

Michael Schneider

»Spaltungen müssen sein« (Augustinus): Ein Beitrag zur Ökumene

(Radio Horeb 10. Mai 2010)

Es kann hilfreich wie auch vielversprechend sein, sich in einem kleinen Überblick die theologischen Anliegen des gegenwärtigen Papstes zu vergegenwärtigen und zu fragen, welche Anregungen und Herausforderungen sie für das Gespräch mit den Kirchen des Ostens enthalten, nicht zuletzt auch mit Blick auf den vor uns liegenden Kirchentag. Unsere Überlegungen beschränken sich vor allem auf die östliche Kirchen des byzantinischen Ritus.

Im folgenden soll es um die Frage gehen, welche Parallelen und Gemeinsamkeiten mit der östlichen Theologie sich aus dem Ansatz der Theologie Ratzingers ergeben. Joseph Ratzinger ist kein Theologe, der sich ausführlich mit der orthodoxen Theologie beschäftigt hat, aber er trifft sich in seinen theologischen Anliegen auf vielfache Weise mit Grundaussagen östlicher Theologie, wie sogar von orthodoxer Seite hervorgehoben wird.¹ Daß es eine derartige Gemeinsamkeit im Grundanliegen gibt, ist alles andere als selbstverständlich, denn die Wege theologischen und geistlichen Lebens haben sich über die Jahrhunderte in Ost und West immer mehr differenziert. Yves Congar schreibt: »Wir sind zu verschiedenen Menschen geworden. Wir haben den gleichen Gott, aber wir stehen vor Ihm als verschiedene Menschen, können uns über die Art unseres Verhältnisses zu Ihm nicht einigen.«² Das Dogma, das die Kirchen trennt, führte zu unterschiedlichen geistlichen und theologischen Wegen.³

Östliche Theologie ist mehr auf das Ziel christlichen Lebens ausgerichtet, nämlich die Gleichförmigkeit mit Christus im Heiligen Geist, während im Abendland vor allem der Wegcharakter des Glaubens bedacht wird. Daraus erklärt sich, daß es östlicher Theologie nicht so sehr um das Konzept der »Nachfolge Christi« geht. Die Mystik der Nachfolge Christi, die im Abendland zunehmend an Bedeutung gewinnt, ist der orientalischen Spiritualität fremd; diese läßt sich eher als *Leben in Christus* definieren. Das Leben in der Einheit des Leibes Christi verleiht dem Menschen alle notwendigen Voraussetzungen, um die Gnade des Heiligen Geistes zu erwerben, d. h. um am Leben der Heiligsten Dreifaltigkeit selbst teilzunehmen.⁴ Dieser Ansatz hat in der Begegnung von westlicher und östlicher Theologie eine aktuelle Bedeutung, wie Joseph Ratzingers Werk zeigt.

¹ So auch in dem gerade erschienenen Buch K. Nikolakopoulos (Hg.), *Benedikt und die Orthodoxe Kirche. Bestandsaufnahmen, Erwartungen, Perspektiven*, St. Ottilien 2008.

² Y. Congar, *Chrétiens désunis. Principes d'un »oecumenisme« catholique*, Paris 1937, 47.

³ Vgl. V. Lossky, *Die mystische Theologie der morgenländischen Kirche*, Graz-Wien-Köln 1961, 28f.

⁴ Vgl. V. Lossky, *Weg der Einigung*, in: EuA 46 (1960) 438.

1. Nachahmer Gottes

Im Abendland hat man der östlichen Theologie zuweilen einen verborgenen Monophysitismus vorgeworfen, insofern sie besonders die Gottheit Christi betont. Doch dürfte dieser Ansatz durchaus mit dem theologischen Grundanliegen Joseph Ratzingers konform gehen. In der abendländischen Soteriologie kam es zu einer nicht geringfügigen Akzentverschiebung, als die Bedeutung des Lebens und Wirkens Jesu wie auch seines erlösenden Kreuzestodes (der Protestantismus machte den Karfreitag zu dem Feiertag schlechthin) vornehmlich in der Versöhnung des Sünders mit Gott und in der Tilgung aller Erbschuld gesehen wurde. Aber Gott befreit den Menschen nicht nur von aller Sünde und heiligt ihn mit seiner Gnade; er läßt ihn vielmehr auch einen Blick in sein verborgenes Wesen tun, das selbst den Engeln unbekannt bleibt. Als Gott seinen Sohn am Kreuz für die Menschen dahingibt, dringt in der Offenbarung seines dreifaltigen Wesens zugleich ein Strahl seines Lichtes, in dem er selbst wohnt, in das Leben der Menschen. Somit gilt im Glauben wie in der Theologie der Primat des Logos vor dem Ethos.⁵

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

Christliche Moral ist mehr als Ethik; sie ist Ausdruck der seinshaften Verwurzelung in Christus. Der Menschensohn eröffnet dem Menschen nicht nur eine neue Verhaltensweise; das Leben in Christus geht über eine Gesinnungsnachfolge hinaus, es entfaltet sich als eine neue Weise der Begegnung mit dem *Sein* Gottes. »Für uns ist Christus«, so schreibt Nikolaus Kabasilas, »nicht mehr bloß ein Vorbild, das wir nachahmen sollen, auch nicht mehr nur ein Gesetzgeber, dem zu gehorchen ist. Er ist auch nicht bloß die Ursache für unsere Gerechtigkeit, sondern selber das Leben und die Gerechtigkeit in uns.«⁶ Jesus Christus ist keineswegs bloß ein Idealbild menschlichen Lebens und Vorbild menschlicher Tugenden; er führt auf den Weg zu seinem Vater. Augustinus schreibt: »ascendit Christus in caelum: sequamur eum«⁷.

Jedes Tun im Glauben bleibt dem Sein nachgeordnet, denn was der Mensch durch Christus in den Sakramenten und in der Liturgie empfängt, ist mehr, als er je selbst denken und verwirklichen kann.

⁵ Darum verfehlt die Theologie ihren Sinn, wenn sie im rein Humanen verhaftet bleibt und nicht zur Theo-Logie wird, in der Gott zur Sprache kommt. Die Tatsache, daß Gott Einblick in sein Wesen gegeben hat, bedeutet für die Theologie, daß sie, was ihre Begründung angeht, im dargelegten Sinn vorrangig eine scientia speculativa ist und erst an zweiter Stelle eine scientia practica. Solches muß die Theologie neu bedenken, wenn sie den Primat des Logos vor dem Ethos bewahren will.

⁶ Nikolaus Kabasilas, *Über das Leben in Christus* (PG 150,612D-613A).

⁷ Augustinus, *Sermo* 304,4 (PL 38,1397).

Der Logos ist die Quelle göttlichen Lebens, wie er auch der ganzen Schöpfung innewohnt und alles in ihr seine Gestalt annimmt.

Alles im Leben des Menschen ist »worthaft«, denn der Logos »hat nicht nur eine Welt gleich einem in vielfältigen Weisen inkarnierten Wort erschaffen; er hat auch ein Subjekt erweckt, das dieses Wort verstehen kann«⁸. Das Geschenk des neuen Lebens in Christus annehmend, lernt der Mensch, seinem Leben und der Welt nicht mehr ein menschliches Siegel (nämlich das der Sünde) aufzudrücken, sondern das Siegel des göttlichen Lebens in Christus.

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

Die Christusförmigkeit übersteigt jede Christusfrömmigkeit, sie erwächst aus der lebendigen Beziehung des einzelnen zum Menschensohn als dem In-Bild des eigenen Lebens. In Christus zu einer »neuen Schöpfung« geworden (vgl. 2 Kor 5,17; Gal 6,15), läßt der Mensch sich und sein Leben von der Wirklichkeit des neuen Lebens in Jesus Christus prägen. In Liturgie, Frömmigkeit und geistlichem Leben naht sich der Mensch aus der Gesamtgestalt seines kreatürlichen Wesens dem unerforschlichen und unbegreiflichen Gott, nicht aus irgendeinem Trieb, einmal fromm zu sein, sondern um sich mit seiner ganzen Existenz dem Mysterium Gottes hinzugeben, das seinem Leben urbildhaft eingepreßt ist. So hat der Mensch, alles faktisch Gegebene übersteigend, schon jetzt, durch Glaube und Taufe, Anteil am göttlichen Leben und an allem, was der Schöpfung verheißen ist.

Gregor von Nazianz zeigt, daß die Herrlichkeit der Dreieinigkeit allmählich und dynamisch die ganze Kreatur durchdringt und durchleuchtet.⁹ Hieraus erklärt sich, daß die Aussagen über das göttliche Heilswirken im Zentrum der östlichen Theologie stehen. Für die orthodoxe Theologie sind alle Glaubenslehren soteriologisch relevant und in diesem Sinne Teil der Erlösungslehre. Unter »Soteriologie« versteht die Orthodoxie die Zueignung des durch Christus erworbenen Heils, was diesen Traktat, den die orthodoxe Theologie als solchen gar nicht kennt, - im Unterschied zur Trinitätslehre und Christologie - eher unabgeschlossen und »offen« sein läßt.

Joseph Ratzinger bleibt dem gewählten Ansatz treu, wenn er die nötigen Folgerungen für das konkrete christliche Leben aus dem Glauben zieht. Hier lassen sich viele Brücken zur östlichen Theologie und Spiritualität schlagen. Es fällt auf, welche zentrale Bedeutung gerade der Inkarnation in der Theologie Joseph Ratzingers zukommt. Dabei beruft er sich auf den französischen Jesuitentheologen Henri de Lubac und seine Aussage, »der bevorzugte Platz des Mysteriums sei das *Leben Christi*. Die Taten darin seien zwar einerseits echte *menschliche* Taten, aber es seien eben auch Taten einer *göttlichen* Person. De Lubac wörtlich: 'Den Sinn des Lebens Christi fassen, heißt

⁸ D. Staniloae, *L'homme, image de Dieu dans le monde*, in: *Contacts* 84 (1973/4) 297ff.

⁹ Vgl. Gregor von Nazianz, *Oratio XXVII* - Theologia I (PG 36,16).

eindringen in die göttliche Wirklichkeit'«¹⁰. Gott selbst wie auch der Sinn menschlicher Existenz werden sichtbar und faßbar im Leben Christi. Joseph Ratzinger führt im Gespräch mit Peter Seewald aus: »Ich glaube, das Wesentliche ist, daß man im allmählichen Eindringen und Mitleben des Lebens Christi überhaupt erst den Lebensstoff und die Lebensgrundlage hat, in der einem das Verstehen Gottes zuteil werden kann. Die Worte Jesu sind gewiß von einer unersetzlichen Bedeutung, aber wir dürfen Christus nicht auf Worte allein reduzieren. Das Fleisch, wie Johannes sagt, gehört mit dazu, es ist das gelebte Wort, das dann eben bis ins Kreuz hineinführt. Nur wenn wir den ganzen, vitalen Zusammenhang der Gestalt Jesu betrachten, sprechen auch die Worte in jener Größe, die ihnen innewohnt.«¹¹

Christus hat alle Menschen zu seinem »Leib« machen wollen, um sie so in eine lebendige Liebeseinheit einzubeziehen, wie sie für Mann und Frau gilt, die ein Fleisch werden. Die Begründung hierzu gibt Joseph Ratzinger aus der Theologie der Menschwerdung und stimmt hier mit Grundaussagen der östlichen Theologie überein. Die Inkarnation ist kein geschichtliches Einzelereignis, »das wieder vergeht, wie es gekommen ist. Nein, es ist ein Durchbruch, ein Anfang, in den uns Christus durch die Eucharistie, durch die Sakramente, die Taufe hineinziehen will. In diesem Sinn geschieht hier wirklich etwas über alle Evolution Hinausgehendes, die Verschmelzung von Gott und Mensch, von Kreatur und Schöpfer«¹². Christus ist der »exemplarische Mensch, der Mensch der Zukunft, durch den hindurch sichtbar wird, wie sehr der Mensch noch das zukünftige, das ausstehende Wesen ist«¹³.

Entfaltung und Bestimmung des Lebens sind dem Menschen in Jesus Christus und seinem irdischen Leben abgebildet. Mit einer entscheidenden Einschränkung, wie Joseph Ratzinger darlegt: Das Leben des Menschen hat keine äußere Nachzeichnung der Geschehnisse Jesu Christi zu sein, wie es zuweilen in einer westlichen, verengten Sicht der Nachfolge erscheinen mag, vielmehr verhält es sich so, daß »die innere Figur Jesu, wie sie sich in seiner ganzen Geschichte und schließlich in seiner Selbsthingabe am Kreuz darstellt, das Maßbild der künftigen Menschheit bedeutet [...]. In den großen Geschichten der Nachfolge, die sich die Jahrhunderte hindurch zutragen, faltet sich freilich auch erst aus, was in der Gestalt Jesu Christi verborgen ist. Es ist also nicht so, daß uns hier ein Schematismus übergestülpt wird, sondern daß darin alle Möglichkeiten wahren Menschseins enthalten sind«¹⁴.

Das Leben in Heiligkeit trägt für Joseph Ratzinger - ähnlich wie für den Osten - das Signum der »Schönheit« Gottes. Eine im Osten sehr bekannte und beliebte Sammlung asketischer Schriften trägt den Titel »Philokalie«: »Liebe zum Schönen«. Ein geistlicher Mensch, ein »Gottgelehrter«, will nicht nur gut, sondern auch *schön* sein. Während die christologische Tradition von Antiochien den

¹⁰ J. Ratzinger, *Gott und die Welt. Glauben und Leben in unserer Zeit. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart-München 2000, 175.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., 187.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd., 187f.

Nachdruck auf die Offenbarung des Logos in seiner Menschheit legt, betont die pneumatologische Tradition von Alexandrien gerade die Schönheit des Göttlichen. Diese strahlt im Wirken des Heiligen Geistes auf, der das Antlitz der Erde mit seiner göttlichen Schönheit erneuert. Für Kyrill von Alexandrien ist es das Spezifikum des Pneumas, Geist der Schönheit zu sein und dem ganzen Kosmos Anteil an der Schönheit der göttlichen Natur zu geben.¹⁵ Der Heilige Geist erneuert den Erdkreis mit göttlicher Schönheit (vgl. Weish 1,7).

Eine irgendwie juristische Fassung der Erlösungslehre ist dem Osten fremd.¹⁶ Die Genugtuungslehre hat keine Geschichte im Morgenland, außer bei Nikolaos Kabasilas, Philaret und dem griechischen Theologen Palamas. Während sich die westliche Theologie vor allem mit der Aussage beschäftigt, daß der Mensch »simul iustus et peccator« ist, wird nach orthodoxer Lehre der Mensch nicht durch das bestimmt, was er ist, sondern durch das, was er werden kann; indem er seinem Urbild, dem »eikon«, seiner »imago«, die Christus ist, näherkommt, darf er mit den Worten des Apostels von sich bekennen: »Nun lebe nicht ich, sondern Christus lebt in mir« (Gal 2,20). Das Zueinander von Heiligung und Rechtfertigung wird in der orthodoxen Soteriologie als ein fortschreitender Prozeß verstanden, wobei *Rechtfertigung* mehr die negative Formulierung der Freiheit von Sünden, Tod und Teufel enthält, während *Heiligung* eine positive Aussage über die Erlösung und das geistliche Wachsen in das neue Leben in Christus darstellt.

Dem Konzept einer »Rechtfertigung« des Sünders kommt in östlicher Theologie keine besondere Bedeutung zu, da es den Eindruck erwecken könnte, daß der Sünder gleichsam »von außen her« in den ursprünglichen Stand der Freundschaft mit Gott zurückgeführt würde.

Um dieser Freundschaft teilhaft zu werden, muß der Glaubende sein eigenes Leben dem Leben Jesu angleichen. Dies findet in der Chrysostomus-Liturgie darin seinen Ausdruck, daß sie in ihrem Ablauf eine Darstellung des Lebens Jesu ist, von der Geburt in Bethlehem (Proskomidie) bis zur Himmelfahrt (zeichenhaft dargestellt bei der Zurückbringung der Gaben nach der Kommunion). Die ganze menschliche Geschichte erhält ihr Sinnziel im Kommen des Menschensohnes, das die Kirchenväter als die Synthese der Heilsgeschichte zu deuten verstehen. In der Chrysostomus-Liturgie heißt es zu Beginn der Einsetzungsworte: »Er kam, und indem er den ganzen Heilsplan um unsretwillen erfüllte, nahm er in der Nacht, in der er überliefert wurde oder vielmehr sich selbst überlieferte für das Leben der Welt, das Brot in seine heiligen, reinen und makellosen Hände, dankte, segnete, heiligte, brach und gab es seinen heiligen Jüngern und Aposteln und sprach...«¹⁷ Im Kommen des Menschensohnes, in seinem Erlösungswerk und in seiner Auferstehung gipfelt das göttliche Heilswerk.

Alles im menschlichen Dasein entscheidet sich, wie Joseph Ratzinger betont, an der Frage nach

¹⁵ Vgl. Kyrill von Alexandrien, *Über St. Johannes*, 16,25 (PG 73,464B).

¹⁶ Vgl. hierzu die Studie M. Schneider, *Zur Erlösungslehre in der orthodoxen Theologie*, Köln 2003.

¹⁷ Dieselbe heilsgeschichtliche Sicht findet sich in ganz zentralen Gebeten der Basilius-Liturgie. Hier heißt es im Gebet der Opferung: »Blicke auf uns herab, o Gott. Schau auf unsere Anbetung und nimm sie an, wie Du angenommen hast die Gabe Abels, die Opfer Noes, die Sühneopfer Abrahams, die priesterlichen Dienste Moses' und Aarons, die Friedensopfer Samuels. Wie Du denselben wahrhaften Dienst von Deinen Aposteln angenommen hast, so, Herr, nimm in Deiner Güte diese Opfergaben aus unseren sündhaften Händen an.«

Gott: Ist er ein Gott der Lebenden oder der Toten? Dies gilt auch für die Verkündigung und die Feier der Sakramente: Würde es hier nur um das Vermächtnis eines historischen Jesus gehen, blieben der Gottesdienst und die Messe bloß Ritual und Ausdruck von Gemeinschaft, so daß sich der Glaube auf die Dimensionen von Erlebnis und Gefühl reduzieren ließe. In der Feier der Liturgie verkündet die Kirche vielmehr die Gegenwart jenes göttlich-dreieinen Mysteriums, das in und mit der Menschwerdung des Gottessohnes in die Geschichte eingetreten ist und sie mit seiner Auferstehung unüberbietbar vollendet hat.¹⁸

2. Lebendige Offenbarung

Des öfteren hat sich Papst Benedikt mit Fragen der Liturgie und ihrer Erneuerung beschäftigt, vor allem in seinen zwei Veröffentlichungen: »Der Geist der Liturgie« (2000) und »Gott ist uns nah. Eucharistie: Mitte des Lebens« (2001). Die letzte Buchbesprechung vor seiner Wahl zum Papst beschäftigt sich mit einem englisch verfaßten Buch über die organische Entwicklung der Liturgie.¹⁹ Diese ist etwas Wachsendes und lebendig sich Erneuerndes, das bei aller Entfaltung immer auch der Wahrung innerer Identität bedarf. Nicht die jeweilige Gemeinde bestimmt, was Liturgie ist, sondern der lebendige Organismus der Kirche, mit den ihr eigenen Kräften und Gesetzen. So hat die Kirche ihre eigene liturgische Tradition zu wahren und zugleich offen zu sein für die Zeichen der Zeit. Selbst die höchste kirchliche Autorität darf die Liturgie nicht beliebig ändern, sondern nur in Übereinstimmung mit der kirchlichen Überlieferung. Nicht Beliebigkeit, sondern Gehorsam im Glauben ist jeder Autorität in der Kirche auferlegt. In diesem Sinn ist der Ritus eine »Vor-Gabe« der Kirche an die Kirche, die kondensierte Gestalt lebendiger Überlieferung des Glaubens. Die Glaubensregel wurde lange Zeit nicht aufgeschrieben, sie war mehr oder weniger mit dem konkreten Leben der glaubenden Kirche identisch. Seit aber die Autorität der sprechenden Kirche wie auch der apostolischen Nachfolge in die Schrift eingeschrieben ist, kann sie von ihr nicht mehr getrennt werden. Doch die Offenbarung und die »viva vox« der apostolischen Nachfolge gehen der Heiligen Schrift voraus und sind mit ihr nicht identisch: Die Offenbarung ist größer und umfassender als das in der Heiligen Schrift Enthaltene. So heißt es bei Joseph Ratzinger: Offenbarung meint nicht nur jenen Akt, in dem Gott sich seinen Geschöpfen kundtut, sondern auch »den Akt des Empfangens, in dem dem Menschen diese Zuwendung Gottes aufgeht und zur Offenbarung wird. Alles in Worten Festzuhaltende, also auch die Schrift, ist dann Zeugnis von Offenbarung, aber nicht die Offenbarung selbst. Und nur die Offenbarung selbst ist auch im eigentlichen Sinn 'Quelle', die Quelle, aus der die Schrift sich speist. Wird sie von diesem Lebenszusammenhang der Zuwendung Gottes im Wir der Glaubenden abgelöst, dann ist sie aus ihrem Lebensgrund herausgerissen und

¹⁸ Dies habe ich ausführlich dargestellt nach den Aussagen östlicher und westlicher Dogmatik in M. Schneider, *Das Sakrament der Eucharistie*, Köln ³2007.

¹⁹ Vgl. J. Ratzinger, *Die organische Entwicklung der Theologie*, in: Forum Katholische Theologie 21 (2005) 36-39. Vgl. auch die Besprechung von M. Karger in: Deutsche Tagespost Nr. 49 (2005) 6.

nur noch 'Buchstabe', nur noch 'Fleisch'«²⁰.

Die Kirche des Ostens geht hier insofern noch einen Schritt weiter, als sie dem Dogma eine eminent praktische Bedeutung zuspricht. Die ostkirchliche Tradition hat niemals scharf zwischen persönlicher Erfahrung der göttlichen Mysterien und dem von der Kirche verkündeten Dogma unterschieden. Der Metropolit Philaret von Moskau sagte: »Kein einziges der Mysterien der geheimsten Weisheit Gottes darf uns fremd oder völlig transzendent erscheinen, sondern wir sollen in aller Demut unseren Geist an die Kontemplation der göttlichen Dinge gewöhnen.«²¹ Das Dogma, das eine geoffenbarte Wahrheit ausdrückt, die wie ein unerforschliches Mysterium erscheint, muß sich jeder im Glauben durch einen seelischen Prozeß so aneignen, daß er nicht das Mysterium seiner Erkenntnisweise anpaßt, sondern selbst eine tiefgreifende Umgestaltung, eine innere Umwandlung seines Geistes erfährt, um schließlich zu der mystischen Erfahrung dessen fähig zu werden, was das Dogma ausdrückt. Nach östlicher Auffassung muß der Mensch in einer ständigen inneren Transformation sein Denken und Leben der Wahrheit des Glaubens angleichen, statt die Dogmen seinem Denkvermögen und seiner Fassungskraft anzupassen.

Die Dogmen der Kirche haben einen praktischen Sinn, denn sie verhelfen dem Menschen auf seinen Weg zur Gottesvereinigung. In diesem Sinn kennt die orthodoxe Kirche keine Trennung zwischen Dogma und Glaubenserfahrung, zwischen theologischer Lehre und kirchlicher Frömmigkeit, zwischen Theologie und Mystik. Es gibt keine christliche Mystik ohne Theologie - es gibt keine wahre Theologie ohne Mystik. So erstaunt es nicht, daß die großen geistlichen Lehrer als »Theologen« bezeichnet werden: Johannes, Gregor von Nazianz und Symeon der »neue Theologe«. Mystik wird im Osten als die Vollendung aller Theologie betrachtet, als Theologie »par excellence«.²² Die Einwohnung des Geistes bewirkt eine derart unmittelbare Verbundenheit mit dem göttlichen Leben, daß sie durch keine theologische Erkenntnis oder Idee überholt oder außer Kraft gesetzt werden kann. Zugleich führt sie den Menschen ganz in den Sinn des Glaubens ein. Ein Mönch, der aus dem eigenen Glaubensvollzug den überlieferten Glauben verkündet und bezeugt, gilt im Osten heute noch mehr als ein wissenschaftlich geschulter Universitätsprofessor.

3. Auctoritas und Unfehlbarkeit

Mit dem dargelegten Ansatz gibt Joseph Ratzinger wichtige Impulse für ein Gespräch mit der Ostkirche über das Papsttum. Mit Bezug auf die »Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen« vom 24. Mai 1990 nimmt er als Präfekt der Glaubenskongregation Stellung zu der Auffassung, »daß es Lehrentscheidungen überhaupt nur dort geben kann, wo die Kirche Unfehl-

²⁰ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 94.

²¹ *Predigten und Ansprachen von Bischof Philaret*, Moskau 1844, II. Teil, 87.

²² Die Ostkirche begrenzt ihre Dogmen auf ein Minimum, also nur auf das Dogma der Trinität, d. h. auf die Lehre von der gemeinsamen Natur und den drei Hypostasen der Gottheit, von der unvermischten Vereinigung der zwei Naturen in der Person Jesu Christi und von der göttlichen Personalität des Heiligen Geistes.

barkeit in Anspruch nehmen darf; außerhalb dieses Bereichs würde nur das Argument zählen, eine gemeinsame Gewißheit der Kirche also unmöglich sein«²³. Joseph Ratzinger sieht in einer solchen Einschränkung des Lehramtes eine typisch westliche Verengung bzw. Verrechtlichung des Glaubens.

Für die frühe Kirche reduzierte sich die Glaubenslehre keineswegs auf das unmittelbar dogmatisch festgelegte Glaubensgut, so daß alles andere bloßes »Argument« wäre und der theologischen Debatte überlassen bliebe. Vielmehr wurde die Glaubenslehre als ein lebendiges Gefüge verstanden und als solches im Glaubensbekenntnis festgehalten. Der Kirche ist die Gabe des unfehlbaren Wortes übertragen: »Aber Sinn behält dies doch nur, wenn eine solche im Einzelfall notwendig gewordene Fixierung einer Grenze eingeborgen bleibt in ein Lebensgefüge gemeinsamer Gewißheit des Glaubens. Wichtiger als der Begriff der Unfehlbarkeit ist daher derjenige der *auctoritas*.«²⁴ Kein Staat wird sich auf die Formulierung und Einhaltung unfehlbar richtiger Lösungen beschränken. Keine Schule, keine Familie, keine Gemeinde und keine Klostersgemeinschaft kann überleben, wenn ihre Lebensregeln und Gesetzmäßigkeiten nicht von einer letzten rechtmäßigen »Autorität« gestützt sind. So verhält es sich auch mit der Kirche; ihr Leben basiert nicht bloß auf einer äußeren, rein rechtlichen Gesetzgebung: »Für eine Gemeinschaft, die wesentlich auf gemeinsamer Überzeugung beruht, ist *auctoritas* im Bereich der Inhalte unverzichtbar, und zwar gerade eine *auctoritas*, deren Wort in lebendiger Entwicklung weiterwachsen und reiner werden kann.«²⁵

Eine derartige Zuordnung von »auctoritas« und »Unfehlbarkeit« ist von großer Aktualität, nicht zuletzt für das Verständnis der Liturgie und ihre Erneuerung: Wird die Liturgie als jener Vollzug verstanden, bei dem alle in dem einen Glauben der Kirche miteinander verbunden sind, wird sich die verbindliche Gestalt der äußeren Riten und - soweit erforderlich - die beste Form ihrer Erneuerung finden lassen. Anschließend kommt Joseph Ratzinger zu einer Folgerung, die gewiß für sein Pontifikat maßgeblich sein wird und auch im Gespräch mit der Ostkirche eine wichtige Brücke schlägt: »Verbindlichkeit kann nicht allein dem 'Unfehlbaren' zukommen; sie liegt in der lebendigen Gesamtgestalt des Glaubens, die als solche immer wieder aussagbar sein muß, um nicht im Gewirr wechselnder Hypothesen zu verschwinden.«²⁶ Der Glaube beruht auf keiner autoritären Fixierung, er ist die Mitgift Jesu Christi an seine Kirche und das Leben in der Nachfolge.

4. Gebärde des Sohnes

Weiterhin sei nach den geistlichen Implikationen des vorgelegten Ansatzes gefragt, wie er aus dem theologischen Werk Ratzingers herausgearbeitet wurde; sie ergeben sich als eine Konkretisierung

²³ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln 1993, 98.

²⁴ Ebd., 99f.

²⁵ Ebd., 100.

²⁶ Ebd.

jenes inkarnatorischen Grundanliegens, das für Joseph Ratzinger aufs engste mit der Schöpfungstheologie verbunden ist.

Im Laufe der westlichen Theologiegeschichte kam es zu einer Konzentration auf das Thema der Heilsgeschichte unter weitestgehender Ausblendung des Schöpfungsgedankens, ja zu einer fast dualistischen Unterscheidung von Gott und Schöpfung, die derart radikal war, daß sie in die Nähe eines Deismus rückte oder in das Konzept einer gottlosen Welt zu führen schien. In der Schöpfungstheologie blieb es letztlich nur bei dem Satz, daß alles in Gott seine erste Ursache hat. Schließlich traten Schöpfung und Kosmos so sehr an den Rand theologischen Mühens und allgemeiner Frömmigkeit, daß der Glaube in die Falle der bloßen Innerlichkeit und Subjektivität zu geraten drohte. Auch kam es, gerade in der Auseinandersetzung mit der Evolutionstheorie, zur Verengung der christlichen Protologie auf die Schöpfung im Anfang (»creatio originalis«) und auf den Aspekt des göttlichen »Schaffens«.²⁷ Die Lehre vom göttlichen »Machen« bzw. die Lehre von der fortgehenden Schöpfung (»creatio nova«) wurde kaum thematisiert. Vielmehr wurde die »Schöpfung im Anfang« verstanden als eine fertige und vollkommene Schöpfung, die keiner weiteren Entfaltung und Evolution bedarf, wie auch das Wort »Schöpfung« durch seine Endsilbe eher einen abgeschlossenen Vorgang am Anfang als einen Prozeß des Schaffens insinuiert. Vom Menschen schien dasselbe zu gelten: Als einmal geschaffenes und damit fertiges Wesen ist er keiner weiteren Evolution unterworfen. Kurz gesagt, in der Schultheologie blieb es nicht aus, daß das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung zeitweilig zu einseitig auf die Frage der Kausalität *beschränkt* wurde.²⁸ Martin Heidegger zitierend, wendet Yannaras ein: »Zu diesem Gott ('causa sui') kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern. Vor der causa sui kann der Mensch weder aus Scheu auf die Knie fallen noch kann er vor diesem Gott musizieren und tanzen. Demgemäß ist das gottlose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott der causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher.«²⁹ Werde - so meint Yannaras - die Beziehung zwischen Gott und dem Kosmos nicht vorrangig personal, sondern vorrangig als Beziehung von Ursache und Wirkung verstanden, so werde Gott abgetrennt von der Welt, und die Welt werde verselbständigt.

Ganz anders die ursprüngliche Sicht der Schöpfung, die dem Osten eigen ist. Für die Heilige Schrift ist nicht der kausale Begründungszusammenhang der Schöpfung entscheidend, sondern die *Einwohnung Gottes*, wie sie durch sein Ausruhen in der Schöpfung zum Ausdruck kommt (vgl. Gen 2,2f.). Der siebte Tag des vollendeten Schöpfungswerkes ist der Tag der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Sinai (vgl. Ex 24,16): »Erst vom Sinai her wird [...] erkennbar, was mit Gottes Schöpfungshandeln 'am Anfang' intendiert war und d. h.: wozu Gott die Welt erschaffen hat: nämlich dazu, Gemeinschaft mit dem Menschen/Israel zu haben.«³⁰ Schließlich kennt die Priesterschrift »eine dynamische, sich selbst übersteigende und auf ein ungeahntes Eschaton hin-

²⁷ Vgl. zum folgenden auch J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, München 1985, 281-298.

²⁸ Vgl. hierzu M. Schneider, *Schöpfung in Christus. Skizzen zur Schöpfungstheologie in Ost und West*, St. Ottilien 1999.

²⁹ C. Yannaras, *Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenväter und der Existenzphilosophie des Westens*, Göttingen 1982, 68, Anm. 184; vgl. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, 70f.

³⁰ Ebd.

steuernde Geschichte«³¹, deren Ziel das »Wohnen« des Schöpfergottes inmitten seines Volkes ist. Wie ist diese universale Gegenwart Gottes in seiner Schöpfung bis zum Ende der Zeiten genauer zu verstehen?

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

Durch die Wiederherstellung seiner leibhaften Sinne erhält der Mensch jene Wachheit im Geist zurück, die ihn erkennen läßt, daß nur härteste Wirklichkeitsbezogenheit zum Glauben führt. Die reiche Entfaltung der Sinne zielt auf kein Genießen wie beim Schlemmer, sondern auf die Differenzierung und kreatürliche Einübung in die Unterscheidung der Geister. Das Geschenk der geheilten Kreatürlichkeit befähigt den Menschen, seinem Herrn in seinem Leben »leibhaft« zu antworten. Gotteserkenntnis und -begegnung sind für Joseph Ratzinger keine Fragen der Theorie, sondern der Lebenspraxis. Menschwerdung Gottes heißt, daß sich der Gehorsam des Sohnes gegenüber dem Willen des Vaters in die Welt und in eine konkrete Lebensform inkarniert (vgl. Hebr 10; Ps 40 [39],7-9): Die höchste Erfüllung des Glaubens ist seither nicht mehr das Hören, sondern die »Fleischwerdung«: »Theologie des Wortes wird zur Theologie der Inkarnation. Die Hingabe des Sohnes an den Vater tritt aus dem innergöttlichen Gespräch heraus; sie wird Hinnahme und so Hingabe der im Menschen zusammengefaßten Schöpfung. Dieser Leib, richtiger: das Menschsein Jesu ist Produkt des Gehorsams, Frucht der antwortenden Liebe des Sohnes; er ist gleichsam konkret gewordenes Gebet. Das Menschsein Jesu ist in diesem Sinn schon ein ganz geistiger Sachverhalt, von seinem Herkommen her 'göttlich'.«³²

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

³¹ B. Janowski, *Tempel und Schöpfung. Schöpfungstheologische Aspekte der priesterlichen Heiligtumskonzeption*, in: JBTh 5 (1990) 37-69, hier 66.

³² J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976, 53f.

zuheben.

Die Kunst gläubigen Daseins besteht darin, in der Welt und mit dem Leib Gott zu lieben und ihm zu dienen. Joseph Ratzinger legt in seinen Ausführungen über eine Spiritualität des Alltags bzw. der Alltäglichkeit im Glauben dar: »Wir werden Gott in der Teilhabe an der Gebärde des Sohnes. Wir werden Gott, indem wir 'Kind', indem wir 'Sohn' werden; das heißt, wir werden es im Hineingehen in Jesu Reden mit dem Vater und im Hineintreten dieses unseres Gesprächs mit dem Vater in das Fleisch unseres täglichen Lebens: 'Einen Leib hast du mir bereitet...' Unser Heil ist es, 'Leib Christi' zu werden, so wie Christus selbst: im täglichen Annehmen unserer selbst von ihm her; im täglichen Zurückgeben; im täglichen Anbieten unseres Leibes als Stätte des Wortes. Wir werden es, indem wir ihm nachfolgen, absteigend und aufsteigend. Von alledem redet das schlichte Wort 'descendit de caelis'. Es redet von Christus, und es redet eben darin von uns. Dieses Bekenntnis kann man gar nicht im Mitreden ausschöpfen. Es verweist vom Wort auf den Leib: Nur in der Bewegung von Wort zu Leib und von Leib zu Wort kann es wahrhaft angeeignet werden.«³³ -

Sind bisher die dogmatischen Ansätze hervorgehoben worden, welche die Theologie Joseph Ratzingers mit der östlichen Theologie gemeinsam hat, gilt es nun, sich ausführlich ihren ökumenischen Leitlinien zuzuwenden.

5. Ökumenische Perspektiven

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

Als Cardinal Ratzinger zum 264. Nachfolger des heiligen Petrus als Bischof von Rom gewählt wurde, war die Reaktion der orthodoxen Kirchen äußerst positiv; dies gilt vom Moskauer Patriarchat der Russisch-Orthodoxen über das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel und die griechisch-orthodoxe Kirche bis zum koptisch-orthodoxen Patriarchat in Ägypten. »Wir sind sehr glücklich über die Wahl von Papst Benedikt XVI.«, meinte der koptisch-orthodoxe Bischof Barnaba El Suriani, der den koptischen Patriarchen Papst Shenuda III. bei der Amtseinführung des Heiligen Vaters vertrat. Es wurden hohe Erwartungen an den ökumenischen Dialog unter Papst Benedikt XVI. geäußert. Denn der Theologe Joseph Ratzinger hat sich vielen orthodoxen Theologen während seiner Tätigkeit als Professor, Bischof und Präfekt der Glaubenskongregation immer wieder als ein Freund und Kenner orthodoxer Theologie erwiesen. Man erinnert sich an die beiden Vorträge, die der damalige Professor Joseph Ratzinger 1974 und 1976 in Wien und Graz hielt.

³³ Ebd., 55.

Dort griff er die Worte des Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 auf, die dieser bei seiner Begegnung mit Papst Paul VI. geäußert hatte: »Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung, den ersten von uns der Ehre nach, den 'Vorsitzenden in der Liebe'.« Professor Ratzinger kommentiert im April 1974: »Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [...] nicht doch als eine dem Keim der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.« Was er hiermit konkret meint, legt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag am 6. Januar 1976 in Graz dar, als er die Maxime formuliert: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.«³⁴ An anderer Stelle fügt er hinzu: »Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen.«³⁵

Im Rahmen seiner Amtseinführung wies Papst Benedikt XVI. darauf hin, daß er in seinem Pontifikat nicht eigene Ideen durchsetzen wolle, sondern seinen Weg gemeinsam mit der ganzen Kirche gehen möchte, und zwar im Hören auf Wort und Willen des Herrn. Es fällt auf, mit wie vielen Gesten und Worten Papst Benedikt XVI. durchscheinen läßt, wie sehr das ökumenische Gespräch sein besonderes Anliegen ist. In der »Messe zum Beginn des Petrusdienstes« nimmt er erstmals in der Neuzeit wieder jenes mit fünf roten Kreuzen bestickte lange Pallium, das während des ersten Jahrtausends von den Päpsten getragen wurde, als Ost- und Westkirche noch nicht getrennt waren. In seinem Wappen verzichtet er auf die Tiara und ersetzt sie durch eine Mitra. Wie will der neu gewählte Papst seinen eigenen Dienst im Gespräch mit der Ostkirche verstanden und ausgeübt sehen?

Schon seit den frühen Jahren seiner theologischen Arbeit als Professor beschäftigte sich Joseph Ratzinger mit dem Thema Ökumene und setzte sich in zahlreichen Kommissionen für die Suche nach der Einheit im Glauben ein.³⁶ Schon in seinem Buch »Einführung in das Christentum« (1968) setzt er den Rahmen jeder ökumenischen Arbeit: »Die Kirche ist nicht von ihrer Organisation her zu denken, sondern die Organisation von der Kirche her zu verstehen. Aber zugleich ist deutlich, daß für die sichtbare Kirche die sichtbare Einheit mehr ist als 'Organisation'. Die konkrete Einheit des

³⁴ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 188.

³⁵ Zit. nach B. Raspels, *Freund und Kenner orthodoxer Theologie*, in: Kölner Kirchenzeitung Nr. 21 (2005) 16.

³⁶ Vgl. zum folgenden J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 181-194 (= ders., *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus*, in: Ökumenisches Form. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 1 [1977] 31-41; es handelt sich um seinen Vortrag von 1976 in Graz); auch J. Wohlmuth, *Anwalt der Einheit. Der Theologe Joseph Ratzinger und die Ökumene*, in: *Der christliche Osten* 60 (2005) 265-278. - Weitere Studien zur Ökumene sind J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1992 [1954]; J. Ratzinger, *Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: ders., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, 105-120; J. Ratzinger, *Theologische Aufgaben und Fragen bei der Begegnung lutherischer und katholischer Theologie nach dem Konzil*, in: ders., *Das neue Volk Gottes*, 225-245; J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation - Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*; in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, Donauwörth ²2005, 203-214. - Siehe auch die Ausführungen oben S. 55ff.

gemeinsamen, im Wort sich bezeugenden Glaubens und des gemeinsamen Tisches Jesu Christi gehört wesentlich zu dem Zeichen, welches die Kirche aufrichten soll in der Welt. Nur als 'katholische', das heißt in der Vielheit dennoch sichtbar eine, entspricht sie der Forderung des Bekenntnisses. Sie soll in der zerrissenen Welt Zeichen und Mittel der Einheit sein, Nationen, Rassen und Klassen überschreiten und vereinen.«³⁷ Ökumenische Arbeit hat nicht bei einer isolierten »Basis« bzw. »Obrigkeit« anzusetzen: Eine ausgehandelte Einheit ist nur »Menschenwerk«³⁸; theologische Konsenseinigungen bleiben auf der menschlichen bzw. wissenschaftlichen Ebene. Welche Konzepte für den Weg zur Einigung mit der Ostkirche lassen sich bei Joseph Ratzinger herausarbeiten? Seiner Meinung nach beruht die Trennung von 1054 vor allem auf der Verschiedenheit der Entwicklungen in Ost und West. Im Westen wird die Kirche immer stärker juristisch konzipiert; das Dogma von 1870 stellt gleichsam den Höhepunkt dieser Entwicklung dar. Während die Ostkirche als ein Gefüge bischöflich geleiteter Ortskirchen erscheint³⁹, geht - wenigstens auf den ersten Blick - genau dies dem Westen verloren, was der Osten als die Aufgabe des Grundgefüges der Kirche überhaupt deutet.⁴⁰ Dennoch, wie die Kirche des Ostens bleibt auch die des Westens dem Gehalt und der Gestalt der Väterkirche ungebrochen treu; in Rom besteht keine andere Kirche gegenüber jener im ersten Jahrtausend, also jener Zeit, in der man gemeinsam Eucharistie feierte und eine Kirche war.⁴¹ Der Osten darf die Entwicklung der Westkirche im zweiten Jahrtausend nicht als häretisch erklären, wie umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt anerkennen muß, »die sie sich bewahrt hat«⁴².

Nach Joseph Ratzinger ist im ökumenischen Gespräch zunächst und vor allem nach »der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens« zu fragen, »denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung«⁴³. Dabei unterscheidet er zwischen menschlichen Trennungen und theologischen Spaltungen. Es kann eine Verschiedenheit geben, die das Wesen der Kirche nicht beeinträchtigt; hier gilt es, »das Miteinander in der Vielheit gewachsener geschichtlicher Formen leben zu lernen«. Positiv anzustreben ist eine »Einheit *durch* Vielfalt, durch Verschiedenheit«⁴⁴, wobei gerade die Verschiedenheit einen neuen »Reichtum des Hörens und Verstehens« erschließen kann. Sobald einer Spaltung das Gift der Feindseligkeit genommen wird und man sich gegenseitig annimmt, führt dieser Weg zur Erfahrung einer »felix culpa«, »auch bevor sie ganz geheilt wird«⁴⁵: »Der harte Kern der Trennung ist erst da gegeben, wo ein oder mehrere Partner gewiß sind, daß sie nicht ihre

³⁷ J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, München 2000, 328.

³⁸ J. Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, in: ders., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 128-134, hier 130.

³⁹ Vgl. M. Schneider, *Einführung in die Theologie Joseph Ratzingers*, Köln 2008, 171- 194.

⁴⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 182.

⁴¹ Vgl. ebd., 184.

⁴² Ebd., 188. Gerade in und mit der Feier der Liturgie bleibt für die Kirche in Ost und West die Idealgestalt gewahrt.

⁴³ Ebd., 190. Vgl. R. Erni und D. Papandreou, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Fribourg 1974, 68-96, hier 91f.

⁴⁴ J. Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, 130f.

⁴⁵ Ebd., 131.

eigenen Ideen verteidigen, sondern zu dem stehen, was sie aus der Offenbarung empfangen haben und daher nicht manipulieren können.«⁴⁶

Ratzingers Konzept im ökumenischen Gespräch unterscheidet sich grundlegend von vielem, was in der Annäherung der Christen derzeit allgemein üblich ist. Nach seiner Ansicht läßt sich eine Vereinigung der Christen nicht mit Maximalforderungen erreichen, es bedarf vielmehr der *Wahrheit* und Redlichkeit auf dem Weg der Suche einer Einigung.⁴⁷ Über die Wahrheit aber läßt sich nicht diskutieren⁴⁸, debattieren und abstimmen, ihr kann man nur dienen und die Ehre geben: »Wahrheit ist keine Mehrheitsfrage. Sie ist oder sie ist nicht. Deswegen sind Konzilien nicht verbindlich, weil eine Mehrheit von qualifizierten Vertretern etwas beschlossen hat. [...] Konzilien beruhen auf dem Prinzip der moralischen Einmütigkeit, und die wiederum erscheint nicht als eine besonders hohe Mehrheit. Nicht der Konsens begründet die Wahrheit, sondern die Wahrheit den Konsens: Die Einmütigkeit so vieler Personen ist immer als etwas menschlich Unmögliches angesehen worden. Wenn sie auftritt, zeigt sich darin die Überwältigung durch die Wahrheit selbst. Die Einmütigkeit ist nicht Grund der Verbindlichkeit, sondern das Zeichen der erscheinenden Wahrheit, und aus ihr fließt die Verbindlichkeit.«⁴⁹

Das ökumenische Gespräch verlangt mehr als kirchenpolitische Verhandlungen und einen äußeren Konsens, betont Joseph Ratzinger: »Da aber der Glaube nicht eine bloße Setzung menschlichen Denkens ist, sondern Frucht einer Gabe, kann die Gemeinsamkeit auch letztlich nicht aus einer Operation des Denkens kommen, sondern wiederum nur geschenkt werden.«⁵⁰

Arbeit in der Ökumene muß sich vom *Prinzip des »Unverfügbaren«* leiten lassen. Durch eine Einigung in Basissätzen ergibt sich noch keine Vereinigung der Christen; eine von Menschen ausgehandelte Einheit »könnte logischerweise nur eine Angelegenheit *iuris humani* sein. Sie würde damit die in Joh 17 gemeinte theologische Einheit überhaupt nicht berühren«⁵¹. Das ökumenische Mühen verlangt nicht nur Kompromißfähigkeit und Verhandlungstalent, es setzt »die eigentlich religiöse Ebene« von Gebet und Buße voraus, denn es ist primär ein geistliches, weil geistgewirktes Vorhaben.

Glaube und Vereinigung im Glauben sind niemals Sache des Menschen, der sie hervorrufen und

⁴⁶ J. Ratzinger, *Zur Lage der Ökumene*, in: ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*. Festgabe zum 75. Geburtstag. Hg. v. Schülerkreis, Augsburg 2002, 220-234, hier 223.

⁴⁷ Joseph Ratzinger führt aus: »Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht. Gerade wenn also das Gewicht der Wahrheit und ihre Unverzichtbarkeit ins Spiel gebracht wird, muß dem auch eine Redlichkeit entsprechen, die sich vor vorschneller Inanspruchnahme der Wahrheit hütet und nach der inneren Weite des Wahren mit den Augen der Liebe zu suchen bereit ist« (J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 187).

⁴⁸ Wahrheit gibt es nicht im Plural.

⁴⁹ J. Ratzinger, *Zur Lage der Ökumene*, 233f.

⁵⁰ Ebd., 223.

⁵¹ J. Ratzinger, *Zum Fortgang der Ökumene*, 130.

bewerkstelligen kann⁵², vielmehr gründen sie im Gebet Jesu für seine Kirche und ihre Einheit. Joseph Ratzinger betont, »daß wir die Stunde nicht wissen und auch nicht festlegen können, wann und wie die Einheit zustande kommt«⁵³; sie ist allein Gottes Sache.⁵⁴ Bis Gott selbst die Einheit der Christen bewirkt, gilt es, im ökumenischen Gespräch und in der Annäherung der Christen »dem anderen nichts aufdrängen zu wollen, was ihn - noch - im Kern seiner christlichen Identität bedroht«⁵⁵: »Katholiken sollten nicht versuchen, Protestanten zur Anerkennung des Papsttums und ihres Verständnisses von apostolischer Sukzession zu drängen. [...] Umgekehrt sollten Protestanten davon ablassen, von ihrem Abendmahlsverständnis her die katholische Kirche zur Interkommunion zu drängen, da nun einmal für uns das doppelte Geheimnis des Leibes Christi - Leib Christi als Kirche und Leib Christi als sakramentale Gabe - ein einziges Sakrament ist, und die Leibhaftigkeit des Sakramentes aus der Leibhaftigkeit der Kirche herauszureißen das Zertreten der Kirche und des Sakraments in einem bedeutet.«⁵⁶

Vor allen praktischen Bemühungen und schon erreichten Übereinstimmungen im ökumenischen Gespräch ist nach dem zu fragen, was Gott selbst der Kirche in der Annäherung mit den anderen Kirchen sagen und zeigen will. Ja, es gilt, nach dem tieferen Sinn der Trennung und Spaltung zu fragen. Joseph Ratzinger verweist auf 1 Kor 11,19, indem er diese Stelle im Sinne Augustins auslegt: »*Spaltungen* müssen *sein*«. Der biblische Begriff »*dei*«⁵⁷ meint in diesem Zusammenhang ein göttliches Handeln bzw. eine eschatologische Notwendigkeit: »Auch wenn Spaltungen zuallererst menschliches Werk und menschliche Schuld sind, so gibt es in ihnen doch auch eine Dimension, die einem göttlichen Verfügen entspricht. Darum können wir sie auch nur bis zu einem gewissen Punkt hin durch Buße und Bekehrung aufarbeiten; wann es aber so weit ist, daß wir dieses Spalts nicht mehr bedürfen und daß das 'Muß' wegfällt, das entscheidet der richtende und vergebende Gott selbst ganz allein.«⁵⁸ Um »durch Verschiedenheit Einheit zu finden«, gilt es, »in den Spaltungen das Fruchtbare anzunehmen, sie zu entgiften und gerade von der Verschiedenheit Positives zu empfangen - natürlich in der Hoffnung, daß am Ende die Spaltung überhaupt aufhört, Spaltung zu sein und nur noch 'Polarität' ohne Widerspruch ist«⁵⁹. So gibt es für die deutsche Kirche, wie Joseph Ratzinger bemerkt, durchaus ein Positives im Protestantismus »mit seiner

⁵² »Ich bin überzeugt, daß wir - erlöst von dem Erfolgszwang des Selbstmachens und von seinen geheimen und offenen Terminen - uns schneller und tiefer näherkommen werden, als wenn wir anfangen, Theologie in Diplomatie und Glaube in 'Engagement' umzuwandeln« (ebd., 134).

⁵³ Ebd., 132f.

⁵⁴ Es geht also darum, »Gott zu lassen, was allein seine Sache ist, und zu erkunden, welches dann aber in allem Ernst unsere Aufgaben sind« (ebd., 133).

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Ebd., 133.

⁵⁷ J. Ratzinger verweist hier auch auf die Aussagen von H. Schlier in ThWNT I 182, wo er darlegt, daß es sich hier für Paulus um einen eschatologisch-dogmatischen Satz handelt; und Grundmann, ebenfalls in ThWNT II 22-25.

⁵⁸ Ebd., 131.

⁵⁹ Ebd.

Liberalität und seiner Frömmigkeit«, nicht zuletzt »mit seinem hohen geistigen Anspruch«⁶⁰. Joseph Ratzinger verfolgt in einem Beitrag von 1974 einen ähnlichen Gedanken, wenn er die Worte des Patriarchen Athenagoras vom 25. Juli 1967 bei seiner Begegnung mit Papst Paul VI. aufgreift: »Und siehe, wir haben in unserer Mitte gegen jede menschliche Erwartung, den ersten von uns der Ehre nach, den 'Vorsitzenden in der Liebe'« und dies wie folgt kommentiert: »Es ist klar, daß der Patriarch damit nicht den ostkirchlichen Boden verläßt und sich nicht zu einem westlichen Jurisdiktionsprimat bekennt. Aber er stellt deutlich heraus, was der Osten über die Reihenfolge der an Rang und Recht gleichen Bischöfe der Kirche zu sagen hat, und es wäre nun doch der Mühe wert zu überlegen, ob dieses archaische Bekenntnis [...] nicht doch als eine dem Keim der Sache genügende Sicht der Stellung Roms in der Kirche gewertet werden könnte.« Was er hiermit konkret meint, legt Joseph Ratzinger bei seinem Vortrag am 6. Januar 1976 in Graz dar, als er die Maxime formuliert: »Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.«⁶¹

Wie das Gespräch mit der Orthodoxie und den mit Rom vereinigten Kirchen erfolgen und zu welchem Ergebnis es eines Tages führen wird, ist nicht vorauszusehen. Aber es lassen sich Ausführungen des jetzigen Papstes als Leitmotiv aufgreifen, die er 1968 in seinen »Entwürfen zur Ekklesiologie«⁶² vorlegte. Bei seinen Darlegungen über das Zueinander von »Primat und Episkopat« betont Joseph Ratzinger zunächst, daß auf dem Konzil von Nizäa drei »Primate« als »alte Gewohnheit« vorausgesetzt wurden, nämlich Rom, Alexandrien und Antiochien. Rom, so legt es die Apostelgeschichte dar, ist in der Antike die zusammenfassende Realität des »orbis« der Heiden, Jerusalem hingegen diejenige von »Israel«: »Jerusalem ist positiv die Zusammenfassung Israels und seiner Tradition, die 'heilige Stadt', Rom dagegen ist nicht die Zusammenfassung der Kirche, sondern die Zusammenfassung einer Weltsituation, deren theologische Chiffre Babylon heißt. [...] Diese Ablösung Jerusalems durch Rom wirkte sich in der Ordnung der alten Kirche konkret dahin aus, daß Jerusalem nicht als Hauptkirche, als Patriarchat fungierte, nicht einmal als Erzbistum, sondern Suffragan von Cäsarea blieb«⁶³. Der Übergang von Jerusalem nach Rom zu den Heiden ist apostolischer Entscheid, während der von Rom nach Konstantinopel auf einer qualitativ ganz anderen Ebene liegt. Dies vorausgesetzt, ergibt sich auch die genauere Bestimmung des Patriarchats von Rom: »Die Primate von Alexandrien und Antiochien sind regionale Primate, der Bischof von Rom besitzt einen regionalen und darüber hinaus einen andersgearteten gesamtkirchlichen 'Primat'. Das Ineinander dieser beiden Primate ist das eigentliche Problem der Folgezeit, der Ausgangspunkt der

⁶⁰ Ebd. Ratzinger bemerkt sogar: »Könnte man sich eigentlich eine nur protestantische Welt denken? Oder ist der Protestantismus in all seinen Aussagen, gerade als Protest, nicht so vollständig auf den Katholizismus bezogen, daß er ohne ihn kaum noch vorstellbar bliebe?« (ebd., 132).

⁶¹ J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 188.

⁶² Vgl. J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 121-146; Erzbischof Lutfi Laham zitiert diesen Artikel mit Bezug auf die französische Ausgabe J. Ratzinger, *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris 1968, 66; vgl. L. Laham, *Ekklesiologie zwischen Ost und West*, 245-266.

⁶³ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, 128f.

Spaltung von Ost und West.«⁶⁴ In diesen Ausführungen Joseph Ratzingers findet sich vermutlich auch ein wichtiger Hinweis, warum Papst Benedikt XVI. neulich auf den Titel »Patriarch des Abendlandes« verzichtet hat...

Nach Joseph Ratzinger kam es im Verlauf der Kirchengeschichte zunehmend zu einem Unterschied im Anspruch von *apostolischem* Vorsitz und *patriarchaler* Befugnis, was schließlich zur Konkurrenz zweier Patriarchate führte: »Die Tragik des Ganzen besteht darin, daß es Rom nicht gelungen ist, den apostolischen Auftrag von der wesentlich administrativen Patriarchatsidee zu lösen, so daß es dem Osten gegenüber einen Anspruch stellte, der in dieser Form von ihm weder angenommen werden mußte noch konnte.«⁶⁵ Die Situation verschärft sich im Mittelalter: »Das Patriarchenamt wird zu einem Ehrentitel, den Rom vergibt; und schließlich, seit dem 13. Jahrhundert, steht der Kardinal über dem Patriarchen, so daß der Patriarch geehrt wird, wenn er Kardinal wird: Die stadtkirchliche Würde steht über dem alten universalkirchlichen Dienst«⁶⁶. Am Ende seiner Überlegungen zieht Joseph Ratzinger die Schlußfolgerungen: »Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus - das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben. Demgemäß sollte man es als Aufgabe der Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern. Die Einheit mit dem Papst annehmen würde dann nicht mehr bedeuten, sich einer einheitlichen Verwaltung anzugliedern, sondern lediglich heißen, sich der Einheit des Glaubens und der *communio* einfügen, dabei dem Papst die Vollmacht verbindlicher Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung zuerkennen und folglich sich dieser Auslegung unterstellen, wo sie in definitiver Form geschieht. Das bedeutet, daß eine Einigung mit der östlichen Christenheit nichts, aber auch nichts in ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern müßte.«⁶⁷

Der Zündstoff dieser Ausführungen liegt in ihrer letzten Bemerkung. Entscheidend wird natürlich sein, daß der Bischof von Rom wieder im Hochgebet und in den Fürbitten genannt wird, was ja ein alter Ausdruck der bestehenden Einheit der Kirche ist. Aber welcher Art ist die »*Unterwerfung*« unter die definitive Auslegung des Glaubens durch den Papst? Joseph Ratzinger erinnert daran, daß es alter Brauch der Kirche ist, bei definitiven Entscheidungen - etwa eines ökumenischen Konzils - das Kriterium der »moralischen Einmütigkeit« walten zu lassen; sie ist selbst Zeichen dafür, daß Definitionen ja letztlich nicht etwas Neues in der Kirche schaffen, sondern »Reflex der Einheit« und der überkommenen Tradition im Glauben sind. Delegierte eines Konzils können nicht über das Gewissen ihrer Gläubigen bestimmen bzw. abstimmen, vielmehr ist jedes Konzil ein Ort des Zeugnisses, nicht der Delegation und parlamentarischen Abstimmung. Vertretung auf einem Konzil ist

⁶⁴ Ebd., 131.

⁶⁵ Ebd., 133.

⁶⁶ Ebd., 136.

⁶⁷ Ebd., 142. - Bei der Schaffung neuer Patriarchate denkt Joseph Ratzinger an die Kirchen Afrikas und Asiens (ebd., 143).

»sakramental«, denn sie kann nur vertreten, was Kirche *ist*; deshalb kann kein Konzil sich ermächtigen, etwas zu schaffen, was Kirche erst noch zu werden hat: »Im Sakrament stehen heißt: aus dem neuen Ich leben [...] und so wahrhaft im Sinn des Ganzen (nicht im Sinn einer Durchschnittsmeinung) reden. Praktisch heißt dies: Glaubensaussagen, die auf dem Konzil 'beschlossen' werden, sind keine 'Beschlüsse' im üblichen Sinn. Die moralische Einstimmigkeit, die für sie notwendig ist, ist für die Kirche Ausdruck dafür, daß sich hier der gemeinsame Glaube der Kirche aussagt. Sie setzen nicht etwas, sondern sie heben ins Wort, was in der Kirche des Herrn schon *ist*, und machen es *darum* öffentlich verbindlich, als Kennzeichen der *anima ecclesiastica*.«⁶⁸ Eine verbindliche Entscheidung durch den Papst ist deshalb nur dann möglich, wo eine Einmütigkeit der Gesamtkirche wie auch ein klares Zeugnis der Glaubensquellen gegeben ist. Deshalb gilt es in Zukunft, beim ökumenischen Gespräch das dreifache Amt des Papstes genauer zu unterscheiden, nämlich das Amt des Bischofs von Rom, des Patriarchen der abendländisch-lateinischen Kirche und das Amt des Primas aller Bischöfe: »Wird der Primat des Papstes rein als solcher gefaßt in seiner providentiellen ökumenischen Einheitsfunktion und geschieden von den wandelbaren Funktionen des römischen Metropoliten und des abendländischen Patriarchen, dann wird der geschichtliche Sinn und das göttliche Recht des Papsttums auch seinen Bestreitern verständlich.«⁶⁹ Gleiches muß natürlich auch von den Aussagen und Beschlüssen des päpstlichen Amtes gesagt werden. Noch ein letzter Punkt sei angeführt, der für das weitere Gespräch mit der Orthodoxie entscheidend werden kann. Bischof Hilarion Alfejew von der russisch-orthodoxen Diözese Wien führt hierzu aus: »Soweit ich weiß, haben die Orthodoxen noch nicht adäquat auf die Einladung von Papst Johannes Paul II. reagiert, ein für sie annehmbares Modell des universalen Primats zu erarbeiten«; statt die katholische Sicht des Primats nur zu kritisieren, muß die Orthodoxie eine eigene Auffassung in der Frage des Primats entwickeln, die für die katholische Kirche überzeugend ist.⁷⁰

*

Zusammenfassend ergeben sich in der Rückschau auf die Ausführungen Ratzingers einige theologische wie auch praktische Leit motive für das Gespräch und die konkrete Begegnung mit der Kirche des Ostens. Es bedarf einer neuen Besinnung auf die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends, welche das Fundament für jede Neubesinnung im Gespräch und im Mühen um eine Einigung sein wird. Vor allem ist das Modell der Pentarchie und die Rolle des Papstes in ihr - neu? - zu bedenken; dabei ist speziell der Unterschied im Anspruch von apostolischem Vorsitz und patriarchalischer Befugnis - hervorzuheben und der apostolische Auftrag von dem Patriarchatsdienst zu trennen. Papst Benedikt XVI. wollte vermutlich einen ersten Schritt in diese Richtung unternehmen, indem er auf den Titel »Patriarch des Abendlandes« verzichtete. Ferner ist zu klären, nicht zuletzt gerade im praktischen

⁶⁸ J. Ratzinger, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 123.

⁶⁹ Ebd., 145. - Natürlich ist eine Irritation dadurch entstanden, daß Papst Benedikt XVI. selbst auf den Titel eines Patriarchen des Abendlandes verzichtet hat, ohne übrigens diesen Schritt eigens darzulegen und zu begründen.

⁷⁰ So in einem Interview der Zeitung »Deutsche Tagespost« vom 29. Oktober 2005, S. 5.

Umgang mit den östlichen Kirchen, die sich mit Rom vereinigt haben, was die Unterwerfung unter die definitive Auslegung des Glaubens durch den Papst konkret meint und wie hier in den alltäglichen Vollzügen kirchlichen Lebens voranzugehen ist; hierbei ist in gleicher Weise das Zueinander von Papst und Ortsbischöfen zu erörtern. Von römischer Seite muß deutlich gemacht werden, daß es beim Papsttum nicht bloß um eine Rechtsstellung geht, die über die sakramentale Ordnung gesetzt wurde; vielmehr muß für die Orthodoxie sichtbar gemacht werden, daß im wirklichen Leben der Kirche und im gültigen Kern ihrer Verfassung das *sakramentale* Gefüge immer lebendig und in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende war.⁷¹ Über die theologischen Argumente und Klärungen hinaus bedarf es der grundlegenderen Haltung des Gebets und des gegenseitigen Verstehens und Annehmens. In diesem Sinn muß die Feststellung Ratzingers verstanden werden: »Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif.«⁷²

⁷¹ Vgl. J. Ratzinger, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, 184.

⁷² Ebd., 189. - Er führt hierzu weiter aus: Es bedarf trotz aller Differenzen in Ost und West der Einsicht, »daß Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist und daß sie in der Rangordnung so hoch steht, daß sie nur um des ganz Grundlegenden willen geopfert werden darf, nicht aber, wo Formulierungen oder Praktiken im Wege sind, die noch so bedeutend sein mögen, aber die Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt nicht aufheben« (ebd.). Vgl. auch L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, in: *Koinonia. Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques*, Paris 1975, 112-115.