, der so schwer angesichts der tatsächlichen Autorität von Überlieferung nicht scheint. Jedenfalls muß der weitere Dialog sich gerade diesem Grundproblem mit aller Energie zuwenden.

Aber kehren wir noch einmal zur Analyse des Textes zurück, von dem wir ausgegangen sind. Das »Offenkundige« gibt es von einem rein intellektuellen Diskussionsstand oder von der bloßen Faktizität allgemeiner Meinung in der Kirche her nicht. Im letzten treffen wir hier auf eine anthropologische Frage: »Offenkundig« wird dem Menschen über das rein Gegenständliche hinaus nur das, was er lebt. Deswegen ist Interpretation immer auch eine Frage eines Lebenszusammenhangs.¹³ Die Autorität in der Weise dem »Offenkundigen« zu übertragen, wie es in dem vorhin genannten Satz geschieht, bedeutet, den Glauben an die Autorität der Historiker zu binden, d. h. dem Streit der Hypothesen auszuliefern. Demgegenüber muß gerade aus der Sicht des im Neuen Testament selbst bezeugten Glaubens und des Lebens der alten Kirche daran festgehalten werden, daß es eine nochmalige Überprüfbarkeit dessen, was die Gesamtkirche als Gesamtkirche lehrt, nicht geben kann; wer sollte sich auch anmaßen, sie zu unternehmen? Man kann das Wort der Gesamtkirche vertiefen; man kann es in seiner Sprachgestalt reinigen; man kann es im Hineinschauen in die Mitte des Glaubens und in neu sich zeigende Perspektiven nach vorwärts weiterentwickeln, aber man kann es nicht »diskutieren« in dem Sinn, den dieses Wort gemeinhin ausdrückt.

11 Ebd.

12 Authority in the Church II 29.

13 Vgl. dazu bes. die wichtigen Ausführungen von J. Pieper, *Buchstabierübungen*. München 1980, S. 11-30; E. Coreth, *Grundfragen der Hermeneutik*. Freiburg 1969; H. Anton, *Interpretation*. In: J. Ritter/K. Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV* (1976), Sp. 514-517.

3. Die Gesamtkirche und ihre Organe als Bedingung der Tradition

An dieser Stelle entscheidet sich, was Bischofsamt bedeutet und was eigentlich »Tradition« in der Kirche ist. Ein Bischof ist nach katholischer Auffassung jemand, der die Stimme der universalen Kirche in der Lehre ausdrücken kann, oder anders gesagt: Der Episkopat ist die letzte Instanz des Lehrens und des Entscheidens in der Kirche, weil er die lebendige Stimme der universalen Kirche ist. Der Einzelbischof ist deshalb der mit Vollmacht ausgestattete Hirte der Einzelkirche, weil und insoweit er die universale Kirche in ihr darstellt. »Apostolische Nachfolge« ist die sakramentale Form der verbindlichen Gegenwart von Überlieferung.¹⁴ Deswegen ist die Universalkirche nicht bloß eine äußere pleromatische Steigerung, die an sich zum Kirche-Sein der Teilkirchen nichts beitrüge, sondern sie ragt ins Kirche-Sein der Teilkirchen selbst hinein. Hier muß man dem ARCIC-Bericht widersprechen, wenn er formuliert, das Zweite Vatikanische Konzil erlaube die Aussage, daß einer außerhalb der Kommunion mit Rom stehenden Teilkirche vom Standpunkt Roms aus nichts an ihrem Kirche-Sein fehle außer der Zugehörigkeit zur sichtbaren Manifestation der vollen christlichen *Communio*.¹⁵ Mit einer solchen Behauptung, die sich zu Unrecht auf das Zweite Vaticanum beruft, wird Kircheneinheit zu einer entbehrlichen, wenn auch wünschenswerten Äußerlichkeit degradiert; damit wird der Charakter der Universalkirche zu einer bloß äußeren Darstellung abgewertet, die für die Konstitution des Ekklesialen unerheblich ist. Dieser Romantizismus der Teilkirche, der wohl eine Repristinierung der Bauform der alten Kirche sein will, widerspricht indes sowohl der historischen Realität der alten Kirche wie den konkreten Erfahrungen der Geschichte, die man bei solchen Erwägungen schlechterdings nicht ausblenden darf. Denn die alte Kirche hat zwar keine römische Primatsausübung im Sinn der römisch-katholischen Theologie des 2. Jahrtausends gekannt, aber sie kannte sehr wohl Lebensformen der universalkirchlichen Einheit, die nicht nur Manifestationscharakter hatten, sondern konstitutiv für das Kirche-Sein der Einzelkirchen waren. In diesem Sinn gab es durchaus die Vorgängigkeit der Universalkirche vor der Partikularkirche.

Ich erinnere hier nur an drei bekannte Phänomene: an die Kommunionbriefe, die die Kirchen untereinander verbanden; an die Darstellung der Kollegialität beim Vollzug der Bischofsweihe, die immer auch mit der gegenseitigen Überprüfung und Anerkennung des Credo, der lebendigen Tradition verknüpft war und deren gesamtkirchlicher Charakter bei der Darstellung der Inhaber der großen Sitze deutlich hervortritt: Hier genügte nicht mehr die nachbarschaftliche Anerkennung, sondern hier mußte sich die

14 J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 251-263; 300-314.

15 Authority in the Church II 12. Der Text von LG I 8, auf den man sich dafür stützt, ist weit von einer solchen Aussage entfernt. Dort heißt es: »Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam catholicam et apostolicam confitemur . . . Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et episcopis in eius communione gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt.« Auch *Unitatis redintegratio* III 13, worauf der Text des weiteren verweist, sagt nichts Derartiges. Er gibt lediglich eine Typologie der Spaltungen, wobei er die Schilderung der durch die Spaltungen des 16. Jahrhunderts entstandenen Gemeinschaften mit dem Satz abschließt: »Inter eas, in quibus traditiones et structurae catholicae ex parte subsistere pergunt, locum specialem tenet Communio anglicana.«

Kommunion der großen Sitze untereinander erweisen, die dann ihrerseits den universal-kirchlichen Charakter der Einzelsitze gewährleistete. Daß dabei Rom als Petrusitz in besonderer Weise Ausdruck der tatsächlichen Verankerung in der Universalkirche war, braucht keiner besonderen Erwähnung. Endlich gehört hierher, was man heute gern die Konziliarität der Kirche nennt, deren Darstellung freilich nicht selten romantisch verkürzt erscheint. Denn diese Konziliarität hat bekanntlich nie einfach aus sich selbst, aus dem reinen und selbsttätigen Einklang der Vielheit funktioniert, wie man es nach vielen gängigen Darstellungen annehmen müßte. Faktisch bedurfte es zur Einberufung der Konzilien der Autorität des Kaisers. Nimmt man die Figur des Kaisers weg, so spricht man nicht mehr von der konziliaren Realität der alten Kirche, sondern von einer theologischen Fiktion. Eine genauere Betrachtung zeigt, daß auch das Hinzutreten Roms, des Sitzes, an dem Petrus und Paulus gestorben waren, für die volle Geltung eines Konzils von wesentlicher Bedeutung war, auch wenn dieser Faktor weniger in Erscheinung tritt als die Stellung des Imperators. Immerhin hat Vincent Twomey kürzlich in einer gründlich belegten Untersuchung gezeigt, daß schon im Streit um Nikäa sich zwei gegensätzliche Optionen ausprägen: die eusebianische und die des Athanasius, d. h. die reichskirchliche Fassung von Universalkirche und eine eigentlich theologische Konzeption, in der nicht der Kaiser, sondern Rom die entscheidende Rolle spielt.¹⁶ Aber wie dem auch sei, die Reichskirche ist verschwunden und mit ihr der Imperator; gottlob werden wir sagen. Die Frage indes, welche eigentlich theologische Größe die vom Kaiser wahrgenommene Funktion ersetzen und übernehmen kann, ist unausweichlich, wenn man sinnvoll und konkret über Konziliarität der Kirche sprechen will.¹⁷

Hier wird die Frage nach der weitergegangenen Geschichte als theologische Frage zwingend: Die bloße Rückkehr zur alten Kirche ist kein Weg, auch theologisch nicht. Jean Meyendorff hat diese Zusammenhänge jüngst mit einem Realismus und einer Unbefangenheit angegangen, die man als Modell eines vorwärts führenden Fragens ansehen muß. Er zeigt, wie der Verzicht auf theologisch begründete Organe der Einheit nach dem Zerschneiden der antiken Reichskirche faktisch und mit einer zwangshaften inneren Logik überall Staatskirchen heraufführte, die keineswegs der Romantik der Teilkirche oder der Gemeinde entsprechen, mit der man sie theologisch zu legitimieren versucht. Sie ziehen vielmehr eine innere Partikularisierung des Christlichen und der Kirche nach sich, die dem Wesen dessen widerspricht, was vom Neuen Testament und

16 V. Twomey, *Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of St. Athanasius the Great.* Münster 1982. Diese außerordentlich gründliche Arbeit stellt m. E. einen Wendepunkt in der Dogmengeschichtsschreibung zu diesem Thema dar; wie tief die petrinische Idee und ihre Bindung an das römische Bischofsamt die alte Kirche geprägt hat, wird hier vielleicht erstmals wieder sichtbar, allerdings auch, wie früh sich die reichskirchliche Konzeption davon abzulösen beginnt. Ähnliche Perspektiven zeigt das eben erschienene Werk von St. Horn, *Petrou Kathedra* (Paderborn 1982) für das 5. Jahrhundert auf. Nach diesen beiden Werken werden die heute allgemein gültigen Klischees zu dieser Frage gründlich überprüft und vielfach revidiert werden müssen. Vgl. auch noch St. Horn, *La »Sedes Apostolica«: Point de vue théologique de l'Orient au commencement du sixième siècle*, in: *»Istina«* 1975, S. 435-456.

17 Dieser Einwand muß auch gegenüber dem 1982 in München erarbeiteten katholisch-orthodoxen Konsenstext *»Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité«* erhoben werden.

von der alten Kirche her mit »Kirche« gemeint ist.¹⁸ Denn mit dem Verschwinden der Universalkirche als konkret die Teilkirche prägender Realität und mit der Bindung an eine politische oder ethnische Realität als Rahmen der Kirche verändert sich die Verfassungssituation in der Kirche selbst, verändert sich die Geltung des Bischofsamtes und verändert sich so die Struktur von Kirche. Es fällt nicht nur eine äußere »Manifestation« weg, sondern eine von innen her prägende Kraft. In diesem Zusammenhang stellt sich dann Meyendorff die Frage, ob man nicht in der Tat dem Gedanken der Entwicklung in der Kirche mehr Raum geben müsse und dann vom Entwicklungsgedanken her sich dem eigentlich theologischen Gehalt des Primats nähern könne, auf den die negative Gesetzlichkeit der Partikularisierungen verweist, die sich nach dem Zerschlagen des antiken Imperiums überall ergeben haben, wo der Zusammenhang mit der einheitsstiftenden Funktion des Petrusamtes fehlte.¹⁹

Solche Überlegungen müssen keineswegs zu einseitigen Bestätigungen des »Römischen« führen. Sie verweisen auf das Prinzip eines Amtes der Einheit, aber sie fordern auch eine Selbstkritik der römisch-katholischen Theologie heraus, in der die Fehlentwicklungen der Primatstheologie und -praxis, die es unstreitig gegeben hat, genauso wach und unbefangen aufgedeckt werden, wie Meyendorff die Fehlentwicklungen einer bloß auf die Lokalkirche abzielenden Theologie und Praxis dargestellt hat. Auf diese Weise könnte dann wirklich der theologische Kern in Sicht kommen und annehmbar werden. Das Prinzip eines universalkirchlichen Petrusamtes verträgt meines Erachtens keine Abschwächung dahin, daß es zur bloßen Manifestation herabgemindert und damit die Realität der universalen Kirche theologisch aufgehoben wird. Die Weisen der praktischen Realisierung des Amtes hingegen sind wandelbar und müssen immer neu am Prinzip überprüft werden. Was das für den katholisch-anglikanischen Dialog bedeutet, ist uns mehr beiläufig schon beim einleitenden Bericht über seine letzten Phasen erkennbar geworden: Man muß, um zu einer lebensfähigen Einheit zu kommen, einerseits ganz realistisch die Autoritätsgestalt der anglikanischen Kirche darstellen und darf auch der Frage nach dem Verhältnis zwischen episkopaler und politischer Autorität nicht ausweichen, die ja schließlich die Ausgangsfrage der Trennung war. Daß die anglikanische Gemeinschaft inzwischen ihrerseits weltweit geworden ist, hat ohnedies zu Korrekturen dieser Ausgangsgestalt führen müssen, so daß die Geschichte selbst die Geschichte zu überwinden hilft. Parallel zu solchen Erwägungen muß aus- und abgewogen werden, welche Spielräume von Praxis im primatialen Prinzip enthalten sind.

4. Tradition und Konfession

Mit all diesen Überlegungen dürfte deutlich geworden sein, daß es bei der Frage nach der Gesamtkirche und nach dem Primat als ihrem realen Organ nicht um ein isoliertes römisches Sonderproblem geht, dem man mehr oder weniger Sinn abgewinnen kann. Im

18 J. Meyendorff, *Kirchlicher Regionalismus: Strukturen der Gemeinschaft oder Vorwand des Separatismus?* In: G. Alberigo/Y. Congar/H. J. Pottmeyer, *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*. Düsseldorf 1982, S. 303-318; vgl. z. B. S. 311: »Wie man sieht, hat der neuzeitliche Nationalismus den legitimen kirchlichen Regionalismus umgestaltet und aus ihm einen Deckmantel des ethnischen Separatismus gemacht.«

19 Ebd., S. 316ff.

Kern geht es dabei um die Frage nach der vollmächtigen und gemeinschaftlichen Gegenwart des Gotteswortes in der Kirche, die nach dem Gesagten die Frage nach der universalen Kirche und ihrer Autorität bzw. nach den Organen dieser Autorität einschließt. Noch einmal anders ausgedrückt ist dies die Frage danach, was man eigentlich unter »Tradition« zu verstehen habe. In diesem Zusammenhang scheint mir eine terminologische Bemerkung weiterzuführen. In einer ganzen Reihe von Stellen des ARCIC-Dokuments werden die beiden Gesprächspartner – anglikanische und katholische Gemeinschaft – als »our two traditions« bezeichnet.²⁰ Man folgt damit einer Schlüsselterminologie des neueren Ökumenismus, bei der man die Differenzen zwischen den verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften dadurch theologisch einordnet, daß man sie »unsere Traditionen« nennt. Diese Terminologie drückt eine ganz bestimmte Idee vom Rang der Trennungen und von der Weise der Herstellung der kirchlichen Einheit aus: Die unterschiedlichen Gestaltungen der Realität Kirche sind in dieser Sicht »Überlieferungen«, in denen sich auf vielgestaltige Weise das Erbe des Neuen Testaments konkret ausgeformt hat. Die Trennungen werden damit als theologisch zweitrangige, wenn auch geschichtlich ehrwürdige und beachtenswerte Realisierungen des Gemein-Christlichen ausgelegt. Man könnte sagen, in der jüngeren Dialogliteratur sei »Tradition« der neue Name für »Konfession« geworden, womit freilich ein grundlegender Paradigmenwechsel in der Vision von Kirche und Glaube stattgefunden hat. Wo »Konfession« durch »Tradition« ersetzt wird, wird zugleich die Wahrheitsfrage durch die versöhnende Pflege des geschichtlich Gewordenen abgelöst.

Aber noch eine andere Bemerkung drängt sich auf. Wenn zwei so verschiedene Traditionssubjekte wie katholische und anglikanische Kirche durch den gemeinsamen Begriff »unsere zwei Traditionen« benannt werden, so wird die tiefgehende Unterschiedenheit in der Geltung des Phänomens »Tradition« verwischt, die für beider historische Identität indes kennzeichnend ist. Leider sucht man in den ARCIC-Texten vergebens nach einer Analyse dessen, was »Tradition« beidseitig bedeutet. Sehr grob könnte man darüber in Kürze vielleicht etwa folgendes sagen: In der katholischen Kirche ist mit dem Prinzip »Tradition« nicht nur und nicht einmal vor allem ein Bestand altüberkommener Lehren oder Texte gemeint, sondern eine bestimmte Weise der Zuordnung zwischen dem lebendigen Wort der Kirche und dem maßgeblichen geschriebenen Wort der Bibel. »Tradition« besagt hier vor allem, daß die in der Gestalt der apostolischen Sukzession mit dem Petrusamt als Mitte lebende Kirche die Stätte ist, in der die Bibel gelebt und verbindlich ausgelegt wird. Diese Auslegung bildet ein geschichtliches Kontinuum, das unverrückbare Maßpunkte setzt, aber nie zu einer endgültig abgeschlossenen Vergangenheit wird. Abgeschlossen ist die »Offenbarung«, aber nicht abgeschlossen ist die verbindliche Auslegung.²¹ Gegen letztverbindliche Auslegung gibt es keine Appellation mehr. Tradition ist also hier wesentlich geprägt durch das Element »lebendige Stimme«, d. h. durch die Verbindlichkeit gesamtkirchlichen Lehrens. Befragt man demgegenüber die *articles of religion* oder auch das »Lambeth-Quadrilateral« von 1886, so ist der

²⁰ Vgl. *Elucidation* (1979) zu *Ministry and Ordination*, Nr. 3: both traditions; *Authority in the Church I* 18: both our traditions; ebenso *ibid.* 19; *ibid.* 25: our two traditions; ebenso *Authority in the Church II* 8; *ibid.* 15: both our traditions.

²¹ Vgl. dazu meine Ausführungen in: K. Rahner/J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung*. Freiburg 1965.

Unterschied augenfällig. Die Ähnlichkeit von Art. 19 über die Kirche mit Art. 8 der Augsburgischen Konfession springt ebenso in die Augen wie die Ähnlichkeit von Art. 20 über die Autorität in der Kirche mit dem entsprechenden Art. 15 der *Confessio Augustana*. Nun setzen sowohl die *Confessio Augustana* wie die *articles of religion* die Übernahme des altkirchlichen Bekenntnisses und Dogmas voraus. Insofern kann man eigentlich nicht im strengen Sinn von einem *sola scriptura* sprechen, sondern muß eine grundlegende Anerkennung von Tradition konstatieren. Aber die Tendenz geht doch dahin, in der Tradition einen anerkannten Bestand von Texten der Vergangenheit zu sehen, während das Recht der lebendigen Stimme der Kirche durch die Forderung der Überprüfbarkeit an der Schrift theologisch minimalisiert und praktisch ins bloß Disziplinäre abgedrängt ist, das damit freilich seine wahren Grundlagen verliert. Diese Einschränkung wird in den *articles of the faith* bis zu einem gewissen Grad in die Vergangenheit zurückprojiziert, insofern ausdrücklich betont wird, daß wie die Kirche von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien, so auch diejenige von Rom in Glaubensfragen geirrt hätten und daß auch universale Konzilien geirrt haben (art. 19 und 21).

5. Die Unabschließbarkeit der Tradition

An dieser Stelle muß noch eine andere Lücke in den ARCIC-Dokumenten festgestellt werden, was das Bedenken der konkreten Realitäten der jeweiligen Kirche anlangt. Zwar verteidigt sich ARCIC gegen den Vorwurf, in seinen Ausführungen gegen Art. 21 der anglikanischen Religionsartikel zu verstoßen.²² Aber nirgends wird geklärt, welche Art von Instanz diese Artikel und das *Common Prayer-Book* eigentlich sind. Dabei würde man (wie zuvor bei der Autoritätsfrage) zum Konkreten nur gelangen, wenn man diese Elemente untersuchte; denn offensichtlich berühren wir hier das, was für den Anglikaner im eigentlichen Sinn »Tradition« bedeutet. Daß diesen Dokumenten eine hohe Maßstäblichkeit zukommt, ist in der Diskussion um die Texte deutlicher sichtbar geworden. Um so seltsamer berührt es mich umgekehrt, daß die katholische ökumenische Zeitschrift »Irénikon« in einem Editorial meinte, der Glaubenskongregation schwere Vorwürfe machen zu müssen, weil diese in ihrer Analyse der Konsensdokumente die Definitionen miteinbezogen hatte, die in der katholischen Kirche nach der Trennung stattgefunden haben. »Irénikon« spricht (ganz unirenenisch) von einem »peniblen« Eindruck, den die Kongregation hervorgerufen habe. Mit erhobenem Zeigefinger fügt man hinzu: »Wenn diese Haltung bereits in einem Dialog mit den Anglikanern Konsequenzen hat, dann kann man sich den Engpaß vorstellen, in den sie bei einem Versuch nach einer Wiederherstellung der kanonischen und sakramentalen Kommunion mit den Orthodoxen führen muß.«²³

Hier scheint sich eine Art von ökumenischem Dogma zu entwickeln, das einiger Aufmerksamkeit bedarf. Am Ausgangspunkt stand wohl der Gedankengang, die katholische Kirche dürfe für die Kommuniongemeinschaft mit den Orthodoxen nicht unbedingt auch die Annahme der Dogmen des 2. Jahrtausends verlangen. Dabei wurde vorausgesetzt, daß die Kirchen des Ostens in der Traditionsgestalt des ersten Jahrtausends verblieben sind, die als solche legitim ist und rechtverstanden keinen Widerspruch

22 Elucidation 1981 zu Authority in the Church. Nr. 1.

23 »Irénikon« 55 (1982), S. 161f. Zitat 162.

zu den weitergehenden Entwicklungen enthält, die ja nur entfalten, was auch in der Zeit der ungeteilten Kirche schon angelegt war. Solche Gedankenversuche, an denen ich mich auch beteiligt habe,²⁴ haben sich inzwischen zu der Meinung ausgewachsen, die Konzilien und die dogmatischen Entscheidungen des 2. Jahrtausends seien nicht als ökumenisch anzusehen, sondern als partikuläre Entwicklungen der lateinischen Kirche, die ihr Sondergut im Sinn von »our two traditions« seien. Damit ist aber der anfängliche Denkversuch zu einer ganz neuen und weitreichenden These umgestaltet. Denn eine solche Auffassung bedeutet, daß faktisch die Existenz von Universalkirche für das 2. Jahrtausend gelehnet und die Tradition als lebendige, Wahrheit vermittelnde Größe an der Wende zum 2. Jahrtausend eingefroren wird. Damit ist aber der Kirchenbegriff und der Traditionsbegriff in seinem Kern getroffen, weil letztlich das Kriterium des Alters die apostolische Vollmacht der Kirche ablöst, die dann keine gegenwärtige Stimme mehr hat. Im übrigen wäre einer solchen Aufstellung gegenüber ja auch zu fragen, mit welchem Recht die Gewissen in einer Teilkirche, wie sie die »lateinische« dann ist, durch solche Aussagen gebunden werden können. Was als Wahrheit auftrat, wäre dann als bloßer Brauch zu qualifizieren. Der bislang erhobene Wahrheitsanspruch müßte somit jetzt als Mißbrauch disqualifiziert werden.

Das alles bedeutet, daß hier eine weitreichende und in ihren Begründungen wie in ihren Folgen gar nicht reflektierte These zu einem selbstverständlichen Axiom erhoben wird, dessen Mißachtung man mit einer ungnädigen Zensur ahndet. Aber gerade die Selbstverständlichkeit, mit der »Irénikon« hier glaubte, einen Tadel von hoher Warte her an die Glaubenskongregation austeilen zu sollen, muß mit aller Entschiedenheit zurückgewiesen werden. Den richtigen Kern des dort Gemeinten sehe ich darin, daß Einheit ein grundlegendes hermeneutisches Prinzip aller Theologie darstellt und daß wir daher lernen müssen, die Dokumente der Überlieferung in einer Hermeneutik der Einheit zu lesen, die vieles neu sehen läßt und Türen öffnen kann, wo man zuvor nur Riegel gesehen hatte. Solche Hermeneutik der Einheit wird darin bestehen, die jeweils einzelnen Aussagen im Kontext der ganzen Tradition und eines vertieften Begreifens der Bibel zu lesen. Sie wird die Frage einschließen, inwieweit Entscheidungen aus der Zeit der Trennung in ihrer Sprachgestalt und in ihrer Denkform von einer gewissen Partikularisierung gezeichnet sind, die überschreitbar ist, ohne das Eigentliche des Gesagten zu zerstören. Denn Hermeneutik ist nicht ein Trick, um sich von lästigen Autoritäten durch Umfunktionierung zu befreien (wie sie freilich manchmal mißbraucht wird), sondern Vergegenwärtigung des Wortes in einem Verstehen, das zugleich neue Möglichkeiten dieses Wortes entdeckt.

Ökumenischer Dialog heißt nicht Auslassen von lebendiger christlicher Wirklichkeit, sondern Weitergehen durch die Hermeneutik der Einheit. Auslassen, Ausklammern bedeutet, sich künstlich in eine nicht wiederherstellbare Vergangenheit zurückzuziehen; es bedeutet die Reduktion der Tradition aufs Vergangene. Das aber heißt, daß man die Ökumene in eine künstliche Welt versetzt und gleichzeitig die Partikularisierung weitertreibt, indem man das nur Eigene ausspart. Dieses wiederum wird, indem es als nicht dialogfähig angesehen und andererseits doch festgehalten wird, aus dem Bereich von Wahrheit in den Raum der bloßen Gewohnheit herabgedrückt und damit entsteht schließlich die Frage, ob es eigentlich überhaupt noch um Wahrheit oder nur um den

24 Vgl. Theologische Prinzipienlehre. München 1982, S. 209-211 (Text aus dem Jahr 1976).

Ausgleich von Gewohnheiten und eine Methode ihrer Verträglichkeit geht. Auf jeden Fall würde das Axiom, das Einbeziehen von dogmatischen Entscheidungen aus der Zeit nach den Trennungen nicht »als das Niveau des Dialogs« anzusehen, eine Flucht ins Künstliche bedeuten, der man entschieden widerstehen muß.

6. Tradition und Eucharistie

Kehren wir nach diesen Überlegungen zurück zu den ARCIC-Dokumenten.

Alles Bisherige kreiste um die Frage Autorität und Tradition: Ich habe versucht zu zeigen, daß hier nirgend anders das eigentlich grundlegende Problem liegt, bei dessen Aufarbeitung sich die Frage der Einheit entscheidet. Es wäre nicht schwierig, sichtbar zu machen, daß diese Frage auch die Einzelthemen prägt, die im Papier der Glaubenskongregation als nicht völlig bereinigt dargestellt werden: Eucharistie mit den Schwerpunkten Opfer und Verwandlung bzw. Anbetung der verwandelten Gaben; Sakramentalität und sakramentaler Gehalt des Priestertums (mit der im Hintergrund stehenden Frage, was Einsetzung der Sakramente sei und wie viele wirkliche Sakramente es gebe); theologische Begründung und konkreter kirchlicher Gehalt des Petrusamtes. All dies kann hier nicht mehr behandelt werden. Nur eine Anmerkung zur eucharistischen Frage sei erlaubt. Die großen reformatorischen Konfessionen wie auch die anglikanische Gemeinschaft haben die altkirchlichen Symbola als Teil ihres eigenen Bekenntnisses angenommen und damit den trinitarischen und christologischen Glauben der Konzilien der alten Kirche aus dem Streit herausgehalten: Neben der Hl. Schrift und mit ihr zusammen ist dies der eigentliche Kern der Einheit, die uns verbindet und Hoffnung auf volle Wiederversöhnung gibt. Deshalb muß allen Versuchen, diese ekklesiale Mitte und die von ihr her getragene gemeinsame Lektüre der Bibel als nicht mehr zeitgerecht abzubauen, um der Einheit willen mit allen Kräften widerstanden werden. Ein nun wirklich nackter Biblizismus, wie ihn nicht wenige heute versuchen, würde uns nicht zusammenführen, sondern sehr schnell auch die Bibel selbst auflösen, die ohne diese Mitte aufhört, ein Buch zu sein und Autorität zu sein.

Während also in den Symbolen die Einheit blieb, kam der Bruch in der Gestalt der eucharistischen Liturgie voll zur Wirkung. In der Tat aber war die bei allen textlichen und rituellen Verschiedenheiten strukturell durchaus einheitlich gebaute und verstandene eucharistische Liturgie der alten Kirche (zusammen mit der Tauf liturgie) der Lebensraum, in dem das altchristliche Dogma verwurzelt war. Die Traditionsautorität dieses eucharistischen Typus ist nicht geringer als die Traditionsautorität der Konzilien und ihrer Bekenntnisse, auch wenn sie sich anders – nicht durch konziliaren Beschluß, sondern durch ständigen lebendigen Vollzug – geäußert hat. Man kann beides eigentlich nur künstlich voneinander abtrennen; es ist die eine Grundgestalt, in der sich die alte Kirche ausdrückte. Leider war dieser Zusammenhang in der spätmittelalterlichen Kirche und in der Weise ihrer Meßfeier offenbar nicht mehr zu erkennen. Aber ich versuche mir doch vorzustellen, was es für die Ökumene bedeuten würde, wenn die Unteilbarkeit dieses Zusammenhangs wieder zum Vorschein käme und wieder erkannt würde. Müßten wir heute die Trinitätslehre und den christologischen Glauben ähnlich kontrovers aus der Schrift »beweisen«, wie es hinsichtlich des Opfercharakters der Eucharistie der Fall ist, so würde sich das Ringen um gemeinsame Ergebnisse gewiß nicht weniger schwierig gestalten. Wäre umgekehrt die Grundform der altkirchlichen Liturgie als

Traditionsgut von gleicher Festigkeit wie die konziliaren Symbole anerkannt, so wäre eine Hermeneutik der Einheit gegeben, die Streitigkeiten überflüssig machen würde. Nicht die Liturgie der Kirche als die originäre Verstehensform des biblischen Erbes muß sich vor den historischen Rekonstruktionen rechtfertigen; sie ist vielmehr das aus dem Lebendigen kommende Maß, das der Suche nach den Anfängen die Richtung gibt.²⁵

Ich glaube, daß eine solche Überlegung keine bloße gedankliche Spielerei ist. Im Grunde verweist sie wieder auf die Frage nach Historie und Geschichte, nach dem Gewachsenen und nach dem Lebendigen, d. h. auf das Problem von Autorität und Überlieferung, wie es uns auf dem ganzen Weg unserer Überlegungen beschäftigt hatte. Die möglichst genaue Kenntnis dessen, was die Bibel historisch sagt, ist unerlässlich. Die fortschreitende Vertiefung solcher Erkenntnis kann immer neu der Reinigung und Bereicherung der Überlieferung dienen. Aber das bloß Historische bleibt vieldeutig. Es gehört dem Bereich der Hypothese zu, deren Gewißheit Denkgewißheit, aber nicht Lebensgewißheit ist.²⁶ Leben mit dem Glauben und sterben für ihn kann man nur, weil die Vollmacht der lebendigen Gemeinschaft, die er schuf und schafft, in der Historie die Geschichte eröffnet und die Eindeutigkeit gibt, die das bloße Nachdenken nicht gewähren kann. Die zwei Ebenen, um die es hier geht, kann man an einer Formel der ARCIC-Texte sehr schön illustrieren. Wiederholt sagen dort die Autoren bei Entfaltung ihrer theologischen Vision »we believe«.²⁷ Wenn ich recht verstehe, bedeutet das zunächst »wir meinen«; es drückt Auffassungen von Theologen aus. Aber erst wenn durch die Aufnahme des theologisch Gedachten in den Lebensvollzug der Kirche »we believe« aus »wir meinen« zu »wir glauben« wird, wird Einheit erzielt sein. Genau diesen Übergang zu finden, ist die Aufgabe, vor der wir stehen und zu der der Text der Glaubenskongregation einen Betrag zu leisten versuchte.

SCHLUSSBEMERKUNG: AUSBLICK AUF DEN WEITEREN WEG

Damit komme ich zum Abschluß. Vielleicht konnte das Gesagte manchmal eher entmutigend klingen. Vielleicht konnte der Eindruck entstehen, es gebe weit mehr

25 Vgl. J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens*. Einsiedeln 1981.

26 Vgl. R. Spaemann, *Die christliche Religion und das Ende des modernen Bewußtseins*. In dieser Zeitschrift 3/79, S. 251-270, bes. 264-268.

27 Ich nenne nur einige Beispiele, wobei die Wortbedeutung wohl auch von Fall zu Fall nicht vollkommen gleichsinnig ist: *Ministry and Ordination* (1973) Nr. 6: we believe; *Elucidation* dazu (1979) Nr. 6, 2. Absatz: *The Commission believes*; *Co-Chairmen's Preface* zu *Authority in the Church* (1976), 4. Absatz: we believe; im *Statement Authority in the Church I* 25: we believe. Die Frage nach der genauen Bestimmung des damit erhobenen inhaltlichen Anspruchs scheint mir vor allem auch deshalb nicht leicht zu beantworten, weil für das eigentliche Lehren der Kirche eine ganz ähnliche Terminologie angewendet wird, wie sie in den bisher genannten Texten zur Selbstaussage der Kommission diente. Vgl. z. B. *Authority in the Church II* 27: »The welfare of the koinonia does not require that all the statements of those who speak authoritatively on behalf of the Church should be considered permanent expressions of the truth. But situations may occur where serious divisions of opinion on crucial issues of pastoral urgency call for a more definitive judgement. Any such statement would be intended as an expression of the mind of the Church . . . « Hier entsteht unvermeidlich die Frage, wie sich mind of the Church und faith of the Church zueinander verhalten, d. h.: insgesamt müßte der Unterschied der Ebenen von Glaube und Theologie noch weiter geklärt werden.

Probleme als Hoffnungen. Aber auch hier gilt, daß die Probleme dem Bereich des Denkens zugehören, die Hoffnungen aber dem Bereich des Lebens. Der Papstbesuch hat das deutlich gezeigt: Weil er ein Vollzug von Leben war, war er zugleich eine Gebärde der Hoffnung. Freilich, Denken und Leben gehören zusammen; sie voneinander zu trennen, würde sie beide zerstören. Von denen, die den Glauben gelebt und erlitten haben, sind die Hoffnungen unserer Zeit gekommen, die dem Denken neue Wege gewiesen und eine Hermeneutik der Einheit ermöglicht haben. In diesem Sinn kann und muß auch katholische Theologie dem Gedanken der Rezeption zustimmen. Nur indem der Glaube in den einzelnen Gemeinschaften auf die Einheit zugelebt wird, kann Einheit wachsen. Hier wird immer wieder ein Wechselspiel zwischen Denken und Leben, zwischen Amt und Gemeinschaft stattfinden müssen. Obwohl es an retardierenden Momenten nicht fehlt, stimmt doch vieles hoffnungsvoll, gerade was das Grundproblem der Autorität lebendiger Tradition und ihrer Organe in der Gesamtkirche wie auch das Ineinander von Gesamtkirche und Einzelkirche angeht. Dadurch, daß die meisten ehemals landeskirchlich oder staatskirchlich lebenden Gemeinschaften die Grenzen der Länder und Kontinente überschritten haben, ist ein neuer Sinn erwacht für das, was »Katholizität« im ursprünglichsten Sinn des Wortes meint. Ebenso hat der konkrete Vollzug gemeinschaftlichen kirchlichen Lebens übersteigerte Fassungen des Schriftprinzips relativiert und den Sinn für die Bedeutung von Tradition und sakramental begründeter Vollmacht der Lehre neu erwachen lassen. In beiden Fällen hat die Begegnung mit der orthodoxen Kirche wichtige Impulse vermittelt. Die Kirche des Ostens konnte den reformatorischen Gemeinschaften eine nicht mit der Last der westlichen Geschichte befrachtete Gestalt der Katholizität zugänglich machen; sie konnte umgekehrt von der gemeinsamen Struktur her der katholischen Kirche des Westens manche Übersteigerungen und Vereinseitigungen aufdecken und das eigentlich Prägende vom Partikulären besser zu unterscheiden helfen. So ist vieles in Bewegung, und die ARCIC-Dokumente sind ein Teil des Mühens, die Stunde zu ergreifen, den uns angebotenen Weg aufzunehmen und das Mögliche dem Wirklichen zuzuführen. Wann aus solcher Konvergenz Einheit wird, vermag niemand vorherzusagen, so wenig die bisherigen Wege voraussagbar waren. Eine oberflächliche, auf Auslassen begründete und im Leben nicht von innen vorbereitete Einheit würde nur schaden, wie die Geschichte lehrt. In Wirklichkeit ist mehr Einheit darin gegeben, daß die getrennten Gemeinschaften miteinander leidenschaftlich um die Wahrheit suchen in dem entschiedenen Willen, einander nichts aufzulegen, was nicht vom Herrn her kommt, aber auch nichts fallenzulassen, was uns von ihm übergeben ist. Gerade so leben wir aufeinander zu, weil wir auf Christus zuleben. Vielleicht nimmt die institutionelle Trennung auch an dem heilsgeschichtlichen Sinn teil, den Paulus der Trennung zwischen Israel und den Heiden zuschreibt: einander »eifersüchtig zu machen« auf mehr Nähe zum Herrn hin (Röm 11,11).

Was den konkreten Fortgang der Dinge zwischen Anglikanismus und katholischer Kirche angeht, so haben der Papst und Erzbischof Runcie in ihrer am 29. Mai 1982 in der Kathedrale von Canterbury abgegebenen gemeinsamen Erklärung den nächsten Schritt eingeleitet: »Wir stimmen überein, daß es jetzt Zeit ist, eine neue internationale Kommission einzusetzen. Ihre Aufgabe wird es sein, das schon begonnene Werk fortzusetzen, d. h. die wichtigsten Lehrdifferenzen, die uns noch trennen, speziell im Licht unserer jeweiligen Stellungnahme zum Schlußbericht zu untersuchen mit dem

Blick auf ihre mögliche Lösung; alles zu studieren, was die gegenseitige Anerkennung der Ämter unserer Gemeinschaften hindert, und zu empfehlen, welche praktischen Schritte notwendig sein werden, wenn wir auf der Basis unserer Einheit im Glauben instande sein werden zur Wiederherstellung der vollen Kommuniongemeinschaft.«²⁸ Das ist ebenso ein Wort der Nüchternheit wie der Hoffnung. Die Aufgabe, die damit gesetzt ist, kann von einer Kommission allein nicht bewältigt werden: Sie braucht das betende Mitgehen der ganzen Kirche, das schließlich immer wieder das eigentliche Ferment aller Hoffnung auf Einheit ist.

Schwierigkeiten mit der Glaubensunterweisung heute*

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

Frage: Die Schwierigkeiten der Glaubensunterweisung sind heute unbestritten. Alle Beteiligten sind davon betroffen, wie auch der Vorgang selbst. Das alte Schema der vierfachen Verankerung der Glaubensunterweisung trägt nicht mehr: die intentionale, das heißt die gezielte verbale Unterweisung; die funktionale, das heißt die Teilhabe des Zu-Unterweisenden an Gebet, Gottesdienst (Liturgie und Sakrament); beide Modi sowohl öffentlich (in Pfarrgemeinde, Schule und Kindergarten) als auch privat (in der Familie). Kann es sinnvoll sein, um die Schwierigkeiten der Glaubensunterweisung zu überwinden, weiter den Geist oder Ungeist der Zeit zu analysieren und neue Experimente zu wagen, ihn zu überlisten zu suchen, oder sollte man – realistisch – sagen: Hier ist vorläufig gar nichts zu machen. Wir müssen diese Zeitläufte durchstehen. Es kommen gewiß auch einmal wieder andere Zeiten, die für eine wirksame und nachhaltige Glaubensunterweisung günstiger sind?

Kardinal Ratzinger: Die Kirche würde ihrem Auftrag ganz sicher nicht gerecht, wenn sie einstweilen einmal bessere Zeiten abwarten wollte; mit einer solchen Passivität würde sie viel eher deren Heraufkunft verhindern. Ich würde im übrigen in den verschiedenen Wegen, von denen Sie gesprochen haben, nicht einfach Alternativen sehen. Beobachtung und Analyse der Zeit ist sicher unerlässlich. Das »Allen-alles-Werden«, das Paulus als inneres Erfordernis des apostolischen Dienstes ansieht, schließt eine gewisse Identifikation mit dem andern ein, die zu allererst verlangt, ihn zu kennen. Paulus konnte »Apostel der Völker« werden, weil er nicht nur die jüdische Theologie und Frömmigkeit seiner Zeit beherrschte, sondern als Diasporajude auch in der Denkart der

28 Acta Apostolicae Sedis 74 (1982) Nr. 8, S. 925. Das bereits erwähnte Editorial von »Irénikon« (s. Anm. 23) läßt bezeichnenderweise bei der Nennung der ersten Aufgabe den Satzteil »speziell im Licht unserer jeweiligen Stellungnahmen zum Schlußbericht« beiseite, der seiner Konstruktion eines Gegensatzes zwischen dem Text der Glaubenskommission und den Äußerungen des Papstes zu offenkundig widerspricht.

* Communio hat im ersten Heft dieses Jahres mit mehreren Beiträgen zum Thema Katechese – Katechismus Stellung genommen. Das hier veröffentlichte Interview war für das Januarheft vorgesehen. Umstandehalber konnte der oben angeführte Text nicht rechtzeitig abgeschlossen werden. Wir bitten um Nachsicht, daß er erst jetzt veröffentlicht wird.