

Römisch (und) Katholisch?

Eine ökumenische Situationsbeschreibung aus römisch-katholischer Sicht

VON THEODOR SCHNEIDER

Damaskinos Papandreou, der theologisch versierte und kirchenpolitisch engagierte griechisch-orthodoxe Metropolit von Genf, berichtet von einem liebenswürdigen Dialog mit Papst Johannes Paul II.: Im Jahr 1981 – das Erste Konzil von Konstantinopel (381) jährte sich zum 1600sten Mal – bemühte sich ein internationaler und interkonfessioneller Theologenkongreß in Rom um eine Aufarbeitung des „filioque“-Problems – mit Erfolg!

Johannes Paul II. zeigt sich im Gespräch erleichtert und froh darüber und meint, nun stehe der vollen Einigung mit der Orthodoxie nichts Entscheidendes mehr im Wege. „Doch“, hält Damaskinos dagegen, „es gibt noch ein wesentliches Hindernis!“ Erstaunte Rückfrage: „Welches?“ – „Sie, Heiligkeit! – Nicht Sie persönlich natürlich“, erläutert Damaskinos Papandreou dem erschrockenen Papst, „sondern Ihr Amt und die Art seiner Ausübung!“

Diese kleine Episode kann in mehrfacher Hinsicht eine Einleitung bilden zu dem folgenden Versuch einer Situationsanalyse. Wer hätte vorausgesehen, daß in der katholischen Kirche „nach dem Konzil“, nach ihrer intensiven Bemühung um Kollegialität der Bischöfe und „gemeinsames Priestertum“ aller getauften Männer und Frauen, nach der „Wiederentdeckung“ der Ortskirchen sobald schon Rom und der Papst auf durchaus „anstößige“ Weise die Aufmerksamkeit wieder auf sich ziehen würden. Wer konnte in den zwei Jahrzehnten nach dem II. Vaticanum vermuten, daß nach dem beherzten und folgenreichen Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung, ins intensive Gespräch der Kirchen miteinander und angesichts des dadurch bewirkten Klimawechsels und des veränderten ökumenischen Bewußtseins in diesen Jahren plötzlich wieder die Frage akut würde, inwieweit das „Römische“ an der katholischen Kirche und seine primären Verfechter und Repräsentanten das ökumenische Miteinander irritieren und beeinträchtigen.

Natürlich kann und darf eine katholische Besinnung auf die Situation der Ökumene in unseren Tagen und in der näheren Zukunft nicht nur über die Person und das Amt des Papstes und seine gegenwärtige und künftige Rolle im ökumenischen Prozeß reden und nachdenken. Aber es ist schon auffäl-

lig, wie stark manche Gespräche und Äußerungen auch im außerkatholischen Raum insgeheim davon gesteuert oder beeinflusst sind.

Absicht der folgenden Überlegungen, die nicht zuletzt angestoßen wurden durch die innerkatholischen Erregungen im Umfeld der „Kölner Ereignisse“ des letzten Jahres, ist es, einige wichtige Fakten und Positionen in Erinnerung zu rufen, Informationen beizusteuern über weniger geläufige Daten und Begebenheiten, mit Hilfe theologischer Erwägungen eine Art Standortbestimmung zu versuchen, zu der natürlich auch die Wünsche und Hoffnungen gehören, ohne welche die Ökumene in Resignation versänke.

I. Der Horizont: Kirche „nach dem Konzil“

Die intensive Neubesinnung auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche im Verlaufe (und in den Texten) des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der theologischen Diskussion der darauf folgenden Jahre sowie das Echo darauf in den anderen Kirchen müssen hier nicht breit dargestellt werden. Vielleicht ist aber doch zu wenig im allgemeinen ökumenischen Bewußtsein, wie stark in der innerkatholischen Diskussion das Bewußtsein gewachsen und lebendig ist, daß das Erbe des letzten Konzils eine „zwiespältige Ekklesiologie“ ist.¹ Da behauptet sich einerseits ein hierarchisches Kirchenbild, welches mehr durch die absolutistische Staatsform der Neuzeit geprägt ist als durch die neutestamentlichen Ekklesiologien der apostolischen Zeit. Bis weit in die Mitte unseres Jahrhunderts wurde dieses Kirchenmodell von den Amtsträgern praktiziert, von Theologen legitimiert und von den Gläubigen internalisiert und galt weithin als *das* katholische Kirchenverständnis: „Kirche wird nahezu identifiziert mit und eingeengt auf Hierarchie, institutionelle und rechtliche Elemente“. Daraus ergab sich ein „Übergewicht der sich gegenüber dem Volk Gottes verselbstständigenden hierarchischen Strukturen, die sich mehr oder weniger in Anlehnung an die sonstige Gesellschaftsordnung als Herrschaftsstrukturen mißverstanden“².

Dieser Sicht trat die sogenannte *Communio*-Ekklesiologie entgegen und an die Seite, die einer Wiederentdeckung der Kirchen- und Gemeindestruktur der ersten Jahrhunderte entsprang, den „eucharistischen Grundriß“ der Kirche ernst zu nehmen versuchte und die Kollegialität der Bischöfe und vor allem die „Geschwisterlichkeit aller Christen“ als die eigentliche Basis der Kirche neu ins Bewußtsein heben wollte.³

Wie sehr eine solche Neuorientierung an der Gesamttradition, also gerade auch an der (biblischen) Frühzeit der Kirche und den Erfahrungen

und Strukturen des ersten (gemeinsamen) Jahrtausends neue Gesprächsmöglichkeiten mit der Orthodoxie des christlichen Ostens wie auch mit den reformatorischen Kirchen des Westens eröffnete, wird inzwischen durch viele Konsensdokumente eindrücklich belegt. Aber nicht nur viele nachkonziliare innerkatholische Streitigkeiten, sondern auch manche Enttäuschungen und scheinbaren Rückschläge in diesem ökumenischen Bemühen um neue Gemeinsamkeit sind gewissermaßen vorprogrammiert in der schillernen katholischen Ausgangsposition, „genauer in der Tatsache, daß das Konzil nicht eine, sondern zwei Ekklesiologien vertritt, die nicht miteinander vermittelt sind. . .

Das Nebeneinander zweier Ekklesiologien in der Kirchenkonstitution läßt sich an verschiedenen Punkten aufweisen. Am eindrücklichsten ist der Vergleich zwischen dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes und dem dritten Kapitel über die Hierarchie, das erstere ein Beispiel für die *Communio*-Ekklesiologie, das zweite für eine hierarchologische Ekklesiologie.

Im zweiten Kapitel wird die gemeinsame Würde und Berufung aller Glieder des Volkes Gottes betont, ihre unmittelbare Beziehung zu Christus, Teilnahme aller an den drei Ämtern Christi. Alle empfangen Charismen zum Dienst an der Auferbauung des Leibes Christi. Das Amt monopolisiert nicht die Beziehung zu Christus, sondern dient der Christuspräsenz in den vielen; es ist zum Dienst an den anderen Diensten und an den Gaben des Geistes bestimmt. Die Beziehung zwischen Amt und Gläubigen zeichnet sich durch Wechselseitigkeit aus.

Das dritte Kapitel über die Hierarchie wurde von dem damaligen Relator auf dem Konzil, Bischof Parente, so vorgestellt: Die Struktur der Kirche ist schon auf der ontologischen Ebene dergestalt, daß die verschiedenen Elemente in der Weise einer hierarchischen Unterordnung miteinander verbunden sind, nämlich der Gläubigen unter die Priester und Bischöfe, der Bischöfe unter den Papst, der Papst unter Christus. . . Hier erscheint allein der Papst in direkter Beziehung zu Christus, und erst durch ihn und durch die Bischöfe und Priester haben die Gläubigen eine Beziehung zu Christus. Tatsächlich ist das dritte Kapitel von dieser hierarchologischen Sicht bestimmt. . . In Ergänzung des 1. Vaticanums wird im dritten Kapitel die Lehre vom prinzipiell kollegialen Charakter des Amtes entwickelt, was zweifellos einer *Communio*-Ekklesiologie entspricht. Mit dem Papst leitet das Bischofskollegium die Kirche. Und doch bleibt es im dritten Kapitel bei der Akzentuierung der monarchischen Verfassungselemente der Kirche. Am deutlichsten wird das durch die fast unveränderte Übernahme der Dogmen vom Jurisdiktionsprimat und der Unfehlbarkeit des Papstes, wie sie das 1. Vaticanum formuliert hat. Hinter der einseitigen Formulierung des 1. Vaticanums steht jene hierarchologische Ekklesiologie, der wir in der *Relatio* von Bischof Parente begegnen. In ihr tragen die Amtsträger, letztlich der Papst, die alleinige Verantwortung für die Kirche. Sie tendiert auf eine Monopolisierung der Christuspräsenz in den Amtsträgern, letztlich im Papst, und deshalb auf die Konzentration des *munus regendi et docendi* beim Papst. . . Die ekklesiologische Wende, die das 2. Vaticanum vollzog, als es das nunmehr zweite Kapitel über das Volk Gottes dem nunmehr dritten Kapitel über die Hierarchie vorordnete, diese Wende hat nicht durchschlagen können. Es blieb bei einem Nebeneinander zweier unterschiedlicher und gegenläufiger akzentuierter Ekklesiologien, die nicht miteinan-

der vermittelt sind. . . Die Geltung zweier Ekklesiologien in der Kirche verursacht nicht zuletzt den zwiespältigen Eindruck, den viele nachkonziliare Institutionen und Regelungen vermitteln.“⁴

Aus der Perspektive der sogenannten *Communio*-Ekklesiologie, an deren Ausarbeitung unter anderem der junge Konzilstheologe Joseph Ratzinger maßgeblich beteiligt war⁵, ergab sich aus dieser Juxtaposition alter und neuer Gedanken eine stärkere Einbindung des typisch „Römischen“ in das gesamtchristlich „Katholische“. Und die Fachdebatte über die Hermeneutik und die Rezeption des II. Vaticanums ist längst bis zu dem Punkt vorge-
drungen, wo das selektive Zitieren und Auswerten jeweils nur einer Richtung als Sackgasse erkannt ist und gerade dieses „Nebeneinander“ als solches als Vorgabe und Aufgabe für die wissenschaftliche Ekklesiologie und die kirchenpolitische und pastorale Praxis beschrieben wird.⁶

Desungeachtet hat sich aber in den letzten Jahren offenkundig eine Entwicklung verstärkt, welche faktisch doch wieder einen einseitigen, auswählenden Ansatz favorisiert, indem Funktionsträger auf verschiedenen Ebenen (römische Behörden, Kurienbeamte, Nuntien, Bischöfe usw.) das „hierarchische Modell“ aufdringlich, zum Teil vielleicht unbedacht, zum Teil aber unverfroren praktizieren, dadurch bei Gesinnungsgenossen Befriedigung und Aufatmen bewirken, aber zugleich bei vielen anderen Verwirrung stiften, Widerstand, Aufruhr, ja Abkehr und Austritt provozieren.

Der konservativ-traditionalistische Widerstand gegen den Neuaufbruch des II. Vaticanums hat sich schon früh in bestimmten Gruppen und Publikationen artikuliert und formiert.⁷ Er hat einen traurigen Höhepunkt erreicht in der Abspaltung der Lefebvregruppe im Jahre 1988. Ein Alarm-signal muß allerdings der Text sein, der zwischen Kardinal Ratzinger und dem (auch damals schon suspendierten) Erzbischof Lefebvre ausgehandelt wurde, der – schließlich erfolglos – den endgültigen Bruch Lefebvres mit Rom zu verhindern suchte. Er ist leider immer noch in Geltung insofern, als er die Grundlage bildet für die „Wiedereingliederung“ der Priester und Priesteramtskandidaten, die zwar Lefebvres Richtung weiter vertreten, sich aber nicht von Rom trennen wollen. Darin ist das theologisch eigentlich Unglaubliche dokumentiert, daß von den Traditionalisten aufs Ganze gesehen keine inhaltliche Bejahung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils gefordert wird außer der Anerkennung der höchsten Autorität des jetzigen Papstes.⁸

II. Im Zentrum des Interesses: Der Papst?

Was kann ein besorgter katholischer Ökumeniker dazu sagen? Was ist festzuhalten, was zu bedenken?

Zunächst einmal ist klar, daß eine *weltkirchliche Zentrale* einen Vorzug darin hat, daß in ihr unterschiedlichste und gegensätzlichste Informationen, Erkenntnisse und Anliegen zusammenfließen, die allein durch ihre Vielfalt die Einzelphänomene und Detailereignisse relativieren. Diese römische Gesamtübersicht ist aber zusammengesetzt aus vielfach gefilterten, ausgewählten und eingefärbten Einzeldaten, die ihre Überschaubarkeit gerade mit Hilfe dieser Auswahl, also auf Kosten der bunten Vielfalt und Lebensfülle der konkreten Wirklichkeit gewinnen. Der hohe Preis für diese weltweite Totalansicht ist – das zeigen z. B. auch die jüngsten Äußerungen Kardinal Ratzingers zur Charakterisierung der deutschen Situation – die Gefahr völliger Fehleinschätzung und eine spürbare Wirklichkeitsferne. Dieser Sachverhalt ergibt sich wohl weniger aus mangelndem guten Willen der Beteiligten als aus der Natur der Sache, d. h. aus der Struktur und den Arbeitsbedingungen der römischen „Weltbehörde“. Wenn sich z. B. mühelos feststellen läßt, daß jede deutsche theologische Vollfakultät materiell, personell und auch bürotechnisch sehr viel besser ausgestattet ist als z. B. die römische „Kongregation für die Glaubenslehre“, dann muß man folgern: Mit der in verschiedener Hinsicht völlig unzureichenden Sachmittel- und Personalausstattung der Kurie ist einfach nicht zu leisten, was man dort leisten will und meint, leisten zu sollen. Wenn es – angesichts des theologischen Tiefgangs der *Communio-Ekklesiologie* – nicht zu salopp klänge, könnte man sagen: Schon aus Gründen der Arbeitsorganisation und Effizienz ist das Ernstnehmen der Ortskirchen, also z. B. die konsequente Verlagerung wichtiger bisher von der römischen Kurie beanspruchter Klärungs- und Entscheidungsvorgänge auf die „Regionalebene“ der Bischofskonferenzen dringend geboten.

Schon diese kurzen, sehr zufälligen Hinweise machen bewußt: Die Kurie ist nicht der Papst, ihre Leistungen und Fehlleistungen sind nicht einfachhin ihm gutzuschreiben bzw. anzulasten.

Andererseits ist nicht zu verkennen, wie sehr die starke Persönlichkeit des *gegenwärtigen Papstes* den Gesamteindruck bestimmt und – trotz aller gelegentlich wahrnehmbaren Antagonismen und Spannungen in der Kurie sowie zwischen ihm und seiner Richtung und bestimmten Mitarbeitern und den von ihnen verkörperten Tendenzen – auch die Richtung in der gegenwärtigen römisch-katholischen Kirche angibt.

Karol Woityla ist ein ungewöhnlich vielseitig – intellektuell, musisch, sportlich – begabter Mann, ein Phänomen im Erlernen und Sprechen fremder Sprachen (von daher für eine weltweite Leitungsaufgabe hervorragend ausgestattet), eine runde, in sich ruhende Persönlichkeit von enormer Ausstrahlung im kleinen Kreis, ein Mann mit natürlicher Würde, dem die eitlen Posen eines Pius XII. fernliegen, dessen brüderlich-bescheidener Umgang mit den Repräsentanten anderer Kirchen ungekünstelt ist, ein wirklicher Pole mit der ganzen Wärme und überwältigenden Emotionalität seines Volkes. Zu erleben, mit welcher spontanen Herzlichkeit und zärtlichen Zuneigung er einen zitternden Behinderten im Rollstuhl umarmt und küßt, kann die Tränen in die Augen treiben. Angesichts einiger Bischofs-ernennungen der letzten Jahre allerdings, die angeblich unmittelbar auf ihn selbst zurückgingen, lassen sich (sollten es tatsächlich seine eigenen Entscheidungen gewesen sein) aufbrechende Zweifel an seiner Menschenkenntnis nur mühsam unterdrücken. Und inwieweit sein weltweites mutiges Eintreten für die Menschenrechte und die Würde der Person im binnenkirchlichen Raum teilweise überlagert und beeinträchtigt wird durch die üblichen bürokratischen Verwaltungsstrukturen und kirchenrechtlichen Entscheidungsabläufe (die immer in der Gefahr standen und stehen, durch Berufung auf die „hierarchische Struktur“ der Kirche auch noch ideologisch verbrämt und überhöht zu werden) – auch das ist eine naheliegende, nicht ganz unberechtigte Frage.

Eins allerdings scheint mir über jeden Zweifel erhaben zu sein: Das ökumenische Bemühen Papst Johannes Paul II. und sein ehrlicher Wille, die Spaltungen der Christenheit baldmöglichst zu überwinden, sind ungebrochen. Das läßt sich mühelos durch viele Äußerungen aus den letzten Jahren eindrucksvoll belegen. Auch Bischof Ulrich Wilckens von Lübeck hebt in seinem Bericht als Catholica-Beauftragter auf der 7. Generalsynode der VELKD im Blick auf den Skandinavienbesuch des Papstes genau dies hervor:

„Nicht weniger als achtmal nahm Johannes Paul II. das Wort zu ökumenischen Ansprachen. Liest man diese in ihrem veröffentlichten Wortlaut, und liest man dazu auch alle sonstigen Predigten und Reden, die der Papst während seiner viertägigen Reise gehalten hat, so wird sehr eindrücklich, daß die ökumenische Bewegung eines der zentralen Themen dieses Papstes ist, das er sich auch mit großem persönlichen Engagement zu eigen gemacht hat. . .“ Auch hier „begegnete Johannes Paul II. seinen lutherischen Gastgebern in echter Brüderlichkeit: ‚Wie Sie alle bin ich ein Christ und habe in der Taufe die Gnade empfangen, die mich mit Jesus Christus, unserem Herrn verbindet. Durch die Taufe bin ich Ihr Bruder in Christus.‘ Immer wieder hat er in seinen Predigten und Reden – auch an seine katholischen Gemeinden – an

diese elementar-ökumenische Bedeutung der Taufe erinnert, die zugleich alle Christen verpflichtet, Wege zur Einheit zu suchen, wo immer sie gangbar sind, und vor allem im Gebet für die volle Einheit nicht nachzulassen, bis diese einmal durch Christus selbst verwirklicht werden wird. Mehrfach wiederholte er ausdrücklich die früher ausgesprochene Bitte um Vergebung und Versöhnung im Blick auf die 400jährige Geschichte der Trennung und Feindschaft. In Roskilde z.B. sagte er: ‚Trotz der Verbitterungen, welche die Glaubensspaltung zwischen uns hervorgerufen hat, trotz aller Verurteilungen, die ausgesprochen sind, stelle ich mit Dankbarkeit und Freude fest, daß wir aufgrund des Gnadengeschenks der Taufe und der uns von Christus aufgetragenen Verkündigung des Evangeliums durch ein gemeinsames Erbe weiter miteinander verbunden geblieben sind.‘ Und ebenso in Uppsala: ‚Liebe Brüder und Schwestern, es ist eine Herausforderung für uns, einander zu vergeben, aber der Herr hat uns geboten, das zu tun. Nach 400 Jahren der Spaltung ist Zeit nötig für den Prozeß der Versöhnung und der Heilung.‘“

Und Bischof Wilckens resümiert: „Wenn man allein die Texte der gehaltenen Reden des Papstes vor sich hat, diese aber in voller Zahl und im vollen Wortlaut liest, wird man nicht umhin können zu sagen: Hier spricht ein ökumenisches Engagement in brennendem Interesse an möglicher Gemeinsamkeit christlichen Zeugnisses aller Christen; und hier spricht eine so einfältige Liebe und Hochachtung der Bibel, eine solche Vertrautheit mit ihr und ein so selbstverständlicher Gebrauch ihrer Sprache, daß man sich als lutherischer Christ nur dankbar darüber freuen kann, daß dies in heutiger Zeit aus dem Munde eines Papstes zu hören ist.“⁹

Allerdings war auch jüngst in Skandinavien wieder deutlich zu erkennen, wie selbstverständlich Johannes Paul als Bischof von Rom es als seine Pflicht ansieht, sich auch um die „Universalkirche“ zu kümmern, wie er sagte. In Turku z. B. hielt er „seine ganze Ansprache vor seinen lutherischen und orthodoxen Schwestern und Brüdern über das Thema des Papstamtes, das vor allem als ‚Dienst der Einheit‘ zu verstehen sei. Das heißt zweifellos“, folgert Bischof Wilckens mindestens im Blick auf die Überzeugung des Papstes wohl zu Recht: „Aus römisch-katholischer Sicht ist das ökumenische Ziel der Einigung der Kirchen ohne allseitige Anerkennung dieses Petrusamtes des Papstes nicht zu erreichen.“¹⁰

Und hier erhebt sich tatsächlich eine ernste Frage: Wie schätzt der in seinem ökumenischen Engagement absolut glaubwürdige Woityla-Papst die Schwierigkeiten wohl ein, die sich genau an dieser Stelle auftürmen? Mehrfach hat er in den bisherigen Jahren seines Pontifikates z. B. die Hoffnung ausgesprochen, die Einigung zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Kirche müsse sich angesichts der geringfügigen Unterschiede in Glaubensfragen mit Gottes Beistand bis zum Jahre 2000 erreichen lassen. Ob er das ganze bleischwere Gewicht der totalen und uneingeschränkten Ablehnung des römischen Jurisdiktionsprimates durch die ganze (nicht unierte) Orthodoxie wirklich wahrgenommen und an sich

herangelassen hat? Nicht nur im Gespräch mit den Anglikanern, wie sich beim Besuch von Erzbischof Runcie von Canterbury in Rom letzters wieder zeigte, ist dieser Punkt (die Definition von 1870) immer noch jenseits der „Schmerzgrenze“, ganz zu schweigen von den protestantischen Kirchen des Westens. Auch in der östlichen Orthodoxie ist die Theorie und Praxis sowohl des Infallibilitätsanspruchs des römischen Bischofs wie auch seines universalen Jurisdiktionsprimates – wie sie sich aus den Definitionen des I. Vaticanums ergeben bzw. ergeben haben – eine unüberwindbare Hürde. Auch im vor kurzem veröffentlichten (in vielerlei Hinsicht höchst erfreulichen) Text der „Gemeinsamen Kommission der Griechisch-Orthodoxen Metropole und der Römisch-katholischen Kirche in Deutschland“ über „Die Eucharistie der einen Kirche. Liturgische Überlieferung und kirchliche Gemeinschaft (1989)“ heißt es – wenn auch in vornehmer Zurückhaltung formuliert – eindeutig: „Die Eucharistie als die Verwirklichung der Koinonia kann nach orthodoxem Verständnis nicht in getrennten Kirchen wechselseitig empfangen werden. Der Empfang setzt nämlich die Fülle des gesamten kirchlichen Lebens voraus, die noch nicht erreicht ist, da wesentliche Elemente fehlen.“¹¹

Die römisch-katholische Kirche ist seit Jahren durchaus zu einer wechselseitigen Zulassung unter bestimmten Bedingungen bereit „angesichts insbesondere auch der Gemeinsamkeit der Sakramente des Priestertums und der apostolischen Sukzession. . .“¹² Natürlich ist man aus westlicher Sicht geneigt zu fragen, inwieweit die Orthodoxie bereit sei, den Gedanken einer „Einheit in Vielgestaltigkeit“, gar einer „versöhnten Verschiedenheit“ als Konzeption künftiger ökumenischer Gemeinsamkeit ernsthaft ins Auge zu fassen, d. h. ob sie nicht immer noch zu selbstverständlich die eigene Tradition und Struktur als alleinigen Maßstab in Anwendung bringen will. Und für einen katholischen Beobachter liegt die Vermutung relativ nahe, daß die bis zur Patriarchatsebene gewachsene Kirchenstruktur des ersten Jahrtausends mit einer (überstarken?) Autokephalie der einzelnen Kirchen angesichts der jahrzehntelangen – bisher vergeblichen – Mühe, ein panorthodoxes Konzil zustande zu bringen (was hoffentlich bald gelingen möge!) von „römischen“ Erfahrungen und Strukturen auch durchaus etwas lernen könnte. Hier ist nicht der Ort, solchen Gedanken nachzugehen. Vielmehr ist katholischerseits zunächst wohl einmal nüchtern zur Kenntnis zu nehmen, was z. B. Augoustinos, der Metropolit von Deutschland, in seiner Erklärung des genannten jüngsten Dokumentes schreibt: „Dennoch bleibt natürlich die Frage, wann die grundlegende Gemeinsamkeit der eucharistischen Überlieferung in unseren beiden Kirchen, die mit der gegenseitigen Zuerkennung eines unversehrten eucharistischen Mysteriums verbunden ist, zur eucharistischen Gemeinschaft führen kann. Im ersten Jahrtausend der ungeteilten Kirche war sie vorhanden. In beiden Kirchen sind wir uns darüber im klaren, daß selbst eine vollständige Glaubensübereinstimmung in bezug auf die Eucharistie für sich allein keine eucharistische und kirchliche Gemeinschaft begründen kann. Die Einheit im Glauben muß alle Bekenntnisinhalte – auch die ekklesiologischen – einschließen,

nur dann ist sie eine Voraussetzung für die Einheit in den Sakramenten und besonders in der Heiligen Eucharistie.“¹³

Die Frage, der sich die katholischen Theologen und Bischöfe und nicht zuletzt der Papst hier ganz neu zuwenden und stellen müßten, ist doch wohl diese: Wie kann und muß die im II. Vaticanum begonnene ekklesiale Verankerung und Einbindung des (unverzichtbaren!) „Petrusamtes“ und seine biblische Reformierung weitergeführt werden, so daß eine zukunftssträchtige Relecture der Texte des I. Vaticanums neue Perspektiven eröffnet und Hoffnungen weckt? Wie läßt sich das römische „Patriarchat des Abendlandes“ zusammen mit dem wiederentdeckten Ortskirchenprinzip und der vom letzten Konzil „definierten“ „*propria, ordinaria et immediata potestas*“ der einzelnen Ortsbischöfe, „die nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen“ sind, wie die Kirchenkonstitution (LG Nr. 27) ausdrücklich sagt, vermitteln mit dem ostkirchlichen Prinzip einer lebendigen Autokephalie?

Ich fürchte, daß an dieser Stelle das Amtsverständnis des jetzigen Papstes allgemein und sein weitgehend an der Konzeption des I. Vaticanums orientiertes Verständnis des „Petrusamtes“ im besonderen keine weiterführenden Impulse erwarten läßt, vielmehr wirklichen Fort-Schritten faktisch im Wege steht. Aus mancherlei Aussagen und Handlungen der letzten Jahre läßt sich deutlich ablesen, daß Johannes Paul seine Aufgabe auf die Weise etwa eines „Weltbischofs“ angeht, wie sie auch den Pius-Päpsten vorgeschwebt haben mag.

Hier zeigt sich meines Erachtens, wie stark auch die Fachtheologen gefordert sind und wie sehr das Gespräch zwischen den Trägern des kirchenleitenden Amtes und den theologischen Spezialisten nötig wäre und gerade auch für die kirchliche Praxis hilfreich und weiterführend sein könnte. Auch die Träger des „bischöflichen Lehramts“ lehren und praktizieren ja weithin (wie könnte es anders sein), was sie früher bei ihren Lehrern, den Trägern des „theologischen Lehramts“ gelernt haben, bzw. sich selber als ehemalige Professoren der Theologie erarbeitet haben. Auf welche Weise und in welchem Maße hat der Papst gewordene langjährige Professor für philosophische Ethik in Lublin die Möglichkeit, etwa die breite, vielfarbige und aufs Ganze gesehen hoffnungsvolle theologische Debatte über ein erneuertes Kirchen- und Amtsverständnis im Anschluß an das II. Vaticanum zur Kenntnis zu nehmen und zu rezipieren?

Aber selbst eine dezidierte Orientierung an den „Papst-Dogmen“ des I. Vaticanums könnte, wenn sie nur genau genug und vollständig geschähe, einen möglichen Zugang zu der angezielten *Communio*-Ekklesiologie eröffnen.

Zunächst einmal darf man dabei ja nie vergessen – was den Teilnehmern des I. Vaticanums natürlich voll bewußt war –, daß die Definitionen von 1870 nur ein Ausschnitt aus dem Ganzen sind und sein sollten. Unter maßgeblicher Beteiligung deutscher Theologen war ein Gesamtschema über die Kirche vorbereitet. „Es hob kategorisch mit einem ersten Kapitel an: ‚Ecclesiam esse corpus Christi mysticum‘ und hatte vor dem 11. Kapitel, das über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes handelte, ein 8. und 9. Kapitel: de ecclesiae indefectibilitate, bzw. infallibilitate. . . Aber zur Debatte und Abstimmung gelangte überhaupt nur ein kleines Teilkapitel, eben die vorgezogene Konstitution über den Papst. Weil dieser Konstitution also der Hintergrund einer Sicht der *ganzen* Kirche fehlte, konnte die juridische Vereinseitigung noch eklatanter zum Vorschein kommen. Es konnte der Eindruck entstehen, daß Kirche nicht nur hypostasiert werde in der Hierarchie, sondern noch einmal verengend zugespitzt im Papst.“¹⁴ So sehr dieses Urteil zutrifft, so richtig ist aber andererseits auch, daß das Erste Vatikanische Konzil selbst mit seinem ausführlichen *Prolog* einen nahezu klassischen Gesamtrahmen artikuliert, der – wenn auch in der Sprache des vorigen Jahrhunderts – die theologischen Gewichte richtig setzt und die Rede vom Papst und seinem Amt so einordnet und im besten Sinne des Wortes „relativiert“ (also in seine Bezogenheit einweist), daß man glauben könnte, schon die Perspektive der Väter des II. Vaticanums aufgewiesen zu sehen: „Der ewige Hirte und Bischof unserer Seelen (1 Petr 2,25) hat, um dem heilbringenden Werk der Erlösung dauernden Bestand zu geben, beschlossen, die heilige Kirche zu bauen. In ihr sollten alle Gläubigen wie im Haus des lebendigen Gottes durch das Band des einen Glaubens und der einen Liebe umschlossen sein. Deshalb hat er vor seiner Verherrlichung den Vater nicht nur für die Apostel gebeten, sondern auch für jene, die auf ihr Wort hin an ihn glauben würden: daß alle eins seien, wie der Sohn selber und der Vater eins sind (vgl. Joh 17,20). Wie er also die Apostel, die er sich aus der Welt erwählt hatte, sandte, wie er selbst vom Vater gesandt war (Joh 20,21), so sollten nach seinem Willen auch in seiner Kirche Hirten und Lehrer bis zur Vollendung der Weltzeit sein (Mt 28,20). Damit aber das Bischofsamt selber einig und ungeteilt sei und damit durch die unter sich verbundenen Priester die ganze Schar der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt bleibe, deshalb stellte er den Heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel und setzte in ihm den ewig dauernden Ausgangspunkt und die sichtbare Grundlage für diese doppelte Einheit“ (DS 3050-3052; NR 436).

Diese theologische Rede von der Kirche stellt die einzig gültige „Hierarchie“ vor (wenn man denn dieses mißverständliche Wort weiterhin gebrauchen will) und beginnt – ähnlich wie die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums „Lumen gentium“ – mit dem Blick auf Jesus Christus und das Heilswirken Gottes, faßt dann das Gottesvolk insgesamt und seinen Glauben und seine Liebe ins Auge. Erst danach ist von den Aposteln und den Bischöfen die Rede und schließlich vom „Petrusdienst“ für die Einheit der Gesamtkirche.

Außerdem bleibt beherzigenswert, was die deutschen Bischöfe in der Auseinandersetzung mit Bismarcks (1872 verfaßter aber erst 1874 veröffentlichter) Circulardepesche erklärt haben (mit ausdrücklicher Billigung und Belobigung Roms, vgl. DS 3117). Im Blick auf die oberste Jurisdiktion schreiben sie u. a.: „Nach dieser Lehre der katholischen Kirche ist der Papst Bischof von Rom, nicht Bischof irgend-

einer anderen Stadt oder Diözese, nicht Bischof von Köln oder Breslau usw. Aber als Bischof von Rom ist er zugleich Papst, d. h. Hirt und Oberhaupt, der ganzen Kirche, Oberhaupt aller Bischöfe und Gläubigen. . . Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Mißverständnis der vatikanischen Beschlüsse, wenn man glaubt durch dieselben sei ‚die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen‘, der Papst sei ‚im Princip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten‘, die Bischöfe seien nur noch ‚Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigentliche Verantwortlichkeit‘. . . was insbesondere die (letztere) Behauptung betrifft, . . . so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Oberen entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat“ (DS 3113-3115).

Den wohl prägnantesten – und für einen Außenstehenden wohl kaum anders als mißzuverstehenden – Ausdruck hat die „Papstlehre“ des I. Vaticanums in dem provokanten Satz gefunden, die (äußerst seltenen!) „Ex-cathedra-Äußerungen“ des Bischofs von Rom seien unabänderlich (irreformabiles): „ex sese, et non ex consensu Ecclesiae“ (DS 3074; NR 454).

Dieser Satz zielt gegen bestimmte Formen des „Konziliarismus“ und des „Gallikanismus“, schließt also eine Rechtsinstanz über dem Papst aus und gilt (nur) in dieser eingegengten juristischen Perspektive. Daß in solchen Fällen die Glaubensübereinstimmung mit der ganzen Kirche und ihre „Zustimmung“ nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern immer vorausgesetzt und mitgedacht war, zeigt etwa die vierstündige Rede des Relators der Glaubensdeputation, des hervorragenden Theologen und Fürstbischofs von Brixen, Msgr. Vinzenz Gasser¹⁵, sowie eine ganze Reihe von Änderungsvorschlägen, welche den notwendigen Rückbezug und „Konsens der Kirche“ in dem zu definierenden Text in irgendeiner Form unterbringen wollten.¹⁶ Den für diesen Zusammenhang wohl interessantesten Vorschlag (der heftigen Beifall bei der Konzilsminorität und lautes Geschrei bei den „Ultramontanen“ hervorrief), machte der Kardinal-Erzbischof von Bologna, Guidi, ebenfalls ein Theologe von Rang. Er verlangte einen Anathema-Canon einzufügen folgenden Wortlauts: „Wenn irgendeiner behauptet, der römische Papst handle, wenn er dogmatische Dekrete oder Konstitutionen erläßt, aus Eigenwillen (ex arbitrio) und eigener Machtvollkommenheit, unabhängig von der Kirche, d. h. getrennt von ihr und nicht aufgrund des Rates der Bischöfe, welche die Tradition ihrer Kirchen bekunden, so sei er im Banne!“¹⁷ Die erheblichen Bedenken gegen die (Opportunität einer solchen Definition generell und speziell gegen die) konkrete Fassung der Infal-

libilitätslehre wurde schließlich bei manchen Konzilsvätern (teilweise) ausgeräumt durch die Aufnahme einer deutlichen Beschreibung des „Consensus Ecclesiae“, der in solchen Fällen immer gegeben sein muß. Wenn diese Beschreibung auch nur als historischer Vorspann fungiert und also verfahrensrechtlich folgenlos bleibt, ist die Sachaussage hilfreich und die theologische Gesamtsicht eindeutig. Der entsprechende Passus im Dekret „Pastor aeternus“ lautet: „Die römischen Päpste definierten als für wahr zu halten jene Dinge, die sie mit Gottes Hilfe als vereinbar mit den Heiligen Schriften und apostolischen Traditionen erkannten, indem sie entsprechend den Erfordernissen der Zeiten und Umstände manchmal ökumenische Konzilien versammelten oder die Meinung der über die Welt hin zerstreuten Kirche erkundeten, manchmal durch Teilsynoden, manchmal wieder, indem sie andere Hilfsmittel bezogen, die die göttliche Vorsehung zur Verfügung stellte. Denn der Heilige Geist wurde den Nachfolgern Petri nicht versprochen, damit sie durch seine Offenbarung neue Lehren bekanntgeben könnten, sondern damit sie durch seinen Beistand die durch die Apostel weitergegebene Offenbarung d. h. den Glaubensschatz unverletzlich bewahren und glaubenstreu auslegen sollten“ (DS 3096, 3070; NR 451).

Wenn man also die Tatsache ernst nimmt, daß die juristische Perspektive die nachgeordnete ist und daß der primäre Aspekt in Fragen des Glaubens und der Sitte das apostolische Zeugnis des Evangeliums ist, das der ganzen Kirche anvertraut und mit der Verheißung versehen ist, daß ihr die „Unverirrlichkeit“ im Glauben geschenkt werde –, dann hätte man eigentlich schon 1870 das übergewichtete kirchenpolitische und rechtliche Interesse im Blick auf die vorrangige Frage der Glaubenzustimmung, „für die pneumatische Tiefendimension geradezu umkehrend ergänzen“¹⁸ müssen und können. Theologisch gesprochen, d. h. im Blick auf den eigentlich wichtigen *inhaltlichen* Aspekt der Wahrheit des Evangeliums müssen wir also lesen: Beständig und unverirrt sind die Glaubenswahrheiten, welche der Papst in Krisensituationen als verbindlich erklärt hat „*non ex sese, verumtamen ex consensu (fidei) Ecclesiae*“.

Diese Sicht der Verwiesenheit und Einbindung jeglichen lehramtlichen Sprechens in der Kirche in den Glaubenssinn der Gesamtkirche ist der heutigen katholischen Theologie geläufig.

Joseph Ratzinger hat die gegenseitige Verwiesenheit der aus vielen Ortskirchen gebildeten „Gesamtkirche“ und des römischen Zentrums, des Petrusamtes u. a. so beschrieben: Es „sollte der Eindruck vermieden werden, als ob der Papst (oder das Amt überhaupt) nur jeweils das statistische Mittel des gerade lebendigen Glaubens sammeln und aussprechen dürfte, und folglich ein Widerspruch zu solchen statisti-

schen Mittelwerten (die freilich schon in ihrer Feststellbarkeit fraglich sind) nicht möglich wäre. Der Glaube normiert sich an den objektiven Vorgegebenheiten der Schrift und des Dogmas, die in dunklen Zeiten in erschreckender Weise aus dem Bewußtsein des statistisch bei weitem größeren Teils der Christenheit hat entschwinden können und doch nichts von ihrer Verbindlichkeit verlieren. In diesem Fall kann und muß sich das Wort des Papstes durchaus gegen die Statistik und gegen die lautstark sich als allein gültig behauptende Macht der Stimmung stellen; das wird um so entschiedener geschehen können, je eindeutiger. . . das Zeugnis der Überlieferung ist. Umgekehrt wird Kritik an päpstlichen Äußerungen in dem Maß möglich und nötig sein, indem ihnen die Deckung in Schrift und Credo bzw. im Glauben der Gesamtkirche fehlt. Wo weder Einmütigkeit der Gesamtkirche vorliegt noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müßte die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden.“¹⁹

*III. Das Leitwort: *Communio-Ekklesiologie**

Es bleibt also der dringende Wunsch, die begründete Hoffnung und vor allem die anspruchsvolle Aufgabe, jenem Kirchenverständnis und jener Kirchenpraxis zum Zuge zu verhelfen, die seit längerem schlagwortartig als „*Communio-Ekklesiologie*“ gekennzeichnet werden. Es gäbe dazu durchaus offizielle Rückendeckung und Auftrag: Die außerordentliche Bischofssynode 1985, die zum 20jährigen Gedenken des Konzilsabschlusses eine Zwischenbilanz zu ziehen versuchte, bestätigte ausdrücklich das innovatorische „Vorzeichen vor der Klammer“ der ekklesiologischen Kompromißtexte des II. Vaticanums. Auch wenn die dortigen Äußerungen und der gemeinsame Abschlußtext Anlaß zu manchen skeptischen Fragen geben²⁰, sollten wir uns berufen auf die deutlichen und ermutigenden Aussagen im Abschnitt C des Schlußdokuments, der die Überschrift trägt: Die Kirche als *Communio*. „Die *Communio-Ekklesiologie* ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente. Die *Koinonia/Communio*, die in der Heiligen Schrift gründet, genöß in der Alten Kirche und in den Ostkirchen bis heute hohes Ansehen. . .“ Zwar „kann man die ‚*Communio*‘-*Ekklesiologie* nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die ‚*Communio*‘-*Ekklesiologie* die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt.“²¹

Und die Praxis der letzten Zeit? Läßt sie sich mit dieser bekräftigten Grundausrichtung überhaupt in Einklang bringen?

Vielen bereitet es Schmerz und tiefgehende Irritation, wenn durch Kurie und Papst, also durch den „Dienst der Einheit“, unnötiger Streit und über-

flüssige Spaltung in einzelne Ortskirchen hineingetragen wurden in den Niederlanden, in Brasilien, in Österreich, der Schweiz, der Bundesrepublik Deutschland und anderswo. Gesprächsverweigerung, Intrige, desavouierende und beschämende Behandlung hochverdienter Bischöfe und ganzer Ortskirchen gehen vermutlich teilweise auch auf die unausrottbare Sündigkeit zurück, die uns alle und auch alle Verantwortlichen immer wieder belastet. Wo sie allerdings erkennbar geleitet werden durch ein zentralistisches und dirigistisches, als „hierarchisch“ deklariertes Kirchenbild, ist die Angelegenheit nicht mit Verzeihen und Erbarmen geregelt, (die wir alle benötigen, weil wir davon leben!), sondern dort ist eine sachlich-theologische Kontroverse unausweichlich! Im Umfeld und im Gefolge der umstrittenen „Kölner Erklärung“ und der entsprechenden Erklärungen französischer und italienischer Theologen ist nicht nur die ärgerliche Diskrepanz zwischen „Theorie und Praxis“ beschrieben worden, sondern auch viel Hilfreiches und zum Teil sehr Konkretes zur unmittelbaren und langfristigen Lösung der aufgebrochenen Probleme geschrieben worden.²² Dort wo eigentlich nur eingeklagt wird, was längst programmatisch formuliert ist – wie etwa bei der Rolle der Ortskirchen und der Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes in den Lebensfragen der Kirche –, da ist die Bemühung von seiten etwa der Theologieprofessoren immer noch ein unangenehmes Geschäft, weil es wenig Dankbarkeit und viel Beschimpfung und Verleumdung einbringt, wie sich gezeigt hat und immer noch zeigt.

In der theologischen Sache aber schwierig wird es angesichts der Frage: Wie ließe sich – aus der Sicht der katholischen Theologie, welcher der „Petrusdienst“ apostolisch begründet und gerade auch ökumenisch wichtig erscheint – die Funktion des römischen Bischofs so beschreiben, daß weder der Ast abgesägt wird, auf dem wir sitzen, will sagen, daß weder das katholische Verständnis von lebendiger Glaubensüberlieferung und von Gestalt und Funktion des Dogmas abgeschafft würde – noch von vornherein das Veto der anderen Kirchen sicher ist? Läßt sich der Petrusdienst angesichts seiner römischen Ausformung, also seiner umstrittenen lehramtlichen Festlegung und seiner in mancherlei Hinsicht anstößigen praktischen Ausübung überhaupt biblisch regenerieren und für die dringliche Aufgabe eines Zusammenwachsens der zerspaltenen Christenheit fruchtbar machen?

Dies ist eine Frage, der wir hier nicht genauer nachgehen können, weil dies angesichts des auch ökumenisch schon erarbeiteten Materials, nicht in wenigen Sätzen geschehen kann. Einen Gesichtspunkt will ich dazu an dieser Stelle ansprechen, weil er mir einen ernsthaften Ausweg aus einer scheinbar theologisch völlig verbauten Situation eröffnen könnte. Kardinal

Joseph Ratzinger hat in den letzten Jahren mehrfach die „Vision“ geäußert, es müßte möglich sein, daß alle Großkirchen – gerade auch im Blick auf das Petrusamt – die gemeinsame Basis des gemeinsamen ersten Jahrtausends wiedergewinnen. Ließe sich – abgesehen von den anders gelagerten Schwierigkeiten in der Orthodoxie und im Protestantismus mit einer solchen Vorstellung – das katholische „Papstdogma“ in diesem Sinne reduzieren, zurückführen auf frühere (vorvatikanische) Formen?

Mir scheint, daß Papst Paul VI. hier einen interessanten, wichtigen und viel zu wenig wahrgenommenen Fingerzeig gegeben hat!²³

„Er hat in seinem Brief vom 5. Oktober 1974 an Kardinal Willebrands anlässlich des 700. Jahrestages des II. Lugdunense folgende Aussage getroffen. Das besagte Konzil aus dem Jahre 1274 sei das *sechste* unter den allgemeinen Synoden, die *im Westen* gehalten wurden. Damit führt der Papst eine neue Kategorie ein, die der *westlichen Generalsynoden*: Sie hat ihren Anfang mit dem I. Lateranense gehabt. Kein Wort mehr von der Bellarminischen Liste, nach der das II. Lugdunense doch das *vierzehnte* 'generale concilium' heißen sollte!

Sodann gibt der Papst zu verstehen, diese allgemeine Synode des Westens habe vorwiegend im kanonischen Bereich Früchte gebracht. Irgendeine Dogmendefinition wird nicht erwähnt, was angesichts der Lyoner Konstitution ‚Fideli ac devota‘ mit der Verurteilung der Gegner des ‚Filioque‘ zumindest zu denken gibt. Geradezu scharfe Töne schlägt der Papst dann an, wo er von der verhängnisvollen Verhaltensweise der damaligen christlichen Herrscher gegenüber den östlichen Kirchen, von der Ignoranz der östlichen Gegebenheiten bei verschiedenen Befürwortern der Union und von der Mißachtung der Tradition der griechischen Kirche bei denselben redet.“²⁴

Alexandre Ganoczy, der in anderem ökumenischen Zusammenhang auf diese Einstufung der Konzilien des Abendlandes als (bloß) westliche Generalsynoden aufmerksam macht, zieht daraus folgende Konsequenz:

„Diese Worte des verstorbenen Papstes dürften von erheblichem Wert für das ökumenische Gespräch zwischen *allen* christlichen Kirchen und Konfessionen sein. Denn hier wird das Prinzip der *gegenseitigen Rezeption*, zumindest implizit, als eine zu erfüllende Bedingung echter konziliarer Effektivität angedeutet. Dabei rückt die bisher an erster Stelle genannte Bedingung der päpstlichen Approbation nicht mehr in den Vordergrund. Wo die Voraussetzungen zu einer gegenseitigen Rezeption, aus welchen Gründen immer, ausgeblieben sind, dort hilft die sonst kirchenrechtlich festgestellte Ökumenizität eines Konzils nichts: seine Beschlüsse müssen neu diskutiert werden.“²⁵

Ob diese Feststellung schon in jeder Hinsicht hieb- und stichfest ist, muß noch genauer bedacht werden. Aber dies scheint mir unbestreitbar: Wenn das offenkundige Fehlen großer Teile der Christenheit auf den Kirchenversammlungen des Westens nicht nur als historisch gegeben wahrgenommen, sondern auch in seiner ekklesiologischen Tragweite inhaltlich ernstgenom-

men wird, wie im Ansatz durch den sensiblen und theologisch außergewöhnlich gebildeten Montini-Papst, dann ergibt sich auch aus der Sicht der römisch-katholischen Theologie ein ausreichender Freiraum für Erfolg versprechende Gespräche mit den andern Kirchen über das typisch „Römische“ und seine künftige Rolle in der „una ecclesia catholica et apostolica“.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. z.B. A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen gentium“*, Bologna 1975; H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: TThZ 92 (1983) 272-283; ders., *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo u. a. (Hg), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum* (Düsseldorf 1982) 89-110; K. Walf, *Lakunen und Zweideutigkeiten in der Ekklesiologie des II. Vatikanums*, in: G. Alberigo u. a. (Hg), a.a.O., 195-207.
- ² M. Seybold, *Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche*, in: G. Denzler (Hg), *Das Papsttum in der Diskussion* (Regensburg 1974) 102-122, hier 112.
- ³ „Kollektialität‘ ist . . . nicht nur eine Aussage über das Wesen des bischöflichen Amtes, sondern über die *Struktur der Kirche insgesamt*. Sie bedeutet, daß sich die eine Kirche aus der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander aufbaut, und sie bedeutet demgemäß auch, daß die kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. . . Der Bischof ist auf der einen Seite hingeordnet auf seine Brüder im gleichen Amt, er ist aber gleichzeitig auf der anderen Seite hingeordnet auf seine Brüder und Schwestern in der gleichen Gnade: auf die, die mit ihm getauft sind auf den Namen Jesu Christi. Und er kann vor seine bischöflichen Mitbrüder nur recht hintreten, wenn er zu ihnen immerfort kommt aus der geschwisterlichen Verbundenheit mit denen, die mit ihm glauben.“ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie* (Düsseldorf 1969) 220, 215.
- ⁴ H. J. Pottmeyer, *Die zwiespältige Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums – Ursache nachkonziliarer Konflikte*, in: TThZ 92 (1983) 272-283, hier 276f.
- ⁵ Inzwischen spricht Kardinal Ratzinger erheblich anders über diese Zeit des Aufbruchs: „Wir müssen heute selbstkritisch anerkennen, daß der naive Optimismus des Konzils und die Selbstüberschätzung vieler, die es trugen und propagierten, die finsteren Diagnosen früherer Kirchenmänner über die Gefahr von Konzilien auf eine erschreckende Weise rechtfertigen“. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 395.
- ⁶ Vgl. H. J. Pottmeyer, *Vor einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II. Zwanzig Jahre Hermeneutik des Konzils*, in: H. J. Pottmeyer u. a. (Hg), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Düsseldorf 1986) 47-65.
- ⁷ Ein eher zufällig ausgewähltes, aber doch typisches Beispiel: G. May, *Religiöses Leben in vorkonziliarer Zeit*, in: *Der Fels* 7 (1976) 267: „Gewiß war vor dem Konzil nicht alles gut in der Kirche. Doch war fast alles besser als heute. . . Zusammenfassend kann man sagen: Das Konzil war ein einziger Fehlschlag, die nachkonziliare Bewegung ist geradezu ein Verhängnis. Die einzige Rettung liegt in der Rückkehr zu vorkonziliaren Haltungen.“
- ⁸ Vgl. K. Nientedt, *Traditionalismus: Entsteht eine Art Parallelkirche?* in: HK 43 (1989) 61-63.

- ⁹ KNA – ÖKI 45/829, 1. Nov. 1989, Dokumentation, 1-8, hier 2-4.
- ¹⁰ a.a.O. 3.
- ¹¹ *Die Deutschen Bischöfe*. Ökumene-Kommission 8, Die Eucharistie der einen Kirche. Dokumente des katholisch-orthodoxen Dialogs auf deutscher und auf internationaler Ebene, Bonn 1989, 16.
- ¹² a.a.O. 15f.
- ¹³ *Metropolit Augoustinos von Deutschland*, Das Dokument „Die Eucharistie der einen Kirche“ und seine ökumenische Bedeutung aus orthodoxer Sicht, in: KNA – ÖKI 45/823, 1. Nov. 1989, Thema der Woche, 5-9, hier 8.
- ¹⁴ *M. Seybold*, Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche, in: G. Denzler (Hg), *Das Papsttum in der Diskussion* (Regensburg 1974) 113.
- ¹⁵ *Vgl. C. Butler*, Das I. Vatikanische Konzil, München ²1961, 414-426
- ¹⁶ *Vgl. a.a.O.* 370-413.
- ¹⁷ a.a.O. 376.
- ¹⁸ *M. Seybold*, Unfehlbarkeit des Papstes – Unfehlbarkeit der Kirche, a.a.O. 116.
- ¹⁹ *J. Ratzinger*, Das Neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie (Düsseldorf 1969) 144.
- ²⁰ *Vgl. L. Kaufmann*, Bischofssynode '85: Erfahrungen oder Worte?, in: *Orientierung* 50 (1986) 9-12; *J. Komonchak*, Die theologische Diskussion, in: *Concilium* 22 (1986) 444-451.
- ²¹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg 1986, 33f.
- ²² *Vgl. D. Seeber*, Schaden. Die Sonderlichkeit der langen Kölner Sedisvakanz, in: *HK* 43 (1989) 6f; *ders.*, Strategien. Nachgedanken zu drei Bischofsernennungen, in: *HK* 43 (1989) 52f; *P. Hünermann*, Droht eine dritte Modernismuskrise?, in: *HK* 43 (1989) 130-135; *M. Kehl*, Bleibt nur die Resignation? Geistlich-theologische Erwägungen zu den jüngsten Bischofsernennungen, in: *Stimmen der Zeit* 207 (1989) 147-157. *P. M. Zulehner*, Wider die Resignation in der Kirche, Wien 1989; *H. Fries*, Leiden an der Kirche, Freiburg 1989; *B. Häring*, Meine Erfahrung mit der Kirche, Freiburg 1989.
- ²³ *Vgl. AAS* 1974, 620-625.
- ²⁴ *A. Ganoczy*, Formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis, in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel* (381) (Freiburg/Göttingen 1982) 49-79, hier 70.
- ²⁵ a.a.O. 71.