

Inhaltsverzeichnis

1 VORWORT.....	3
2 EINLEITUNG.....	4
2.1 Thema und Aufbau.....	4
2.2 Zur Wahl von Ratzinger und Zizioulas.....	6
3 EUCHARISTISCHE EKKLESIOLOGIE UND COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE.....	7
3.1 Was bedeutet Eucharistische Ekklesiologie?.....	7
3.2 Was versteht man unter Communio-Ekklesiologie?.....	11
4 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM DENKEN VON JOSEPH RATZINGER.....	15
4.1 Zur Theologie Ratzingers.....	16
4.2 Eucharistie und Kirche: Ursprung der Kirche im letzten Abendmahl.....	20
4.3 Der Zusammenhang von Kreuzestheologie, Theologie der Eucharistie als Sakrament und Verkündigungstheologie	24
4.3.1 <i>Theologie des Kreuzes als Voraussetzung und Grund eucharistischer Theologie.</i> 24	
4.3.2 <i>Eucharistische Theologie und Theologie der eucharistischen Liturgie anhand des ersten Korintherbriefs.</i>	26
4.3.3 <i>Martyrium, christliches Leben und apostolischer Dienst als Realvollzug von Eucharistie.</i>	29
4.3.4 <i>Eucharistie – Glaube – Mission.</i>	31
4.4 Eucharistie und Sakrament: Sakramentalität der Kirche und sakramentale Existenz....	32
4.4.1 <i>Zur sakramentalen Begründung christlicher Existenz – kirchliche Existenz.</i>	32
4.4.2 <i>Kirche als Sakrament bei Joseph Ratzinger.</i>	35
4.5 Eucharistie und Leib Christi: Kirche als bräutlicher Corpus Christi.....	42
4.6 Eucharistie und koinonia – communio: Kirche als Communio mit Gott und mit den Menschen.....	44
4.6.1 <i>Koinonia in Apg 2,42 und Gal 2,9–10.</i>	44
4.6.2 <i>Die griechischen und jüdischen Wurzeln von koinonia in ihrer Bedeutung für die neue christliche Wirklichkeit.</i>	46
4.7 Eucharistie und Volk Gottes: Kirche ist Volk Gottes – vom Leib Christi her.....	47
5 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM DENKEN VON JOHN D. ZIZIOULAS.....	50
5.1 Biographie von John D. Zizioulas.....	50

5.2 Zizioulas über seine Position zu Afanas'ev.....	53
5.3 Seine Ekklesiologie.....	54
5.4 Das Konzept der Katholizität der Kirche im Licht der eucharistischen Communio.....	57
6 ZUM VERHÄLTNIS VON TEIL- UND GESAMTKIRCHE BZW. VON ORTS- UND UNIVERSALKIRCHE.....	62
6.1 Zu den unterschiedlich verwendeten einzelnen Begriffen.....	63
6.2 Der Brief der Glaubenskongregation von 1992 und die sogenannte Ratzinger-Kasper Debatte.....	65
6.3 Die Vision von der Kirche in der Apostelgeschichte als Grundlage für die Position Ratzingers.....	67
6.4 Zeitliche und ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche.....	69
6.5 Die Position von Walter Kasper und Zusammenfassung.....	70
6.6 Die Position Zizioulas.....	72
6.6.1 <i>Der Zusammenhang von Primat, Ecclesia universalis und Ecclesia localis im Römisch katholisch-orthodoxen Kontext.....</i>	72
6.6.2 <i>Die Ortskirche in einer Perspektive der Communio.....</i>	73
6.6.3 <i>Zusammenfassung.....</i>	77
7 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM KATHOLISCH-ORTHODOXEN DIALOG.....	78
8 ERTRAG.....	80
9 LITERATURVERZEICHNIS.....	82
9.1 Bibliographien und Hinweise zu angehenden neuen Veröffentlichungen.....	82
9.2 Abkürzungen.....	83
9.3 Primärliteratur.....	84
9.3.1 Joseph Ratzinger.....	84
9.3.2 John Zizioulas.....	85
9.4 Sekundärliteratur.....	87
9.4.1 Ratzinger.....	87
9.4.2 Zizioulas.....	87
9.4.3 Sonstige Literatur.....	88

1 VORWORT

Was bedeutet die Wirklichkeit der Eucharistie und ihrer Feier für die Wirklichkeit der Kirche? Wie verstehen ein führender Theologe der lateinischen Kirche einerseits und einer der orthodoxen Kirche andererseits den Zusammenhang von Kirche und Eucharistie? Könnte es sein, dass sich durch eine gemeinsame Verständigung über dieses zentrale Geschehen im Leben der Kirche und des Christen Fragen der Ökumene, der Struktur der Kirche, des Amtes, einer Erneuerung des christlichen, kirchlichen Lebens neu ausdrücken, verstehen und in die Wege leiten lassen? Ich hatte meine Diplomarbeit ursprünglich mit dem unbescheidenen Vorhaben begonnen, einen, wenn auch sehr kleinen, Beitrag zur Verständigung zwischen Ost und West, zur Vertiefung des Verstehens von Kirche zu leisten. Nach der Erfahrung, über diese beiden großen Theologen eine vergleichende Arbeit zu schreiben, weiß ich mich erst recht am Anfang. Denn beide eröffnen je auf ihre Art mehr neue Horizonte einer Theologie der Kirche und einer gedanklichen und existenziellen Durchdringung unseres gemeinsamen Glaubens, als es einer zeitlich und umfangmäßig beschränkten Diplomarbeit gut tut. Ich hoffe dennoch in meiner Arbeit zeigen zu können, wie unser jetziger Papst Benedikt XVI. als Theologe und John Zizioulas den Zusammenhang der göttlichen Geheimnisse von Kirche und Eucharistie darstellen und aufeinander beziehen.

Ich danke dabei besonders Univ.-Prof. Dr. Bertram Stubenrauch, München, für die äußerst geduldige und motivierende Begleitung meiner Arbeit sowie Univ.-Prof. Jaume Fontbona i Misse von der Facultat de Teologia de Catalunya in Barcelona für wichtige Hinweise zur Ekklesiologie von John Zizioulas.

Die Arbeit widme ich in Dankbarkeit meinen Eltern, die mir so viel Liebe geschenkt haben, und meiner Heimatpfarre Senftenberg in Niederösterreich, in der ich von Kind auf erfahren durfte, was Eucharistie und Kirche sein wollen.

2 EINLEITUNG

2.1 Thema und Aufbau

Ekklesiologie stand während meiner Zeit an der Universität Wien nicht als eigenes Fach oder dogmatischer Traktat im Curriculum der theologischen Studien. Das verwundert etwas, sind es doch gerade Fragen von Wesen und Struktur der Kirche und teils heftige Auseinandersetzungen darüber, die in der aktuellen kirchenpolitischen, ökumenischen und theologischen Diskussion breiten Raum einnehmen. Dieses Manko wird erfreulicherweise mit der Einführung des neuen Studienplans im Wintersemester 2008 beseitigt werden. Die Lehre von der Kirche spielt wie gesagt auch in der Ökumene eine zentrale Rolle. Ich denke, dass es dabei auf ein bestmögliches, vertieftes Verständnis des Wesens und der Bedeutung von Kirche ankommt. So kann es zu Veränderungen, Korrekturen, Wiederentdeckungen, Weiterentwicklungen in der einen wie anderen kirchlichen Tradition kommen, die nicht auf Zeitgeist und Moden gegründet sind, sondern aus der Tiefe des Glaubens an den gemeinsam bekannten Gott kommen, und die seinem Heilsplan für alle Menschen, die mit uns leben, besser entsprechen. Das Lob Gottes und das Heil aller Menschen müssen in allem das Ziel des Bemühens aller Christen, Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bleiben. Die Wirklichkeit der Eucharistie als dem Zentrum des gelebten und geglaubten kirchlichen Vollzugs ist dabei, so denke ich, der geeignete Raum, in dem die Diskussion über die Kirche anzusiedeln ist. Um einander zu verstehen ist es aber zunächst vor allem notwendig, die jeweilige theologische Denkweise und Tradition der „Anderen“ kennen zu lernen. Die Beschäftigung mit der Ekklesiologie zweier bedeutender zeitgenössischer Theologen und Kirchenmänner aus unterschiedlichen Traditionen und Kulturen, nämlich derjenigen Joseph Ratzingers alias Benedikt XVI. und des griechisch-orthodoxen Theologen und engen Mitarbeiters des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I., John Zizioulas, soll genau das ermöglichen.

Nachdem ich in Kapitel 2 meine Auswahl der beiden Autoren und die Rolle von Eucharistie und Kirche als Themen des orthodox-katholischen Dialogs erklärt habe, werde ich in Kapitel 3 zunächst allgemein darstellen, was man unter Eucharistischer Ekklesiologie und Communio-Ekklesiologie versteht. Denn wenn die Eucharistische Ekklesiologie gemeinhin als typisch orthodox gesehen wird, gilt

Ähnliches für die *Communio*-Ekklesiologie in der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Die Ekklesiologie von Ratzinger wie Zizioulas steht jeweils in diesem Kontext. Danach wende ich mich zunächst Joseph Ratzinger zu. Nach einem Verweis auf seine Theologie im Allgemeinen stelle ich anhand zentraler Begriffe seine Ekklesiologie dar: Ihren Ursprung aus dem Letzten Abendmahl, an dem Jesus einen neuen Bund schloss, die Verwobenheit von Kreuzestheologie mit eucharistischer Theologie, die Beziehung von Eucharistie und Sakrament, Kirche als Leib Christi und als *Communio*, Kirche schließlich als Volk Gottes, das vom Leib Christi her besteht. In Kapitel 5 stelle ich zunächst Leben und Werk von John Zizioulas dar, um dann sein Eucharistieverständnis zu skizzieren. Daran anschließend zeige ich einige zentrale Aspekte seiner Lehre von der Kirche auf samt ihrem Bezug zur Eucharistie. In Kapitel 6 konkretisiere ich beide Ansätze auf die aktuelle Frage des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche. In Kapitel 7 gehe ich kurz auf die Relevanz des Themas der Beziehung von Eucharistie und Kirche für den orthodox-katholischen Dialog ein. Am Schluss möchte ich noch einmal ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider eucharistischer Ekklesiologien skizzieren und ein Resümee meiner Arbeit ziehen.

Schließlich möchte ich noch auf eine prinzipielle Schwierigkeit in der Darstellung der Ekklesiologie Ratzingers hinweisen, die in ähnlicher Weise auch für Zizioulas gilt. Beide haben keine eigene Ekklesiologie systematisch ausgearbeitet oder veröffentlicht, sondern ihre Themen sind, wie sowohl Kaes als auch Nachtwei anmerken, „eher miteinander verwobene Facetten eines umfassenden Ganzen als eine aufeinander aufbauende Gedankenfolge“. Die einzelnen Elemente erhalten erst im Zusammenspiel ihre „volle Aussagekraft“¹. Ich werde nur ansatzweise dieses Zusammenspiel der einzelnen Elemente bei Zizioulas und Ratzinger in dieser Arbeit aufzeigen können.

Noch eine stilistische und methodische Anmerkung. So gut wie alle zitierten Texte von John Zizioulas wie auch die meiste Sekundärliteratur über ihn sind nicht auf Deutsch erschienen oder in Deutscher Übersetzung zugänglich. Meine als wörtlich angeführten Zitate sind so meine eigenen Übersetzungen, die ich nach bestem Wissen vorgenommen habe. Wo gewisse Mehrdeutigkeiten oder Unsicherheiten in der Übersetzung bzw. aussagekräftige Formulierungen in der Originalsprache vorhanden waren, habe ich den Begriff in Klammer dazu gesetzt. Für alle biblischen Texte und

¹ Kaes 23.

vor allem die bei Zizioulas angeführten Zitate aus der Väterliteratur gilt, dass ich sie in ihrer Verwendung und Interpretation unkritisch übernehme. Thema dieser Arbeit ist nicht die Diskussion über berechnigte theologische Schlüsse aus diesen Texten, sondern die Darstellung und Systematisierung der Schlussfolgerungen, die Zizioulas und Ratzinger ihrerseits daraus ziehen.

Ich darf an dieser Stelle noch meiner Hoffnung Ausdruck verleihen, dass Zizioulas grundlegende Werke in Buchform, von denen bald vier Stück in Englisch vorliegen werden, gut und bald ins Deutsche übertragen werden, damit eine breitere Öffentlichkeit Zugang zu diesem bedeutenden Theologen finden kann. Ein Abkürzungsverzeichnis befindet sich am Ende der Arbeit.

2.2 Zur Wahl von Ratzinger und Zizioulas

Meine erste intensivere Begegnung mit Joseph Ratzinger hatte ich durch die Lektüre des Buches „Salz der Erde“, dem ersten Interview des Kardinals mit Peter Seewald. Ich war beeindruckt von der Gedankentiefe und zugleich dem weiten Horizont dieses Theologen, der „das Ganze“ nie aus den Augen verlor und versuchte, in seinen Antworten in die Tiefe des Glaubens zu führen. Als ich nach einem orthodoxen Gesprächspartner Ausschau hielt, bot sich bald Joannis Zizioulas an. Er wird manchmal auch Johannis, Jean oder John genannt, auch Metropolit Joannes oder z.B. Jean von Pergamon. Ich bleibe im Folgenden bei der englischen Variante John, zumal die jüngsten Publikationen von und über ihn vorwiegend auf Englisch erschienen. Hatte ich Zizioulas zunächst vor allem wegen der mir relativ leichten sprachlichen Zugänglichkeit gewählt, stellte er sich bald als ebenso komplexer wie kreativer Denker heraus, der es verstand, von den Vätern her die Geheimnisse des Glaubens und der Kirche in ihrer für mich als Christen existentiellen Weise zugänglicher zu machen.

Auffallend sind zunächst äußere Parallelen der Biographien. Beide sind nicht nur fast gleich alt (Ratzinger wurde 1927, Zizioulas 1931 geboren), sondern auch schon jahrzehntelang in führenden Positionen bzw. Ämtern aktive Kirchenmänner. Beide sind angesehene und zugleich teils heftig kritisierte Theologen ihrer Traditionen, beide waren Professoren an verschiedenen Universitäten. Beide sind international bekannt und werden rezipiert. Sowohl Ratzinger als auch Zizioulas waren zum Teil so gefordert von ihren Ämtern, dass ihnen keine Zeit blieb für größere wissenschaftliche

Monographien. Zumindest ist das ein einsichtiges Argument. So sind die meisten ihrer Publikationen Vorträge oder Artikel bzw. Sammelbände.

3 EUCHARISTISCHE EKKLESIOLOGIE UND COMMUNIO-EKKLESIOLOGIE

3.1 Was bedeutet Eucharistische Ekklesiologie?

Sowohl die Ekklesiologie Ratzingers als auch diejenige von John Zizioulas werden gerne der Eucharistischen Ekklesiologie zugeordnet². Ratzinger selber bezeichnet seine Ekklesiologie als eucharistische Ekklesiologie, wie auch in abgewandelter Form einige seiner Interpreten. Josef Meyer zu Schlochtern spricht von einer „von der Eucharistie her konzipierten Ekklesiologie“³, Josef Freitag von Ratzingers „an Augustinus orientierter Eucharistischer Ekklesiologie“⁴, Hermann Pottmeyer von seiner „Eucharistischen Communio-Ekklesiologie“⁵. Zizioulas seinerseits wird als ein Interpret und Umgestalter der Theologie Afanas’evs gedeutet⁶. Jedenfalls spielt die Eucharistie bei beiden eine zentrale Rolle, um Kirche zu verstehen und von da heraus Erneuerung und Korrekturen von Theologie, Lebensvollzügen und Strukturen des kirchlichen Lebens voranzutreiben.

Was versteht man nun unter Eucharistischer Ekklesiologie? Josef Freitag versucht in seinem Artikel des LThK, Eucharistische Ekklesiologie zu definieren als eine Ekklesiologie, die die Wirklichkeit und das Verständnis der Kirche aus der Eucharistie herzuleiten versucht. Zentral ist in ihr sicherlich die Stelle aus dem ersten Korintherbrief: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe (*koinonia*) am Leib Christi? *Ein* Brot ist es. Darum sind wir viele *ein* Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16–17). Die Kirche ist so als „Gemeinschaft *am* Heiligen“

² Vgl. Freitag 970.

³ Schlochtern 153.

⁴ Freitag 970.

⁵ Meier-Hamidi 100ff.

⁶ So u.a. Felmy 431 u. 433.

– der Eucharistie – dargestellt, und gilt daher als „Gemeinschaft *der* Heiligen“ (*communio sanctorum*) und als Gemeinschaft der Kirchen, die miteinander in einer Kommuniongemeinschaft stehen. Grundlegend für das Verständnis und Verhältnis von eucharistischem und kirchlichem Leib Christi ist wohl Lubac und sein Werk „Corpus mysticum“ von 1949. Nach einer anderen Definition von Karl Christian Felmy, einem zur Orthodoxie konvertierten evangelischen Theologen, sagt die eucharistische Ekklesiologie, dass „die eucharistische Versammlung am Ort, die unter der Leitung ihres *προεστώς* [*proestos*] die heilige Eucharistie feiert, die Katholische Kirche, die Kirche in ihrer ganzen Fülle [ist], sofern sie sich nicht von anderen Eucharistieversammlungen absondert, sondern in Gemeinschaft, in *κοινωνία* [*koinonia*], mit ihnen steht“⁷.

Im deutschen Sprachraum gab es aber im 20. Jahrhundert schon zuvor Überlegungen, das Letzte Abendmahl mit der Kirchengründung in Verbindung zu bringen. Nach der Phase der liberalen Exegese nach dem ersten Weltkrieg gab es bekannterweise eine Zeit, in der die Kirche neu entdeckt wurde, ein Verlangen nach einer Gemeinschaft im Heiligen entstand und Guardini sein berühmtes „die Kirche erwacht in den Seelen“ formulierte. Jesus wurde nicht wie in der liberalen Theologie als der große Kultkritiker dargestellt, sondern der Kult wurde als „innerer Lebensraum“ der Bibel in beiden Testamenten begriffen. So wurde auch das Letzte Abendmahl Jesu in seiner gemeinschaftsstiftenden Bedeutung erkannt und – bei F. Kattenbusch⁸ 1921 erstmals formuliert – die These aufgestellt, dass das Abendmahl „Ursprung der Kirche und ihr bleibender Maßstab sei“⁹.

Wie allgemein bekannt, wurde durch russische Exiltheologen, darunter Nikolaj Afanas’ev (1893–1966), in Frankreich eine von der orthodoxen Tradition herkommende eucharistische Ekklesiologie entwickelt, die auch im katholischen Raum großen Einfluss hatte (O. Saier, J.-M. Tillard). Sein Aufsatz „*Dve idei vselenskoj Cerkvi*“, auf Deutsch „Zwei Vorstellungen von der universalen Kirche“ erschien erstmals 1934 in der Emigrantenzeitschrift „Put“ und verdient besondere Beachtung, weil Afanas’ev darin zum ersten Mal einen Entwurf seiner eucharistischen Ekklesiologie vorgelegt hatte. „*L’église qui préside dans l’Amour*“ (1960) machte schließlich seine eucharistische Ekklesiologie auch im Westen bekannt und

⁷ Felmy 431.

⁸ F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee: Harnack-Festgabe 1921, 143–172 (vgl. Gemeinschaft 15).

⁹ Vgl. Gemeinschaft 14f.

beeinflusste das geistige Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils. Manche meinen sogar, einen direkt ausnehmbaren Einfluss von Afanas'ev, der auch offizieller Konzilsbeobachter war, in LG 26 festmachen zu können. Dort heißt es unter anderem, dass die Kirche aus der Eucharistie wächst, dass die Kirche Christi „wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften anwesend“ ist. Jedenfalls ist LG 26 dem klassischen orthodoxen Verständnis von Ortskirche recht nahe. Das Buch „*Cerkov' Ducha Svjatogo*“ ist das Hauptwerk Afanas'evs, dessen erste Fassung er 1949 als Dissertation am Institut St. Serge vorgelegt hatte und dessen zweite, posthum erschienene Fassung auf Russisch 1971 und auf Französisch 1975 erschien. Sie stellt die Endfassung seines ekklesiologischen Entwurfs dar. Der Russe wurde, wie Peter Plank in seiner als Standardwerk geltenden Dissertation über ihn zeigt¹⁰, wesentlich von den Arbeiten des protestantischen Theologen Rudolf Sohm beeinflusst. Er hat aber zugleich Ansätze seiner eigenen russisch-orthodoxen Tradition, wie man sie bei A.S. Chomjakov, S. Cetverikov, N. Zernov, S. Bulgakov oder G.V. Florovskij finde kann, weiterentwickelt¹¹. Seine bekanntesten Schüler sind John Meyendorff und Alexander Schmemmann. Innerorthodox erfuhr sein Konzept vor allem durch letzteren und John Zizioulas wichtige Korrekturen.

Als Vertreter westlicher Theologie kann man Henri de Lubac (*Corpus mysticum* 1949), J.M.R. Tillard (*Eucharistie en Église*, 1970) Hans Joachim Schulz (*Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung*, 1976) und eben auch Joseph Ratzinger nennen, der gegenüber den orthodoxen Theologen vor allem die Universalität als Voraussetzung jeder eucharistischen Ekklesiologie betont, weil eucharistische Gemeinschaft als Leib Christi nur Gemeinschaft mit *allen* Gliedern, mit allen Brüdern und Schwestern sein kann. Er richtet sich gegen eine selbstgenügsame Sicht der Ortskirche: die Gemeinschaft ist eine katholische oder keine.

Eine weitere mögliche Definition eucharistischer Ekklesiologie könnte lauten: „Eucharistische Ekklesiologie begründet Kirche nicht einfach aus Gottes Wort oder göttlicher Rechtsetzung, sondern aus dem Geschehen, das Menschen zum Leib Christi werden und in der Eucharistie ihre konkrete lokale, prinzipiell universale Gemeinschaft finden lässt, deren Ursprung, Vorbild und Ziel zutiefst das dreipersonale Leben des einen Gottes ist, an dem die Eucharistie durch Christus im Geist teilhaben

¹⁰ Peter Plank, *Die Eucharistieversammlung als Kirche. Zur Entstehung und Entfaltung der eucharistischen Ekklesiologie Nikolaj Afanas'evs (1893–1966)*. Würzburg: ÖC 31, zit. nach Felmy 432.

¹¹ Ders., 63–127, zit. nach Ciobanu.

lässt¹². Das heißt, dass entsprechend der Tatsache, dass Christus nicht eine bloß historische Person war, sondern mit uns sozusagen immer gleichzeitig anwesend ist, auch die Eucharistie die Kirche nicht einmal begründet hat, sondern die fortlaufende Ermöglichung des Hineinwachsens in die Kommunion Gottes und der Menschen untereinander, fortlaufend Quelle, Höhepunkt und schon teilweise vorweggenommenes Ziel des kirchlichen Lebens ist.

Ratzinger entwickelt seinen Gedanken der Eucharistischen Ekklesiologie zunächst einmal vom Alten Testament her. Konstitutiv für die Gemeinschaft Gottes mit dem auserwählten Volk Israel waren das Paschageschehen samt Auszug aus Ägypten und der Bundesschluss auf dem Sinai. Der von Jeremia angekündigte neue Bund findet seine Verwirklichung im Leben Jesu. Diese neue Gemeinschaft verdichtet sich nun im neuen Bund, den er mit seinen Jüngern im Abendmahlssaal schließt, der seine Lebenshingabe und sein Leiden und Auferstehen zwecks der Befreiung der Menschen und des Kosmos von Tod, Sünde und der Macht Satans bedeutet. „Die Stiftung der heiligsten Eucharistie am Abend vor dem Leiden kann nicht als irgendeine mehr oder weniger vereinzelte kultische Handlung angesehen werden. Sie ist Bundesschluss und als Bundesschluss die konkrete Gründung des neuen Volkes, das Volk wird durch sein Bundesverhältnis mit Gott. (...) Diese Jünger werden ‚Volk‘ durch die Leibes- und Blutgemeinschaft mit Jesus, die zugleich Gottesgemeinschaft ist.“¹³ Durch das Sakrament werden wir neu Volk Gottes.

Dabei ist der Leib-Christi-Gedanke ganz zentral für die eucharistische Ekklesiologie und das Verständnis von Kirche als *Communio*. Nach Ratzinger kommt dieser Gedanke dem Zeugnis der Bibel folgend aus drei Quellen. Zum einen aus dem Begriff der „Korporativpersönlichkeit“ („wir alle sind Adam“), der auf ein Denken hinweist, das uns heutigen Europäern eher fremd ist. Zum zweiten entspringt das „Motiv“ des Leibes Christi aus der Eucharistie, aus der Einsetzung und dem Auftrag des Herrn Jesus selbst. „Kommunion bedeutet also Verschmelzung der Existenz; wie in der Nahrung der Leib sich fremde Materie assimiliert und dadurch leben kann, so wird mein Ich demjenigen Jesu ‚assimiliert‘, ihm verähnlicht (...). Auf diese Weise baut Kommunion Kirche, indem sie die Mauern der Subjektivität öffnet und uns in eine tiefe Existenzgemeinschaft hineinversammelt. Sie ist der Vorgang der Sammlung, in dem der Herr uns zueinander bringt. (...) Die Formel ‚Kirche ist Leib Christi‘ sagt

¹² Freitag 970.

¹³ Ratzinger, *Gemeinschaft* 25f.

also aus, dass Eucharistie, in der der Herr uns seinen Leib gibt und zu einem Leib macht, der immerwährende Entstehungsort der Kirche ist, wo er sie selbst immerfort gründet; in ihr ist sie am dichtesten sie selbst.“¹⁴ Als dritte Wurzel gibt Ratzinger die Idee der Brautschaft an, die die biblische Philosophie der Liebe ist. Und „von der eucharistischen Theologie untrennbar ist“¹⁵. Adam und Eva werden ein Fleisch. „Wer dem Herrn anhangt“, so formuliert Paulus in Anspielung auf die Genesis kühn, „wird ein Geist mit ihm“ (1 Kor 6,17). „Die Kirche ist danach Leib Christi in der Weise, in der die Frau mit dem Mann ein Leib und ein Fleisch ist.“¹⁶ Soweit seien schon ein paar grundlegende Überlegungen von Joseph Ratzinger vorweggenommen.

3.2 Was versteht man unter Communio-Ekklesiologie?

Eng verbunden mit der eucharistischen Ekklesiologie und dem Gedanken der Kirche als Sakrament ist die sog. Communio-Ekklesiologie. Sie zielt in ihrer Bezeichnung besonders auf den wichtigen Gemeinschaftscharakter der Kirche ab. *Communio* bzw. in biblischem Griechisch *koinonia* (κοινωνία) bedeutet Gemeinschaft. Im Deutschen wird damit natürlich auch der Begriff der „Kommunion“, verkürzt verstanden oft nur als der individuelle Empfang des eucharistischen Herrn, assoziiert. Wir haben also allein von der Sprache her schon Schwierigkeiten, die mit *koinonia/communio* ausgesagten Wirklichkeiten selbstverständlich mitzuhören, wenn wir von der Kirche als einer Gemeinschaft sprechen oder aber von der „Kommunion“ in obigem Verständnis reden.

Will man die Kirche beschreiben oder theologisch begrifflich fassen, kann man auf etliche Traditionen, Bilder und Begriffe verweisen und sie unterschiedlich gewichten. *Koinonia* bezeichnet zunächst die Gemeinschaft des dreieinen Gottes, dann auch die personale, an dieser göttlichen Gemeinschaft teilhabende Gemeinschaft des Menschen, schließlich die Gemeinschaft der Menschen untereinander, wie sie in Jesus Christus schon vollendet und so für uns ermöglicht wurde. Sie ist in der Kirche Kraft des Heiligen Geistes anfanghaft verwirklicht.¹⁷ In ihrer Gemeinschaft mit dem Herrn ist diese Gemeinschaft unsichtbar, ferner in der Gemeinschaft mit den anderen, was ihre Teilnahme an der göttlichen Natur, am Leiden Christi, am selben Glauben, am

¹⁴ Ratzinger, Gemeinschaft 34.

¹⁵ Ratzinger, Gemeinschaft 35.

¹⁶ Ratzinger, Gemeinschaft 36.

¹⁷ Vgl. hier und im Folgenden Drumm 1280f.

selben Geist bedeutet.¹⁸ Darüber hinaus ist Kirche auch eine Gemeinschaft der pilgernden Kirche auf Erden und der himmlische Kirche, also derer, die „in der Gnade des Herrn aus dieser Welt geschieden sind“, so sagt es die Liturgie. Das Neue an der Art der Kommunion mit Gott durch Christus im Heiligen Geist ermöglicht es den Christen, gnadenhaft eine neue Gemeinschaft untereinander zu leben und so auch für die Einheit der Welt mitzuwirken. Als Ausdruck der Ursehnsucht des Menschen nach Gemeinschaft mit Gott und untereinander ist er ein zentraler soteriologischer christlicher Begriff, der das Heil in Gemeinschaft als Ziel aller Menschen ausdrückt. Communion geschieht im Wort Gottes und in den Sakramenten.¹⁹ *Koinonia*²⁰ bedeutet im Neuen Testament, wo sie eng verbunden mit dem Verständnis der Kirche als Leib Christi ist, die Teilhabe an den gottgeschenkten Heilsgütern, dem Evangelium, insbesondere der Eucharistie, sowie der so gewährten Gemeinschaft mit Gott selbst. In 1 Kor 10,17 heißt es: „Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe [griechisch *koinonia*] am Leib Christi?“ So wie die Eucharistie und der Leib Christi nur eine bzw. einer ist, obwohl zugleich an mehreren Orten, so ist auch die Kirche zugleich „an allen Orten und doch nur eine“²¹.

In der Zeit der Patristik wird das Verständnis von Kirche als „Gemeinschaft“ weiter entfaltet. Nach Medard Kehl²² sind das vor allem drei Aspekte: Kirche als *koinonia* im Glauben, als *koinonia* der „Mysterien“, also der Sakramente, insbesondere Taufe und Eucharistie. Schließlich die Einheit der „drei Existenzweisen des 'Leibes Christi“, die geschichtliche der Person Jesu, die eucharistisch-sakramentale und die kirchliche Dimension dieser Wirklichkeit, ohne dabei jedoch die Kirche einfachhin mit Jesu Leib und so mit ihm zu *identifizieren*. Nach einer zunehmenden Juridisierung des Kirchenbegriffs bis hin zur Vorstellung der Kirche als einer *Societas perfecta* im 19. Jahrhundert wollte das Zweite Vatikanische Konzil diese Konzeption aufbrechen. Aufbauend auf das patristische Verständnis wurde so die Ekklesiologie wieder in ihren theologisch-universal-geschichtlichen Kontext zurückgestellt und als Zeichen und Werkzeug (sakramental) zur „innigsten Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1) verstanden. Daraus erwächst die Sendung und der

¹⁸ Vgl. Glaubenskongregation Nr. 4.

¹⁹ Bischofssynode Nr. 18.

²⁰ Grundlegend für die Verwendung von *koinonia* in der Bibel ist John Reumann, *Koinonia in Scripture: Survey of Biblical Texts*: Thomas Fest, Günther Gassmann (Hg.), *On the way to Fuller Koinonia* (Official Report of the Fifth World Conference on Faith and Order, Faith and Order Papers no 166). Genf: WCC Publications 1994, 36–69.

²¹ Glaubenskongregation Nr.5.

²² Vgl. Kehl Kirche 323.

missionarische Auftrag der Kirche für die Welt. Nach dem Zeugnis des Konzils sind, so Ratzinger, die beiden Grundideen Kirche als Volk Gottes und als Sakrament bzw. Mysterium. Mit Otto Hermann Pesch könnte man aber sagen, dass der „Gemeinschaftsgedanke nicht die Leitidee, wohl aber der Kristallisationspunkt des konziliaren Kirchenverständnisses“²³ ist. Die *Communio* Ekklesiologie wurde so nach dem Konzil allmählich als die zentrale Aussage der Kirchenlehre des Vatikanums gedeutet, zunächst v.a. von der Kanonistik rezipiert. In der systematischen Theologie folgte die Rezeption später, auf breiter Basis erst angestoßen durch die außerordentliche Bischofssynode 1985, vgl. besonders den Abschnitt über „Kirche als *Communio*“²⁴ im Abschlussdokument derselben. Das „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ 1992, verfasst von der Glaubenskongregation unter ihrem Präfekten Joseph Ratzinger, brachte weitere Diskussionen mit sich. In diesem Schreiben wird eingeräumt, dass der Begriff *Communio* nicht eindeutig ist²⁵. Das Schreiben fordert von der katholischen Theologie, ihn innerhalb der biblischen und der patristischen Tradition zu verstehen und eine „sachgerechte Integration des *Communio* Begriffs“ mit denen vom Volk Gottes, vom Leib Christi und von Kirche als Sakrament zu gewährleisten. Gemäß der Bischofssynode von 1985 sieht das Schreiben in dem Begriff der Kirche als *Communio* einen Schlüsselbegriff in der Erneuerung der katholischen Ekklesiologie.²⁶ Nach Gisbert Greshake ist er gar als Schlüsselbegriff der gesamten Dogmatik brauchbar, deren Traktate sich „in ihrem zentralen Gehalt in der Kürzestformel „*communio*“ zusammenfassen lassen“²⁷. *Communio* bringt horizontale und vertikale Gemeinschaft, Einheit, Vereinigung zum Ausdruck. In der Ökumene wurde *koinonia* zu einem zentralen Begriff einer gemeinsamen Besinnung auf das Wesen der Kirche. Probleme bzw. Diskussionen bestehen in einer konkreten Auslegung der *Communio*-Einheit von Universal- und Teilkirche, vgl. weiter unten unter Kapitel 6, oder auch die Beziehung von Primat und bischöflicher Kollegialität, der Stellung der Bischofskonferenzen, des Pluralismus in der Kirche. Weiters bezeichnet die Betonung der Kirche als Gemeinschaft auch eine Vorgabe für die Art des Miteinanders der verschiedenen Ämter und Stände innerhalb der Kirche, zwischen Bischof und

²³ Pesch 192.

²⁴ Bischofssynode 13–18.

²⁵ Glaubenskongregation Nr.3.

²⁶ Vgl. Glaubenskongregation Nr.1.

²⁷ Greshake *Communio* 112.

Presbyterium, Klerus und Laien usw., indem es „auf allen Ebenen Teilhabe und Mitverantwortung“ geben müsse²⁸. *Communio* hat so stark „die Qualität der Beziehungen im Blick“²⁹.

Ich denke, dass der Begriff der *Communio* vor allem gut verwendet werden kann, um die sakramentale Dimension der Kirche auszusagen, die in ihrer Verbindung mit dem Heilsgeschehen in Jesus besteht, welches im Ostergeheimnis gipfelt und in der Eucharistiefeyer bis heute Kirche aufbaut. Kirche als Sakrament bezeichnet die Wirklichkeit, dass die Kirche bis zur Vollendung der Welt das Zeichen und Werkzeug ist, durch das der Herr den Menschen seine Gaben spendet zum Heil aller. Da die Kirche so Sakrament ist, ist sie nicht in sich selbst geschlossen, sondern dynamisch offen für die Mission und die Ökumene.³⁰ Der Bild der Familie Gottes, des Bundes oder des Hauses Gottes als Bezeichnungen für die Kirche bieten beispielsweise diese Möglichkeit nicht. Außerdem ist er (noch) nicht so sehr wie die Begriffe Leib Christi, Volk Gottes oder Mysterium durch die theologischen bis kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die bis in die Anfänge des letzten Jahrhunderts hineinreichen, vorgeprägt. Einige Theologen aber bevorzugten nach wie vor eher den Begriff des Volkes Gottes, da die Synode sich damit von einer – ihrer Meinung nach falsch verstandenen – Volk Gottes Theologie abgrenzen wollte und nun auch Anhänger einer eher hierarchisch-juridischen Sichtweise der Kirche nun den *Communiobegriff* verwendeten.³¹

Eine wichtige Bedeutung von *communio* muss man noch erwähnen. Er bezeichnet auch die „Gemeinschaft der Heiligen“, eine Formulierung, die allen Christen aus dem Credo geläufig ist. Durch die Teilhabe am Heiligen sind die Christen eine solche Gemeinschaft der Heiligen. Diese Gemeinschaft, so wird es etwas unbestimmt in dem Schreiben der Kongregation formuliert, bringe eine Solidarität geistlicher Art hervor, die auf tätige und wirksame Liebe ziele.³²

Schließlich sei noch eine kritische Stimme zitiert. Herbert Vorgrimler³³ schreibt in seinem Neuen Theologischen Wörterbuch, dass die *Communio*-Ekklesiologie an zwei großen Fehlentwicklungen leide. Zum einen wurde noch auf dem Konzil „durch ängstliche Eingriffe der kirchlichen Autorität in die Texte“ der Begriff *communio* an

²⁸ Bischofsynode Nr. 23.

²⁹ Hilberath 291.

³⁰ Vgl. Glaubenskongregation Nr.4.

³¹ Vgl. Hilberath 284.

³² Vgl. Glaubenskongregation Nr.6.

³³ Vorgrimler 120.

manchen Stellen „verändert zu *Communio hierarchica*“, die Vorgrimler als eine „Gemeinschaft von Ungleichen“ interpretiert. Zweitens werde von vielen katholischen Dogmatikern die kirchliche *communio* „zum Abbild der göttlichen Trinität“ erklärt, ja man scheue sich nicht, unter Ignorierung des strikten Ein-Gott-Glaubens Jesu von Gott als einer Gemeinschaft dreier Subjekte oder einer Personenkommunität zu sprechen.

4 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM DENKEN VON JOSEPH RATZINGER

Eucharistie und Kirche sind im Werk Joseph Ratzingers auf verschiedene und vielfache Weise präsent. Mir geht es hier darum, im Folgenden seine ekklesiologischen Grundthemen mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses von Kirche und Eucharistie darzustellen. Eucharistie und Kirche bilden auch, so möchte ich sagen, eine Art Grundachse seiner gesamten Theologie.

Es gibt verschiedene Dissertationen zu je bestimmten Aspekten der Ekklesiologie bzw. Theologie Ratzingers. Als an der Hermeneutik interessierte Arbeit geht Dorothee Kaes (1997) dem Spannungsverhältnis von Geschichte und Wahrheit im Werk Ratzingers nach. Gerhard Nachtwei (1986) untersucht das relational-dialogische Prinzip der Theologie Ratzingers im Zusammenhang mit seiner Eschatologie. Paolo Sottopietra³⁴ (2003) beschäftigt sich mit der Kirche als dem neuen Erkenntnisobjekt, als Vermittlerin eines neuen „Wissens aus der Taufe“. Paolo Martuchelli³⁵ (2000) untersucht in Italienisch auf gut 400 Seiten Natur und Ursprung der Kirche. Thomas Weiler (1997), Maximilian Heim (2004, verbessert 2005) und auch Grzegorz Jankowiak³⁶ (2005) stehen dem was ich hier versuche im deutschen Sprachraum am nächsten. Sie versuchen systematisch die Lehre Ratzingers über die Kirche darzustellen. Alle drei setzten diese in Bezug zum Zweiten Vatikanum, wobei Weiler

³⁴ Paolo G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger. (= Eichstätter Studien Bd. L1) Regensburg: Pustet 2003.

³⁵ Martuccelli, Paolo, Origine e natura della chiesa. La prospettiva storico-donnatica di Joseph Ratzinger. (= Regensburger Studien zur Theologie Bd. 56, zugl. Diss. Univ. Regensburg 1998). Frankfurt: Peter Lang 2001.

³⁶ Grzegorz Jankowiak, Volk Gottes vom Leib Christi her. das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts. Frankfurt am Main/ Wien: Peter Lang 2005 (Bamberger Theologische Studien Bd. 28).

den Großteil seiner Arbeit auf Schriften des Theologen bis zum Ende des Konzils beschränkt.

Im Abschnitt 4.1 gehe ich besonders auf die Dissertation von Kaes ausführlicher ein, weil sie mir bis dato als die umfangreichste und breiteste Untersuchung zu seiner Hermeneutik erscheint. Sie hat auch die Rolle der Kirche als Vermittlerin im von Ratzinger stark herausgearbeiteten Spannungsfeld von Wahrheit/Ontologie und Geschichte gut beleuchtet. Das zumindest kurz darzustellen ist bei einem Vergleich mit Zizioulas wichtig, da auch er ein stark von der Ontologie herkommender Theologe. Auch das Thema der Wahrheit ist ein Leitmotiv im Werk des bayrischen Papstes³⁷ wie des griechischen Metropoliten³⁸.

4.1 Zur Theologie Ratzingers

Ich will hier Ratzinger in einigen typischen Elementen seiner Theologie darstellen und dabei besonders Bezug nehmen auf das Thema Kirche und die Rolle, die sie darin spielt. Zunächst eine generelle Beobachtung zu den Quellen seines Denkens. Zum einen fällt auf, dass Ratzinger oftmals von biblischen Texten ausgehend seine Gedanken konzipiert, wie ich in dieser Arbeit anhand des Zusammenhangs von Kreuzes-, Sakramenten-, Missionstheologie bei einigen Paulustexten in Kapitel 4.4 oder in Kapitel 4.7 im Zusammenhang mit der Untersuchung des biblischen Hintergrundes des Wortes *koinonia* zeige. Seine prinzipielle Wertschätzung wie auch seine prinzipielle Kritik der historisch-kritischen Exegese sind hinlänglich bekannt, und finden sich ausformuliert etwa in den methodischen Vorüberlegungen seines Buches „Zur Gemeinschaft gerufen“.³⁹ Weiters wichtig waren für den jungen Theologen Ratzinger die Auseinandersetzung mit Augustinus und Bonaventura, mit der patristischen und mittelalterlichen Theologie⁴⁰ generell. Auf seine Dissertation zu Augustinus gehe ich insbesondere in Kap. 4.8 ein.

Ratzinger wird oft als ein „Kritiker der Moderne“⁴¹ aufgefasst. Jedenfalls ist er eine kritische Stimme, die versucht, den Herausforderungen unserer Zeit und ihren

³⁷ Besonders offensichtlich in seinem Bischofswahlspruch, Mitarbeiter der Wahrheit zu sein.

³⁸ Vgl. BAC 67–122 unter dem Titel „Wahrheit und Communio“.

³⁹ Gemeinschaft 12–18, vgl. auch Joseph Ratzinger (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute: ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg: Herder 1989, 15–44.

⁴⁰ Vgl. dazu neben seiner Dissertation und Habilitationsschrift den ersten Teil von Das neue Volk Gottes, „Aus der Geschichte der Ekklesiologie“, 11–71.

⁴¹ So Ulrich Ruh, Joseph Ratzinger – Kritiker der Moderne: Meier-Hamidi 119–128.

Entwicklungen in Welt, Kirche und Theologie aus dem Glauben heraus Korrektur und Anleitung zu geben. Ich denke dass manche Spitzensätze oder pointierten Aussagen von ihm aus diesem sagen wir einmal pädagogischen Bemühen heraus besser verstehbar sind. Er vermittelt aufs erste aber gerade so nicht den Eindruck, sich positiv auf die Welt hin zu öffnen, wie es für viele eine entscheidende Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils war. Genauer besehen ist jedoch gerade die Kritik ein Signal des Willens, in eine ernste Auseinandersetzung mit anderen Vorstellungen zu treten, und jedenfalls mehr als ein nivellierender irenischer Dialog um seiner selbst willen oder ein Relativismus, in dem man nichts mehr miteinander zu besprechen hätte. Einige solche „Ratzingersche Kontrapunkte“ möchte ich jetzt erwähnen.

Gegen den Bedeutungsverlust der Kirche im Glaubensvollzug der Christen (des Westens) betont er die Tiefe einer kirchlichen Existenz und die wesentliche Rolle der Kirche im persönlichen Glauben und religiösen Erkenntnisprozess. Auch in der Theologie geht es ihm darum, dass sie aus einer christlichen Existenz hervorgeht, die sich selbst der Kirche überantwortet hat.⁴² Dem Individualismus stellt er der den Glauben und die Kirche entgegen, die die Verslossenheit der Individuen in sich selbst notwendigerweise aufsprengt auf die andern, auf Gott hin. Der Übergang vom privaten Ich zum ekklesialen Ich, der Glaubende ist immer „mitglaubend mit der ganzen Kirche“⁴³ Dem modernen *homo faber*, der alles selber machen, gestalten und definieren will, stellt er das Prinzip des „*extra nos*“ des Glaubens entgegen, die Gnade und das Beschenktwerden. In einer Welt der wachsenden freikirchlichen Gemeinden stellt er dem kongregationalistischen Kirchenmodell die hohe Bedeutung der Universalkirche entgegen, die nicht erst durch das Ergebnis eines Zusammenschlusses von Gemeinden als eine Überstruktur entsteht. Den Tendenzen zur Partikularisierung gegenüber betont er stets das „Ganze“; hinter dem Befund einer Kirchenkrise samt seinen zahlreichen Forderungen nach Strukturänderung und Modernisierung der Kirche erkennt er eine tiefe Gotteskrise des Glaubens. Dem Relativismus und konstruktivistischen Theorien gegenüber betont er die Wichtigkeit der Wahrheit. Letztere ist für ihn wichtig als Gegengewicht gegenüber der seit den Siebziger Jahren so betonten Orthopraxie. Der Tatsache des zurückgehenden Messbesuches und des

⁴² Vgl. dazu das Vorwort: W. Baier et al (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt*. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger zum 60. Geburtstag. Bd. V, St. Ottilien 197, zit. nach Heim 25. Vgl. auch Nachtwei 238-242.

⁴³ Joseph Ratzinger, *Kommentar zur These I–VIII: Internationale Theologenkommission* (Hg.), *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus*. Einsiedeln 1973, bes. 36–42, zit. nach Heim 145; vgl. dazu auch Nachtwei, „Die Kirche als Erkenntnisort des dialogischen Personverständnis“ 187f.

Verlustes der Volksfrömmigkeit in den meisten Teilen Europas steuert er durch eine erneute Besinnung auf die Katechese und ein vertieftes Verständnis der Liturgie entgegen, die nicht primär durch kreativen gestalterischen Umgang und Umgestaltung dieselbe für die aktuelle Gemeinde attraktiv machen will.

Gerhard Nachtwei versucht in seiner Dissertation vor allem in Hinsicht auf das Relational-Dialogische Ratzingers Eschatologie und Theologie darzustellen. Dass diese keine billige Kopie des in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts so starken Personalismus ist, sondern sich vielmehr aus biblischen und christlichen Quellen speist und den Personalismus korrigiert, zeigt Nachtwei im vierten Teil seiner Dissertation.⁴⁴ Dieses Dialogische in Ratzingers Theologie ist auch mehrfach mit der Kirche verbunden, unter anderem da die Kirche für Ratzinger „dialogischer Erkenntnisort“,⁴⁵ und Kirchlichkeit ein Wesensmerkmal jeder Theologie sein muss.

Dorothee Kaes untersucht in ihrer Dissertation Ratzingers Verständnis von Heilsgeschichte, bzw. generell die Frage nach dem Wahrheits- und Geschichtsverständnis in seiner Theologie, die sie gemeinsam mit J. Wojciech⁴⁶ als Schlüssel zum Verständnis seiner Theologie sieht. Zudem arbeitet sie die Kirche als den zentralen Schlüssel in der Glaubenserkenntnis heraus, der zwischen Metaphysik und Geschichte vermittelt. Schon während der Beschäftigung mit seiner Habilitationsschrift sieht Ratzinger die Problematik heilsgeschichtlichen Denkens. Im Vorwort zur US-amerikanischen Ausgabe⁴⁷ derselben merkt er an, dass in der deutschsprachigen Theologie jener Zeit die Frage nach dem Verhältnis von Heilsgeschichte und Metaphysik im Vordergrund stand. Wörtlich schreibt er: „This was a problem which arose above all from contacts with Protestant theology which, since the time of Luther, has tended to see in metaphysical thought a departure from the specific claim of the Christian faith“. Luther habe also das metaphysische Denken verworfen, da der christliche Weg den Menschen nicht zum „ewigen“, sondern zu dem Gott führe, der in Geschichte und Zeit agiere. Ratzinger betont in der Suche nach einer neuen hermeneutischen Grundlegung der Theologie bezüglich dieses Problems zum einen den Geschichtsbezug des christlichen Glaubens. Zugleich aber wehrt er sich gegen die Einengung desselben auf Geschichte; er will die Einheit von

⁴⁴ Besonders Nachtwei 205ff.

⁴⁵ Nachtwei 187ff. und 238ff.

⁴⁶ Wojciech, J., *La foi comme dialogue. Une introduction à la théologie de J. Ratzinger*. Paris: Institut Catholique (Diss.)1991.

⁴⁷ Joseph Ratzinger, *The Theology of History in St. Bonaventure*, Chicago 1971, XI.

geschichtlichem und metaphysischem Denken zeigen. Wahrheit, die also für das metaphysische Denken steht, ist nie eine Funktion der Zeit. Obwohl sie immer geschichtlich vermittelt ist, ist sie das Beständige, welches „die Zeiten zu einer Einheit verbindet und so erst Geschichte als Geschichte konstituiert“⁴⁸. Zwischen Geschichte und Metaphysik, Zeit und Sein vermittelt die Kirche.

Oft begegnet man bei der Lektüre der Schriften Ratzingers einem fast leidenschaftlichen Eintreten für die Schau des Ganzen und der Mitte. Dabei geht Ratzinger von einem Wirklichkeitsverständnis in augustinischer Tradition aus, die diesen charakteristischen Blick auf „das Ganze“ erklärt. Indem das Ganze geschaut wird, versteht man auch die Teile⁴⁹. Darin liegt, so Kaes, zugleich eine Offenheit begründet, denn in der Tiefe bleibt die Zuordnung von „Konkret-Geschichtlichem zum Allgemein-Wesentlichen“ verborgen, bis der Heilsplan Gottes als Ganzer offenbart sein wird.

Welche Rolle spielt für ihn nun die Kirche in diesem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte? Ausgehend von der „eigentümlichen Verknüpfung“ von „geschichtlichem Christuseignis und übergeschichtlich-göttlicher Wahrheit“⁵⁰ zeigt Kaes, dass für Ratzinger geschichtliches Denken einen metaphysischen Einheitspunkt fordert und beide wie Pole in einem Spannungsfeld und nicht als Widersprüche zu begreifen sind. Sie zeigt weiters auf, dass für ihn die *Kirche* in ihrer Funktion für die Glaubenserkenntnis das einheitsstiftende Band beider Pole ist. Kirche, Wahrheit und Geschichte sind für sie die „tragenden Elemente“ der theologischen Erkenntnislehre Ratzingers. Die Methode, in einer Schau auf die Wirklichkeit das Ganze in den Blick zu nehmen, ist für ihn die zentrale Erkenntnisweise des Theologen.

Dennoch gibt es in diesem Bereich sehr wohl einen „Wandel“ der Position des deutschen Theologen. Betont er in den 60er Jahren, indem er dem Handeln Gottes Vorrang vor dem menschlichen Tun zuspricht, den "Primat der Geschichte vor der Metaphysik, vor aller Wesens- und Seinstheologie"⁵¹, so lässt sich eine „Akzentverschiebung“ in diesem Gleichgewicht von heilsgeschichtlicher und metaphysischer Ausrichtung hin zur Betonung der Metaphysik bemerken.⁵² So etwa in seiner Theologischen Prinzipienlehre, wo er die Erstrangigkeit des Ontologischen und

⁴⁸ Kaes 225.

⁴⁹ Vgl. Kaes 227.

⁵⁰ Kaes 22.

⁵¹ Heilsgeschichte 83

⁵² Kaes 225.

damit der Metaphysik als Grundlage jeder Geschichte betont⁵³. Im Aufsatz „Was ist Theologie“⁵⁴ sagt er: „...wenn Theologie zentral mit Gott zu tun hat, wenn ihr letztes und eigentliches Thema nicht Heilsgeschichte oder Kirche oder Gemeinde, sondern eben Gott ist, dann muss sie philosophisch denken“. Seine Betonung der ontologischen Seite erklärt sich wohl auch dadurch, dass immer mehr Theologie unter Ausschaltung der Wahrheitsfrage betrieben wurde. Das „Ja zur Metaphysik“ der Artikel GS 14 und 15, in denen es um eine anthropologische Bestimmung der menschlichen Würde, genauer um seine „Suche und Liebe des Wahren und Guten“⁵⁵ geht, schreibt er im Kommentar des LThK: "Wo die metaphysische Frage definitiv abgewiesen wird, ist der 'Tod Gottes' die unausweichliche Konsequenz, aber auch die Verkürzung des Menschen um die Dimension der Weisheit unausweichlich, und alle Theologie, die dann noch über bleibt, ist inkonsequentes Gerede."⁵⁶

Ratzinger war als Fundamentaltheologe und als Dogmatiker wissenschaftlich tätig. Was die Dogmatik betrifft, so hat er sich „mit Leidenschaft einem dogmatischen Denken verschrieben (...) das in ursprünglich verbindlicher Weise dem Anspruch der Wahrheit untersteht“⁵⁷, so die Einführung zu Band 222 der *Quaestiones Disputatae* über seine Theologie. Zu den zentralen Themen seiner Dogmatik gehören Offenbarung, Christologie, Anthropologie, Eschatologie und Ekklesiologie. Er hat sich aber auch stets intensiv mit Liturgie und Bibelwissenschaft beschäftigt, wie man besonders bei ersterer anhand zahlreicher Publikationen sehen kann⁵⁸.

4.2 Eucharistie und Kirche: Ursprung der Kirche im letzten Abendmahl

Einen ersten direkten Zusammenhang von Eucharistie und Kirche finden wir in der Frage Ratzingers nach dem Ursprung der Kirche. In dem Buch „Zur Gemeinschaft gerufen“ versammelt Ratzinger verschiedene Vorträge, die er zu einer „ersten Einführung in die Ekklesiologie“⁵⁹ zusammenstellte. Im ersten Kapitel untersucht er „Ursprung und Wesen der Kirche“ vom Neuen Testament her. Uns interessiert hier besonders jener Teil, der als Reaktion auf die einst sehr heiß diskutierte Frage

⁵³ Prinzipienlehre 199.

⁵⁴ IKaZ 8 (1979) 121–128.

⁵⁵ GS 15b.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Meier-Hamidi 9.

⁵⁸ Hier seien genannt: *Das Fest des Glaubens* (1981), *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (1995), *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (2000).

⁵⁹ *Gemeinschaft 7*, Vorwort zur Neuauflage im März 2005, verfasst noch vor seiner Wahl zum Papst.

verstehen lässt, ob denn Jesus die Kirche wirklich gewollt habe und sie eingesetzt habe.

Man könne schon sagen, dass Jesu Botschaft nicht unmittelbar die Kirche, sondern das Reich Gottes war. Aber mit J. Jeremias antwortet Ratzinger darauf, dass der „*einzig* Sinn der gesamten Wirksamkeit Jesu“ die Versammlung des endzeitlichen Gottesvolkes war⁶⁰. Das berühmte Wort Loisy's umformend sagt er: „Verheißen wurde das Reich, gekommen ist Jesus,“ und meint damit, dass in Jesus selber die Ankündigung des Kommens des Reiches schon erfüllt war. Man bemerken hier schon einen Ansatzpunkt hin zur Eucharistie – Ratzinger beschreibt als zwei erste wesentliche Elemente für das Verständnis von Kirche die „Dynamik des Einswerdens, das Zueinandergehen durch das Zugehen Gott,“ da Jesus nie alleine sei, sein ganzes Wirken dieses Sammeln des Zerstreuten ist (vgl. Joh 11,52, Mt 12,30). Zweitens spricht er von einer weiteren Dimension dieser Sammlung, nämlich dem „inneren Sammelpunkt des neuen Volkes“, der Christus selber ist⁶¹. nur durch seinen Ruf werden die Menschen zu einem Volk. Was unterstützt diese Behauptung noch? Ratzinger führt zwei weitere Beispiele an: Zum einen das „Lieblingsbild“ Jesu, nämlich die Familie Gottes (Mk 10,24; Mt 11,25). Zum anderen die Bitte der Jünger um ein neues Gebet, das Vaterunser, die nach J. Jeremias deutlich das Bewusstsein der Jünger ausdrückt, eine neue Gemeinschaft geworden zu sein, da eine eigene Gebetsordnung wie bei den religiösen Gruppen der Umwelt ein unterscheidendes Merkmal gewesen sei⁶². Und Ratzinger fügt hinzu, dass dies auch bedeute, dass Kirche immer „wesentlich vom Gebet geeinte Gemeinschaft“⁶³ ist.

Diese neue Gemeinschaft hat die Zwölf als ihren Kern: Jesus „machte Zwölf“, so heißt es wörtlich übersetzt im Markusevangelium (Mk 3,14), um damit das neu gesammelte Volk Gottes, das neue Israel darzustellen. Die Zwölf sollen „mit ihm sein“ und werden von Jesus gesendet (Mk 3,14). Hier klingt schon das Thema von Vielheit und Einheit an, so Ratzinger, weil nur die „untrennbare Gemeinschaft der Zwölf“ ihre Sendung erfüllen könne. Die Gruppe der Siebzig stellt dann die ganze Welt dar, da nach jüdischer Überlieferung (Gen 10, Ex 1,5, Dtn 32,8) die Zahl 70 bzw. 72 die Anzahl aller Weltvölker meinte.

⁶⁰ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I, Gütersloh 1971, 167.

⁶¹ Gemeinschaft 21.

⁶² Beide Bilder nach J. Jeremias, ebd. 166f.

⁶³ Gemeinschaft 22.

Schließlich – und für unsere Untersuchung besonders interessant – geht Ratzinger dann auf das Pascha Jesu ein. Dieses „Pascha Israels wird von Jesus umgewandelt „in einen ganz neuen Kult, der logischerweise (sic!) aus der Tempelgemeinschaft herausführen musste“⁶⁴, damit „endgültig ein Volk des <neuen Bundes> begründete“⁶⁵. Jesu Einsetzungsworte haben mit dem Bundesritus vom Sinai zu tun. Des weiteren werden von allen Evangelien Bezüge zum Pascha hergestellt, womit „die beiden Gründungsakte Israels“ von Exodus und Bundesschluss aufgenommen werden, durch die Israel Gottes Volk wurde und immer neu wird.

Nach diesem kleinen Durchgang können wir auf die Frage nach dem Wie des Zueinanders von Eucharistie und Kirche bei Ratzinger bereits eine erste Antwort geben. Eine erste grundlegende Verbindung von Eucharistie und Kirche sieht Ratzinger klar in der Feier des Letzten Abendmahls Jesu als der Stiftung eines neuen Bundes begründet. „Wie das alte Israel einstens im Tempel seinen Mittelpunkt und die Bürgschaft seiner Einheit verehrt und in der gemeinsamen Paschafeier diese Einheit lebendig vollzog, so soll nun dieses neue Mahl das Einheitsband eines neuen Gottesvolkes sein. (...) Der Herrenleib, der die Mitte des Herrenmahles ist, ist der neue Tempel, der die Christen zu viel wirklicherer Einheit zusammenfügt, als ein steinerner Tempel es vermöchte“⁶⁶ Ratzinger begnügt sich hier im Übrigen mit einem Verweis auf bekannte Autoren der exegetischen Fachliteratur (Jeremias, Schürmann,...).

In der Interpretation des Jesuswortes, dass er den zerstörten Tempel in drei Tagen wieder aufbauen werde und durch einen besseren ersetzen werde (Mk 14,58, Mt 26,61; Mk 15,29 Mt 27,40; Joh 2,19; Mk 11,15–19 par; Mt 12,6) und der Interpretation durch alle Evangelien, dass dieser Tempel der verklärte Leib Jesu selber sei, sieht Ratzinger klar, dass Jesus den „Zusammenbruch des alten Kultes und damit des alten Heilvolkes und der alten Heilsordnung“ und einen „neuen, höheren Kult“ verkündet, „dessen Zeichen sein eigener, verklärter Leib wird“⁶⁷.

So betont Ratzinger nochmals: die Stiftung der heiligen Eucharistie ist Bundesschluss und als solcher die „konkrete Gründung des neuen Volkes“, und somit der Kirche, oder anders: durch das eucharistische Geschehen „zieht Jesus die Jünger in sein Gottesverhältnis hinein und damit auch in seine Sendung, die auf <die vielen> ...

⁶⁴ Gemeinschaft 23f.

⁶⁵ Gemeinschaft 24.

⁶⁶ NVG 79.

⁶⁷ Ebd.

zielt⁶⁸. So ist Kirche Teilhabe an der Communio Gottes. Am Schluss dieses Abschnittes zitiert er das auf einen Satz gebrachte Ergebnis seiner Dissertation: „Das Volk des neuen Bundes wird Volk vom Leib und Blut Christi her; einzig von dieser Mitte her ist es Volk“⁶⁹. Von der Eucharistie her ist die Einzigkeit und Einheit der Kirche gegeben. zugleich weisen die „vielen Feiern“, die die Gegenwart des einen und gleichen Geheimnisses sind, auf die „Vielgestalt des einen Leibes“⁷⁰ hin. Allerdings ist das nicht so zu verstehen, dass nun Jesus durch diesen Bundesschluss in einem sozusagen notariellen Akt oder in einer bloßen Handlung die Kirche als Gesellschaft gegründet hat. So entsteht die Kirche nicht bloß durch einen Akt Jesu, sondern sie ist durch „sein Sein als gestorbenes Weizenkorn“⁷¹, das in Tod und Auferstehung gipfelt.

Auch der für Ratzinger wichtige Antwortcharakter des Kircheseins ist zentral im Geschehen dieses Mahles enthalten. In der Frage nach dem Wie der Struktur und Gestaltung der Kirche, die ihn zur Frage des Bischofsamtes und der universalkirchlichen Struktur führt, sagt er, dass Kirche geworden ist, als Jesus unter den Gestalten von Brot und Wein uns seinen Leib und sein Blut gab und den Auftrag, dies zu seinem Gedächtnis zu tun. Das bedeutet: Kirche, hervorgehend aus dem Letzten Abendmahl, „ist Antwort auf diesen Auftrag, auf eine Vollmacht und seine Verantwortung. Kirche ist Eucharistie“⁷². Nochmals weist er darauf hin, dass dies natürlich heißt, dass die Eucharistie und die Kirche zugleich durch Tod und Auferstehung Jesu gedeckt sind, dass sein Wort beim Letzten Abendmahl als Vorwegnahme der realen Kreuzeshingabe zu sehen ist. Das deckt sich mit seiner an anderer Stelle aufgestellten Forderung, dass alle Theologie und somit auch Ekklesiologie von der Auferstehung her zu argumentieren sei.

In seinem Buch „Das Fest des Glaubens“ aber scheint Ratzinger diesen Gedanken des Hervorgehens der Kirche aus dem Abendmahl zu relativieren. Denn im Ineinander von altem und neuem Ritus, von Paschamahl und Einsetzungsworten Jesu sei die „Trennung zwischen Jesus und der jüdischen Volksgemeinschaft“ noch nicht vollzogen, „Kirche im engeren Sinn“⁷³ entstehe erst durch das Scheitern dieses Versuches, ganz Israel zu gewinnen.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Gemeinschaft 26.

⁷⁰ Ebd.

⁷¹ Diener 58.

⁷² Gemeinschaft 74.

⁷³ Fest 37f.

Zusammenfassend kann man sagen: Vom Neuen Testament ausgehend hat Ratzinger festgestellt, dass in der Feier des Letzten Abendmahles Jesus in einem neuen Pascha einen Neuen Bund stiftet, der gedeckt ist von seinem ganzen Leben als inkarnierte zweite göttliche Person und vor allem durch sein Kreuz und seine Auferstehung. Er selber ist der innere Sammelpunkt. Kirche ist die Antwort auf den Auftrag Jesu und Vollzug der von ihm gegebenen Vollmacht, das zu seinem Gedächtnis zu tun. Im Herrenleib, der die Eucharistie ist, hat die Kirche fortan ihren neuen Tempel, der die Christen zur Einheit zusammenführt.

4.3 Der Zusammenhang von Kreuzestheologie, Theologie der Eucharistie als Sakrament und Verkündigungstheologie

Nachdem sich in der Frage nach dem Ursprung der Kirche das Letzte Abendmahl und die damit verbundene eucharistische Liturgie als erstes Merkmal der Ekklesiologie Ratzingers gezeigt haben, gehe ich nun einen Schritt weiter. Auf der Suche nach einer vertieften Ausdeutung des eucharistischen Geschehens stelle ich, basierend auf einem Vortrag Ratzingers über Eucharistie und Mission, einige Aspekte einer eucharistischen Theologie dar. Will man Eucharistie recht verstehen, muss man nach Ratzinger folgende Schichten miteinander als zusammengehörig begreifen: „So gehören die drei Schichten: Kreuzestheologie, Theologie der Eucharistie als Sakrament sowie Martyriums- und Verkündigungstheologie als Opfertheologie untrennbar zusammen, und nur in ihrem Ineinander lernt man verstehen, was Eucharistie heißt.“⁷⁴ Dieser Zusammenschau wollen wir nun nachgehen.

4.3.1 Theologie des Kreuzes als Voraussetzung und Grund eucharistischer Theologie

Bei Paulus findet man, eine „Interpretation des Kreuzestodes Christi mit kultischen Kategorien, die die innere Voraussetzung aller eucharistischen Theologie bildet.“⁷⁵ Diese stellt eigentlich einen ungeheuerlichen Vorgang dar. Die profane Hinrichtung eines Menschen wird als kosmische Liturgie, als ein „Aufreißen des verschlossenen Himmels“ beschrieben. Diese Interpretation des Paulus aber war wiederum nur möglich, weil Jesus selbst im Abendmahl seinen Tod „vorausgenommen,

⁷⁴ Weggemeinschaft 86.

⁷⁵ Weggemeinschaft 83.

vorausvollzogen, und in ein Geschehen der Hingabe und der Liebe von innen her umgewandelt hatte⁷⁶. Paulus konnte von da her Christus in Röm 3,25 als „Sühneopfer“, als *hilasterion* oder auf hebräisch *kapporeth* bezeichnen, was der Name für die Auflage war, die auf der Bundeslade, dem Allerheiligsten des jüdischen Tempels, lag. Diese Kapporeth war zugleich der zentrale Punkt des Tempels, der mit Sühneblut von Tieren besprengt wurde. Diese Tieropfer sind, so Ratzinger, aber „immer nur hilflose Versuche der Vertretung des Menschen, der sich selbst geben sollte ... in der Ganzheit seines Seins. Aber eben dies vermag er nicht“⁷⁷. Jesus jedoch hat genau das vollzogen. So ist dieses Opfer als freiwillige Hingabe Jesu nicht, eine „allegorische Auflösung des Kultbegriffs“, wie manche neuzeitliche Exegeten meinten, sondern hier wird die „Intention des Versöhnungsfestes Realität“ wie es Paulus im Hebräerbrief ausdeutet. Christus verherrlicht Gott, indem er sich selbst hingibt.

Wie kam man aber überhaupt auf die Idee, den Tod Jesu als Verwirklichung aller Kultversuche zu deuten? Beim Abendmahl war es Jesus selbst, der in der „Verschmelzung von Sinai- und prophetischer Theologie“ seinen Tod annahm, vorwegnahm und zugleich „als heiligen Kult für alle Zeit vergegenwärtigungsfähig“⁷⁸ machte. Kreuz ist so Versöhnungstag und Pascha in einem, „Aufbruch in einen Neuen Bund hinein“. Deshalb kann man sagen, dass Kreuzestheologie eucharistische Theologie ist, und umgekehrt, weil ohne Kreuz die Eucharistie bloß Ritual bliebe und ohne Eucharistie das Kreuz „bloß ein grausames profanes Ereignis“ wäre.⁷⁹

Eucharistie muss über den bloß kultischen Raum immer wieder hinaus drängen, um sie selbst zu bleiben, muss die Verknotung von Sakrament und Leben, wie sie am Anfang bei Jesus bestand, weiterführen und aufrecht erhalten.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Weggemeinschaft 84.

⁷⁸ Weggemeinschaft 85.

⁷⁹ Weggemeinschaft 85. Hier stellt sich Ratzinger gegen H.B. Meyer, Eucharistie (Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft Bd. IV, Regensburg 1989), wo „das Kreuz ... weil nicht als liturgischer Akt einzustufen – ausgeklammert bleibt.“

4.3.2 *Eucharistische Theologie und Theologie der eucharistischen Liturgie anhand des ersten Korintherbriefs*

Vier Stellen sprechen im ersten Korintherbrief vom Sakrament des Leibes und Blutes des Herrn und dienen Ratzinger als Ausgangspunkt für eine „im engeren Sinn eucharistische Theologie.“⁸⁰

In **1 Kor 5,7f.** heißt es über das christliche Pascha: „Schafft den alten Sauerteig weg, damit ihr neuer Teig seid. Ihr seid ja schon ungesäuertes Brot, denn als unser Paschalamm ist Christus geopfert worden. Lasst uns also das Fest nicht mit dem alten Sauerteig feiern ...“ Hier erscheinen als die wesentlichen Elemente das Pascha, das geopfert Lamm und das ungesäuerte Brot. Das Lamm ist Christus als „christologischer Grund ... des Christusopfers“, das Brot stellt nach Ratzinger die anthropologische Folge dieses Opfers Christi dar, ist „Symbol christlicher Existenz.“⁸¹ Exodus und Reinigung schwingen mit im wörtlich übersetzten „reinigt den alten Sauerteig weg“ in Vers 7. Die Eucharistie wird hier zwar nie explizit genannt, schimmert aber immer durch „als der ständige Lebensgrund der Christen“⁸²

In **1 Kor 6,12–19** ist für Ratzinger der „tiefste Gehalt christlicher Kommunionfrömmigkeit maßstäblich formuliert“, besonders in den Versen 15–17: „Wisst ihr nicht, dass eure Leiber Glieder Christi sind? ... Oder wisst ihr nicht: wer sich an eine Dirne bindet, ist *ein* Leib mit ihr? ... Wer sich aber an den Herrn bindet, ist ein Geist mit ihm“. Der hier formulierte Kern christlicher Kommunionfrömmigkeit beruht auf dem Abstieg und der Selbstgabe Gottes. „Eucharistie empfangen heißt nach diesem Text: Verschmelzen der Existenzen, hohe Analogie zu dem, was im Einswerden von Mann und Frau auf der physisch-seelisch-geistigen Ebene geschieht“.⁸³ Hier erfüllt sich der Traum, die Schranken zwischen Gott und Mensch zu durchbrechen, mit ihm zu verschmelzen. Der tiefste Telos der Schöpfung ist dieses Einswerden, dass „Gott alles in allem“ wird. „Der Eros des Geschöpfes wird eingeholt von der Agape des Schöpfers und so zu einer erfüllenden heiligen Umarmung, von der Augustinus spricht.“⁸⁴ Zugleich stoßen wir hier auf die „innere Verschränkung von Eucharistie und Ekklesiologie“, auf den Ausgangspunkt der Benennung der Kirche als Leib Christi. Es ist sozusagen nicht nur die Kirche Leib Christi, sondern wir alle sind

⁸⁰ Weggemeinschaft 87.

⁸¹ Ebd.

⁸² Ebd.

⁸³ Weggemeinschaft 88.

⁸⁴ Weggemeinschaft 89.

schon in diesem Einswerden mit ihm Glieder dieses einen Leibes geworden. Das Wort vom Leib Christi hat also seinen Ansatz im Sakrament von Leib und Blut Christi, in der Eucharistie, und ist mehr als ein „nur“ ein Bild. Es ist der Ausdruck des „wahren Wesens von Kirche“.⁸⁵ Denn in der Eucharistie empfangen wir den Leib des Herrn und werden so ein Leib mit ihm, werden ‚ein einziger mit Christus‘ (Gal 3,28). Die Eucharistie führt uns über uns hinaus. „Ein neues größeres Ich bildet sich, der eine Leib des Herrn, der Kirche heißt. Kirche wird in der Eucharistie aufgebaut, ja, die Kirche ist Eucharistie. Kommunizieren heißt Kirche werden (...)⁸⁶ und zwar vermittelt durch Christi Leib. Es ist ein Leib, und doch wird die Zweiheit nicht aufgehoben, es bleibt die Unterschiedenheit wie bei Mann und Frau, die „in eine höhere Einheit hinein genommen“ wird. Die Gegenwart Christi im Sakrament ist etwas Dynamisches, sie will die Kommunizierenden „in sich hineinführen“, in den Leib Christi. Es bedeutet verschmelzen der Existenzen⁸⁷, mein Leib wird in denjenigen Christi assimiliert⁸⁸. Dieser Leib ist die zweite Göttliche Person in seiner Inkarnation geworden, und durch ihn kommen wir in Communion mit Gott. So kann man eucharistische Ekklesiologie und Communion-Ekklesiologie in einer Einheit sehen.⁸⁹

Als dritte Passage handelt **1 Kor 10,1–22** wieder vom Ein-Leib-Werden mit Christus. „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilhabe am Leibe Christi? Denn wie ein Brot, so sind wir, die vielen, ein Leib ...“ (V 10,16). Wieder sind hier Kommunionfrömmigkeit und Kirchenfrömmigkeit verschmolzen, die vielen werden durch den einen Christus in eine Einheit geführt.

Schließlich kommen wir in dem Paulinischen Einsetzungsbericht und Anweisungen zur rechten Feier der Eucharistie zum wichtigsten eucharistischen Text in diesem Brief (**1 Kor 11,17–33**). Hier ist Ratzinger zunächst der Zusammenhang von Eucharistie und Versammlung wichtig. So wie am Sinai der Alte Bund geschlossen wurde, schafft Eucharistie als Neuer (Blutsgemeinschaft-)Bund Volk Gottes, schafft sie Volk Gottes vom Wort und vom Leib und Blut Christi her.⁹⁰ Dabei sind alle eucharistischen Versammlungen nur eine Versammlung, wie auch der Leib Christi nur

⁸⁵ Weggemeinschaft 89.

⁸⁶ Weggemeinschaft 90.

⁸⁷ Gemeinschaft 35.

⁸⁸ Gemeinschaft 33.

⁸⁹ Vgl. Heim 268.

⁹⁰ Weggemeinschaft 92.

einer ist. Die Mahnung des Paulus an die Korinther ist klar. Sie müssen Eucharistie so feiern, „dass sich dabei alle zueinander versammeln, von Christus her und durch ihn“⁹¹ Man feiert so Eucharistie immer „mit dem einen Christus und daher mit der ganze Kirche“. Die eucharistische Versammlung führt zunächst aus der Welt heraus „ins Obergemach hinein“, der der Innenraum des Glaubens ist, aber gerade dort geschieht für Ratzinger die „universale Begegnung aller die an Christus glauben“⁹². Sich versammeln heißt aber auch sich zu versöhnen mit den Menschen und mit Gott, im Bewusstsein, dass es die Heiligkeit Gottes ist, die unter uns hereintritt. Hier betont Ratzinger die Ehrfurcht als eine „Grundbedingung rechter Eucharistie“⁹³. Liturgie hat immer „latreutischen Charakter“⁹⁴, weil wir durch das Kreuz die Erlösung empfangen haben. Das Kreuz ist zunächst einmal nicht Ausdruck einer Sühneleistung seitens des Menschen oder des Menschen Jesus Christus, sondern gemäß dem Neuen Testament (2 Kor 5,19: Gott hat in Christus die Welt mit sich versöhnt) eine „Bewegung von oben nach unten“⁹⁵, ist das Zugehen Gottes auf uns und nicht umgekehrt. So wendet sich die Sühne-Idee der Menschen, und damit „die Achse des Religiösen überhaupt“⁹⁶. Diese alte Vorstellung hatte sich religiös in den vielen Opfern und in ihren Liturgien ausgedrückt, die meinten, im Bewusstsein der Schuld des Menschen könne nur ein Opfer das gestörte Gottesverhältnis wiederherstellen. Der Kult und mit ihm die persönliche Existenz erhält so im Christlichen eine neue Richtung. Die Anbetung im Christlichen ist zunächst dieser Dank, *eucharistia*, für den „Ausdruck jener törichten Liebe Gottes“ zu uns, die sich weggibt bis zum Kreuz, um den Menschen zu retten. Christlicher Kult erfolgt im „dankenden Empfangen der göttlichen Heilstat“⁹⁷. Wir verherrlichen Gott, indem wir uns „das Seinige schenken lassen“⁹⁸, weil nicht der Mensch zu Gott geht, sondern er zum Menschen kommt und ihn gerecht macht.

Nicht sehr ausgeprägt bei Ratzinger, aber als Referenzpunkt immer wieder vorhanden ist seine Bezugnahme auf die kosmische Liturgie oder das Eschatologische der Eucharistiefeyer. „Das Wesentliche eucharistischer Liturgie ist von der Apokalypse her gesehen ihre Teilnahme an der himmlischen Liturgie“⁹⁹ ist nicht eine

⁹¹ Weggemeinschaft 92.

⁹² Weggemeinschaft 93.

⁹³ Weggemeinschaft 94.

⁹⁴ Fest 59; vgl. griechisch *latreia*: Anbetung, allein Gott gebührende Verehrung.

⁹⁵ Einführung 206.

⁹⁶ Ebd.

⁹⁷ Ebd.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Weggemeinschaft 96.

Sache, die die Menschen machen und produzieren, sondern „das Hineintreten in die immer schon geschehende Liturgie des Himmels“¹⁰⁰ Von dieser himmlischen von ihr her kommt notwendigerweise ihre Einheit, ihre Katholizität und ihre Universalität¹⁰¹.

4.3.3 *Martyrium, christliches Leben und apostolischer Dienst als Realvollzug von Eucharistie*

Im letzten Teil stelle ich Ratzingers Sicht einer „Verkündigungstheologie als Opfertheologie“ dar. Es soll gezeigt werden, inwieweit er liturgische Bezüge oder die Eucharistie für die Mission und die Martyria als einen der Grundvollzug der Kirche verwendet. Dazu untersucht Ratzinger die Texte Phil 2,17, 2 Tim 4,6 sowie Röm 12,1 und Röm 15,16. In allen drei geht es um das Opfer bzw. das rechte Opfern des seitens des Menschen.

In einem ersten Gedankenschritt stellt Ratzinger das Martyrium als eine Eucharistiewerdung des Christen dar, weil es ein ganzheitliches Nachvollziehen der Ganzhingabe Jesu ist. In Phil 2,17 spricht Paulus von der Möglichkeit seines Martyriums erstaunlicherweise in liturgischer Sprache: „Auch wenn ich ausgegossen werde zum Opfer und bei der Liturgie eures Glaubens, so freue ich mich...“¹⁰². In diesem Ausgeschüttetwerden des eigenen Lebens geschieht aber nichts Geringeres als „Einswerdung mit der Selbstversenkung Jesu Christi, mit seinem großen Liebesakt, der als solcher die wahre Anbetung Gottes ist“¹⁰³. In unserer Zeit ist wohl Maximilian Kolbe ein solches Beispiel sich selbst verschenkenden Märtyrertums.

Röm 12,1 ermuntert seine Adressaten, sich selbst als „lebendiges und heiliges Opfer darzubringen, das Gott gefällt.“ Denn das ist „der wahre und angemessene Gottesdienst/ die vernünftige Anbetung“. Im griechischen Urtext steht *λογικὴ λατρεία*, was wörtlich „logoshafter Gottesdienst“ bedeutet. Das Opfer muss worthaft (*logikon*) sein, gemeint ist das Wort, „in dem der ganze Geist des Menschen sich selbst zusammenfasst und ausdrückt“¹⁰⁴. Im römischen Messkanon wird unmittelbar vor der Wandlung gebetet, dass das Opfer *rationabilis* werde, also eigentlich logosgemäß. Das heißt wir bitten, dass der Logos, Christus, „der das wahre Opfer ist, uns selber in sein Opfern hineinnehme, uns ‚logisiere‘, uns wortgemäßer, wahrhaft vernünftiger

¹⁰⁰ Lied 167.

¹⁰¹ Weggemeinschaft 96.

¹⁰² Übersetzung vgl. Weggemeinschaft 97.

¹⁰³ Weggemeinschaft 97.

¹⁰⁴ Weggemeinschaft 100.

mache, so dass sein Opfer unseres wird und von Gott als unseres angenommen werde.“¹⁰⁵ Christus soll nicht nur äußerlich anwesend werden, sondern die Christen bitten vielmehr, dass sie selbst „mit Christus Eucharistie und so für Gott wohlgefällig werden.“¹⁰⁶. Er wird nicht ein äußeres dingliches Opfer, das man am Altar der Kirche anschaut „wie die dinglichen Opfer von einst“¹⁰⁷, sondern wir selbst sollen durch Christus in diese Ganzhingabe eintreten – uns selbst als „Opfer“ darbringen, uns ganz hingeben und zwar nicht nur geistig, sondern „in unserer ganzen leibhaften Existenz“. Zugleich ist dieses Geben ein Hineingezogenwerden „in die Liebesgemeinschaft mit Gott“¹⁰⁸.

Mit den Worten aus Röm 15,16 interpretiert Paulus seinen Brief an die Römer als ein liturgisches, kultisches Geschehen, „um Liturge Jesu Christi zu sein ... damit die Heiden als wohlgefällige, im Heiligen Geist geheiligte Opfergabe dargebracht werden“¹⁰⁹. Glaubensverkündigung ist keine religiöse Propaganda, sondern „eine priesterliche Opferhandlung, eine eschatologische Dienstleistung“¹¹⁰.

Zusammenfassend kann gesagt werden: Das Märtyrertum erscheint im Philipperbrief als ein liturgisches Geschehen, ebenso das christliche Leben in Röm 12. In Röm 15 wird die Verkündigung als ein priesterliches Handeln beschrieben. Nun wird aber aus diesen Bibelstellen „der Zusammenhang mit dem Pascha Jesu Christi“¹¹¹ nicht unmittelbar greifbar, wird der Zusammenhang zwischen diesen Stellen, die alle von einem Opfer sprechen, und dem Opfer Jesu Christi nicht klar. Ratzinger meint jedoch, dass Märtyrertum, christliches Leben und Verkündigung ohne diesen „realen christologischen Zusammenhalt“ nur ein moralisch-rationales Tun wären wie jedes andere menschliche Tun auch. Genau das will Paulus aber abwehren, indem er zeigt, dass *martyria* und Mission eben doch mehr ist, dass sie „sakramental gegründet ist“¹¹², dass sie „reales Einswerden mit dem Leib Christi“¹¹³ bedeutet. Eucharistie ist also nichts *Dingliches*, nichts Äußeres. Sondern christliche Existenz selbst muss Eucharistie werden. Dieser grundlegende Aspekt wird, so denke ich, bisweilen in

¹⁰⁵ Weggemeinschaft 101.

¹⁰⁶ Ebd.

¹⁰⁷ Ebd.

¹⁰⁸ Weggemeinschaft 102.

¹⁰⁹ Weggemeinschaft 103.

¹¹⁰ Ebd.

¹¹¹ Weggemeinschaft 104.

¹¹² Ebd.

¹¹³ Ebd.

Eucharistiefiern, eucharistischen Frömmigkeitsformen und im christlichen Leben zu wenig bedacht und vorgelebt.

4.3.4 Eucharistie – Glaube – Mission

Wie kann man die Eucharistie als Ursprung der Mission bezeichnen? Ratzinger erwähnt diesbezüglich die bekannte Legende der Christianisierung der Kiewer Rus. Vertreter des Fürsten Wladimir hatten, da dieser auf der Suche nach einer neuen Religion für sein Volk war, in Konstantinopel an einer Liturgie in der Sophienkirche teilgenommen, und waren davon begeistert. Durch die Schönheit der Liturgie hätten sie erfahren, „dass Gott dort unter den Menschen weilt“¹¹⁴. Was im Jahr 988 zur Christianisierung eines ganzen Volkes führte, war nicht Mission als solche, sondern die „reine Absichtslosigkeit“ dieser göttlichen byzantinischen Liturgie. Ihr „einziges Bestreben war, vor Gott und für Gott *εὐάρεστος – εὐπρόσδεκτος* (Röm 12,1; 15,16) zu sein: Gott zu gefallen“¹¹⁵, indem sie also „wohlgefällig, angenehm“ und „angemessen“ war. Das Problem in der Liturgie heutzutage dagegen sei oft ein zu viel an beherrschendem Element, um so „ihre Verständlichkeit auch für den Außenstehenden in einer völlig unangemessenen Weise zum primären Maßstab liturgischer Gestaltung zu machen.“¹¹⁶ Wenn aber Liturgie so ganz für den Menschen gemacht wird, kann sie keinen Glauben mehr wecken. Eucharistie aber ist primär auf Gott gerichtet, sie „schaut primär auf Gott und zieht die Menschen in diesen Blick hinein, zieht sie hinein in den Abstieg Gottes, der ihr Aufstieg in die Gottesgemeinschaft wird“¹¹⁷ und nur so ist sie auch missionarisch, indem sie den Glauben nährt, indem sie die Menschen einlädt, ihre Ausrichtung auf Gott allein zum Maßstab ihres Lebens zu machen.

Damit ist Ratzingers Aufweis des Zusammenhangs von Eucharistie, Glaube und Mission klar geworden. In seiner Analyse der nachkonziliaren Zeit meint er, dass die „Ermüdung der Mission in den letzten dreißig Jahren“¹¹⁸ wohl daher komme, dass man fast nur noch an die äußeren Vollzüge gedacht hatte, jedoch fast vergessen habe, „dass all dieses Handeln ständig aus einer tieferen Mitte gespeist werden muss.“¹¹⁹ Diese Mitte, die die Heilige Therese von Lisieux in einem bekannten Wort über die

¹¹⁴ Vgl. P.B.I. Bilaniuk, *The Apostolic Origin of the Ukrainian Church*. Toronto 1988, zit. nach Weggemeinschaft 79.

¹¹⁵ Weggemeinschaft 81.

¹¹⁶ Weggemeinschaft 81.

¹¹⁷ Weggemeinschaft 82.

¹¹⁸ Weggemeinschaft 106.

¹¹⁹ Ebd.

Mission und die Kirche einfach ‚Herz‘ oder ‚Liebe‘ nennt, ist nichts anderes als die Eucharistie.

Dieses „Gegenwart der gottmenschlichen Liebe Christi“ in der Eucharistie ist immer auch der „Übergang vom Menschen Jesus zu den Menschen, die seine ‚Glieder‘, die selbst Eucharistie und damit selbst ‚Herz‘ und ‚Liebe‘ für die Kirche werden.“¹²⁰

Gemeint sind wir, die wir durch die eucharistische Gemeinschaft mit ihm dieses Herz und diese Liebe für die Kirche werden sollen und so gerufen sind, missionarische Menschen zu sein.

4.4 Eucharistie und Sakrament: Sakramentalität der Kirche und sakramentale Existenz

In diesem Abschnitt meiner Arbeit untersuche ich das Begriffsfeld Kirche – Eucharistie – Sakrament, werde den Zusammenhang von Kirche und Eucharistie bei Ratzinger unter dem Stichwort des Sakramentes untersuchen. Dabei beginne ich im direkten Anschluss an die von Ratzinger eingeforderte Eucharistiewerdung der christlichen Existenz, die ich im vorigen Kapitel besonders unter 4.3.3 dargestellt habe, mit einer Darstellung des Zusammenhangs von Eucharistie und Leben, einer sakramentalen Begründung christlicher Existenz.

4.4.1 Zur sakramentalen Begründung christlicher Existenz – kirchliche Existenz

Zweierlei macht es für mich im Zuge meiner Untersuchung notwendig, darauf einzugehen, wie unsere menschliche Existenz, unser Leben mit dem Themenkomplex und Kirche/Sakrament/Eucharistie/Liturgie verbunden ist: zum einen soll meine ekklesiologische Untersuchung nicht im wissenschaftlichen Elfenbeinturm bleiben, handelt es sich ja bei der Theologie auch darum, das zu verstehen und zu vertiefen, was im Lebenszentrum des Glaubenden steht. Zum anderen will ich eine Brücke schlagen zum modernen Bewusstsein, dem Kirchlichkeit in ihren kommunizierten Formen und ihren Inhalten oft fremd geworden ist. Ratzinger versucht hier, ähnlich wie in der Einführung ins Christentum dem Menschen von heute auf Basis anthropologisch-philosophischer Überlegungen, die Erfahrung und Einsicht in

¹²⁰ Ebd.

Christliches zu erschließen, hier eben in die Bedeutung des Sakramentes und vor allem der Eucharistie.

Die „Sakramentsidee“ setzt, so Ratzinger 1964, ein „symbolistisches Weltverständnis“¹²¹ voraus, das heute so nicht mehr gegeben ist. Das heutige Weltverständnis ist funktionalistisch, der Mensch ein *homo faber*, die Materie vor allem das vom Menschen Gemachte, ohne Referenz auf ihren ewigen Urgrund. Sakramente sind dem heutigen Menschen oft etwas „allzu Kirchliches“¹²², und es ist für das moderne Bewusstsein eine Zumutung, dass das Begießen mit etwas Wasser, wie es in der Taufe geschieht, für den Betreffenden nun etwas Existenzentscheidendes sein soll. Es ist den Heutigen oft nicht klar, warum Kirche notwendig sein soll, um Gott zu begegnen. Wozu dies seltsame Verdinglichung der Gnade dienen soll, kommt doch die Gnade von Gott selber, der, um im Innersten der Seele zu wirken, keine solchen antiken oder primitiven Formen braucht.

Ratzinger sieht aber schon im Allgemeinmenschlichen Sakramentales enthalten. Er nennt sie „Schöpfungssakramente“, und meint damit Geburt und Tod, Mahlzeit und geschlechtlicher Gemeinschaft¹²³. Diese Knotenpunkte menschlicher Existenz kommen zunächst aus dem Biologischen. Der Mensch ist ein das Biologische übersteigendes Wesen. Das rein Biologische wird ihm dadurch dass sie nicht geistig sind zu einer Erfahrung einer „Übermächtigung durch eine Macht, die er nicht rufen, noch bezwingen kann.“¹²⁴ Gerade deshalb erfährt der Mensch als geistiges Wesen in diesen Dingen nun eine neue Bedeutung. Das Essen ist wird ihm mehr als bloße Nahrungsaufnahme, es wird zum Mahlhalten, in dem der Mensch die „Köstlichkeit der Dinge“ empfängt und zugleich ein *Mitsein* mit den anderen Menschen erfährt. So wird etwas auf den ersten Blick rein Biologisches zu einer ersten Deutung seiner Existenz – er lebt im Empfangen, er lebt von einer Fruchtbarkeit, die nicht nur von ihm herkommt. Der Mensch wird so begründet durch ein „doppeltes Mit“¹²⁵: Mitsein mit den Dingen und Mitsein mit den Menschen. Dazu kommt noch ein drittes: Sein Geist ist nur im Mitsein mit dem Leib, wie auch umgekehrt. Von diesem „Mitsein des Geistes mit dem Leib“ geht das „fundamentale Ineinanderverkettetsein aller Wesen

¹²¹ Existenz 6.

¹²² Ebd.

¹²³ Existenz 9.

¹²⁴ Existenz 10.

¹²⁵ Existenz 11.

aus, die Menschen heißen dürfen.“¹²⁶ An dieses Ineinanderverkettetsein knüpft dann, so Ratzinger, die biblische Vorstellung der Menschheit als ein einziger Adam an.

So erfährt der Mensch schon im profanen, aber zum Mahl umgestalteten Essen eine „Transparenz des Sinnlichen auf das Geistige hin“¹²⁷, er erfährt, dass die Dinge „mehr sind als Dinge: dass sie Zeichen sind, deren Bedeutung über ihre sinnliche Macht hinausreicht“¹²⁸. Weil er in der Nahrung erfährt, dass sie ihn am Leben erhält, erlebt er „im Mahl die Gründung seiner Existenz.“¹²⁹ Es wird ihm zum Zeichen für das Göttliche, das ihn und die Dinge trägt.

Zweitens gebe es aber auch außerhalb des Biologischen im speziellen geistlich-menschlichen Bereich „sakramentale Knotenpunkte“, uns zwar z.B. in der Erfahrung von Schuld oder in der Existenz entscheidender Dienste an der Gemeinschaft. Diese Dienste bezeichnet Ratzinger allgemein als „Amt der Könige und Priester“¹³⁰. Beide seien „Ausdruck der Transparenz des Menschlichen auf das Göttliche hin.“¹³¹

In der Alten Kirche verstand man nun unter Sakramenten drei Dinge: Vorgänge aus der Geschichte, Worte der Heiligen Schrift und Realitäten des christlichen Gottesdienstes, die ihrerseits eine „Transparenz auf die Heilstat Jesu Christi hin“¹³² hatten. Die Hochzeit zu Kana etwa bezeichnete man als ein Sakrament, weil sie auf das Geheimnis des neuen Weins verweist, mit dem Christus in seiner Passion „die Krüge der Menschheit“ füllen wollte.

Schließlich bedeutet christliches Sakrament die „Einfügung in die von Christus herkommende Geschichte“¹³³ und ist die „eigentlich christliche Umgestaltung der sakramentalen Idee“¹³⁴. Die christlichen Sakramente empfangen heißt, „eintreten in die von Christus ausgehende Geschichte in dem Glauben, dass dies jene rettende Geschichte ist, die dem Menschen jenen Geschichtszusammenhang eröffnet, der ihn wahrhaft leben lässt“¹³⁵ und ihn in die Einheit mit Gott führt.

Zusammenfassend kann man sagen, in welchem Sinn die Sakramente begründend sind für die christliche Existenz, und warum auch Eucharistie und Kirche, die ja sakramentalen Charakter haben, für unser Sein begründend sind. a) Zunächst

¹²⁶ Ebd.

¹²⁷ Existenz 12.

¹²⁸ Ebd.

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Existenz 14.

¹³¹ Ebd.

¹³² Existenz 16.

¹³³ Existenz 19.

¹³⁴ Ebd.

¹³⁵ Existenz 20.

verweisen Sakramente auf den Anruf Gottes und drücken so eine vertikale Dimension aus. Sie weisen aber auch b) auf die horizontale Dimension „der von Christus herkommenden Geschichte des Glaubens“¹³⁶ hin, denn menschliches Dasein beruht zunächst auf der Horizontalen, ist immer geschichtlich vermittelt. c) Die Sakramente führen so den Menschen „hinein in den Geschichtszusammenhang“ mit Jesus, der zugleich Mensch und Gott war, „und schaffen ihm so ... Einheit mit Gottes ewiger Liebe“¹³⁷, die die Kette der horizontalen Bindungen durchbrochen hat. Das heißt ganz praktisch, dass die sichtbaren Realitäten der Sakramente wie Wasser usw. durch ihre Einfügung in den „Zusammenhang der Christusgeschichte“ „Medien der Vermittlung dieses neuen geschichtlichen Zusammenhangs geworden“¹³⁸ sind. Sie weisen den Menschen in diesen geschichtlichen Raum ein.

Noch ein Wort zum Besonderen der Eucharistie. Ihr Spezifikum, so sagt der damalige Professor, ist „nicht die Gegenwart Gottes überhaupt“ sondern die „Gegenwart des Menschen Jesus Christus, die auf den horizontalen, geschichtsgebundenen Charakter der Gottesbegegnung des Menschen verweist.“¹³⁹ Ebenso wenig feiert der Mensch die Sakramente, weil nur durch sie Gott wirken könnte, sondern weil der Mensch „nur auf menschliche Weise Gott begegnen kann“.¹⁴⁰ Das bedeutet in der „Form der Mitmenschlichkeit, der Leibhaftigkeit, der Geschichtlichkeit.“¹⁴¹ Beten in der Kirche und in der Nähe des eucharistischen Sakramentes, so schließt Ratzinger, ist also ein Einordnen unserer Beziehung zu Gott in das Geheimnis der Kirche als dem konkreten Ort, wo Gott uns begegnet, zur Kirche gehen ist sinnvoll, weil es „Einordnung meiner selbst in die Geschichte Gottes mit den Menschen“¹⁴² ist.

4.4.2 Kirche als Sakrament bei Joseph Ratzinger

Dass die Kirche als Sakrament bezeichnet wird, ist nicht neu. Wegbereiter für die erneuerte sakramentale Sicht der Kirche waren im 19. Jahrhundert Johann Adam Möhler und Matthias Joseph Scheeben. Letzterer etwa sprach von der Kirche als „einem großen Sakrament“¹⁴³. Im 20. Jahrhundert ist sicherlich die Verwendung dieses

¹³⁶ Existenz 21.

¹³⁷ Ebd.

¹³⁸ Existenz 22.

¹³⁹ Existenz 25.

¹⁴⁰ Existenz 26.

¹⁴¹ Ebd.

¹⁴² Existenz 27.

¹⁴³ M.J. Scheeben, Die Mysterien des Christentums. Freiburg 1941, 461, zit. nach Heim 66.

Begriffes für die Kirche in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils zentral. Doch schon 1935 beginnt Carl Feckes im deutschen Sprachraum, in seinem erschienenem Buch „Das Mysterium der hl. Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Übernatur“ mit dem Begriff des „Übersakramentes“ die Kirche zu bezeichnen¹⁴⁴. Ihm folgen neben Joseph Ratzinger auch Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner und Otto Semmelroth. Die beiden letzteren verwenden dabei zunächst noch den Begriff des „Ursakraments“, der jedoch eine traditionelle Bezeichnung für Christus selber ist¹⁴⁵. 1976 spricht Rahner in seinem Grundkurs des Glaubens vom „Grundsakrament“ Kirche¹⁴⁶, Semmelroth vom „Wurzelsakrament“ in seinem Artikel zu Mysterium Salutis von 1972.

Ebenso formulierte Henri de Lubac 1954 in seinem ekklesiologischen Klassiker „Betrachtung über die Kirche“ zu Beginn seines Kapitels über die „Kirche als Sakrament Jesu Christi“: „Die Kirche ist ein Mysterium, d.h. auch ein Sakrament. Als ‚Inbegriff der christlichen Sakramente‘ ist sie das große Sakrament, das alle anderen enthält und lebendig macht. Das Sakrament Jesu Christi ist sie hienieden, wie Jesus Christus in seiner Menschlichkeit selber für uns das Sakrament Gottes ist.“¹⁴⁷ Ein Sakrament ist Zeichen für etwas anderes, ist also ein Hinweis auf eine Heilswirklichkeit, aber zugleich ist es eben nicht irgendein beliebiges Zeichen, sondern es vermittelt, bewirkt das, worauf es hinweist. Das, was das Sakrament bezeichnet, kann nur im Durchgang durch das Zeichen erreicht werden.

Diese Sicht der Kirche als ein Sakrament hat das Zweite Vatikanische Konzil aufgegriffen. Bevor ich auf die inhaltlichen Bedeutungen in der Interpretation Ratzingers eingehe, möchte ich zunächst noch die Stellen anführen, an denen das Konzil von der Kirche als einem Sakrament spricht. Es sind dies in *Lumen gentium* die Nummern 1, 9, 48 und beiläufig auch die Nummer 59. In *Sacrosanctum Concilium* die Nummern 5 und 26, in *Gaudium et spes* 42 und 45, im Missionsdekret *Ad gentes* die Teile 1 und 5. Schon ganz zu Beginn von LG heißt es in Nummer 1 als deren erste Kirchendefinition: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das *Sakrament*, das heißt *Zeichen und Werkzeug* für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der

¹⁴⁴ Miggelbrink 58.

¹⁴⁵ So etwa bei Augustinus, z.B. *Epistulae* 187,9,34, nicht verbal aber der Sache nach bei Thomas von Aquin in *Sth III*, q.19, a.1, corp, und sogar bei Luther, *Disputatio de Fide infusa et acquisita*, WA 6,86, 5ff., zit. nach Miggelbrink 57.

¹⁴⁶ Karl Rahner, *Sämtliche Werke* Bd. 26, Grundkurs des Glaubens. Düsseldorf/Freiburg: Benzinger/Herder 1999, v.a. 388f.

¹⁴⁷ Lubac *Betrachtung* 137.

ganzen Menschheit.“ Der Begriff Sakrament wird mit einem „gleichsam“ (*veluti*) vorsichtig als relativ neuer Kirchenbegriff eingeführt und mit den beiden Worten Zeichen und Werkzeug näher erklärt. Dazu etwas später die Interpretation von Joseph Ratzinger. Weiters spricht LG über diese Einheit, die von der Kirche ausgeht und ausgehen soll: „So ist denn dieses messianische Volk, obwohl es tatsächlich nicht alle Menschen umfasst und oft gar als kleine Herde erscheint, für das ganze Menschengeschlecht die unzerstörbare *Keimzelle der Einheit*, der Hoffnung und des Heils.“¹⁴⁸ Mit der Einheit ist ein zentraler Aspekt der Kirche angesprochen, der wie ich denke in einer tiefen Beziehung zu dem steht, was das Konzil mit Sakrament meinte und der uns auch zum Communio-Gedanken führt. Die doppelte Communiorichtung der Kirche als Sakrament, die Gemeinschaft mit Gott und mit den Menschen bedeutet, wollen wir durch die Interpretation bei Joseph Ratzinger noch vertiefen.

Die Kirche soll nach *Lumen gentium* also das „Sakrament der Einheit für die Menschheit“ sein. Ratzinger zeigt auf, dass der Ausdruck Sakrament von seiner herkömmlichen tridentinischen Bedeutung her aus sich selbst hinführt zur Benennung der Kirche als Sakrament, und von hier aus zum Verständnis von Kirche als Communio, die die Einheit bedeutet. So zeigt er, dass sich „Sakrament“ als Ausdruck für die Kirche sehr wohl auch vom scholastisch-tridentinisch „klassischen“ Sakramentsverständnis her eröffnet. Zunächst seine Bilanz der Zeit nach dem Konzil. Sie zeige, dass „sich der Gedanke der Kirche als Sakrament in der Breite des kirchlichen Bewusstseins und auch in der Breite der Theologie nicht hat durchsetzen können. Während das Stichwort ‚Volk Gottes‘ sich in Windeseile ausbreitete (...) ist das Wort Sakrament für die Kirche in niemandes Munde. Dabei sollten sich nach Absicht des Konzils die beiden Aussagen ergänzen und erklären; der Volk-Gottes-Begriff konnte überhaupt nur auf dem Untergrund des Sakraments-Begriffs zu einer sinnvollen Aussage werden.“¹⁴⁹ Wir werden weiter unten sehen, wieso sich diese beiden Begriffe aufeinander beziehen müssen.

Was legitimierte nun auf dem Konzil die Verwendung des Begriffs Sakrament auf die Kirche? Verteidiger dieses neuen Begriffes konnten, so Ratzinger, zum einen darauf hinweisen, dass auch die Kirchenväter schon den Begriff Sakrament weiter fassten als es das Konzil von Trient klassisch formulierte. So Cyprian von Karthago, der den Begriff Sakrament schon auf die Kirche bezieht: „Die Kirche ist das

¹⁴⁸ LG 9.

¹⁴⁹ Prinzipienlehre 47.

unauflösliche Sakrament der Einheit.¹⁵⁰ Nochmals vertiefend kann man eine zweite Gruppe von Väterttexten angeben, die wie beispielsweise Augustinus sagen: „Das Sakrament Gottes ist nichts und niemand als Christus.“¹⁵¹ So sind alle Sakramente „Vermittlungen dessen, der Gottes sichtbares Wort ist und damit überhaupt das christliche Sakrament gegründet hat“¹⁵², also Jesu, und zwar in dem was er selbst ist. Das grundlegende Sakrament, der Höhepunkt allen Sakramentseins, ist also der Herr selbst. Gehen wir weiter ins 16. Jahrhundert. Der alte *Catechismus Romanus*, der im Auftrag des Trienter Konzils erstellt wurde, formuliert: „Ein Sakrament ist ein sichtbares Zeichen unsichtbarer Gnade, eingesetzt zu unserer Rechtfertigung.“¹⁵³ Ratzinger zeigt, wie diese Definition hinführt zum Begreifen der Kirche als Sakrament. Ein Sakrament ist ein sichtbares Zeichen, das über sich hinausweist auf eine innere, unsichtbare Wirklichkeit, die man mit Gnade oder Rechtfertigung oder Heil näher bestimmen kann. Damit es aber dieses tatsächlich wirken kann, bedarf es einer vollmächtigen „Einsetzung“ durch den Herrn selbst. Schauen wir uns diese Definition der drei Elemente *sichtbares Zeichen, unsichtbare Gnade* und *Rechtfertigung* näher an.

Zuerst das Zeichen, oder genauer mit dem Wortlaut aus *Lumen gentium*, „Zeichen und Werkzeug“. Das Zeichen drückt eine Beziehung aus, es ist „unterwegs auf ein anderes hin“. „Zeichen wird etwas dadurch, dass es über sich hinausweist.“¹⁵⁴ Man versteht das Zeichen also erst, wenn man in seinen „Verweisungsgehalt“ eintritt, oder mit Origenes gesprochen: „Den geistigen Sinn eines Mysteriums, eines *heiligen* Zeichens entdeckt man erst, wenn man das Geheimnis *lebt*.“¹⁵⁵ Es geht also um den Vollzug des Sakramentes, er ist entscheidend. Der innere Zusammenhang von Zeichen und Werkzeug erschließt sich so. Zeichen ist, wie eben gefordert, eine „actio, ist ein Geschehen, ein Wirken – es ist ein Werk-zeug. Wenn aber das Zeichen ein Geschehen, eine Handlung ist (...) muss es vollzogen werden.“¹⁵⁶ Das Zeichen, das Sakrament ist so ein Auftrag an uns, sich mit seinem Verweisungsgehalt zu identifizieren. Das kann für uns nun der Zugang zu den Sakramenten und speziell zum Sakrament Kirche sein, denn wir empfangen die Sakramente primär, um das Sakrament Kirche sein zu können. Und „wir empfangen besonders häufig die Eucharistie, weil sie das Sakrament der

¹⁵⁰ Epistulae 69,6.

¹⁵¹ Epistulae 187,11.

¹⁵² Prinzipienlehre 48.

¹⁵³ Catechismus ex decreto Concilii Tridentini, P II C 1,4., zit. nach Ratzinger, Prinzipienlehre 48.

¹⁵⁴ Prinzipienlehre 49.

¹⁵⁵ Ebd.

¹⁵⁶ Ebd.

inkarnatorischen Selbsthingabe des Erlösers und also die Quelle unserer eigenen Sendung ist.“¹⁵⁷ Das Zeichen ist ein Vollzug, dieser Vollzug braucht aber eine Vollmacht, „die wiederum nicht einfach aus den Dingen selber und auch nicht einfach aus den Menschen als einzelnen“¹⁵⁸ folgen kann, so wiederum Ratzinger. Anders ausgedrückt: Das heilige Zeichen „verlangt die gottesdienstliche Handlung und die gottesdienstliche Handlung verlangt die Gemeinschaft, in der sie lebt und die die Vollmacht zu solchem Handeln verkörpert.“¹⁵⁹ Natürlich kommt die letztliche Vollmacht wie oben erwähnt vom Herrn Jesus selbst, aber eben vermittelt durch die Kirche. Auch die Gnade als drittes Element ist als „Rechtfertigung“, die ihrerseits immer auch auf Gerechtigkeit verweist, notwendig auf Gemeinschaft bezogen und nicht bloß individualistisch zu verstehen.

Somit sind wir ausgehend vom klassischen Sakramentsbegriff des Tridentinums beim Schlüssel vom Verständnis der Kirche als Sakrament im Zweiten Vatikanischen Konzil angelangt. Unsere klassischen sieben Sakramente und andere sakramentale Handlungen sind nicht denkbar und nicht möglich ohne das eine Sakrament Kirche. „Sie sind überhaupt nur verstehbar als die praktischen Verwirklichungen dessen, was die Kirche als solche und ganze ist. Die Kirche ist das Sakrament in den Sakramenten; Sakramente sind die Vollzugsweise der Sakramentalität der Kirche. Kirche und Sakrament deuten sich gegenseitig.“¹⁶⁰

Die sich hier zeigende gemeinschaftliche Sicht des Christlichen gibt uns auch das Ziel der Kirche an: die Einheit, die das Katholische meint, die die Erlösung meint, die der Einheit Gottes entspricht, die unsere Einheit fordert, weil sie nur durch sie hindurch auch mit Gott gelingen kann.

Zusammenfassend lässt sich ein dreifaches Ergebnis festhalten¹⁶¹: a) Die Benennung der Kirche als Sakrament „tritt einem individualistischen Verständnis der Sakramente als Gnadenmittel entgegen.“ Der Ausdruck Kirche als Sakrament hilft uns also, besser zu verstehen, was die Sakramente sein wollen. Sakrament „ist immer gemeinschaftlicher Vollzug“, ist gottesdienstlicher Vollzug, ist „die christliche Weise des Festes.“ b) Diese Bezeichnung hilft uns aber andererseits besser verstehen, was die Kirche ist. Die Benennung der Kirche als Sakrament „vertieft und klärt so den

¹⁵⁷ Menke, Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage, Einsiedeln/Freiburg 1995, 172 ff., zit nach Greshake, Der dreieine Gott 409f.

¹⁵⁸ Prinzipienlehre 49.

¹⁵⁹ Prinzipienlehre 49f.

¹⁶⁰ Prinzipienlehre 50.

¹⁶¹ Im Folgenden vgl. Prinzipienlehre 52.

Kirchenbegriff und antwortet auf die Suche nach der Einheit der Menschheit in dieser unserer Zeit.“ Kirche ist nicht nur eine äußere Organisation, sondern sie ist ihrem Wesen nach eine gottesdienstliche Gemeinschaft. „Sie ist am meisten Kirche, wo sie Liturgie feiert und die erlösende Liebe Jesu Christi vergegenwärtigt“. Kirche ist als glaubende Gemeinschaft sakramentale Gemeinschaft, „das heißt, sie lebt von dem, was sie nicht selber gibt; sie lebt vom Gottesdienst, in dem sie sich selbst empfängt“¹⁶², so Ratzinger an anderer Stelle im Zusammenhang mit dem Zueinander von Glaube, Taufe und Kirche.

Der „gemeinsame positive Gehalt dieser beiden Aussagen“, liegt in dem Begriff *unio* bzw. *unitas*. Die Vereinigung mit Gott ist „der Inhalt der Gnade“. Daran schließt Ratzinger auch an Lubac an, dem das Wort katholisch zum Leitwort wurde, indem es genau diese Einheit und Vereinigung bezeichnet.¹⁶³ Solche Vereinigung hat dann auch die Einheit der Menschen untereinander zur Folge, die horizontale *Communio* wird genährt durch die vertikale *Communio*, und, so ich würde ich persönlich ergänzen, auch umgekehrt.

Man muss sich redlicherweise aber fragen – und Ratzinger tut es gottseidank ausführlich – ob das alles nicht angesichts der Zerrissenheit schon der Kirche selbst und erst recht der Menschheit sehr unwirkliche, idealistische Überlegungen sind. Wie verwirklicht sich denn das? Die politische Theologie habe, so Ratzinger, unter anderem diese Spannung auf ihre Art zu lösen versucht. Er argumentiert dem gegenüber, dass sich das Praktische dieser Sichtweise von Kirche nicht erst im Politischen zeigt, dort erst beginne oder sich gar darin erschöpfe, sondern aus seiner Tiefe heraus praktisch und wirksam werde. Wie eben Origenes sagt, könne man das Geheimnis nur sehen, wenn man es lebe. Ohne persönliche Bekehrung und inneren Umbruch gibt es keine wirkliche Hinkehr zueinander. Beide Bewegungen bedingen einander. Aber wie kann sich das nun in der Wirklichkeit der Menschen zutragen?

Ratzinger findet in einem Gedankengang, der von der Erfahrung des Unheils des Menschen in seiner Ungeborgenheit, seiner Einsamkeit ausgeht, hin zur daraus resultierenden Frage dieses Menschen nach einer Einheit, „die in die Tiefe des Menschen reicht und auch im Tode trägt.“¹⁶⁴ Wo kann er sie finden? Diese Einheit kann der Mensch auf bloß menschlicher Ebene, ja auch auf religiöser Ebene nicht alleine erreichen. Sie ist erst dadurch gegeben, dass sich Gott mit den Menschen

¹⁶² Prinzipienlehre 42.

¹⁶³ Vgl. Prinzipienlehre 51.

¹⁶⁴ Prinzipienlehre 55.

identifiziert. *Er* tritt in *Communio* mit dem Menschen ein! „Kirche ist *Communio*; sie ist das Kommunizieren Gottes mit den Menschen in Christus und so der Menschen untereinander und damit Sakrament, Zeichen und Werkzeug des Heils. Kirche ist Eucharistie-Feiern, Eucharistie ist Kirche; beides steht nicht nebeneinander, sondern ist dasselbe; von da strahlt alles andere aus.“¹⁶⁵

Das heißt aber, dass Eucharistie und in Folge auch die Kirche vor allem die Identifikation Gottes mit den Menschen ist. Aber in dieser gottgewährten, schon realen Gemeinschaft ist auch eine praktische Aufgabe enthalten. Die unmittelbarste Aufgabe, die sich womöglich im Wort von der Kirche als dem Sakrament der Einheit zeigt, ist es, „Zellen der Bruderschaft von der Eucharistie her aufzubauen, damit Kirche konkret werden zu lassen und aus der Freiheit des Glaubens heraus Schritte auf die Einheit hin zu tun (...).“¹⁶⁶ Insofern kann die Kirche das Sakrament für die Einheit der ganzen Menschheit werden.

Noch kurz zum Zusammenhang von Kirche als Sakrament mit dem zweiten großen ekklesiologischen Stichwort von der Kirche als dem Volk Gottes. Das „Nicht Volk“ kann nur zu dem einen Volk Gottes werden „durch den, der es von oben und von innen her eint: durch die Kommunion mit Christus.“ Ohne diese christologische Vermittlung ist jede Selbstbezeichnung der Kirche als Volk Gottes, so Ratzinger scharf, „Anmaßung, wenn nicht geradewegs blasphemisch.“¹⁶⁷ Im wieder zu erschließenden sakramentalen Charakter der Kirche sieht man hingegen das eigentliche Ziel besser: die Vereinigung mit Gott, die die Bedingung für die Einheit und Freiheit der Menschen ist.

Kirche, sakramental und als Leib Christi verstanden, verweist ferner immer auf das Unsichtbare und ist so ein Zeichen der besonderen Seinsart der Kirche. Leib Christi meint für Ratzinger die „Mitte zwischen den Extremen“¹⁶⁸. Einerseits dem profanen Modell der Körperschaft, so als ob Kirche im gleichen Sinn sichtbar sei wie die Republik Venedig (Bellarmin), andererseits dem bloßen Bild einer rein innerlichen Verbindung „der *gratia capitis* mit den Begnadeten“, eine Gemeinschaft ohne jeglichen Bezug zur Institution. Leib Christi bezeichnet dem gegenüber die „besondere Sichtbarkeit“ der Kirche, die ihr von der Eucharistie als „geordneter Tischgemeinschaft Gottes“ her zukommt. Sie ist so *sacramentum*, „als Zeichen

¹⁶⁵ Ebd.

¹⁶⁶ Prinzipienlehre 56.

¹⁶⁷ Prinzipienlehre 57.

¹⁶⁸ Für alle Zitate dieses Absatzes vgl. Leib 911f.

sichtbar und doch nicht in der Sichtbarkeit sich erschöpfend, sondern dem ganzen Sein nach nichts anderes als Verweis auf das Unsichtbare und Weg dahin“. Kirche soll also, und das sei Aufgabe der Ekklesiologie, gerade in all ihren sichtbaren wesentlichen Elementen in dem Leib Christi Sein verankert sein, und nicht eine „sich selbst genügende Sichtbarkeit“ sein, sondern „Teil jenes Gesamtverweises vom Sichtbaren zum Unsichtbaren“ sein, den „aufzurichten Sinn der Sendung Jesu war“.¹⁶⁹

4.5 Eucharistie und Leib Christi: Kirche als bräutlicher Corpus Christi

Das Bild von Kirche als dem Leib Christi ist zuvor schon angeklungen. Ratzinger verwendet in seinen ekklesiologischen Schriften alle drei großen paulinischen Bilder für die Kirche, die Braut, den Leib Christi und den Tempel des Heiligen Geistes. Das Verhältnis von Leib Christi und Geist Christi ist dabei sehr wesentlich, schützt doch das pneumatische Prinzip die Leib-Christi-Begriff davor, in die alte Lehre der Kirche als dem fortlebenden Christus umzuschlagen, der nicht mehr differenzieren kann. Deshalb sagt Ratzinger, dass Leib Christi „in Wahrheit ein pneumatologischer Begriff ist“¹⁷⁰. Die paulinische Lehre von der Kirche als dem Leib Christi ist keine bloß von der Stoa herkommende Allegorie für die Kirche, sondern hat innerbiblisch drei Wurzeln.

Da ist zunächst die semitische Vorstellung der **Korporativpersönlichkeit** (wir alle sind Adam), heute in der neuzeitlichen „Apotheose des Subjektes“ ist diese Vorstellung aber nur noch unverständlich. Eine weitere Wurzel – für mein Thema besonders zentral – ist die **Eucharistie**. Ratzinger verweist dabei auf die klassische Stelle in 1 Kor 10,16f.: „Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Teilnahme am Leibe Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir, die vielen, ein Leib“. Der auferstandene Herr gibt uns seinen Leib, der vom semitischen Sprachhintergrund her „das Selbst eines Menschen, das nicht im Körperlichen aufgeht, dieses aber mitumfasst“¹⁷¹. Der äußere Vorgang des Essens (vgl. auch 4.4.1) wird bei der Kommunion zum Ausdruck für eine „Durchdringung zweier Subjekte“¹⁷². Die Grenze meines Ichs wird dabei aufgerissen, weil Jesus sich zuerst ganz aufgetan hat, sich uns ganz übergeben hat, ja uns in sich hineingenommen hat. Ratzinger sieht diese Durchdringung in einer fortwährenden

¹⁶⁹ Leib 912.

¹⁷⁰ Neues Volk Gottes 245, vgl. Heim 235ff.

¹⁷¹ Gemeinschaft 33.

¹⁷² Ebd.

„Assimilation“ der Einzelnen in jenen einen Leib Christi hinein. Und er beschließt diesen Gedankengang mit der Feststellung, dass die Eucharistie der „immer währende Entstehungsort der Kirche“¹⁷³ ist. Dort gibt der Auferstandene uns seinen Leib und macht uns zu seinem Leib, dort gründet er immerfort neu seine Kirche. In der Eucharistie ist die Kirche „am dichtesten sie selbst – an allen Orten und doch nur eine, wie er selbst (Christus) nur einer ist“¹⁷⁴.

Als dritte Wurzel des Leib Christi Gedankens bei Paulus nennt Ratzinger dann noch die Idee der **Brautschaft**, die er auch „biblische Philosophie der Liebe nennt“¹⁷⁵. Interessant scheint mir die Bemerkung, dass diese Idee von Brautschaft/ Liebe „von der eucharistischen Theologie untrennbar ist“¹⁷⁶. Dabei greift er auf das Einswerden im Fleisch von Mann und Frau im Schöpfungsbericht der Genesis zurück (Gen 2,24), und interpretiert dieses eine Fleisch als eine neue Existenz. Parallel dazu versteht Ratzinger die Aussage im ersten Korintherbrief: „Wer dem Herrn anhangt, wird ein Geist mit ihm (1 Kor 6,17). Geist ist hier nicht neuzeitlich zu lesen, sondern meint „eine einzige geistliche Existenz, mit der in der Auferstehung „Geist“ vom Heiligen Geist her wurde und Leib in der Öffnung des Heiligen Geistes geblieben ist“¹⁷⁷. Wie im Akt der menschlichen Liebe geschieht im Sakrament die Verschmelzung zweier Subjekte, die die Trennung überwinden und „eins“ werden. So bleibt die Idee der Brautschaft der Kirche eng mit dem eucharistischen Gedanken verbunden. Dabei macht, wie eingangs schon angedeutet, das Bild der Braut deutlicher, was man ohne dieses Korrektiv vielleicht leicht vergessen könnte. Die Kirche ist Leib Christi „in der Weise, in der die Frau mit dem Mann ein Leib bzw. ein Fleisch ist“, also nicht einfach eine Art von Identität, sondern eins durch eine „pneumatisch-realen Akt der vermählenden Liebe“¹⁷⁸, in ihrer Vereinigung zugleich unvermischt und unvermengt.¹⁷⁹

¹⁷³ Gemeinschaft 34.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Ebd.

¹⁷⁷ Gemeinschaft 35.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Zu Kirche als Leib Christi vgl. auch NVG 97ff.

4.6 Eucharistie und koinonia – communio: Kirche als Communio mit Gott und mit den Menschen

4.6.1 Koinonia in Apg 2,42 und Gal 2,9–10

In der ersten Fußnote zu einem Vortrag, den Ratzinger bei einer italienischen Priesterfortbildung über Eucharistie und „*comuntá*“ halten sollte und der 1984 erstmals veröffentlicht wurde¹⁸⁰, schreibt er in der Ausgabe „Weggemeinschaft des Glaubens“, dass es zugleich mit dem theologischen ein sprachliches Problem ist, was denn nun Gemeinschaft/Gemeinde/Communio meint und ob das dem biblischen Sprach- und Denkgefüge entspricht. So verwendet er – und wir mit ihm – am häufigsten das Wort *communio* oder Kommunion, um „einigermaßen die Zusammenhänge deutlich zu machen“. In dieser vierfachen Kennzeichnung der ersten Gemeinschaft sind bereits die Grundeigenschaften der Kirche enthalten, die auch von der Überlieferung bis heute tradiert wurden: die Kirche ist apostolisch, sie ist betende Kirche, und zum Herrn hingewandt, also „heilig“, und sie ist eins. Katholisch ist sie, indem sich durch die Gabe des Geistes das Geschehen von Babylon umkehrt: die neue Gemeinschaft spricht – und versteht – von Anfang an alle Sprachen, ist insofern vom ersten Augenblick an katholisch. Wir stehen vor der lukanischen Ekklesiologie der Apostelgeschichte zunächst als einer **pneumatischen** Ekklesiologie: der Geist schafft die Kirche. Dann vor einer „**dynamischen** Ekklesiologie der Heilsgeschichte“ zu dem die Katholizität gehört. Endlich vor einer „**liturgischen** Ekklesiologie“¹⁸¹, denn die Versammlung empfängt die Gabe des Geistes im Akt des Gebetes.

Welche Rolle spielt hier die Eucharistie? Zunächst findet das Beten seine Mitte im Brotbrechen. Aber das Wort *koinonia* meint hier vieles zugleich: *communicatio* (Vulgata), Eucharistie, Gemeinschaft, Gemeinde. Was für uns sprachlich auseinanderfällt, Eucharistie und Gemeinde, ist dort eins. So will Ratzinger nun im Nachspüren der Bedeutungen von *koinonia* dem „eucharistischen Dynamismus kirchlicher Gemeinschaft erhellen.“¹⁸²

Eine erste Gruppe stellt den juristisch-sakramental-praktischen Gehalt von *communio* in Apg 2,42 und Gal 2,9–10 heraus. Danach geht es um die Profanbedeutung von *koinonia* und ihre Verwendung und Umgestaltung bei Lukas, in

¹⁸⁰ Ratzinger, Schauen auf den Durchbohren. Versuche zu einer spirituellen Christologie. Einsiedeln 1984, 60–84.

¹⁸¹ Weggemeinschaft 55.

¹⁸² Weggemeinschaft 57.

seiner jüdischen und griechischen Wurzel und schließlich das Aufzeigen der Christologie als Mitte dieser Ekklesiologie.

In Gal 1,13–2,14 berichtet Paulus, dass die „Säulen der Kirche“ Jakobus, Petrus und Johannes, ihm und Barnabas die „Hand der Gemeinschaft“ gaben.¹⁸³ Bei diesen „Säulen“ lag offensichtlich die Verantwortung der Leitung der frühen Kirche. Sie bestimmten über Zugehörigkeit und Ausschluss. Das Handzeichen war so rechtsgültige Bestätigung des Stehens in der kirchlichen Gemeinschaft, Ausdruck einer Entscheidung, die die Arbeit Paulus und Barnabas bezüglich einer vom jüdischen Gesetz freien Kirche guthieß. Eine Auflage jedoch stellte Paulus an die neuen Heidenchristen: Sie sollten der Armen der Gemeinde Jerusalems finanziell gedenken. Ratzinger betont hier zunächst v.a. den sozialen Charakter dieses Auftrags. „Gemeinschaft im und am Leib Christi bedeutet Gemeinschaft miteinander. Sie schließt das Sich-Annehmen, das gegenseitige Geben und Nehmen, die Bereitschaft zum Teilen ihrem Wesen nach mit ein.“¹⁸⁴ So ist die soziale Dimension „ganz zentral in den theologischen Kern des christlichen *Communio*-Begriffs eingelassen.“¹⁸⁵ Zweitens ist mit dem Begriff der „Armen“ auch ein vom Alten Testament herkommender Würdetitel gemeint, der nach Ratzinger auf eine Anerkennung für den „heilsgeschichtlichen Rang Jerusalems als Vorort der Einheit“, ja als „Sammelpunkt der Heilsgeschichte“¹⁸⁶ hindeute. Die Kollekte war Zeichen für den *Primat* Jerusalems gewesen. Jerusalem sei damals noch die Mitte der Christen gewesen, der „Übergang nach Rom“ war noch nicht vollzogen.¹⁸⁷ Dieses Jerusalemmotiv „und der in ihm eingeschlossene Primatsgedanke“ gehörte ebenso zur „Kerngestalt der *communio*.“¹⁸⁸, ist Richtmaß. Über allem jedoch bedeutet jene Stelle aus der Apostelgeschichte, dass die „Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Wort Gottes“, uns aus dieser Gemeinschaft heraus in die Gemeinschaft untereinander führen will.¹⁸⁹

¹⁸³ Ratzinger weist darauf hin, dass offensichtlich nach dem Tod des Jakobus die Kirche die von Jesus geschaffene Dreiergruppe fortführte, indem sie diesen durch den Herrenbruder ersetzte. Zur Bedeutung der Dreier- und der Zwölfergruppe, die es auch in Qmran gab, z.B. F. Nötscher, *Vorchristliche Typen urchristlicher Ämter? Episkopos und Mebaqqer.*: W. Corsten, A. Frotz, P. Linden (Hg.), *Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe für Joseph Kardinal Frings*, Köln 1960, 315–338.

¹⁸⁴ *Weggemeinschaft* 61.

¹⁸⁵ *Ebd.*

¹⁸⁶ *Weggemeinschaft* 61.

¹⁸⁷ Ich muss an dieser Stelle dazusagen, dass ich diesen Vorgang *theologisch* durchaus für fragwürdig halte, ist doch Jerusalem nicht nur alttestamentarisch zentral, sondern auch der Ort des Leidens und v.a. der Auferstehung Jesu, der Ort der Kirchengründung, der Ort des Pfingstereignisses.

¹⁸⁸ *Weggemeinschaft* 62.

¹⁸⁹ *Ebd.*

4.6.2 Die griechischen und jüdischen Wurzeln von *koinonia* in ihrer Bedeutung für die neue christliche Wirklichkeit

Drei Wurzeln des Wortes *koinonia* stellt uns Ratzinger vor Augen. Zunächst die alltägliche Bedeutung von *koinonia* als eine Arbeitsgenossenschaft, so wie sie einige Apostel als Fischer hatten. Danach untersucht er drei Aspekte des hebräischen *chaburah*, das in der Septuaginta ebenso mit *koinonia* wiedergegeben wird um schließlich auf die Bedeutung von *koinonia* in der griechischen Philosophie eingehen.

In Lk 5, der Perikope vom wunderbaren nächtlichen Fischfang und der Berufung der ersten Apostel, lesen wir in Vers 10, dass Jakobus und Johannes als *koinonoi* des Simon bezeichnet werden, „Gefährten“, „Genossen“ in der Arbeit. Man könnte sagen, diese drei bilden eine Genossenschaft. Von der ursprünglich profanen Bedeutung bleiben die Elemente des gemeinsamen Eigentums, der gemeinsamen Arbeit und gemeinsamer Werte auch für den religiösen Bereich wichtig, so Ratzinger. Die frühe Kirche hat in dieser Stelle vom Fischfang den tiefen Grund ihrer Einheit gesehen – es ist der „geheimnisvolle Fisch“, der Auferstandene selber, der in die Nacht hinabgestiegen war, der sich fangen ließ und zur Nahrung für uns wurde. Auf diese Weise des Empfangens sind wir die *communio* des Herrn selber.

Das hebräische *chaburah* bezeichnet wie *koinonia* auch eine Kooperative, Genossenschaft, aber mit anderer Schattierung. Im 1. Jahrhundert vor Christus bezeichnet sich die Gruppe der Pharisäer als *chaburah*, im 2. Jahrhundert nach Christus ist sie für die Rabbinen im Gebrauch. Schließlich bezeichnet sie die zum Paschamahl versammelten Gruppe von mindestens zehn Personen. Diese letzte Bedeutung wiederum verweist schon auf die Kirche als *chaburah* Jesu, als Gemeinschaft *seines* Pascha. Dieses Pascha ist „weit mehr als ein Mahl“, nämlich „Liebe bis in den Tod hinein“¹⁹⁰. Es ist Teilgabe und Teilhabe an seinem Leben. Im AT zielt zwar auch das Opfer/Opfermahl auf die Gemeinschaft zwischen Gott und seinem Volk, aber niemals wird *chaburah-communio* für die Beziehung von Gott und Mensch verwendet. Dies wird das Neue im Neuen Testament sein. Im Alten Testament ist der Bund, *berith*, die zentrale Kategorie. Diese Kategorie „sichert die Hoheit Gottes, der allein die Beziehung des Geschöpfes zu sich selbst stiften kann“.¹⁹¹ Das Alte Testament kennt so keine Kommunion zwischen Gott und Mensch, das NT aber *ist* diese Kommunion, in und durch die Person Jesu Christi.

¹⁹⁰ Weggemeinschaft 64.

¹⁹¹ Weggemeinschaft 65.

Schließlich wird drittens *koinonia* in der griechischen Philosophie verwendet. Im Gegensatz zu den Hebräern suchen die Griechen sehr wohl diese *Kommunio* zwischen Menschen und Göttern. Platon spricht in seinem *symposion* von der *Kommunion* zwischen Göttern und Menschen. Aber, so Ratzinger, die „eigentliche Sehnsucht dieser [hellenistischen] Mystik ist nicht die *Kommunion*, sondern die *Union*“.¹⁹² *Kommunio* meint hier letztlich Identität und nicht Beziehung. Letzteres bleibt das Spezifische des Christlichen. *Communio* im Christentum ist wegen der neuen Tatsache der Inkarnation, des Todes und der Auferstehung Jesu ein Anteilnehmen an der dreieinigen Liebe durch Jesus.

4.7 Eucharistie und Volk Gottes: Kirche ist Volk Gottes – vom Leib Christi her

Es ist oft zu lesen, dass Ratzinger gegen einen bloß soziologischen Missbrauch des Leitmotivs von Kirche als dem Volk Gottes warnt. Aber sein Gedankengang geht tiefer, und seine Analyse der Gegenwart ist inspiriert durch ein Beispiel aus der Kirchengeschichte in der Analyse des Byzantinisten Endre von Ivánka¹⁹³. Dessen Analyse ist für unser Thema auch insofern interessant, da er eine Interpretation des heute (zumindest im Westen) als klassisch geltenden orthodoxen Kirchenbildes einer „Geistkirche“ als Folge u.a. der 1666/67 stattgefundenen Abspaltung der Altgläubigen in der russischen Orthodoxie und deren Behauptung sieht, sie seien als das Volk Gottes die wahren Träger des rechten Glaubens, nicht die Hierarchie, gegen deren Reform sie protestierten. Mitte des 19. Jahrhunderts wurde nun dieser Kirchenbegriff der Altgläubigen zum charakteristischen der gesamten Orthodoxie umgedeutet, so etwa bei Alexej Chomjakow. Ich kann hier weder auf diese Untersuchung noch auf das Thema an sich eingehen, interessant ist, dass vielleicht über die Linie Vladimir Solovievs (1853–1900) und Sergei Bulgakovs (1871–1944) sowie anderer Russischer Exiltheologen wie etwa Afanasiev oder Florovsky Zizioulas und sein Denken über die Kirche davon zumindest indirekt beeinflusst sein könnten. Aber durch keinerlei abgestützte Vermutungen sind nicht Gegenstand wissenschaftlicher Arbeiten.

Ratzinger befürchtet nun eine ähnliche mögliche Entwicklung auch im Westen, „wenn der „Traditionalismus“ seine Bindung an Rom und die gesamtkirchliche

¹⁹² Weggemeinschaft 66.

¹⁹³ Endre von Ivánka, *Rhomäerreich und Gottesvolk*. Freiburg, München 1968, zit. nach *Kirche Ökumene Politik* 28ff.

Hierarchie verlieren sollte bzw. wenn es umgekehrt der Hierarchie nicht gelingt, den inneren Einklang von Reform und Tradition auch für den einfachen Gläubigen überzeugend fassbar zu machen“. Spontan muss man sofort an den Kurs des Vatikans gegenüber den katholischen Traditionalisten in den letzten Jahren denken. Auf der anderen Seite sieht man im gesamten Œuvre Ratzingers diese Bemühen, die Einheit von Reform und Tradition dem Gläubigen näher zu bringen, bzw. diese Einheit gegenüber neuerlichen zu starken einseitigen Reformideen zu schützen.

Zunächst sieht Ratzinger aber sehr klar die Vorteile des Begriffes des Volkes Gottes, u.a. gegenüber einem einseitig interpretierten Bild der Kirche als Leib Christi¹⁹⁴. Er schützt vor einer totalen Selbstidentifikation der Kirche mit Christus, die Kirche ist eben kein „fortlebender Christus auf Erden“, und betont die Reformbedürftigkeit der Kirche. Zweitens erlaubt es bei der Frage der Kirchengliedschaft zu differenzieren, will heißen die verschiedenen Weisen, wie auch jenseits der Grenzen der katholischen Kirche Menschen ihr „zugeordnet“ oder „verbunden“ sind. Volk Gottes ist so ein ökumenisch gut verwendbarer Begriff. Drittens werde ganz generell die Geschichtlichkeit der Kirche betont. Weiters wurde durch das Stichwort vom „wandernden Gottesvolk“¹⁹⁵ das eschatologische Moment des Kirchenbegriffes neu bewusst betont, also dass die Kirche eine eschatologisch dynamische Größe ist. Das ist für mich hier besonders interessant, gewinnt doch die Orthodoxie gerade aus dem Begriff der Kirche von der Eucharistie eine ähnliche Dynamik was die Zukunft betrifft, mit dem Unterschied – zumindest bei Zizioulas – dass dort das Eschaton von der Zukunft in die Gegenwart der Eucharistieversammlung tritt.¹⁹⁶ Fünftens konnte man mit dem Begriff vom Volk Gottes die Einheit der Heilsgeschichte im Volk Gottes Israel und dem neuen Volk Gottes, der Kirche, gut aussagen, was auch sagen will, dass Gott nur *eine* Heilsgeschichte mit den Menschen hat. Schließlich bezeichnet der Begriff die innere Einheit des Gottesvolkes, in dem es verschiedene Ämter und Dienste gibt, wurde dadurch ausgedrückt.

Bekannterweise ist Volk Gottes im Neuen Testament keine Bezeichnung für die ekklesia, sondern wenn nur in einer christologischen Umdeutung des Alten Testamentes.¹⁹⁷ Das Nicht-Volk der Christen wird vielmehr nur von Christus her zu einem „Neuen Volk“. „Auch wenn man von Volk Gottes spricht, muss die Christologie

¹⁹⁴ Vgl. Kirche Ökumene Politik 22ff.

¹⁹⁵ Ausgehend von Ernst Käsemann, „Das wandernde Gottesvolk“ aus dem Jahr 1939.

¹⁹⁶ Vgl. mehr dazu unter Kap.5.

¹⁹⁷ Kirche Ökumene Politik 25.

die Mitte der Lehre der Kirche bleiben¹⁹⁸, so Ratzinger sehr deutlich. Kirche ist Volk Gottes, anders ausgedrückt, „nicht anders als vom gekreuzigten und auferstandenen Leib Christi her“¹⁹⁹. Das Konzil sagt das mit dem diesem Begriff an die Seite gestellten Wort von Kirche als Sakrament aus. Man bleibe, so Ratzinger, nur dann dem Konzil treu, wenn man „diese beiden Herzwoorte seiner Ekklesiologie, Sakrament und Volk Gottes, immer zusammen liest und zusammen denkt.“²⁰⁰.

In seiner 1954 erschienenen und in nur neun Monaten verfassten Dissertation „Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche“ schreibt der damals 23jährige, dass für Augustinus in der Feier der Eucharistie Kirche durchaus erfahrbar zum Leib Christi, zum Volk Gottes werde: „*unus panis – unum corpus sumus multi*.“ So sei Kirche „Volk Gottes vom Leib Christi her“²⁰¹. Das war die Quintessenz und Synthese seiner Untersuchung zum Kirchenbegriff des Augustinus: „Die Kirche ist eben das als Leib Christi bestehende Volk Gottes“²⁰². Dies sei, so Heim, überhaupt das Leitmotiv für Ratzingers Eucharistische Ekklesiologie²⁰³.

Im neuen Vorwort des Theologen aus dem Jahr 1992 erhellt dieser selbst die Hintergründe der ihm damals von seinem Fundamentaltheologen Prof. G. Söhngen gestellten Themas. In der Zwischenkriegszeit war die Idee von der Kirche als Leib Christi neu und begeistert aufgenommen worden als Überwindung eines einseitig institutionellen und juristischen Kirchenbegriffes. Die Enzyklika „*Mystici Corporis*“ die Papst Pius XII 1943 veröffentlichte war das dazu passende positive lehramtliche Echo. Da war aber schon die Kritik an eben dieser neuen Sicht der Kirche ebenso laut geworden. Leib Christi sei bloß eine Metapher, bezeichne nicht die konkrete gemeinschaftliche Verfasstheit der Kirche, bezeichne nur die innere Verbundenheit der Christen mit Christus, sei Sondergut des Paulus. Der eigentliche Begriff, den die Bibel in ihrer Gesamtheit anbiete, sei „Volk Gottes“ (so der Dominikanerpater M.D. Koster, Ekklesiologie im Werden Paderborn 1940). Die Werke von S. Tromp (*Corpus Christi, quod est Ecclesia*, 3 Bände, Rom 1937–1960) und E. Mersch (*Le corps mystique du Christ. Etudes de théologie historique*. Löwen 1933) hatten aber gezeigt, dass der paulinische Begriff vom Leib Christi in der Väterzeit eine zentrale Bedeutung hatte.

¹⁹⁸ Kirche Ökumene Politik 26.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Ebd.

²⁰¹ Pottmeyer 102.

²⁰² Volk und Haus 327.

²⁰³ Heim 232.

So entstand eine Situation der Kontroverse, in der Söhngen scheinbar mit einer Untersuchung des Begriffes des „Volkes Gottes“ bei Augustinus genauer forschen lassen wollte, ob nicht von diesen der Begriff des Leibes zu stark herausgestrichen wurde. Denn im Katechismus Romanus fand er eine Stelle, die Augustinus zitierte mit „*Ecclesia est populus fidelis per universum orbem difusus*“, die Kirche sei das über die Erde zerstreute Volk Gottes. Die Arbeit Ratzingers brachte jedoch das Gegenteil zum Vorschein, das Ergebnis der Untersuchung Ratzingers wurde ja eingangs zitiert.

5 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM DENKEN VON JOHN D. ZIZIOULAS

Eine kleine sprachliche Bemerkung vorweg. Für die Erstellung der folgenden Unterkapiteln hatte ich mehrmals *community* aus den Originaltexten von Zizioulas zu übersetzen,. Da das Wort sowohl „Gemeinschaft“ als auch „Gemeinde“ meinen kann, habe ich mich in der Regel für den offeneren Begriff entschieden und mit „Gemeinschaft“ übersetzt.

5.1 Biographie von John D. Zizioulas

Yves Congar schrieb einmal, dass für ihn John Zizioulas „einer der tiefsten und kreativsten Theologen unserer Zeit“ sei.²⁰⁴ Da aber der griechisch-orthodoxe Theologe trotz seiner internationalen Bekanntheit und seines weltweiten ökumenischen Engagements noch immer kaum in der Theologie des deutschsprachigen Raumes bekannt, geschweige denn rezipiert ist, möchte ich zu Beginn etwas ausführlicher seine Biographie vorstellen.²⁰⁵

Ioannis oder in seiner internationalen englischen Version John Zizioulas wurde am zehnten Jänner 1931 in Katafigió, in der Nähe von Kozani, Griechenland, geboren. Er begann 1950 an der Universität von Thessaloniki Theologie zu studieren, es folgten

²⁰⁴ Bulletin d'ecclésiologie: RSPTh 66 (1982) 88.

²⁰⁵ Ich folge hier im Grundriss der Einführung von Jaime Fontbona in seiner Einführung zur spanischen Ausgabe von Zizioulas *Being as Communion*, siehe Fontbona, *Presentación*.

weitere Jahre an der Universität Athen. Im akademischen Jahr 1954 bis 1955 hatte er durch einen Aufenthalt am Ökumenischen Institut Bossey, Schweiz, Gelegenheit zu ersten Kontakten mit der westlichen Theologie. Von 1955 bis 1957 studierte Zizioulas in Havard, unter anderem Patrologie bei Georges Vasilievich Florovsky und Philosophie bei Paul Tillich. In den USA begann Zizioulas zugleich zwei Arbeiten zu schreiben, eine davon bei Florovsky über die Christologie von Maximus Confessor, die allerdings nie abgeschlossen wurde. Dennoch bleibt Maximus einer der Väter, die seine Theologie am nachhaltigsten prägen. Seine zweite Doktorarbeit begann er bei A.G. Williams, Havard, und vollendete sie bei Gerasimos Kondinaris an der theologischen Fakultät von Athen. Sie erschien 1965 und behandelt die „Einheit der Kirche in der Göttlichen Eucharistie und dem Bischof in den ersten drei Jahrhunderten“. Sie erschien in zweiter griechischer Auflage 1990, danach auch in Französisch und Englisch.

In seinen Jahren in den USA lernte er im russisch orthodoxen St. Vladimirs Seminary in New York auch John Meyendorff²⁰⁶ und Alexander Schmemmann kennen, beide ausgebildet im Institut Saint-Serge in Paris und Schüler von Nicolaj Afanas'ev. Zizioulas wird von Meyendorff in dessen eucharistische Ekklesiologie eingeführt. Ab 1965 ist er Assistent von Professor Konidaris am Lehrstuhl für Geschichte der Kirche der Universität Athen. Schon damals nahm er an zwei Arbeitsgruppen der Kommission Faith and Order des Ökumenischen Rates der Kirchen teil. Eine dieser Gruppen behandelte Fragen zur Entwicklung der konziliaren Strukturen, die andere hatte die Eucharistie zum Thema. Von 1967 bis 1970 war er Sekretär der Kommission Faith and Order in Genf. Er gehörte einer Gruppe zwischen der Katholischen Kirche und Ökumenischen Rat der Kirchen an, genauer der theologischen Kommission, die sich damals mit „Katholizität und Apostolizität“ befasste (1967–1968). Ein von ihm verfasster Vortrag in dieser Kommission erschien auch als viertes Kapitel in Being as Ciommunion bzw. unter dem Titel „La Communauté eucharistique et la Catholicité de l'Eglise.“²⁰⁷. Darin entfaltet er die prinzipiellen Themen seiner Doktorarbeit.

Von 1970–1973 war Zizioulas Professor für Systematische Theologie in Edinburgh, danach Professor in Glasgow bis 1987. Ab 1984 unterrichtete er parallel dazu in Thessaloniki, ab 1989 auf dem Kings College der Universität London. Auch in Genf und auf der Gregoriana in Rom hat er als Gastprofessor unterrichtet. 1986 wählte der

²⁰⁶ Meyendorff schrieb die Einführung zu Zizioulas Buch Being as Communion.

²⁰⁷ Istina 14 (1969), 67–88.

ständige Synod des Ökumenischen Patriarchates Zizioulas zum Titularmetropolit der antiken Diözese von Pergamo²⁰⁸ und betraute ihn mit der Aufgabe, die vielen Dokumente über den interkonfessionellen theologischen Dialog und die zwischenkirchlichen Beziehungen zu überwachen. Am 22.6.1986, mit 59 Jahren, wurde er in Fanarm, Istanbul, zum Bischof geweiht. Er repräsentierte fortan oft seinen Patriarchen bei Konferenzen und Treffen mit Oberhäuptern anderer Kirchen. Er nahm z.B. 1988 an der XII Konferenz in Lambeth teil, wo die anglikanischen Bischöfe die Bischofsweihe der Frau mit gewissen Sonderbestimmungen akzeptierten. Es entstand in diesen Jahren auch eine Freundschaft mit dem Ökumeniker und ehemaligen Peritus des Zweiten Vatikanums Jean-Marie Roger Tillard OP (1927–2000), der v.a. für seine *Communio-Ekklesiologie* bekannt war. Sie arbeiteten eng zusammen bei der Konferenz in Lima 1982, in der es um Taufe, Eucharistie und Amt ging, sowie bei der katholisch-orthodoxen Konferenz in München 1982, bei der das „Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit“ Thema war. An dieser Konferenz nahm auch Joseph Ratzinger teil.

Bis heute setzt Zizioulas seine rege ökumenische Tätigkeit fort, für Faith and Order, als Delegierter des ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel in den Generalversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, und in anderen Organisationen wie der der KEK²⁰⁹ oder der gemischt internationalen theologischen Dialogkommission zwischen Römisch-Katholischer Kirche und der Orthodoxie. So führte er im November 2007 als Vertreter von Patriarch Bartholomaios I. die Gespräche dieser Kommission in Ravenna.

Zizioulas ist Doctor honoris causa 1990 des Katholischen Instituts Paris, des St. Vladimirs College, der theologischen Fakultät Belgrad und seit 2008 auch des Institut Saint-Serge in Paris. Die Akademie von Athen wählte ihn 1993 zu deren Mitglied, 2002 war er deren Präsident. 1993 ist er Mitbegründer einer Gesellschaft über

²⁰⁸ Heute existieren noch bedeutende Ruinen des antiken Pergamon, in unmittelbarer Nähe zur Stadt Bergama im Westen der heutigen Türkei.

²⁰⁹ Die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) ist die regionale ökumenische Organisation der orthodoxen, anglikanischen, altkatholischen, lutherischen, reformierten, unierten und methodistischen Kirchen Europas. Sie ist einer der acht regionalen ökumenischen Zusammenschlüsse, die miteinander praktisch die ganze Welt umfassen. Die Römisch-Katholische Kirche ist nicht Mitglied der KEK, arbeitet aber über den Rat der Europäischen (katholischen) Bischofskonferenzen mit der KEK zusammen.

Die KEK (englisch CEC) hat ihren Sitz im Ökumenischen Zentrum in Genf (Schweiz). In Brüssel und Straßburg sind außerdem Büros. Die KEK ist eine eigenständige Organisation, die jedoch eng mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zusammenarbeitet. Ihr ständiges Anliegen ist die Förderung der Einheit der Christen und des Dienstes an der ganzen Gemeinschaft.

ökumenische Studien in Thessaloniki. Er beeinflusste innerorthodox besonders stark die Theologie in Serbien, etwa des Theologen und Bischofs Ignatije Midić oder des Bischofs Atanasije Jevtic.

5.2 Zizioulas über seine Position zu Afanas'ev

In der folgenden Abgrenzung zum Begründer moderner eucharistischer Ekklesiologie tritt zugleich erstmals das Profil und die Zielsetzung seiner Ekklesiologie zu Tage. Zizioulas schreibt in seiner Einführung zu *Being as Communion*, dass er zwar in der Tradition von Afanas'evs „Eucharistische Ekklesiologie“ steht, aber dass es einige „fundamentale Differenzen“ zu dessen Ekklesiologie gibt. Er will zum einen in seiner Theologie den Horizont der Ekklesiologie „so viel wie möglich erweitern“²¹⁰ in Richtung ihrer philosophischen und ontologischen Implikationen. Warum? Das Geheimnis der Kirche, so Zizioulas, und „speziell ihre eucharistische Realisierung und ihr Ausdruck sind sehr tief verbunden mit der Gesamtheit der Theologie mit ihren existenziellen Implikationen“²¹¹. Ekklesiologie hat für ihn zutiefst mit der christlichen Existenz zu tun. Zizioulas sagt das gegen eine Auffassung, die die eucharistische Ekklesiologie nur auf dem Konzept der Feier der Liturgie gegründet sein lässt. Viele westliche wie orthodoxe Theologen meinen, dass man an der Eucharistische Ekklesiologie sehen könne, dass Orthodoxe Ekklesiologie nur eine Projektion des Geheimnisses der Kirche in sakramentale Kategorien hinein sei, bzw. eine „Sakramentalisation der Theologie“²¹². Das will Zizioulas vermeiden.

Auch aus anderen Gründen distanziert er sich von Afanas'ev.²¹³ Dessen Axiom „Wo immer die Eucharistie ist, ist die Kirche“ führte ihm zufolge zu zwei grundlegenden Irrtümern. Erstens wurde sogar die Pfarre, in der die Eucharistie gefeiert wurde, als eine vollständige und „katholische“ Kirche verstanden. Um von einer solchen Kirche zu sprechen, müssen aber die „Bedingungen der Katholizität“ erfüllt werden. Das sind für ihn das Zusammenkommen aller Mitglieder der Kirche an einem Ort, eine Überwindung aller Arten der Trennung von sozialer, kultureller Art usw. Zweitens die Anwesenheit aller Ordinierten (*ministers*), inklusive dem Kollegium der Presbyter und dem Bischof. So kann die Pfarre also nicht katholische Kirche sein.

²¹⁰ BAC 23.

²¹¹ BAC 23.

²¹² BAC 23.

²¹³ Im Folgenden BAC 24f.

Das Prinzip – wo immer die Eucharistie, da ist die Kirche – braucht eine neue Interpretation. Ein weiteres Problem bei Afanas'ev war die Beziehung von Ortskirche und Universalkirche. So besteht die Gefahr, dass dessen Prinzip so verstanden wird, dass jede Kirche „unabhängig von anderen lokalen Kirchen“²¹⁴ die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sein könne. Man muss aber hier die Balance finden zwischen lokal und universal. Die Lösung liegt darin, eucharistische Ekklesiologie ohne dieses Risiko des alleinigen Sicht des Lokalen (*localism*) neu zu denken.

5.3 Seine Ekklesiologie

Patricia Fox formuliert vier ekklesiologische Prinzipien der *Communio* Ekklesiologie von John Zizioulas²¹⁵, die auf einen von ihm selbst geschriebenen Artikel aus dem Jahr 1986 aufbauen:

1. Trinitätstheologie als der wesentliche Kontext der Ekklesiologie
2. Ekklesiologie benötigt eine Synthese von Christologie und Pneumatologie
3. Die Eucharistie schafft Kirche – das Eschaton kommt in die Geschichte
4. Ekklesiologie hat eine kosmische Dimension

Auf alle vier Prinzipien kann ich hier nicht näher eingehen. Weil mir aber für die Frage des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche die eschatologische Perspektive von John Zizioulas sehr maßgeblich²¹⁶ erscheint (Kap. 6), wähle ich diesen Punkt für eine Vertiefung aus.

Das starke, dynamische eschatologische Denken ist für uns westliche Christen ein eher ungewohnt. Es hat kaum Platz in unserer Spiritualität. So wie Christus eine korporativpersönlichkeit, und als solcher eine eschatologische Realität ist, so bezieht die Kirche nach der Auffassung Zizioulas' ihre ureigenste Identität nicht aus dem Historischen, sondern aus dem Eschaton²¹⁷. Die Eschatologie ist absolut entscheidend für die Ekklesiologie, aber man hat sie lange Zeit ganz vergessen. Zizioulas sieht die Eschata, also die kommenden Dinge, nicht als etwas was am Ende passiert, sondern durch das Kommen der Eschata²¹⁸ in die Geschichte hat das Leben der Kirche

²¹⁴ BAC 25.

²¹⁵ Fox 73ff.; *Mystère* 325ff.

²¹⁶ Vgl. McPartlan 172,180f.

²¹⁷ John Zizioulas, *The Mystery of the Church in the Orthodox Tradition: One in Christ* 24 (1988), zit. nach Fox 73.

²¹⁸ Vgl. 6.6.2.

begonnen. „Die Kirche existiert nicht weil Christus am Kreuz gestorben ist, sondern weil er von den Toten auferstanden ist, und das bedeutet: weil das Gottesreich gekommen ist.“²¹⁹ Die Kirche reflektiere kein vergangenes Ereignis, sondern die Zukunft, den Endzustand (*l'état final*) der Dinge. Man muss hier zwar einwenden, dass ja die Eucharistie dennoch aktualisierendes Eintreten und so Erinnerung, Anamnese des Kreuzesopfer und der Auferstehung Christi als historische Tatsachen ist. Dennoch ist die Sicht Zizioulas erfrischend anders, dynamisch. Die Kirche ist eine Ikone des kommenden Gottesreiches.²²⁰

Die Kirche kann so nicht eine permanente Institution oder nur eine Gesellschaft (*societas*) sein. Sie ist ein Ereignis (*événement*). Sie wird wieder und wieder das was sie sein wird, und zwar durch die **Eucharistie**. Das heißt natürlich nicht, dass sie keine institutionellen Aspekte hat. Alle Institutionen, die ein Teil dieser Antizipation des reiches Gottes sind, dieser Antizipation, die die Eucharistie ist, sind gerechtfertigt. Alle anderen, so nützlich sie sein mögen, haben nur historische Bedeutung.²²¹ Nach dem Verständnis von Zizioulas kommen Institutionen wie Episkopat, die Struktur der eucharistischen Gemeinschaft, die Unterscheidung zwischen Laien, Presbytern, Bischöfen, die Konziliarität genau von der Kirche als einem Ereignis und einem Geheimnis her, aus der Feier der Eucharistie (vgl. dazu auch unten 5.7). Ja, er sagt, dass die Kirche die Identität Christi bedinge: Der eine, Christus, kann eben nicht ohne die Vielen sein. Eine solche Christologie ist radikal pneumatologisch *konditioniert*.²²² Diese Vorstellung einer Korporativpersönlichkeit aber braucht eine Veränderung unserer Idee von Ontologie. Nur eine „relationale Ontologie (*ontologie relationelle*)“, verbunden mit der Trinitätstheologie und der Pneumatologie, kann uns helfen, das Geheimnis der Kirche zu verstehen.

Zizioulas steht mit dieser Sicht durchaus im orthodoxen Traditionsgut. Nach Christos Yannaras ist Eucharistische Ekklesiologie, als solche kann die Kirchenlehre von Zizioulas gelten, besonders die zeitgleiche Schau von Katholisch und dem Ganzen der Kirche am Ort der Eucharistiefeier in besondere Betonung ihres eschatologischen Aspektes, der die versammelte Gemeinde am Ort stets transzendiert: „Die Katholizität der Kirche ist ... die Offenbarung des ‚Gesamten‘ der Heilswahrheit, so wie sie in jeder örtlichen eucharistischen Gemeinschaft verwirklicht wird, ... mit dem Priester oder

²¹⁹ Mystère 326.

²²⁰ Mystère 332.

²²¹ Mystère 334.

²²² Zum Verhältnis von Christus, Geist und Kirche vgl. BAC 123–142.

(sic!) Bischof als „Typos und Ort Christi“²²³. So ist die Kirche „das Gesamt des in der Eucharistie versammelten und zum Gottesreich umgewandelten Volkes“²²³

Wenn die Zusammenhänge so ineinander verwoben sind wie bei Zizioulas, mag vielleicht eine graphische Darstellung seiner Ekklesiologie hilfreich sein. Nach Jaume Fontbona kann man die Kirche im Verständnis von John Zizioulas nämlich als ein gleichmäßiges **Dreieck** (*triángulo equilátero*) beschreiben²²⁴. Das ganze Dreieck stellt die Kirche dar in ihrer **Einheit und Katholizität**. Eine Seite stellt den **ORT** dar, wo sich die Inkulturation des Evangeliums ereignet. Eine zweite den **BISCHOF** jenes Orts, eine dritte die **EUCCHARISTIE**. Die Eucharistie versammelt alle Christen an jenem Ort, und sie bringen Gott dem Vater die ganze Schöpfung. Die Eucharistie ruft in Erinnerung, dass wir alle, auch wenn wir viele und verschieden sind, ein einziger sind in Christus, und dass das Wort Gottes sich zum Fleisch gemacht hat, um Ort des Treffens und des wahren Mahles des Trinkens für die ganze Menschheit zu sein (Joh 6,55). Der Bischof „erinnert daran, dass ... die Mission der Kirche vom Vater durch den Sohn und die Apostel in der Kommunion des Hl. Geistes kommt (2 Kor 13,13)“²²⁵. Der Ort erinnert daran, dass dasselbe Wort Gottes die Welt geschaffen hat mit allem was sich in ihr bewegt und lebt, und das alles gut ist (Gen 1,31; 1 Tim 4,4). der Ort drückt die Beziehung zwischen dem auferstandenen Christus, der Menschenfamilie und der ganzen Schöpfung aus, die nach Röm 8,19 sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne Gottes wartet. Das Dreieck ist offen nach außen und verhindert so dass die Ortskirche isoliert wird.

Für Zizioulas ist die **Eucharistie die gemeinschaftliche Wirklichkeit, die die Kirche an einem Ort konstituiert um den Bischof desselben Ortes herum**. Deshalb muss man die antike Tradition aufrechterhalten, in jeder Kirche nur einen Bischof zu haben (siehe 5.4) Die Eucharistie offenbart die Kirche als eine *communio* und als eschatologische *communio* bzw. eine des Reiches Gottes²²⁶.

²²³ Christos Yannaras, Der Beitrag der russischen Orthodoxie zur Klärung der orthodoxen Identität: Tausend Jahre Christentum in Rußland, 958, zit. nach Felmy 434.

²²⁴ Fontbona 17.

²²⁵ Ebd.

²²⁶ Vgl. Zizioulas, Eucharistia e Regno de Dio, Qiqajon, Magnano 1996, 61–64, zit. nach Fontbona 19.

5.4 Das Konzept der Katholizität der Kirche im Licht der eucharistischen Communio

Zumindest in den ersten drei Jahrhunderten war, so behauptet Zizioulas²²⁷, der Begriff „katholische Kirche“ nur den Ortskirchen vorbehalten. Entgegen der oft üblichen Interpretation der bekannten Passage bei Ignatius von Antiochien (*Epistula ad Smyrnaeos* 8), die die ortskirchliche bischöfliche Gemeinschaft (*community*) mit der „katholischen Kirche“ als der Universalkirche identifiziert²²⁸ sagt Zizioulas, dass es bei Ignatius nicht nur kein Konzept von „Universalkirche“ in seiner Ekklesiologie gibt, sondern die Identifikation des ganzen Christus und der ganzen Kirche mit der lokalen bischöflichen Gemeinschaft eine seiner Leitideen ist. (*Epistula ad Ephesios* 5,1; *Epistula ad Magnesios* 3,1–2; vgl. auch *Epistula ad Polycarpum*). Erst bei Augustinus (*Epistula XCIII,23*) und Optatus von Mileve (*Contra Parmenianum* 2,1) sei im Streit mit den Donatisten „katholisch“ erstmals mit „universal“ identifiziert worden²²⁹. Obwohl – wie etwa in der Didache²³⁰ – klar war, dass die Katholizität der Kirche im letzten eine eschatologische Realität ist, war es ebenso klar, dass sie im hier und jetzt der Eucharistie offenbart wurde. Die Eucharistie wurde nicht als ein dingliches Gnadenmittel begriffen, sondern v.a. als ein „katholische Handlung“ (*act*) einer „katholische Kirche“ und eine Versammlung (*synaxis*) bzw. Lebensweise²³¹.

Einer und Viele im eucharistischen Bewusstsein der Alten Kirche

In 1 Kor 10,16–17 lesen wir von den Vielen, die eins werden in Christus. Diese Figur der Inkorporation der Vielen in den Einen geht zurück auf Vorstellungen schon des Alten Testaments wie z.B. den Knecht Gottes und den Menschensohn. Was Zizioulas wichtig ist ist die Tatsache, dass diese Idee im Christentum schon von Beginn an mit dem eucharistischen Bewusstsein der Kirche verbunden war. Auch Jesus selbst deutet das Letzte Abendmahl als eine Hingabe für viele. Im ersten Clemensbrief (z.B. 1 Clem 59,2–4) etwa begegnet uns der Gottesknecht in Verbindung mit der Eucharistie recht häufig, ebenso in der Didache (10,2; 9,2). Ähnliches gilt für den „Menschensohn“. Bis in Texte des Johannesevangeliums hinein sieht Zizioulas Belege für die seine These

²²⁷ Vgl. im Folgenden v.a. BAC 142-169.

²²⁸ Vgl. etwa Knut Wenzel, *Katholisch: LThK³ Bd V* 1996, 1345f.

²²⁹ BAC 143f., Fußnote 3.

²³⁰ Didache 9,4; 10,5.

²³¹ John Zizioulas, *Die Eucharistie in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie: Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, ÖR Bd. 31. Frankfurt: Otto Limbeck 1977, 172, zit. nach Volf 94.

der Einheit von den „Vielen“ und dem „einen“ in der eucharistischen Erfahrung der Kirche.

Als Konsequenz bekommt erstens die Kirche den Namen *ekklesia* bzw. *ekklesia tou Theou*. Zweitens wird in Röm 16,23 die Ortsgemeinschaft (*local community*) „die ganze Kirche“ (*hole he ekklesia*) genannt: Es grüßt ein Gajos, der „Gastgeber von mir und der ganzen Kirche“ genannt wird. Jedenfalls wird in den ersten drei Jahrhunderten die Ortskirche wie gesagt *ekklesia tou Theou* oder ganze Kirche oder sogar katholische²³² Kirche genannt. Ignatius von Antiochien schreibt in einem eucharistischen Kontext, dass wo immer der Bischof erscheint lasse man Vielheit (*multitude*) der Leute sein, genauso wie wo immer Jesus Christus ist, da ist die katholische Kirche (*Epsitula ad Smyrnaeos 8*). Zizioulas übersetzt ὅσπερ mit „genau dasselbe wie“²³³. Ich kommentiere diese Interpretation von Zizioulas nicht, stelle nur fest, dass für ihn Katholizität in diesem Kontext nichts anderes als „Ganzheit“ (*wholeness*), Fülle (*fullness*) und Totalität (*totality*) des Leibs Christi meint, „genau wie“ (ὅσπερ) diese in der eucharistischen Gemeinschaft abgebildet (*portrayed*) werden.

Die Struktur der eucharistischen Gemeinschaft als Widerschein der Katholizität

Zizioulas denkt also von der Eucharistie her. Die Realität der Art der Eucharistiefeier, ihre Struktur und Zusammensetzung, bestimmt für ihn die Art der Ekklesiologie in diesen ersten Jahrhunderten. Diese Struktur schauen wir uns nun genauer an.

Die damalige Eucharistiefeier war ein „Zusammenkommen“ (z.B. 1Kor 11,20) der ganzen Kirche (Röm 16,23) in einer bestimmten Stadt (z.B. 1Kor 1,2) vor allem am Sonntag, um Brot zu brechen (z.B. Apg 2,46). Es gab nach Zizioulas eben nur diese eine Versammlung, die eben die „ganze Kirche“ versammeln konnte.

Heidnische Bruderschaften, *collegia*, gab es viele im damaligen Römischen Imperium, und auch unter den Juden gab es Gruppen, wie etwa die Essener, die sich einer mitunter sehr radikalen brüderlichen Liebe verschreiben hatten. Also kann die brüderliche Liebe allein nicht das Kriterium der christlich gemeinten Einheit sein.

Abgesehen vom unterschiedlichen Glauben gab es v.a. eben auch eine andere *Art* ihres Zusammenkommens, die vor allem darin lag, dass diese Versammlungen in Christus alle menschliche Trennungen überschritten. Es waren keine *collegia* nach

²³² Καθολικός kommt von το ὅλον, das Ganze.

²³³ BAC 149.

Berufen oder sozialen Schichten oder eine Gruppe eines bestimmten Volkes, sondern in Christus „ist weder Jude noch Grieche, Frau oder Mann, Erwachsener oder Kind, Reicher oder Armer, Herr oder Sklave usw.²³⁴. So gab es nie eine Eucharistie speziell für die Kinder oder die für Studenten usw. wie heute oft üblich, noch konnte die Eucharistie privat oder individuell gefeiert werden. Genau das „hätte den den katholischen Charakter der Eucharistie zerstört, der *leitourgia*, d.h. eine öffentliche Arbeit (*public work*)²³⁵ aller Christen in derselben Stadt war“.²³⁶

Das Konzept von Zizioulas das „bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts“ der Realität entsprochen haben soll, ist für mich vor allem was die *eine* Eucharistiefeier in größeren Städten betrifft sehr fragwürdig. Den theologischen Grundlinien hingegen kann ich sehr zustimmen.

Schon bei Ignatius gab es das Konzept der ganzen Kirche, des *einen* Altars, des Throns des *einen* Bischofs, der Gott repräsentierte oder als „Bild Christi“ verstanden wurde.²³⁷ Daneben die Presbyter und die Diakone, dem Bischof gegenüber das „Volk Gottes“, das Zizioulas als ebenso ordinierten Stand ansieht, eben durch die Initiation von Taufe und Chrisamsalbung. Die eine *conditio sine qua non* für die eucharistische Feier war.²³⁸ Die Grundfunktion des einen Bischofs war es, die Vielheit der Gläubigen an diesem Ort zu repräsentieren, die Eucharistie darzubringen, „zu Gottes Thron den ganzen Leib Christi zu bringen“²³⁹. Durch die Hände des Bischofs musste sozusagen die ganze Gemeinschaft hindurch, um Gott dargebracht zu werden in Christus, als dem „höchsten Moment der Einheit der Kirche“. Die Funktion und Stellung des Bischofs für die Kirche kam so ganz aus der eucharistischen Gemeinschaft und ihrer Feier hervor. So muss auch die Verschiedenheit der Stände nicht eine Trennung, sondern kann eine Verschiedenheit sein, wie sie der Heilige Geist wirkt, ohne die Einheit zu zerstören. Die Ordination hatte eben den Sinn, verschiedene Stände (*orders*) zu schaffen. Man muss hier hinzufügen, dass Zizioulas wegen der Taufe auch die Laien als nicht Unordinierte ansieht. Der Bischof hatte – nicht als Individuum, sondern als Haupt der eucharistischen Gemeinschaft – das exklusive Recht zur Ordination. Diese geschah immer im eucharistischen Kontext.

²³⁴ Vgl. Gal 3,28; Kol 3,11; Mt 19,13; Jak 2,2–7, 1Kor 12,13, BAC 151

²³⁵ Vgl. den auch bei uns gebräuchlichen und wahrscheinlich hier von Zizioulas gemeinten Begriff des *Opus (Dei)* für das Gebet.

²³⁶ BAC 151.

²³⁷ BAC 152f., dort mit etlichen Belegstellen: Ignatius von Antiochien (*Philad.*,4; *Magn.* 7,2; *Eph.* 5,2; *Tral.* 7,2), Cyprian (*Ep.* 43,5; *De unit.* 17,14)

²³⁸ BAC 153.

²³⁹ Ebd.

Die eucharistische Gemeinschaft und die „Katholische Kirche in der Welt“

Das Paradoxe war nun, dass der Ausdruck „katholisch“ aufgrund der „Natur und Struktur der eucharistischen Gemeinschaft nun aber sowohl für den lokalen wie den universalen Bereich verwendet wurde. Denn eucharistisch heißt Kommunion mit dem Leib Christi in seiner Ganzheit, die „volle eschatologische Einheit aller in Christus“²⁴⁰. Durch dieses Verständnis der eschatologischen Einheit aller in Christus gab es kein Ausschließen von lokal oder universal. Das wurde ausgedrückt durch die Tatsache, dass das Haupt dieser Gemeinschaft in Beziehung gesetzt wurde zu anderen eucharistischen Gemeinschaften in der Welt durch die Ordination, bei der mindestens zwei oder drei Nachbarbischöfe anwesend sein mussten.

Damit hängt auch die Einrichtung der Synode und des Konzils zusammen, Es war nicht so klar, ob diese Strukturen von „universaler Katholizität über der lokalen Kirche“²⁴¹ waren. Auffällig ist jedenfalls, dass schon die ersten bekannten Synoden mit dem Problem der eucharistischen Communion beschäftigt waren²⁴². Es ist jeweils die „eucharistische Natur der Katholizität“²⁴³, die nach Zizioulas die frühe Kirche davor bewahrte, eine Art Überstruktur über die lokale Kirche zu zulassen. „Dank der eucharistischen Vision der „katholischen Kirche“ wurde das Problem der Beziehung zwischen der einen katholischen Kirche in der Welt“ und den „katholischen Kirchen“ in den verschiedenen lokalen Orten gelöst, ohne jeder Betrachtung der Lokalkirche als inkomplett oder ein System einer Priorität von einem über dem anderen“²⁴⁴.

So definiert Zizioulas sein Modell als eine **Einheit in Identität**. Zizioulas erklärt dieses Modell, indem man sich die Lokalen Kirchen als volle Kreise vorstellen soll, die nicht zusammengefügt werden, sondern miteinander „und schließlich mit dem Leib Christi“ zusammenfallen (*coincide*)²⁴⁵.

Fünf Schlussfolgerungen

Aus dem Gesagten zieht Zizioulas fünf Schlussfolgerungen:

²⁴⁰ BAC 154.

²⁴¹ BAC 155.

²⁴² Vgl. Eusebius, *Historia V 16,10*.

²⁴³ BAC 157.

²⁴⁴ BAC 157f.

²⁴⁵ BAC 158, Fußnote 66.

1. Die Kirche ist katholisch, weil sie der Leib Christi ist. Katholizität ist zuerst eine christologische Realität, dann erst ein *Nota ecclesiae*²⁴⁶.
2. Den „anti-katholischen bösen Mächten“ gegenüber muss diese Katholizität, die Christi ganzen Leib in der Geschichte enthüllt, eine dynamische sein. (160). Das geht nur, wenn wir „in der Katholizität der Kirche eine pneumatologische Dimension“ anerkennt.²⁴⁷
3. Katholizität meint im Letzten eine „Transzendenz aller Trennungen in Christus“. Das solle aber „absolut“ verstanden werden. Das meint nach Zizioulas, dass die „ekklesiologische Katholizität“ „im Licht einer eucharistischen Communio“ eine „katholische Anthropologie und eine katholische Sicht der Existenz im generellen“²⁴⁸ vorschlägt. Es gibt eine konstante „wechselseitige Beziehung zwischen Kirche und Welt“, die die Welt als Schöpfung Gottes und die Kirche als Gemeinschaft durch den Heiligen Geist transzendiert und sie Gott darbringt in der Eucharistie.²⁴⁹
4. Aber wie geht das zusammen damit, dass ja selbst die Eucharistiegemeinschaft in Stände geteilt ist, also auch in Klassen, Kategorien? Wie kann nun dieser Unterschied z.B. von Laien und Klerus transzendiert werden?

Wieder durch die Eucharistie. Alle „Ordinationen“ sind von Anfang an in die Eucharistische Liturgie inkorporiert gewesen. a) kein Dienst (*ministry*) kann als empfangen werden parallel oder abseits von Christus, sondern nur „identisch mit seinem Dienst“²⁵⁰. b) kein Dienst kann außerhalb des Kontextes der Gemeinschaft verstanden werden. Und zwar sollte das nicht erklärt werden durch Ausdrücke der „Repräsentation und Delegation von Autorität, weil diese juristischen Ausdrücke schließlich zur Abspaltung der ordinierten Person von der Gemeinschaft führen“²⁵¹. So soll man auch die ganze Ordinationsfrage außerhalb des Dilemmas stellen, zwischen ontologisch-wesenhaft und funktional zu unterscheiden. „Im Licht der eucharistischen Gemeinschaft“ macht dieses Entweder-Oder keinen Sinn, denn es gibt „kein Charisma das individuell besessen werden könnte, und kein Charisma, das empfangen oder ausgeübt werden könnte von Individuen“. Die aus der Philosophie bekannte

²⁴⁶ BAC 158.

²⁴⁷ BAC 160.

²⁴⁸ BAC 162.

²⁴⁹ Ebd.

²⁵⁰ BAC 250.

²⁵¹ BAC 163f.

Unterscheidung zwischen Person und Individuum muss endlich auch auf theologische Probleme angewandt werden. Das Paradox der „Inkorporation der Vielen in den Einen“ kann nur in Kategorien „personaler Existenz verstanden werden“.²⁵²

5. Das heißt für die apostolische Sukzession des Bischofs, dass diese keine Sukzession individueller Art ist, sondern dass sie immer das „indispensable Band dieser Ordinationen mit der Gemeinschaft in deren eucharistischer Synaxis sie geschehen sind“²⁵³ implizieren muss. So konnte die frühe Kirche auch nie eine Ordination eines Bischofs außerhalb der eucharistischen Liturgie. Für einige antike Autoren, z.B. Tertullian²⁵⁴, meint apostolische Sukzession mehr diejenige von apostolischen Kirchen als von apostolischen Bischöfen²⁵⁵. So kann man sagen, dass für damals „jede bischöfliche Gemeinschaft in sich selbst nicht nur die 'ganze Kirche' widerspiegelte, sondern auch „die ganze Sukzession der Apostel“²⁵⁶. Episcopale Kollegialität repräsentiert so keine „kollektive Einheit, sondern eine Einheit in Identität“, eine organische Einheit. Apostolische Sukzession ist nicht aufportioniert in einzelne Bischofsteile, die dann alle zusammen das Ganze des Kollegiums darstellten. Sie ist eucharistisch mit dem Leib Christi verbunden. Sie ist „die Identität jeder Gemeinschaft mit dem Leib Christi“²⁵⁷, in diesem Fall ausgedrückt durch die „Kontinuität der apostolischen Gegenwart“ im *locus apostolicus* jeder bischöflichen Gemeinschaft. Apostolische Sukzession ist ein „Zeichen der historischen Dimension der Katholizität der Kirche“²⁵⁸.

6 ZUM VERHÄLTNIS VON TEIL- UND GESAMTKIRCHE BZW. VON ORTS- UND UNIVERSALKIRCHE

Nach diesem Durchgang durch einige Aspekte der Ekklesiologie in Bezug zur Eucharistie bei Ratzinger und Zizioulas komme ich in diesem Teil auf ein konkretes Beispiel einer Anwendung der gewonnenen Einsichten. Ich tue dies anhand einer auch Nichttheologen bekannt gewordenen, weil teilweise in profanen öffentlichen Medien

²⁵² BAC 165.

²⁵³ BAC 166.

²⁵⁴ *De Praescr.* 20,2–5.

²⁵⁵ Vgl. BAC 168.

²⁵⁶ BAC 168.

²⁵⁷ Ebd.

²⁵⁸ BAC 169.

geführten Debatte um das Verhältnis von Gesamt- und Teilkirche bzw. Orts- und Universalkirche. Auch für den ökumenischen Dialog ist in Zusammenhang mit dem Primat des Papstes in Rom diese Frage von höchster Brisanz und Aktualität.

6.1 Zu den unterschiedlich verwendeten einzelnen Begriffen

Die Komplexität und Schwierigkeit beginnt – zusammen mit den ersten Missverständnissen und unterschiedlichen theologischen Gewichtungen – schon bei der Sprache, bei den Bezeichnungen der einzelnen Wirklichkeiten. Es lassen sich aber als drei Bereiche generell die *ecclesia particularis*, die *ecclesia localis* und die *ecclesia universalis* unterscheiden.

Der Terminus Teilkirche, *ecclesia particularis*, ist im Anschluss an Ignatius von Antiochien zunächst der klassische und auch vom Konzil zunächst gebrauchte Begriff, um die von einem Bischof geleitete Kirche, die Diözese zu bezeichnen.²⁵⁹ Er wird in den Texten des Zweiten Vatikanums aber mitunter auch anders verwendet: Teilkirchen werden in OE 2 den Ritenfamilien parallel, in UR 14 sogar den Ostkirchen gleichgesetzt. Der Begriff Teilkirche hat zunächst den Nachteil zu suggerieren, dass nur die Gesamtheit der Teile das Ganze, also die Universal- oder Gesamtkirche bilden. Theologisch aber ist eine „wechselseitig-inklusive Beziehung zwischen Ortskirchen und Gesamtkirche“²⁶⁰ gemeint, deren Ineinander nicht einseitig aufgehoben werden kann. Die Schwierigkeit, das Ganze und die Teile, Eines und Vieles gleichzeitig und zusammen zu denken ist die philosophische Schwierigkeit hinter diesen theologischen Unbestimmtheiten.

Der Terminus *ecclesia localis*, Ortskirche, wird im landläufigen Sinn zumindest im deutschen Sprachraum auch unter Theologen synonym zur Teilkirche, der *ecclesia particularis* verwendet. Die *Ecclesiae locales* („Ortskirchen“) meinen aber, LG 23d folgend, „Kirchen, die ... im Laufe der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen [sind]“. Konkreter ist das „das ‚Patriarchat‘ bzw. die spezifischen Traditions- und Ritusgemeinschaft“²⁶¹. LG 26 stellt im Anschluss daran, die Bischofskonferenzen²⁶² in vorsichtige Analogie zu diesen „Ortskirchen“.

²⁵⁹ Lubac Quellen 43.

²⁶⁰ Erich Garhammer, Ortskirche: LThK³ Bd. VII (1998) 1159.

²⁶¹ Prinzipienlehre 206.

²⁶² Zu den Bischofskonferenzen und ihrem theologischen Gehalt vgl. Lubac Quellen 81–90.

So lässt sich im Prinzip ein dreigliedriger Aufbau erkennen, wie ihn auch Gisbert Greshake in seinem Artikel „Teilkirche“ darstellt, allerdings mit dem gravierenden Unterschied: „An entscheidender Stelle bezeichnet Teilkirche [sic! im Singular] in LG 13d die 'Gemeinschaft der Diözesen', die aufgrund spezieller eigener kultureller, geistlicher, liturgischer und theologischer Traditionen die Einheit der der Universalkirche zur 'katholischen' Einheit, nämlich zur Einheit in Vielfalt ... konstituieren“²⁶³ Er bezeichnet also genau das als Teilkirche, was Ratzinger als Ortskirche definiert hat. Diese Teilkirche hätten dann einen *Protos*, einen Ersten, und wären eine „Communio von besonders ausgeprägten Ortskirchen“²⁶⁴. Im lateinischen Originaltext ist in 13d jedoch nichts zu lesen von Teilkirchen, also nehme ich an Greshake hat den Abschnitt LG 13c gemeint. Dort aber ist bloß die Rede von „Teilkirchen, die über eigene Überlieferungen verfügen“ (*Ecclesiae particulares, propriis traditionibus fruentes*) die Rede, und m.E. könnte man hier unter Teilkirche auch die Diözese verstehen.

Um die Verwirrung komplett zu machen, widerspricht sich Joseph Ratzinger selber nur ein paar Seiten weiter in seiner Prinzipienlehre. Dabei handelt es sich allerdings um einen schon 1972, also zehn Jahre vor dem anderen zitierten Artikel veröffentlichten Beitrag zur „Ökumene am Ort“. Dort betont er also im Jahr 1972, dass „Ortskirche“, „obwohl eine gewisse Undeutlichkeit in manchen Texten [des Konzils] nicht zu bestreiten ist“²⁶⁵, die Kirche in Verbundenheit mit dem Bischof ist. Also das, was er wie oben dargestellt als Teilkirche definiert hat. Von einer „dritten Ebene“ ist in diesem Beitrag übrigens gar keine Rede mehr.

Schließlich noch eine kurze Bemerkung zur Universalkirche. Die *ecclesia universalis*, wie gesagt oft mit „Gesamtkirche“ wiedergegeben, ist „die ganze katholische Kirche einschließlich der unterschiedlichen Ritusfamilien, also Ost und West überquerend, weiterer Riten fähig.“²⁶⁶ Auch dieser Begriff wird in den für die katholische Theologie richtungsgebenden Dokumenten des Zweiten Vatikanums verschieden verwendet. *Lumen gentium* verwendet ihn in zwei Bedeutungen, einerseits in Bezug zur endzeitlichen, himmlischen Kirche, der Versammlung aller Gerechten seit Abel, wie sie LG 2 schildert. Andererseits um wie in obiger Definition die

²⁶³ Greshake 1314.

²⁶⁴ Greshake 1315.

²⁶⁵ Prinzipienlehre 323.

²⁶⁶ Prinzipienlehre 304.

gegenwärtige weltweite Kirche zu bezeichnen (LG 25), so McPartlan.²⁶⁷ Ich denke aber, dass für einen Christen Kirche – ob universal oder lokal – *immer* auch die „himmlische“ Kirche mit einschließen muss, denn Kirche ist eben niemals nur eine diesseitige Gesellschaft oder eine bloß geschichtlich gestiftete Institution – wenn auch der Herr selbst dieser Stifter war.

Neben diesen Hauptbegriffen gibt es in den Konzilstexten noch andere Bezeichnungen für kirchliche Entitäten, so etwa den Ausdruck Einzelkirchen (*ecclesia singularis*) oder den Ausdruck *communitas christiana*, den man mit „christliche Gemeinde“ übersetzen kann, so etwa im Missionsdekret. Das sei aber, so Ratzinger, „kein Ansatzpunkt für einen „Gemeinde“-Begriff im heutigen Sinn“²⁶⁸. Der Begriff Gemeinde, an und für sich evangelischen Ursprungs, kommt, wie Ratzinger sagt, im Konzil nicht direkt vor²⁶⁹, was nicht heißen, dass „ein solcher Begriff überhaupt unzulässig sei“.²⁷⁰ Allerdings werden die in LG 26a genannten *legitimes fidelium congregationes locales* eben „häufig als Gegeninstanz“²⁷¹ zur Bischofskirche interpretiert. Die in LG 26a ausgesagte Anwesenheit der Kirche in allen „rechtmäßigen Ortsgemeinschaften“ zielt zwar auf die örtliche Eucharistiefeier, ist aber durch das Wort „rechtmäßig“, so Ratzinger, auf den „Zusammenhang der apostolischen Nachfolge und so an die Gesamtkirche geknüpft.“²⁷² In LG 26a heißt es weiter, dass „in jedweder Altargemeinschaft ... unter dem Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener ‚Einheit des mystischen Leibes ohne die es kein Heil geben kann““ erscheint. Hier ist die Gemeinschaft mit dem Bischof als Bedingung für die Versammlung der kirchlichen Gemeinschaft als der einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche.

6.2 Der Brief der Glaubenskongregation von 1992 und die sogenannte Ratzinger-Kasper Debatte

Die bekannte „*Communio notio*“ bzw. der „Brief an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*“ der Glaubenskongregation erschien am 28. Mai 1992. Als Beweggrund für deren Abfassung nennt der Präfekt der

²⁶⁷Vgl. McPartlan 172.

²⁶⁸ Prinzipienlehre 305.

²⁶⁹ Prinzipienlehre 304.

²⁷⁰ Prinzipienlehre 306.

²⁷¹ Prinzipienlehre 304.

²⁷² Prinzipienlehre 305.

Glaubenskongregation Ratzinger²⁷³ in seinem erstmals 2000 auf italienisch erschienen Beitrag „Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*“²⁷⁴ unter anderem eine Verengung des *Communio* Begriffs in der Theologie nach der Weltbischofssynode von 1985. Dort war die *Communio*-Ekklesiologie als „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“²⁷⁵ bezeichnet worden. In diesem Brief der Glaubenskongregation war besonders die Aussage, dass die Gesamtkirche in ihrem Geheimnis eine „jeder *einzelnen* Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit“²⁷⁶ sei, oftmals kritisiert worden. Berühmt wurde in der Folge der Einspruch von Kardinal Walter Kasper und die sich fortsetzende sog. Ratzinger-Kasper Debatte, die ich hier zusammenfassend kurz wiedergebe.

Nach dem Schreiben der Kongregation regte sich innerkatholisch und ökumenisch Kritik bzw. Unverständnis²⁷⁷. So erschien ein Jahr nach der Veröffentlichung des Schreibens der Glaubenskongregation am 23. Juni 1993 im *Osservatore Romano* ein namentlich nicht gekennzeichnete Kommentar. Sechs Jahre danach beschäftigt sich der damals bereits zum Sekretär des Päpstliche Rates zur Förderung der Einheit der Kirchen ernannte Bischof und bekannte Theologe Walter Kasper in einem Artikel in einer Festschrift für Bischof Josef Homeyer mit der Theologie und pastoralen Situation des Bischofsamtes unter dem Titel „Auf neue Art Kirche sein“. Darin geht er auch auf das Verhältnis zwischen Universal- und Teilkirche ein und kritisiert einzelne Aussagen des Schreibens der Glaubenskongregation.

Kardinal Ratzinger nahm bei einem Symposium im Vatikan am 27. Februar 2000 in einem Referat über die „Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*“ dazu Stellung. Dieses Referat wurde in der deutschen Tagespost und am 22.12.2000 gekürzt und leicht verändert in der FAZ abgedruckt. In der Zeitschrift *Stimmen der Zeit* wiederum antwortete Walter Kasper am Ende desselben Jahres in einem Beitrag unter dem Titel „Das Verhältnis Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger“. Am 19. November 2001 veröffentlichte die US-amerikanische Zeitschrift *America* eine Reaktion Ratzingers auf diesen Beitrag Von Walter Kasper. Dieser reagiert in der darauf

²⁷³ Er übte dieses Amt von 1981 bis zu seiner Wahl zum Papst 2005 aus.

²⁷⁴ In: *Weggemeinschaft* 107–131.

²⁷⁵ Bischofssynode 13.

²⁷⁶ Glaubenskongregation Nr.9.

²⁷⁷ Vgl. für den deutschen Sprachraum z.B. Hansjürgen Pottmeyer, *Kirche als Communio: Stimmen der Zeit* 210 (1992), 579–589; Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche?* Freiburg: Herder 1997, 89–95.

folgenden Nummer von *America*²⁷⁸ in Form eines Leserbriefes. Eine Übersicht und theologische Bewertung der verschiedenen Positionen kann man dem um eine detaillierte Darstellung bemühten Artikel von Medard Kehl „Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche“ entnehmen.

6.3 Die Vision von der Kirche in der Apostelgeschichte als Grundlage für die Position Ratzingers

Die ganze Apostelgeschichte könne man, so Ratzinger, als eine „narrative Ekklesiologie“ bezeichnen²⁷⁹ Lukas beschreibe darin das Wesen der Kirche gleich zu Anfang mit drei großen Bildern: der Versammlung im Abendmahlssaal (Apg 1,13ff.), dem Pfingstereignis (Apg 2) und der Beschreibung der Urkirche in den vier Begriffen von Apg 2,42.

Im ersten Bild von der Versammlung im Obergemach in Jerusalem sei jedes Detail wichtig: der Abendmahlssaal als Raum der werdenden Kirche, die Elf, die namentlich genannt werden, Maria, die Frauen und die Brüder – alle zusammen eine echte qahal, eine Versammlung. Die Zahl 120, die eine Variante der Zwölfzahl ist und die Bestimmung zum Wachstum in sich erkennen lässt. Petrus, der als Sprechender und Handelnder auftritt.

Der erste Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Abendmahlssaal und diesem erste Bild der Kirche bei Lukas, das das Ereignis der Ausgießung des Heiligen Geistes, dem zweiten Bild, vorbereitet, ist für unser Thema maßgeblich. Die Eucharistie ist auch ein Angelpunkt im dritten lukanischen Bild, in dem er die Urkirche beschreibt: Das Festhalten an der Lehre der Apostel, das Festhalten an der Gemeinschaft am Breitbrechen und an den Gebeten. Ratzinger fasst diese vier zusammen mit den Begriffen Wort und Sakrament, die er „Grundpfeiler des lebendigen Bauens der Kirche“²⁸⁰ (39) nennt. Wichtig erscheint mir hier noch zu erwähnen, dass er im Begriff des Brotbrechens den wesentlichen „sozialen Anspruch der Eucharistie“²⁸¹ ausgedrückt sieht. Eucharistie ist eben kein isolierter liturgischer Akt, sondern meint eine Existenzweise, die eben auch das „Leben im Teilen“, das Leben in der Gemeinschaft mit Christus, der sich selbst verschenkt meint.

²⁷⁸ *America*, Vol. 185 Nr. 17, Nov. 2001, 28f.

²⁷⁹ *Gemeinschaft* 37.

²⁸⁰ *Gemeinschaft* 39.

²⁸¹ *Ebd.*

Schon im Vorausschauen auf die Thematik der Ratzinger-Kasper Debatte um das Verständnis des Zueinanders von Gesamt- und Ortskirche gehe ich hier auf das Hauptanliegen Ratzingers ein, dass sich meines Erachtens hier zeigt: Zunächst betont Ratzinger sehr wohl das „Ineinander von Vielfalt und Einheit“²⁸², dass eben das Pfingstbild so gut ausdrückt. Er stellt fest, dass Lukas ein „Ineinander von Vielheit und Einheit, von Universalität und Partikularität“²⁸³ schildert. Eben weil die Kirche von Anfang an katholisch und bunt und vielsprachig ist, weil zur Kirche die vielen Kulturen gehören, schließe Lukas die Vorstellung aus, dass sich zunächst eine Ortskirche in Jerusalem bildete, aus der sich dann andere Ortskirchen bildeten, „die sich dann allmählich zusammengeschlossen hätten“²⁸⁴. Ratzinger wehrt diese Vorstellung ab, freilich setzt er eine bestimmte für ihn falsche Vorstellung voraus die er damit zurückweisen will. Ich denke aber, dass man eben die Ortskirche immer auch schon als Anwesenheit der Gesamtkirche, und Gesamtkirche als Anwesenheit aller Ortskirchen verstehen könnte und so ein kongregationalistisches Verständnis von Kirche und Kirchen, das meines Erachtens durch Ratzinger abgewehrt werden soll, genauso ausschließen kann.

Lukas sage uns also durch das Bild des Pfingstereignisses, dass „*zuerst* die in allen Sprachen sprechende, die eine Kirche“ da ist, die *ecclesia universalis*, die dann an den verschiedensten Orten Kirche gebiert. Anders: dass schon von Anfang an ein Ineinander von Gesamt- und Ortskirche vorhanden war: Die eine Kirche (Einheit, Pfingsten als Ursprung, das gemeinsame Verstehen in der Vielfalt), die zugleich vielfältig ist (vielen Sprachen, das Gegenereignis zu Babylon). So kommt er zu dem inzwischen berühmten Gedanken der „zeitlichen und ontologischen Priorität (sic!)“²⁸⁵ der Universalkirche, denn sie muss schon von Anfang an katholisch gewesen sein, sonst könne sie gar nicht Kirche sein. Zu fragen wäre an dieser Stelle, was beim von Ratzinger abgelehnten Modell des Hervorgehens aus der Urgemeinde von Jerusalem als erster Ortskirche die Katholizität meint und garantiert – denn das ist der eigentliche Grund für die Argumentation Ratzingers wie mir scheint.

²⁸² Gemeinschaft 40.

²⁸³ Gemeinschaft 42.

²⁸⁴ Gemeinschaft 40.

²⁸⁵ Ebd.

6.4 Zeitliche und ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche

Bei Kasper fand die Formulierung von der „*zeitlichen* und *ontologischen* Vorgängigkeit der Universalkirche“ in der Nummer 9 der Notio Unverständnis. Kasper stimmt darin überein, dass keine Teilkirche ein selbstgenügsames Subjekt sei, und die Universalkirche nicht nur ein Zusammenschluss von Teilkirchen. Allerdings sagt er auch, dass solche Auffassung „von keinem katholischen Theologen“ ernsthaft vertreten werde²⁸⁶. Er *modifiziert* die historische These der Notio von der ursprünglichen Ununterscheidbarkeit von Universalkirche und Einzelkirche im „Jerusalemmer Ursprungsgeschehen“, also dem Pfingstereignis, so, dass er sagt, dass die Jerusalemmer Urgemeinde (sic!) zu Pfingsten „Universal- und Ortskirche in einem war“. Also fast dasselbe, wenn auch anders nuanciert in der Wortwahl. Er meint aber, dass die Pfingsterzählung „exegetisch wohl eher eine Konstruktion darstelle“²⁸⁷, weil es vermutlich von Anfang an mehrerer Gemeinden auch in Galiläa gegeben habe und so „die eine Kirche „von Anfang an 'in und aus' Ortskirchen“²⁸⁸ bestand.

Gemeint und auch in dem Kommentar im *Osservatore Romano* genauer erklärt ist mit dieser Vorgängigkeit zweierlei. Zum einen die ontologische Vorgängigkeit, also auf eine aus der Patristik bekannte Vorstellung, die ihrerseits auf Traditionen der „Proexistenz“ Israels aufbaut. Im Heilsplan Gottes ist die eine und einzige Kirche schon vor der Schöpfung da und gebiert ihrerseits die Teilkirchen. Die Väter erkannten, so Ratzinger in seinem Kommentar zur Ekklesiologie von LG im Jahr 2000, in der Versammlung der Völker (=der Kirche) unter dem Willen Gottes „die innere Teleologie der Schöpfung“²⁸⁹. Diese Vorstellung ist aber auch von einer zweiten Seite her bestimmt, und zwar von der Christologie und einer Sicht der Geschichte als Liebesgeschichte zwischen Gott und Mensch. Gott bereitet sich die Braut des Sohnes, eben die Kirche, analog zum Einswerden von Man und Frau in Gen 2,24 her verstanden. So „verschmolz das Brautbild mit der Idee von der Kirche als Leib Christi, die ihrerseits in der eucharistischen Frömmigkeit ihren sakralen Anhaltspunkt hat.“²⁹⁰ So stellt Ratzinger die Verbindung von den Bildern der Braut, des Leibes Christi und der Eucharistie her.

²⁸⁶Kehl. Disput 90.

²⁸⁷Kasper 44.

²⁸⁸Ebd.

²⁸⁹Weggemeinschaft 116.

²⁹⁰Ebd.

Diese ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche, der einen Kirche und des einen Leibes, der einen Braut, vor den konkreten empirischen Verwirklichungen der einzelnen Teilkirchen erscheint Ratzinger „so offenkundig, dass es mir schwerfällt, die Einsprüche dagegen zu verstehen.“ Ratzinger räumt jedoch 2001 in der Zeitschrift *America* ein, dass der Begriff „teleologischer Vorrang“ wohl weniger missverständlich gewesen sei als der verwendete einer ontologischen Vorranges.²⁹¹ Denn die Formel der ontologischen Vorrangs meint eben nicht etwa eine neben Gott oder dem Sohn präexistente Kirche, sondern Kirche als teilhabend an der „Zielursächlichkeit Jesu Christi für die Schöpfung“²⁹² bzw. als schon vorgeschichtlich gegebene „große Gottesidee“, also als Teil seines Heilsplanes. Vor einer solchen missverständlichen Auffassung der Vorstellung der Väter schützt eben das vom Zweiten Vatikanum so betonte sakramentale Kirchenverständnis, so Kehl. Kirche als „im vollen theologischen Sinn“ existiert immer nur „in der Einheit von transzendent-göttlichem *und* immanent-menschlichem Element“²⁹³. Das ist das von LG gemeinte Mysterium der Kirche, nicht schon einfachhin der präexistente Heilswille Gottes.²⁹⁴

6.5 Die Position von Walter Kasper und Zusammenfassung

Kasper wertet in seinem Leserbrief von 2001 die Auseinandersetzung zwischen ihm und Ratzinger bezüglich der Fragen des Vorrangs der Universalkirche als eine „eher spekulative Frage“²⁹⁵. Dennoch bleibt die Differenz vor allem im Bereich des *zeitlichen* Vorranges der Universalkirche bestehen: Ratzinger und die Notio beharren darauf, dass die Universalkirche sich auch zeitlich als erste offenbarte, und zwar in dem Pfingstereignis.

Insofern man mit diesem nun auch mit einem innergeschichtlichen Vorrang der Universalen Kirche rechnet, ist die erste Kritik Kaspers, die Ratzinger so aufgeregt hat verständlicher, als man nun *in der* Geschichte schon einmal – zu Beginn – die sozusagen größere Bedeutung der Gesamtkirche zur Norm hatte. Zurecht kritisiert andererseits Ratzinger in Richtung Kasper, dass man sich offensichtlich unter Gesamtkirche nur noch Papst und Kurie vorstellen könne. Ratzinger meint eben nur,

²⁹¹ Vgl. Kehl Disput 99.

²⁹² Medard Kehl, *Wohin geht die Kirche?* Freiburg: Herder 1996,91, zit. nach Kehl Disput 99.

²⁹³ Kehl Disput 93.

²⁹⁴ Vgl. Kehl Disput 93.

²⁹⁵ Zit. nach Kehl Disput 100.

dass *vor* der Aufteilung in das bis heute geltende und nie bestrittene Ineinander von Universal und Teilkirchen Geschichtlich *zuerst* die Universalkirche als die *eine* Kirche. Denn Ratzinger geht es um diesen „inneren Vorrang der *Einheit*, der Braut vor der ihr wesentlichen Vielfalt“²⁹⁶. Es gebe eben nur *eine* Braut, nur einen Leib, wengleich dieser Leib viele Glieder habe und die Braut in verschiedenen Farben gekleidet sei. Dieser „Argumentation“ können aber sowohl Kasper wie es scheint als auch *expressis verbis* Medard Kehl „selbst nach allen Klarstellungen“ nicht folgen²⁹⁷. Denn eine präexistente Gottesidee Kirche liegt *jeder* Form einer innergeschichtlichen Verwirklichung voraus.

Abgesehen von dieser unterschiedlichen Position, dem Beharren auf einer auch geschichtlichen Manifestation der einen Universalkirche zu Pfingsten, also auch zeitlich vorausgehend dem Ineinander von Orts- und Universalkirche einerseits, bzw. dem Beharren darauf, dass geschichtlich von Anfang an, auch in einer (jedoch wahrscheinlich nicht allein existierenden) einzigen Jerusalemer Urgemeinde, Orts- und Universalkirche gleichzeitig da waren - herrscht weitgehend Einigkeit über das *jetzige* Ineinander und die Gleichzeitigkeit bzw. *Perichorese* (Kasper) von Teil- und Gesamtkirche. Die Notio stellt sich wie bekannt gegen die Vorstellung, dass die Gesamtkirche ein Zusammenschluss von Teilkirchen ist oder „das Ergebnis der gegenseitigen Anerkennung der Teilkirchen“²⁹⁸. Und nochmal klarer sagt der Kommentar, dass es die Absicht der Notio war, „die Meinung zu widerlegen, es habe sich zuerst in Jerusalem eine Ortskirche gebildet, von der aus es nach und nach zur Gründung anderer Ortskirchen gekommen sei“²⁹⁹. Das geschichtlich im Pfingstereignis offenbar gewordene „Kirche-Geheimnis“ war eben keine *portio Populi Dei* (Teil des Volkes Gottes), sondern *Populus Dei*, Volk Gottes, war die *Ecclesia universalis*, Mutter aller Teilkirchen, die alle Sprache spricht³⁰⁰. Ratzinger zitiert 2000 als unbefangenen Gewährsmann für die Position der Notio, der „Parteinahme für römischen Zentralismus oder Platonismus“³⁰¹ vorgeworfen wurde, den evangelischen Theologen

²⁹⁶ Cardinal Joesph Ratzinger, *The Local Curch and the Universal Church*: America 10.

²⁹⁷ Kehl Disput 99.

²⁹⁸ Kommentar 407, vgl. auch Nr. 8 und 9 der Notio.

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Dagegen M. Theobald, *Der römische Zentralismus und die Jerusalemer Urgemeinde*: ThQ 180 (2000), 225–228, der meint, dass zu Pfingsten nicht die universale Kirche im Blick sei, sondern „die versammelte jüdische Diaspora“, die sich unter „der Führung des Hl. Geistes zur Kirche aus allen Völkern weitet“, zit. nach Kehl Disput 96.

³⁰¹ Weggemeinschaft 116.

Rudolf Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments“. Dort sagt er, ich zitiere aus dem Original:

„Vielmehr ist die kirchliche Organisation aus dem Bewusstsein erwachsen, dass die Gesamtgemeinde vor den Einzelgemeinden besteht, Symptom dafür ist der Sprachgebrauch; *ekklesia* bezeichnet zuerst überhaupt nicht die Einzelgemeinde, sondern das 'Volk Gottes' ... so ist doch die Vorstellung dann die, dass in der Einzelgemeinde die eine Gemeinde zur Erscheinung kommt. ... Die Vorstellung von der Priorität der Gesamtkirche vor der Einzelgemeinde zeigt sich weiter in der Gleichsetzung der *ekklesia* mit dem *soma Christou* (Leib Christi), das alle Gläubigen umfasst“³⁰²

So möchte ich im Anschluss an das Herausarbeiten der einzelnen Positionen von Ratzinger/ der Glaubenskongregation und Walter Kasper bzw. Medard Kehl auch noch eine Antwort von Zizioulas einholen, die sich aus den von ihm in Kap. 5 und im Folgenden dargestellten Prinzipien finden wird lassen..

6.6 Die Position Zizioulas

6.6.1 Der Zusammenhang von Primat, *Ecclesia universalis* und *Ecclesia localis* im Römisch katholisch-orthodoxen Kontext

Zizioulas ist sich der Diskussion um Ortskirche und Universalkirche im Westen sehr bewusst.³⁰³ In einem Interview³⁰⁴ betont der Metropolit von Pergamon, dass die Frage des Primats im Kontext des rechten Verständnisses von Universal- und Ortskirche zu sehen ist. Die Orthodoxen müssten lernen bzw. wieder entdecken, dass es die von ihnen als *de jure divino* anerkannte Synodalität der Kirche nie ohne Primat (*primacy*) gegeben hat, und dass deshalb auch der Primat kein bloß kanonistische oder strukturelle Frage ist, sondern von dogmatischem Gehalt ist, der den Glauben und das Wesen der Kirche betrifft, dass er ebenso eine „dogmatische Notwendigkeit“ ist. Zizioulas sieht im 34. Kanon der Aposteln aus dem 4. Jahrhundert seine Sicht auch in der Tradition *expressis verbis* dargestellt. Die Kirche kann nie „lokal“ sein ohne universal zu sein, und nie universal ohne „lokal“ zu sein. Die Katholiken müssten ihrerseits die Bedeutung der vollen Katholizität der Ortskirche (*local church*) ernstnehmen. Jede Form von Primat auf universaler Ebene muss die Ortskirche widerspiegeln (*reflect*), und darf nicht in sie eingreifen ohne deren Einwilligung.

³⁰² Rudolf Bultmann, Theologie des Neuen Testaments. Tübingen: J.C.B.Mohr 1958⁴, 96.

³⁰³ Vgl. z.B. BAC 25.

³⁰⁴ Interview, in 30giorni, Nr.8/9 2005.

6.6.2 Die Ortskirche in einer Perspektive der *Communio*

Zizioulas verfasste 1977 einen Beitrag über die Ortskirche (*local church*) in einer Perspektive der *Communio*.³⁰⁵ Die orthodoxe Tradition geht zunächst davon aus, dass überall dort, wo die Eucharistie gefeiert wird, die Kirche in ihrer Fülle als der Leib Christi anwesend ist. Dabei meint das katholische Prinzip der Eucharistie, dass die eucharistische Versammlung alle Mitglieder der Kirche eines bestimmten Ortes versammeln soll. So soll es eben keine Unterschiede mehr im Alter, Sprache, Geschlecht, Beruf etc. geben. Das zweite Prinzip nennt Zizioulas die „geographische Natur der Eucharistie“³⁰⁶. Mit dem Hinweis auf die Paulusbriefe, die von z.B. von der Kirche „in“Korinth spricht. Wie ein „Besucher“ (*παροικος*) wohnt die Kirche an einem konkreten Ort. Aber wie genau ist dieser „Ort“ definiert? Zunächst einmal gibt es Hinweise, dass dieser Ort die Stadt meint. In den Paulusbriefen werde *ekklesia* im Singular fast immer für eine Stadt verwendet wird, im Plural aber für eine größere Region. Zizioulas folgert daraus dass es eben in einer Stadt nur *eine* eucharistische Versammlung gab, und das war so bis ins 2. Jahrhundert. Ein erstes Problem stellen die sog. Hauskirchen dar, die diesem Prinzip widersprechen würden, Zizioulas meint, dass die etwa in Röm 16,23 erwähnten Hauskirchen (*κατ' οἶκον ἐκκλησία*) die Versammlung der Gläubigen einer *Stadt* meint, die sich als Gäste eines bestimmten Hauses trafen. Ein viel größeres Problem für diese Konzeption stellen aber die Pfarren dar.³⁰⁷ Die Grundfrage ist, ob die Pfarre eine Ortskirche genannt werden kann. Die Schwierigkeit diesbezüglich besteht, weil es das ekklesiologische Prinzip der „Identifikation der Kirche mit der Eucharistie“ und dem bischöflichen Amt gibt.³⁰⁸ Alle Anzeichen deuten darauf hin, dass es in der frühen Kirche in jeder Eucharistieversammlung *einen* Bischof gab, umgeben von seinem Presbyterium, und zwar *einen* Bischof pro Stadt. Seit Ignatius war mit dem Namen des Bischofs, etwa auf den Bischofslisten, immer eine Stadt verbunden. Das Aufkommen von Pfarren zerstörte nun diese Struktur. Seither war nicht nur das bischöfliche Amt ein anderes – auch die Presbyter waren nicht mehr als ein Kollegium anwesend, sondern ein einzelner Presbyter genügte fortan um der Eucharistie vorzustehen. Kann nun so eine Versammlung Kirche genannt werden? Die Orthodoxie sagte dazu nein. Zizioulas begrüßt das, weil diese Entwicklung das Bild der Kirche als eine „Gemeinschaft in der

³⁰⁵ BAC 247–260.

³⁰⁶ BAC 247.

³⁰⁷ Vgl. dazu EBC, Part Three, 195–246.

³⁰⁸ BAC 250.

alle Stände (*orders*) als *konstitutives* Elemente notwendig sind.³⁰⁹ In der Pfarrliturgie waren Bischof und Diakon nicht mehr nötig, das Aufkommen der Privatmessen machte sogar die Laien abkömmlich. So kam es auch, dass der Bischof immer mehr zu einem Administrator und nicht zum eucharistischen Vorsteher (*president*) wurde, und der Presbyter zu einem „Priester“ und „Messspezialisten“³¹⁰. So sieht Zizioulas den ekklesiologischen Status der Pfarren als eines der allergrundlegendsten Probleme der Ekklesiologie an.

Deckungsgleich mit der katholischen Lehre ist offensichtlich die von Zizioulas, der sagt, dass erst die **bischöfliche** Diözese den vollen ekklesiologischen Status einer Lokalkirche hat. Als praktische Lösung schlägt er konsequenterweise die Schaffung kleinerer Diözesen vor. Synoden, Metropolen oder Patriarche hingegen wurden bis heute nie als Ortskirchen angesehen, den das würde zudem dem orthodoxen Prinzip der Gleichheit aller Bischöfe widersprechen³¹¹. Schließlich kritisiert Zizioulas „in dem gegenwärtigen Zustand theologischer Konfusion, in der sich die Orthodoxie befindet“, dass die autokephalen Kirchen, die nationalstaatlich organisiert sind, auch Ortskirchen genannt werden.³¹²

Nochmals setzt er zum Verstehen der Ortskirche an. Was besetzt dieser Begriff? Nicht jede Versammlung von Christen ist auch schon eine Kirche, nicht jede Kirche ist eine Ortskirche. Im Lichte der eucharistischen Ekklesiologie wird klar, dass Ortskirche dann gegeben ist, wenn der lokale Aspekt gewürdigt ist, wenn die natürliche, sozialen, kulturellen Charakteristika angemessen zum Ausdruck kommen. Aber das „rettende Ereignis Christi“ ist immer auch kritisch gegenüber einer Kultur. Wie entkommt man diesem Dilemma? Wenn man der eucharistischen Perspektive folgt, kommt man zu einem entscheidenden Kriterium: Die Eucharistie ist der Moment der „**Antizipation der Eschata**“ im kirchlichen Leben.³¹³ In der Anamnese wird nicht nur etwas Vergangenes wiederhergestellt, sondern es ist „eine Anamnese der Zukunft“³¹⁴. So wird die Eucharistie zu einer Widerschein der eschatologischen Gemeinschaft Christi, des Messias, ein Bild des trinitarischen Lebens Gottes. Diesen Aspekt muss also die Ortskirche in ihrem eucharistischen Zusammenkommen repräsentieren.

³⁰⁹ BAC 250.

³¹⁰ BAC 251.

³¹¹ BAC 252.

³¹² Ebd.

³¹³ BAC 254.

³¹⁴ Vgl. die „Erinnerung“ (Anamnese) des Zweiten Kommens Jesu in der Liturgie.

Die vier Kriterien einer lokalen Kirche

Im Anschluss daran stellt Zizioulas folgende **vier Kriterien**³¹⁵ auf, die eine Ortskirche sowohl zu einer *Kirche* als auch zu einer *lokalen Kirche* machen. a) An einem Ort, der –wie meistens in unserer pluralen Gesellschaft – mehr als ein kulturelles Element beinhaltet, soll das **Evangelium der Verschiedenheit** dieser Gegebenheiten verkündet werden, unterschiedliche Gruppen gegründet werden usw., um besser das Evangelium entsprechend ihrer Kultur zu verstehen. Wir würden sagen, das Evangelium muss vor Ort wirklich inkulturiert werden. b) Diese Gruppen, die gemäß ihres Alters, ihres Berufes, ihrer bestimmten Kultur zusammenkommen, können niemals in sich Kirchen sein. Denn nur in Versammlungen, wo alle natürlichen und kulturellen Verschiedenheiten transzendiert werden, verdienen es, in Zusammenhang mit dem Reich Gottes gebracht zu werden. Und da die **Eucharistie als ein solche eschatologische Versammlung** betrachtet wird, muss die „Feier reserviert bleiben für diese Erfahrung alleine“.³¹⁶ Diese eschatologische Element schafft die notwendige Katholizität von „Kirche“. c) Drittens ist der geographische Aspekt von „**Lokalität**“ (*locality*) bedeutend, denn der „geographische Ort“ bietet die Gelegenheit zur Versammlung all dieser verschiedenen anderen lokalen Element. So ist er unverzichtbar für eine Lokalkirche. Also im Idealfall ist das eine Stadt, jedenfalls ein begrenztes Gebiet. d) Schließlich braucht diese Ortseinheit auch ein **Amt**. Dieses muss nicht unbedingt Bischof heißen, aber es muss 1.) der eucharistischen Versammlung als Haupt vorstehen und 2.) für ein bestimmtes geographisches Gebiet zuständig sein. Neben den Diakonen und dem Presbyterium ist besonders auch der *laos*, der Laienstand, in seiner Ganzheit ein undispensables Element von Ortskirchlichkeit. Ohne eine gewisse Form von „Zusammenkommen“ (*congregationality*) gibt es keine Ortskirche.

Universalität und „konfessionelle Kirchen“

Anders als die Katholizität, die jeder Ortskirche eigen ist, kann man die Universalität sehr wohl dem lokalen Prinzip entgegenstellen.³¹⁷ Es liegt in der Natur der Eucharistie, nicht nur Unterschiede vor Ort zu transzendieren, sondern auch solche zwischen verschiedenen solchen Orten (*places*). So muss eine Ortskirche, um wirklich Kirche zu sein, „in voller Kommunion mit dem Rest der Ortskirchen in der

³¹⁵ BAC 255f.

³¹⁶ BAC 256.

³¹⁷ Vgl. im Folgenden BAC 257f.

Welt sein“. Das ist also haargenau das, was auch Ratzinger und die Katholische Lehre betonen. Aber wie schaut die Vorstellung von Universalität bei Zizioulas genauer aus?

Er geht zunächst auf wichtige Elemente dieses Gedankens ein. Da ist zunächst die **Brüderlichkeit in aktiver Hilfe und in Gebet** – die Probleme der anderen Ortskirchen, das was dort vorgeht, muss die eigene Ortskirche kümmern. Sodann muss es **Einheit im Glauben** geben, Zizioulas spricht von einer „zuverlässigen (*certain*) gemeinsamen Vision“ und gemeinsamen Verständnis der Evangeliums und der eschatologischen Natur der Kirche“. Außerdem braucht es **gewisse Strukturen, um diese *communio* zu erleichtern.**

Ganz stark betont Zizioulas, dass diese dienende Amtsstruktur nicht eine Überstruktur (*superstructure*) über die Ortskirchen wird. Denn niemals in der Geschichte gab es eine über-örtliche (*super-local*) Eucharistie oder einen über-örtlichen Bischof. Ja, „in einer eucharistischen Sicht von Kirche heißt das, dass nur die örtliche Form von Kirche kann eigentlich Kirche genannt werden“. Ich denke, dass hier ein Unterschied zu Ratzinger gegeben ist, der ja gerade (auch gegen andere katholische Theologen) die Universalkirche auch als (zumindest in der Jerusalemer Urgemeinde vorhandene) Realität sieht, der mahnt, dass man sich unter „Universalkirche“ doch etwas vorstellen müsse können. Zizioulas aber sagt, dass Strukturen, die „die Universalität der Kirche erleichtern sollen“³¹⁸, ein Netzwerk der *Communio* von Kirchen, aber keine neue Form einer Kirche schaffen, was aber eben nicht heißt, dass es da nur eine Kirche in der Welt gibt. Übergeordnete Strukturen müssen ihre Form von der ortskirchliche Realität übernehmen. Deshalb seine auf orthodoxen Synoden nach deren kanonischem Recht nur aus Diözesanbischöfen zusammengesetzt. Eine „Universalkirche sei eben *keine* parallele „ekklesiale Entität (*entity*) neben oder über der Ortskirche. Ja, so eine Universalisierung der Kirche würde in eine „dämonisches Aufbürden (*imposition*)“ einer bestimmten Kultur über die anderen sein. Eine universelle Kultur aber gibt es nicht. Alle helfenden überörtlichen Strukturen können also niemals „Kirche“ sein.

Heute kommt noch als eine Schwierigkeit hinzu, dass es am Ort verschiedene christliche Konfessionen gibt.³¹⁹ Das Konzept von Kirche als einer „konfessionellen Gebildes“ hat die ekklesiologische Situation zu einem alarmierendem Grad kompliziert, so der Metropolit. Denn neben dem kulturellen Pluralismus vor Ort gibt es

³¹⁸ BAC 258.

³¹⁹ Vgl. im Folgenden BAC 259f.

nun auch noch einen konfessionellen Pluralismus. Kann nun in Analogie auch hier die Eucharistie die Unterschiede zur Einheit bringen, wie es die Praxis der Interkommunion in sich einschließt? Die Orthodoxie lehnt diese Interkommunion ab. Zizioulas wendet sich hier entschieden gegen die Ausbildung von konfessionellen Kirchen. Eine Kirche muss ihrer Natur entsprechend vor Ort alle Menschen inkarnieren (*incarnate*). Nur eine Lokalität kann aber die verschiedenen Kulturen „kritisch umarmen“, eine konfessionelle „Kirche“ besteht dahingegen aus nur *einer* bestimmenden Kultur.

Ich denke, dass die römische katholische Kirche und auch andere konfessionelle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften manchmal schon so gesehen wird, wie es Zizioulas entschieden ablehnt. Es ist eine traurige Tatsache, dass das Thema der Inkulturation erst seit kurzem wirkliches Thema im katholischen Raum und oft mit dem Attribut „progressiv“ negativ – oder eben positiv - konnotiert. Die Stimme unserer orthodoxen Brüder und Schwestern kann hier helfen, aus der Tradition her und aus dem neuen Verstehen tiefster theologischer Grundprinzipien genau diese Dinge für das Heute zu erschließen.

Sehr schwierig ist schließlich die Frage, so Zizioulas, ob eine Ortskirche eine echte Ortskirche genannt werden kann, wenn es konfessionelle Spaltung, Trennung gibt. Nochmals: eine Kirche ist nur dann wahrhaft Kirche; wenn sie a) ein örtliches Geschehen (*event*) ist das b) Christus Fleisch werden lässt und das Reich Gottes bekundet. Der Konfessionalismus muss überwunden werden, und man muss auf Basis der „Natur der Ortskirche“ weitergehen. „Solange der Konfessionalismus vorherrscht, wird es zu keinem Fortschritt in Richtung kirchlicher Einheit geben“³²⁰.

Das macht die Ortskirche und ihre Theologie – und ich ergänze, in ihrem Verständnis von der Eucharistie her – zentral wichtig für die Ökumene.

6.6.3 Zusammenfassung

Zizioulas denkt Kirche als Ereignis, das von der Zukunft kommend in die Gegenwart ausstrahlt. In dieser eschatologischen Perspektive verlagert sich das Schwergewicht von allen vorzeitlichen und innerzeitlichen Geordnetheiten hin auf das Eschaton, das erst das volle „alles in Allem“ in Christus sein wird. Von da her hebt sich alle

³²⁰ BAC 260.

Unterscheidung auf. Weder Ratzinger noch Kasper haben ein solches Konzept einer Ortskirche, die als Ikone und Modell der eschatologischen Kirche verstanden wird.³²¹

Ganz entschieden wird von Zizioulas jede Art einer Überstruktur einer Universalkirche abgelehnt. Aber er nimmt Strukturen über die Ortskirche hinaus an, wenn sie a) dem Gefüge der Ortskirche analog gebildet sind und nichts darüber hinaus aufbauen und b) dienenden Charakter haben, die *communio* der Ortskirchen ermöglichen.

Zizioulas würde auch das sowohl von der Notio wie auch von Kasper geteilte „Ineinander“ von Orts- und Universalkirche teilen. Es gibt im Jetzt durch die *communio* aller mit allen durch Christus im Geist eine Gemeinschaft und Einheit in Identität aller Kirchen. Er stellt sich diese als kongruente Kreise vor.

7 EUCHARISTIE UND KIRCHE IM KATHOLISCH-ORTHODOXEN DIALOG

Eine Bestätigung, dass der Ansatzpunkt von der Eucharistie her dem Verstehen des Geheimnisses von Kirche dienstlich ist, liefert unter anderem der offizielle theologische Dialog zwischen Römisch-katholischer Kirche und den Orthodoxen Schwesterkirchen. Die Gespräche mit den zahlreichen sogenannten Orientalischen Kirchen, die konfessionskundlich nicht zu den Orthodoxen Kirchen gezählt werden, müssten nochmals je nach Kirche differenzierter behandelt werden. Teilweise gibt es da heute schon mit gewissen Einschränkungen eine *gegenseitige* Anerkennung der Sakramente und der Eucharistie bzw. der pastoralen Zusammenarbeit, wie etwa mit der Syrisch-orthodoxen Kirche von Antiochien³²². Im Dokument von Ravenna aus dem Jahr 2007 wird in der Nr. 2 eine Rückschau auf den bisherigen Gesprächsprozess gehalten. Der 1980 in Rhodos gewählte Ansatzpunkt zum tieferen Verstehen der kirchlichen *Communio* sei es gewesen, ihr Geheimnis „im Licht des Geheimnisses der Heiligen Trinität und der Eucharistie“ anzugehen. Das führte im Weiteren zur

³²¹ McPartlan 172.

³²² Nach einem Kommuniqué vom 23. Juni 1984 zwischen Johannes Paul II und dem Patriarchen Mor Ignatius Zakka Iwas I, vgl. *Declaratio a Summo Pontifice et a Antiocheno Syrorum Orthodoxorum die XXIII m. Iunii a. MCMLXXXIV in Vaticanis Aedibus subsignata: Acta Apostolicae Sedis* 85, 3 (1993) 238–241.

Behandlung vieler Themen in diesem Licht, vom Dokument von München 1982 bis hin zum Treffen und Dokument von Ravenna vom 13.10.2007 mit dem Titel „Kirchliche und kanonische Konsequenzen der sakramentalen Natur der Kirche. Kirchliche Communio, Konziliarität und Autorität.“

Zentrale Themen der Auseinandersetzung bzw. Probleme seitens der Orthodoxie sind vor allem das Verständnis und die Interpretation des Primats des Papstes, das auch in das Verständnis des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche hineinführt. Daneben gibt es dann noch ein ganzes Bündel an orthodoxen Anfragen, wie bezüglich des berühmten *filioque*-Zusatzes in der Version des römisch-katholischen Nizäno-Konstantinopolitanischen oder großen Glaubensbekenntnisses, verschiedene „Neuerungen“ in der Praxis des kirchlichen Lebens, wie etwa die zeitliche Trennung von Myronsalbung (Firmung) und Taufe im Westen, oder der Vorwurf des Prosyletismus und die Frage der mit Rom unierten Kirchen östlicher Riten, um die zur Zeit wichtigsten zu nennen. Diese sind aber allesamt nicht theologisch groß genug bzw. hat man sich schon auf den gemeinsamen Glauben hinter unterschiedlichen Wortformulierungen geeinigt. Problempunkte scheinen mir allgemein vor allem von Orthodoxer Seite massiver vorgetragen zu werden als von den Lateinern. Mir drängt sich da unwillkürlich das Bild einer umworbenen Dame auf, die jedoch für die Anhörung des sie Umwerbenden ihre Bedingungen stellt. Das kann natürlich auch mit der Tatsache zu tun haben, dass die Orthodoxie einfach die kleinere Schwesternkirche darstellt und um ihre Identität bangt, wenn man wieder zu einer Einheit finden sollte.

Für unser Thema ist besonders das Dokument von München 1982, das die Frucht der zweiten Sitzung der internationalen katholisch-orthodoxen Dialogkommission ist, als Referenzpunkt bedeutsam. An dieser Tagung, deren Dokument freilich schon in davor tagenden Arbeitsgruppen vorbereitet wurde, nahmen auch Ratzinger und Zizioulas teil. Einzelne Positionen des Dokumentes erinnern aber besonders an einige ekklesiologische Anliegen der beiden Theologen. Der Titel macht klar, was dieses Dokument ausmacht. „Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der heiligen Dreifaltigkeit.“ Ausgehend vom Übergang des Christusereignisses in das Sakrament der Eucharistie³²³ fällt in Nr. 4 und 5 über die Kirche und die Eucharistie vor allem die starke Betonung des Heiligen Geistes auf. Interessant für unser Thema von Orts- und Universalkirche weiter unten in Kapitel 6

³²³ München Nr.2.

ist die Nr. 7, das von der Ortskirche und dem „Jerusalem von oben“ als einer „Gemeinschaft, die die Gemeinde selbst begründet“ die Rede ist. Nummer 8 geht dezidiert von der Feier der Eucharistie aus, um darin mehrere Aspekte der *koinonia* zu entdecken, die sich so in der Kirche verwirklichen: den eschatologischen Charakter der *koinonia*, deren Verkündigungscharakter, die Bedeutung des Glaubens, die Untrennbarkeit von Sakrament und Wort. Nummer 9 und 10 handeln vom Bischof, Nummer 11 bis 14 handeln von Einheit und Vielheit im Miteinander von Ortskirche und den anderen Kirchen.

8 ERTRAG

Ich habe in dieser Arbeit die Eucharistische bzw. die Communio-Ekklesiologie zunächst im Allgemeinen, dann anhand eines katholischen und auch eines orthodoxen Theologen

in einzelnen Elementen dargestellt. Die ursprüngliche Frage war gewesen, wie Zizioulas als auch Ratzinger von der Eucharistie her Kirche denken. Der Tatsache, dass dabei „die Eucharistie“ wie „die Kirche“ im organischen Denken der beiden großen Theologen „ein weites Feld“ darstellen, habe ich im Laufe der Arbeit zum einen durch die Wahl des Beispiels vom Verhältnis von Orts- und Universalkirche Rechnung getragen. Andererseits habe ich eine Auswahl der dargestellten ekklesiologischen Elemente mit dem Bemühen um eine vertiefte Einzeldarstellung verbunden. Eine systematische Darstellung der vielen Gemeinsamkeiten wie auch der Unterschiede verlangt nach einer größer angelegten Studie.

So darf ich in einer Art Schlussakkord dennoch einige Gemeinsamkeiten ansprechen. Zizioulas trifft sich mit Ratzinger in vielen Punkten der Betonung der existenziellen Bedeutung der Kirche. Beiden ist das Hören auf Liturgie und Eucharistie gemeinsam. Gemeinsam ist beiden auch der starke Bezug zu den Vätern – was bei Ratzinger Augustinus ist, sind bei Zizioulas die Kappadozier und Maximus Confessor. Beide betonen das notwendige *extra nos* der Ortskirche und der Eucharistiefeier, was durch den ordinierten Priester oder Bischof gewährleistet wird. Beide haben eine

äußerst spirituell ansprechende Dogmatik vorgelegt, beide wollen aus der Tradition heraus dem Menschen von heute aus seinen Aporien heraushelfen. Beide sind zentrale Figuren im innerkirchlichen, ökumenischen Dialog und mit großer Verantwortung bedachte Hirten.

Als konkreteren Ertrag kann ich also eine vertiefte und detailreiche Darstellung einzelner Elemente wie Leib Christi, Sakrament, koinonia, der Katholizität der Ortskirche, usw. sowie einen klaren Einblick in die gegenseitige Durchdringung derselben nennen.

9 LITERATURVERZEICHNIS

9.1 Bibliographien und Hinweise zu angehenden neuen Veröffentlichungen

Um die Texte von John Zizioulas, für den es meines Wissens keine publizierte Bibliographie gibt, etwas bekannter zu machen, führe ich im Folgenden die drei bisher auf Englisch erschienenen Bücher samt einer detaillierten Aufschlüsselung der Herkunft der einzelnen darin versammelten Beiträge an. Für John Zizioulas findet sich jedoch eine Bibliographie von Sekundärliteratur in: Knight 197–202.

Auf folgender Webseite sind mit der Erlaubnis von Metropolit Zizioulas in englischer Übersetzung veröffentlicht, die er auf der Universität von Thessaloniki 1984–1985 gehalten hat: <http://www.oodegr.com/english/dogmatiki1/perieh.htm>. Sie werden im Herbst 2008 in englischer Sprache veröffentlicht: John Zizioulas, *Lectures in Christian Dogmatics*. (Hg. v. Douglas H. Knight) London: T & T Clark 2008. Ebenso wird demnächst John Zizioulas, *Remembering the Future. An Eschatological Ontology*. London: T & T Clark 2008 erscheinen.

Die aktuellste veröffentlichte Bibliographie Ratzingers findet sich meines Wissens in: *L'Osservatore Romano*, deutsche Wochenausgabe, vom 17. 6. 2005, 10–12. Eine Bibliographie von Joseph Ratzinger über selbständige Veröffentlichungen, Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften, Lexikonartikel und Schriften, bei denen er als Herausgeber fungierte, sind für die Zeit bis Jänner 2002 auf etwa sechzig Seiten im Sammelband *Weggemeinschaft des Glaubens* enthalten. Eine Bibliographie bis zum Jahr 2000 bietet auch Martucelli, 461ff.

Im Herbst 2008 wird unter dem Titel „Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ Band 11 als erster einer sechzehnbändigen Gesamtausgabe der Werke Joseph Ratzingers bei Herder erscheinen.

9.2 Abkürzungen

Die fachtheologischen Abkürzungen folgen der Zitierweise nach Siegfried M. Schwertner, Abkürzungsverzeichnis. Berlin, New York: Walter de Gruyter ²1994. ebenso die Abkürzungen für biblische Bücher. Für die Vätertexte habe ich mich bemüht, die Abkürzungen zu vermeiden, um so Nichttheologen das Lesen zu erleichtern.

AAS	Acta Apostolicae Sedis
BAC	John Zizioulas, Being as Communion
CAO	John Zizioulas, Communion and Otherness
EBC	John Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
GS	Gaudium et spes, Pastorale Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute
HerKorr	Herder Korrespondenz
IkaZ	Internationale katholische Zeitschrift Concilium
LG	Lumen gentium, Dogmatische Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche
NVG	Joseph Ratzinger, Das Neue Volk Gottes
OE	Orientalium Ecclesiarum, Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die katholischen Ostkirchen
ÖR	Ökumenische Rundschau
QD	Quaestiones Disputatae
RSPTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques
Sth	Thomas von Aquin, Summa theologiae
ThQ	Theologische Quartalsschrift
UR	Unitatis Redintegratio, Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus
WA	Luther, Weimarer Ausgabe

Als **Kurzzitationen** sind in Fettdruck bei der Primärliteratur Teile des Titels, bei der Sekundärliteratur meistens die Autorennamen angegeben.

9.3 Primärliteratur

9.3.1 Joseph Ratzinger

Das **Fest** des Glaubens. Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier. Einsiedeln: Johannes³1993. (1. Auflage 1981)

Das **neue Volk Gottes**. Entwürfe zur Ekklesiologie. Düsseldorf: Patmos 1969.

Der **Geist** der Liturgie. Eine Einführung. Freiburg: Herder 2. Auflage der Sonderausgabe 2007 (1. Auflage 2000).

Die sakramentale Begründung christlicher **Existenz**. Freising: Kyrios²1967.

Diener eurer Freude. Meditationen über die priesterliche Spiritualität. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1988.

Dogma und Verkündigung. München: Erich Wewel 1973.

Einführung ins Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. München: Deutscher Taschenbuch Verlag³1977 (ursprünglich Kösel Verlag 1968)

Ein neues **Lied** für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart. Freiburg: Herder 1995.

Kirche, Ökumene, Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie. Einsiedeln: Johannes Verlag 1987.

Kommentar zu GS 11–22: **LThK** EIII 1968, 313–354.

Leib Christi: **LThK**, Bd. 6. Freiburg: Herder 1961, 910–912.

Theologische **Prinzipienlehre**. Bausteine zur Fundamentaltheologie. München: Erich Wewel 1982.

Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche. (Münchener Theologische Studien Bd. 7). St. Ottilien: Eos 1992. (Unveränderter Nachdruck, mit einem neuen Vorwort. urspr. Diss. München 1954)

Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio. Augsburg: Sankt Ulrich 2002.

Zur **Gemeinschaft** gerufen. Kirche heute verstehen. Freiburg, Basel, Wien: Herder 1991/2005.

9.3.2 John Zizioulas

Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. New York: St. Vladimir's Press 2002 (erste Auflage Crestwood: St. Vladimir's Press 1985 bzw. London DLT 1985).

Das Buch beinhaltet folgende Kapitel, die alle schon früher in verschiedenen Sprachen erschienen sind. Jedoch hat der Autor für die englische Auflage den gesamten Text überarbeitet:

- Einleitung: zuerst in L'etre ecclesial Geneva: Labor et Fides 1981.
- Personhood and Being. (Kap.1). Zuerst veröffentlicht auf Griechisch: Charisterion. Volume in honour of Metropolitan Meliton of Chalcedon, Institute of Patristic Studies, Thessalonika 1977.
- Truth and Communion (Kap.2). Auf Französisch: „Verité et Communion dans la perspective de la pensée patristique grecque: Irenikon 50 1977,) dt. Üs.: Wahrheit und Gemeinschaft in der Sicht der griechischen Kirchenväter: Kerygma und Dogma 26 (1980), 2–49.
- Christ, the Spirit and the Curch, (Kap.3). Auf Italienisch: Cristianesimo nella Storia 2 1981.(dt. Üs.: Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht: A. Alberigo, Kirche im Wandel, 1982)
- Eucharist and Catholicity (Kap.4). Auf Französisch: La communauté eucharistique et la catholicité de l'Église. In: Istina 14, 1969. Dann auf Deutsch: W. Pannenberg et al. (Hg.), Katholizität und Apostolizität. Beiheft zu Kerygma und Dogma Nr.2 1971.
- Apostolic Continuity and Succession (Kap.5). Auf Französisch: La continuité avec les origines apostoliques dans la conscience théologique des églises orthodoxes: Istina 19, 1974.

- Ministry and Communion (Kap.6). Auf Deutsch: QD 50: Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie. 1973.
- The Local Church in a perspective of Communion (Kap.7). Auf Englisch: World Council of Churches, Faith and Order: In Each Place, Genf 1977; Ortskirche in einer Perspektive der Communio)

Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church. Hg.: Paul McPartlan. London/ New York: T&T Clark 2006.

Von den acht Kapiteln wurden folgende Teile zuvor schon veröffentlicht:

- Introduction: Communion and Otherness. In: Sobornost 16 (1994) und St. Vladimir's Seminary Quaterly 38 (1994).
- Kap.2: Christoph Schwöbel, Colin E. Gunton (Hg.), Persons, Divine and Human, Edinburgh: T&T Clark 1991
- Kap.4 (ohne Appendix): The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution: Christoph Schwöbel (Hg.), Trinitarian Theology Today. Edinburgh: T&T Clark 1995.
- Kap.5: The Teaching of the 2nd Ecumenical Council on the Holy Spirit in Historical and Ecumenical Perspective: Credo in Spiritum Sanctum. Atti del Congresso Teologico Internazionale di Pneumatologia. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana 1983, vol.1.
- Kap.6: Scottish Journal of Theology 28 (1975).
- Kap.7: auf Griechisch In: Synaxi (1982), Franz.: Christologie et existence. La dialectique créé-incréé et le dogme de Chalcédoine: Contacts 36 (1984) und 37 (1985).

Eucharist, Bishop, Church. The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop During the First Three Centuries. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press 2001 (= *Enotes tes Ekklesias en te Theia Eucharistia kai to episkopo kata tous treis protous aionas*, Athen 1965).

Interview

Where the Eucharist is, there is the Catholic Church. Interview von Gianni Valente mit John Zizioulas: 30giorni, No.8/9 2005,
http://www.30giorni.it/us/articolo_stampato.asp?id=9204 vom 13.8.2008.

Le **Mystère** de L'Église dans la tradition orthodoxe: Irénikon, Tome LX, 3e trimestre 1987, 323–335.

9.4 Sekundärliteratur

9.4.1 Ratzinger

Kaes, Dorothee, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers. St. Ottilien: EOS Verlag 1997 (zugl. Diss. Univ. Vallendar 1996)

Heim, Maximilian Heinrich, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2. korrigierte und ergänzte Auflage 2005 (Bamberger Theologische Studien Bd. 22)

Meyer zu **Schlochtern**, Josef, Sakrament Kirche. Freiburg: Herder 1992.

Meier-Hamidi, Frank, Schumacher, Ferdinand (Hg.), Der Theologe Joseph Ratzinger. Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007 (QD 222).

Nachtwei, Gerhard, Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. (= Erfurter Theologische Studien 54) Leipzig; St. Benno 1986.

Weiler, Thomas, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1997.

9.4.2 Zizioulas

Fontbona, Jaume: Presentación: Ioannis D. Zizioulas, El ser eclesial. Person, comunión, Iglesia. Salamanca: Ediciones Sígueme 2003 (=Verdad y Imagen 162), 11–19.

- Fox**, Patricia. *God as Communion*. John Zizioulas, Elizabeth Johnson and the Retrieval of the Symbol of the Triune God. Collegeville, Minn.: Liturgical Press 2001.
- Knight**, Douglas H. (Hg.) *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. Adlershot, Hants/ Burlington, VT: Ashgate 2007.
- Volf** Miroslav, „Zizioulas: Communio, Einer und Viele.“ In: ders., *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*. Mainz: Matthias Grünewald Verlag/ Neukirchen-Vluyn: Neukirchner 1996.

9.4.3 *Sonstige Literatur*

- Anonymus, *Kirche als Gemeinschaft. Ein vatikanischer Kommentar zum Communio-Schreiben der Glaubenskongregation: HerKorr 47 (1993), 406–411. Congregatio pro Doctrina Fidei, Communio notio: AAS 85 (1993), 838–850.*
- Ciobanu**, Vasile, *Ekklesiologische Traditionen der Orthodoxie*. Quelle: <http://www.itrc-buc.ro/Vasile%20Ciobanu.htm> vom 21.8.2008.
- Gemischte Internationale Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. München 1982: Meyer, Harding u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Frankfurt/ Paderborn: Lembeck/Bonifatius 1992, Bd. II, 531–539.*
- Drumm**, Joachim, *Communio: LThK³, Bd. 2, Freiburg: Herder 1994, 1280–1283.*
- Felmy**, Karl Christian, *Die Vielzahl der Völker und die Einheit des Volkes Gottes in der Eucharistie: ders. u.a. (Hg.), Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen: Auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Alexandr Meñ in memoriam. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 1991, 431–435.*
- Freitag** Josef, *Eucharistische Ekklesiologie: LThK³, Bd. 3, Freiburg: Herder 1995, 969–970.*
- Greshake**, Gisbert, *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik: Günter Biemer u.a. (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (FS für Oskar Saier), Freiburg: Herder 1992, 90–121.*
- Greshake**, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie. Freiburg:*

- Herder 1997.
- Greshake**, Gisbert, **Teilkirche**: LThK³, Bd.9 Freiburg: Herder 2000, 1314–1315.
- Hilberath**, Bernd Jochen, Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie: ders. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (QD 176). Freiburg: Herder 1999, 277–297.
- Hünemann Peter (Hg.), *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (=Bd. 1)*, Freiburg: Herder 2004.
- Kasper**, Walter, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*: Schreier, Werner, Steins, Georg (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*. München: Bernward bei Don Bosco 1999, 32-48.
- Kehl**, Medard, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*. Würzburg: Echter³1994.
- Kehl**, Medard, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*: Walter, Peter u. a. (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive (Festschrift für Walter Kasper)*. Freiburg: Herder 2003, 81–101.
- Lubac**, Henri de, **Betrachtung** über die Kirche. Graz: Styria 1954.
- Lubac**, Henri de, **Quellen** kirchlicher Einheit. Einsiedeln: Johannes Verlag 1974.
- McPartlan**, Paul, *The Local and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger-Kasper Debate*: Knight, Douglas H. (Hg.), *The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church*. Adlershot, Hants/ Burlington, VT: Ashgate 2007, 171–182.
- Miggelbrink**, Ralf, *Einführung in die Lehre von der Kirche*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2003.
- Pesch**, Otto Hermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil*. Würzburg: Echter, Neuausgabe 2001.
- Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofsynode 1985 und Botschaft an die Christen in der Welt. (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 68)* 1986.
- Glaubenskongregation**, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107*. 1992.
- Vorgrimler**, Herbert, *Neues Theologisches Wörterbuch*. Freiburg: Herder 2000.

ABSTRACT

Die vorliegende Arbeit zeigt in einigen Elementen und Grundzügen auf, wie Eucharistie und Kirche im ekklesiologischen Denken von Joseph Ratzinger und John Zizioulas zusammenhängen. Nach einer Darstellung der Begriffe „Eucharistische Ekklesiologie“ und „Communio-Ekklesiologie“ werden nach einer Einführung in Ratzingers Theologie folgende Aspekte seiner Ekklesiologie näher beleuchtet: Der Ursprung der Kirche beim Letzten Abendmahl, der Zusammenhang von Kreuzestheologie und Eucharistischer Theologie, die Kirche als Sakrament, als Leib Christi, als Communio und als Volk Gottes. Bei John Zizioulas gehe ich nach einer Biographie und dem Versuch einer Übersicht über seine wichtigsten theologischen Grundgedanken besonders auf das Verhältnis von Eucharistie und Katholizität ein, das schon überleitet auf die Frage nach dem Verhältnis von Orts- und Universalkirche. Die Position Ratzingers, dass das Geheimnis der Gesamtkirche eine „jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“ ist, stelle ich in den Kontext der sog. Ratzinger-Kasper Debatte, um vor allem von der Betonung des in die Gegenwart wirkenden, jedoch zukünftigen *Eschatons* der Kirche die Position von John Zizioulas darzustellen.

*

In this magistral thesis, I try to show some aspects of an eucharistic ecclesiology in the work and thoughts of Joseph Ratzinger and John Zizioulas. Having defined the termini “communio-ecclesiology” and “eucharistic ecclesiology” in general, I deal with the last supper, theology of the cross in combination with a eucharistic theology, the Church as a sacrament, as the body of Christ, as communion and as the people of God. Dealing with the biography of John Zizioulas, I show some of his mayor ecclesiological principles to enter into a discussion of the relationship of universal and local church. In the context of so called Ratzinger-Kasper debate I try to show Zizioulas' different point of view due to his especial notion of eschatology.