

Kirchliche *Communio* im Zeichen der *Schwesterkirchen*. Eine orthodox-katholische Frage im Gespräch mit reformierter Theologie

In der jüngsten Debatte um die Erklärung *Dominus Iesus* der Glaubenskongregation (6. August 2000) ist ein anderes Dokument derselben Kongregation leider in den Hintergrund getreten: die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ vom 30. Juni 2000.¹ Die Anregungen, die dieses Dokument gibt, verdienen eine sorgfältige Auswertung. Der Ausdruck *Schwesterkirchen* ist ja geeignet, ökumenische Hoffnungen zu wecken, und hat im Sprachgebrauch der ökumenischen Bewegung in den letzten Jahren rasch einen bevorzugten Platz gefunden. Die Rede von Schwesterkirchen knüpft an das biblische Selbstverständnis der Gemeinden an. *Es grüßen dich die Kinder deiner auserwählten Schwester* – so schließt der 2. Johannesbrief. Paulus schreibt an solche Schwesterkirchen, wenn er seine Briefe *an die Kirche Gottes, die in Korinth ist* (1 Kor 1,2), richtet, *an die Kirchen in Galatien* (Gal 1,2), *an die Kirche von Thessalonich* (1 Thess 1,1). Im Zeichen der Schwesterkirchen eröffnet sich ein Verständnis kirchlicher Einheit, die in einer lebendigen *Communio* gleichrangiger Ortskirchen gründet, in denen die Vielfalt der Gaben des Heiligen Geistes in freiem Austausch zur Geltung kommt.

Die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ geht in ihrem ersten Teil in einem geschichtlichen Überblick „Ursprung und Entwicklung des Ausdrucks“ nach. Auf der biblischen Grundlage kommt der Ausdruck *Schwesterkirchen* „ab dem fünften Jahrhundert im Orient in Gebrauch, als sich die Idee der Pentarchie verbreitet, wonach die fünf Patriarchen die Kirche leiten und die Kirche von Rom den ersten Platz unter den patriarchalen Schwesterkirchen einnimmt“.² Die Gemeinschaft der Patriarchate wachte darüber, daß die Gleichrangigkeit der Schwesterkirchen nicht verletzt wurde: Die „Note“ erwähnt Schreiben des Metropoliten Iketas von Nikomedien aus dem Jahre 1136 und des Patriarchen Johannes X. Camateros (im Amt 1196-1206), die Protest erheben „gegen Rom, das sich als *Mutter und Lehrmeisterin* präsentierte und so ihre Autorität aufhebe. Ihnen zufolge ist Rom nur die erste unter Schwestern gleicher Würde“.³

Wo die „Note“ für die heutige Ökumene an den Ausdruck *Schwesterkirchen* anknüpft, entsteht der Eindruck, als werde die reformatorische Tradition ausgeschlossen. Nur katholische und orthodoxe Dokumente sind erwähnt, und der letzte Abschnitt der „Note“ formuliert unmißverständlich: „Schließlich muß man sich bewußt bleiben, daß der Ausdruck *Schwesterkirchen* im eigentlichen Sinne – wie die gemeinsame Tradition in Ost und West bezeugt – ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die einen gültigen Episkopat und eine gültige Eucharistie bewahrt haben“.⁴ Doch kann es nicht darum gehen, die der Reformation verpflichteten Gesprächspartner/innen an dieser Stelle aus der theologischen Debatte zu verabschieden: In der ökumenischen Bewegung besteht seit langem die Erfahrung, daß bilaterale Einigungen zwischen zwei kirchlichen Traditionen nicht gegen den abwesenden dritten Gesprächspartner gerichtet sein dürfen – vor allem dann nicht, wenn die Partner der Einigung mit diesem „Dritten“ je eigene Dialoge führen. Eine orthodox-katholische Einigung im Zeichen der *Schwesterkirchen* müßte ihre ökumenische Kraft gerade

¹ Das Dokument ist in verschiedenen Sprachen abrufbar auf der Homepage des Vatikan: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/index_ge.htm; eine deutsche Übersetzung (ohne Anmerkungen) wurde veröffentlicht in: KIPA Nr. 249, 5. September 2000.

² Ebd. Nr. 3.

³ Ebd. Nr. 4.

⁴ Ebd. Nr. 12; vgl. *Dominus Iesus* Nr. 17: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“; Bezug genommen wird hier auf UR 22.

darin erweisen, daß sie auch der reformatorischen Tradition einen Weg je tieferer *Communio* aufzuweisen vermag. Außerdem kann im Blick auf die theologische Bestimmung der Schwesterkirchen nicht ohne weiteres von einer orthodox-katholischen Einigung die Rede sein. Die „Note“ spricht ja in eine Situation hinein, in der sich die Verwendung des Ausdrucks Schwesterkirchen als uneindeutig und klärungsbedürftig erweist. Ein zur Veröffentlichung bestimmter Briefwechsel zwischen S.E. Damaskinos Papandreou, Metropolit des Ökumenischen Patriarchats für die Schweiz, und S.E. Joseph Kardinal Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation,⁵ macht deutlich, daß der Ausdruck Schwesterkirchen nicht nur einen Weg zur Einigung eröffnet, sondern zunächst auch Differenzen im Kirchenverständnis zu Tage bringt. Im Verständnis der Schwesterkirchen liegt zwischen katholischer und orthodoxer Tradition keine volle Gegenseitigkeit vor. Die Öffnung des Gesprächs für die reformatorische Stimme mag in eine stockende Diskussion neue Bewegung bringen.

1. Der Lernweg der Ökumene: Schwesterkirchen werden

a. Die ökumenische Bewegung als Wiederentdeckung der *Schwesterkirchen*

Die westlich-abendländische Christenheit ist seit dem 16. Jahrhundert geprägt von der Reformation und ihren Folgen. Diese Erfahrung, die sich bis tief in die kirchlichen Strukturen ausgewirkt hat, verbindet die katholische und die reformatorische Tradition selbst noch in ihrer Gegensätzlichkeit. Ja, es läßt sich die These formulieren: Durch die Nachwirkungen der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts haben die katholischen und die protestantischen Gemeinschaften die Fähigkeit verloren, sich als Schwesterkirchen zu verstehen und entsprechend miteinander zu leben. In der Nachreformationszeit war die römisch-katholische Kirche bestrebt, als eine und einheitliche Größe allen anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gegenüber aufzutreten und jeden Plural sorgsam von sich fernzuhalten. Diesem antiprottestantischen Zentralismus der katholischen Kirche nach dem Trienter Konzil korrespondierte die antikatholische Zersplitterung der reformatorischen Bewegung.⁶ „Katholisch“ schien nun die Bezeichnung einer Konfession neben anderen und gegen andere Konfessionen zu sein. Die Katholizität des Glaubensbekenntnisses, die die eine Kirche Jesu Christi in einem weltweiten Horizont sprachlicher, kultureller, liturgischer und theologischer Vielfalt auszuprägen vermag, wurde verdunkelt.

In seiner differenzierten Stellungnahme zum Dokument *Dominus Iesus* benennt Pfarrer Dr. Frank Jehle in einer Predigt am 1. Oktober 2000 die konfessionellen Versuchungen der katholischen wie der protestantischen Tradition: „Jesus Christus wird gewissermassen mit der real existierenden römisch-katholischen Kirche identifiziert. Es wird zwar nicht behauptet, dass nur römische Katholiken und römische Katholikinnen selig werden können. Objektiv weisen aber nicht nur sämtliche Weltreligionen eindeutige Mangelerscheinungen auf. Sie sind höchstens ein Notbehelf. Sondern auch die nichtrömischen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sind nicht wahre Kirche. Besonders wir Protestanten müssen uns von Rom sagen lassen: Da wir keine Bischöfe in der Nachfolge der Apostel haben und da unser Abendmahl gemäss den Satzungen der römisch-katholischen Kirche nicht gültig ist, sind unsere Kirchen keine Kirche ‚im eigentlichen Sinne‘ dieses Wortes“.⁷ Doch Jehle bleibt

⁵ Metropolit Damaskinos an Kardinal Ratzinger, 30. Oktober 2000; Kardinal Ratzinger an Metropolit Damaskinos, 20. Februar 2001; Veröffentlichung auf griechisch und französisch in „Episkepsis“, Chambésy, auf deutsch in „Communio“. Im folgenden werden die Briefe nach ihrer Seitenzahl im deutschen Manuskript zitiert.

⁶ Vgl. Erwin Iserloh, Der Gestaltwandel der Kirche. Vom Konzil von Trient bis zum Vaticanum II, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, 2 Bde, Münster 1985; hier: Bd 1, 388-404.

⁷ Vervielfältigter Text der Predigt, S. 3.

nicht bei der Kritik an einer konfessionellen Engführung des „Katholischen“ stehen, sondern wagt eine selbstkritische Betrachtung der kirchlichen Gestalt, in der er selbst lebt: „Ich denke über meine eigene evangelisch-reformierte Kirche nach – und zwar über die real existierende evangelisch-reformierte Kirche. Ich versuche, sie so nüchtern und ehrlich wie möglich zu beschreiben. Und ist es dann nicht so: Vieles ist eben nicht so, dass ich laut und stolz rufen könnte: ‚Nehmt uns doch als Vorbild!‘ Vielleicht die grösste Schwachstelle – nicht der ursprünglichen Reformation, wohl aber des heutigen Protestantismus – ist wohl der übersteigerte Individualismus, der bei uns gepflegt wird. Etwa jede evangelisch-reformierte Kantonalkirche in der Schweiz fährt einen Extrazug zum Himmel. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund ist eine ganz schwache – und wie ich zu beobachten glaube: *gewollt* schwache – Institution. Man nimmt ihn vielerorts nicht ernst. Und auf der nächst tieferen Stufe: Seit vierzehn Jahren bin ich Mitglied der St. Galler Synode. Und auch hier habe ich oft den Eindruck: Es mangelt ein wirkliches gesamtkirchliches Bewusstsein ...“⁸ Jehle sucht den gemeinsamen Maßstab für alle Glaubenden in der Heiligen Schrift: „Für Paulus war es selbstverständlich, daß die Kirche Jesu Christi zwar nicht die *römisch*-katholische, wohl aber eine katholische, d.h. eine universale, Kirche ist, anders formuliert: der Leib Christi, der die ganze Welt umspannt und der in einem einzelnen Kirchentum nicht aufgeht. ‚Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit. Wenn einem Glied Herrliches zuteil wird, so freuen sich alle Glieder mit.‘ (1. Korinther 12,26.) Oder ebenfalls im 1. Korintherbrief: ‚Ich meine aber dies, dass jeder von euch sagt: Ich gehöre Paulus an, ich aber Apollos, ich aber Kephas, ich aber Christus. *Ist Christus zerteilt?*‘ (1,12.) In unsere Gegenwart übersetzt würde das so tönen: ‚Ich meine aber dies, dass jeder von euch sagt: Ich bin ein St. Galler Protestant, ich aber ein Berner Protestant, ich bin ein Anhänger von Pfarrer X und ich eine Anhängerin von Pfarrer oder Pfarrerin Y. *Ist Christus zerteilt?*“⁹

Auf biblischer Grundlage formuliert Jehle die Einsicht aus der Geschichte der Spaltung der Westkirche: Das rechte Verständnis der Ortskirche und ein gesamtkirchliches Bewusstsein bedingen einander. Weder eine Ortskirche ohne gesamtkirchlichen Bezug noch eine globale kirchliche Institution ohne Anerkennung der spezifischen Berufungen und Geistesgaben der einzelnen lokalen Gemeinschaften werden dem biblischen Verständnis der Kirche Jesu Christi gerecht. In eben diesem Spannungsfeld bemüht sich die „Note“ um eine angemessene Hermeneutik des Ausdrucks Schwesterkirchen. Sie stellt uns implizit vor ein philosophisches Problem, zu dem sich Entsprechungen in vielen Lebensbereichen finden lassen: In welchem Verhältnis steht der Teil zum Ganzen, die Vielfalt zur Einheit? Wie läßt sich das Verhältnis des Menschen zur Menschheit so bestimmen, daß er weder ein isoliertes Individuum noch ein weitgehend gleichgültiges Exemplar einer anonymen Masse darstellt? Wie lebt ein Mensch die Zugehörigkeit zu verschiedenen kleineren und größeren Gemeinschaften und Vereinigungen von der Familie bis zum Staat, und wie wirken diese Ebenen zusammen, damit die Weltgemeinschaft auf dieser Erde in Frieden leben kann? Wie fügen sich regionale politische Organisationseinheiten in den je größeren Zusammenhang eines Kantons, eines Bundeslandes, eines Staates, einer Staatengemeinschaft ein, ohne darin ausschließlich den größeren Nutzen für die jeweils eigenen Interessen ziehen zu wollen? Wie gehen wir mit dem Phänomen um, daß jeder Zusammenschluß einer menschlichen Gemeinschaft unweigerlich ein „draußen“, einen „anderen“ vorfindet, ja konstituiert? Wird dieser andere nur als identitätsgefährdend wahrgenommen – oder gehört die Beziehung zu ihm zur eigenen Identität hinzu? Die Beziehung von Schwesterkirchen innerhalb der einen *universalen Kirche* Jesu Christi wirft dieselben Fragen auf. Die „Ökumene“ sucht nicht allein die Probleme einer zersplitterten Christenheit zu lösen, sondern steht vor der Aufgabe, gangbare Wege für Grundfragen der Menschheit zu eröffnen.

⁸ Ebd. S. 4.

⁹ Ebd. S. 5.

Folgerichtig ist die Ökumenische Bewegung in der Westkirche des 19./20. Jahrhunderts mit den großen sozialen und politischen Entwicklungen der Gesellschaften verbunden: Die Industrialisierung ging einher mit großen Migrationswellen, die ein konfessionell abgeschlossene Lebensordnung unmöglich werden ließen und konfessionelle „Milieus“ zur Auflösung brachten. Die gemeinsame Verfolgung durch antichristliche Regime, schließlich die gemeinsame Verantwortung für den Wiederaufbau nach dem Elend der beiden Weltkriege verwies Christen aller Traditionen aneinander. Die Begegnung mit dem anderen wurde unausweichlich und mehr und mehr auch aus eigenem Antrieb gesucht. Die Wiederentdeckung von Schwesterkirchen, d.h. von Gemeinschaften desselben Bekenntnisses zu Jesus Christus auf der Grundlage der Heiligen Schrift, vollzog sich auch im protestantischen Bereich als der bewußte Versuch, mit benachbarten Landeskirchen als Schwesterkirchen in Verbindung zu treten. Die politische Wende von 1989 ließ auch die Kirchen orthodoxer Tradition in größerem Umfang in die Begegnung und in den Austausch eintreten. Die Theologie reagierte auf die gewandelte Situation, in der sich die Anregungen des Heiligen Geistes bemerkbar machten.¹⁰

Nicht zufällig mag die Ökumenische Bewegung im nicht-katholischen Bereich stärker und drängender gewesen sein, wurde doch hier die Begrenztheit einzelner Lokalkirchen deutlicher als Mangel wahrgenommen als in der katholischen Kirche, die sich im I. Vatikanum erneut in ihrer weltkirchlich-„katholischen“ Gestalt bekräftigt hatte. In der ökumenischen Bewegung begann das Bild der Schwesterkirchen mehr und mehr lebendige Erfahrung zu werden. So beschreibt der anglikanische Bischof Walter Fryre 1927 die Begegnung mit der russischen orthodoxen Kirche in der „Fellowship of St. Alban and St. Sergius“: „Die orthodoxe und die anglikanische Kirche gleichen zwei leiblichen Schwestern, die von früher Kindheit an in verschiedenen, weit voneinander entfernten Städten lebten und einander völlig vergessen hatten; jetzt aber sind sie einander begegnet, haben sich als leibliche Schwestern wieder erkannt und sich miteinander verbunden mit der ganzen Kraft der Liebe aufgrund der Geburt“.¹¹ Auch der Dialog mit den Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, nährt die Hoffnung auf eine gegenseitige Anerkennung als Schwesterkirchen. Nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ am 31. Oktober 1999 in Augsburg wächst die Sehnsucht, die theologische bezeugte Einigkeit auch im gemeinsamen Abendmahl zu feiern.

b. Teilkirchen als Schwesterkirchen.

Das II. Vatikanische Konzil als ökumenische Umorientierung

Im Bereich der katholischen Kirche fand das Umdenken im II. Vatikanischen Konzil einen Höhepunkt und einen kräftigen neuen Anstoß. Nicht nur das Volk Gottes hatte in der ökumenischen Bewegung, in der biblischen und liturgischen Bewegung den Weg bereitet. Auch Papst Pius XI. hatte bereits mutige Schritte unternommen, um die Einheit der Kirche nicht länger mit der Uniformierung ihrer Gestalt zu verwechseln. Mit Vorliebe beschrieb er die Kirche mit Worten des 44. Psalms als *regina circumdata varietate*, als „Königin von vielfältiger Pracht umgeben“.¹² Entsprechend erkannte er nicht nur die ostkirchlichen Riten an, sondern tat alles, um ihre Eigenart zu erhalten und wiederherzustellen. Nachdem in der antiprotestantischen Haltung der Neuzeit andere Kirchen vorzugsweise als „abgespaltene“ in den Blick gekommen waren, wuchs nun die Aufmerksamkeit für christliche Traditionen, die gleichursprünglich aus der Mission der Apostel hervorgegangen waren, ja sich z.T. auf ältere Traditionen berufen konnten. Nicht eine Spaltung gilt es hier zu überwinden, sondern eine Fremd-

¹⁰ Vgl. UR 1.

¹¹ Zit. nach: Lev Zander, *Bog i mir* [russ.: Gott und Welt], 2 Bde, Paris 1948; hier: Bd 1, 168f.

¹² Vgl. z.B. Enzyklika *Ecclesiam Dei* von 12. November 1923 zum 300. Todestag des hl. Josaphat: AAS 15 (1923) 581.

heit oder Entfremdung ist in einen vertrauten schwesterlichen Austausch zu verwandeln. Die Vielfalt in dem einen Bekenntnis zur Kirche Jesu Christi ist dabei nicht geringer, sondern in Sprache, Kultur, Liturgie und Theologie häufig weit größer als gegenüber den reformierten Nachbarkirchen aus demselben Kulturkreis.

Das II. Vatikanische Konzil griff den Ausdruck Schwesterkirchen neu auf für die Ortskirchen, in denen die gläubige Gemeinde mit ihrem Bischof das Evangelium verkündigt und die Sakramente feiert: „Mit Freude möchte die Heilige Synode neben anderen sehr bedeutsamen Dingen allen die Tatsache in Erinnerung rufen, daß im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen. Deshalb stehen bei den Orientalen bis auf den heutigen Tag der Eifer und die Sorge im Vordergrund, jene brüderlichen Bande der Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe zu bewahren, die zwischen Lokalkirchen als Schwesterkirchen bestehen müssen“.¹³ Das Konzil scheint in der zitierten Stelle die Rede von „Schwesterkirchen“ nur auf die orientalischen Kirchen in ihrem Verhältnis untereinander zu beziehen. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* verwendet jedoch einen anderen Begriff weitgehend gleichbedeutend mit dem der Schwesterkirchen: den Ausdruck „Teilkirche“ (*Ecclesia particularis*). Das Konzil versteht darunter die im Glauben und in der Feier der Sakramente um den Bischof geeinte Diözesankirche. Von den Teilkirchen kann, ja muß im Plural gesprochen werden: „In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche“.¹⁴ Die vielen „Teilkirchen“, die je an ihrem Ort das Geheimnis Christi feiern und dem Heil der Menschen dienen, sind also nicht unvollständige und unselbständige „Teile“ der Kirche Jesu Christi, sondern deren vollgültige Verwirklichung. Die Ausdrücke *Teilkirche*, *Orts-* oder *Lokalkirche* und *Schwesterkirche* haben in diesem Sinne die gleiche Bedeutung. Die katholische Kirche entdeckt im II. Vatikanum neu, daß sie in sich selbst eine Gemeinschaft von Schwesterkirchen darstellt. Wir treten in die *Communio* der katholischen Kirche ein als Kirche von Lausanne-Genève-Fribourg, als Kirche von Buenos Aires, als Kirche von Jerusalem, als Kirche von Minsk, als Kirche von Rom ... Die katholische Kirche lernt sich zu verstehen nicht als eine Kirche neben anderen, sondern als geschichtliche Gestalt der einen Kirche Jesu Christi, in der Teilkirchen als Schwesterkirchen ihre Eigenständigkeit und zugleich ihre Gemeinschaft verwirklichen können.

Die Aufwertung der Teilkirchen als Schwesterkirchen durch das II. Vatikanische Konzil widerruft den antiprotestantischen Zentralismus der neuzeitlichen konfessionell-katholischen Tradition. Die Stärkung der Autorität der Bischöfe in ihren Bistümern und die Entfaltung „mittlerer Ebenen“ zwischen dem Bischof von Rom und den Ortsbischöfen, etwa in den Bischofskonferenzen oder Bischofssynoden, sind im Gange und können nicht als abgeschlossen betrachtet werden. Die Theologie begleitet diese Entwicklungen. Als Beispiel zu nennen ist hier das ökumenische Engagement des Dominikaners Jean-Marie Roger Tillard o.p. († 13.11.2000), dessen theologisches Werk um das Verständnis der Lokalkirchen und ihrer *Communio* kreist.¹⁵ Tillard wiederum griff – wie viele andere katholische Wegbereiter des II. Vatikanischen Konzils – Anregungen der orthodoxen Ekklesiologie auf, die seit dem 19. Jahrhundert verstärkt aus patristischen Quellen schöpfte; in deutlicher Abgrenzung zu juristischen Tendenzen im katholischen Kirchenverständnis nach dem I. Vatikanum hatten Theologen wie Sergij Bulgakov, Pavel Florenskij, Vladimir Losskij, Georges Florovskij, Nicolas A-

¹³ UR 14.

¹⁴ LG 23.

¹⁵ Vgl. Jean-Marie R. Tillard, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion* (Cogitatio fidei 143), Paris 1987; *Chair de l'Église, chair du Christ* (Cogitatio fidei 168), Paris 1992; Benoît-Dominique de La Soujeole o.p., Jean-Marie Tillard et la théologie de la communion. Une approche ecclésiologique, in: Jean-Marie R. Tillard o.p. – un théologien au service de l'œcuménisme (Repères œcuméniques 5), Fribourg 2001, 3-13.

fanassiev, Jean Meyendorff und Jean Zizioulas die christologische, die pneumatologische und die eucharistische Dimension kirchlichen Lebens herausgearbeitet und dabei die grundlegende Verwirklichung der Kirche in der Lokalkirche gesehen.¹⁶ Über die Rezeption der orthodoxen Ekklesiologie der Lokalkirchen im Bereich katholischer Theologie eröffneten sich neue ökumenische Perspektiven auch für die „lokalkirchlich“ strukturierten reformierten Gemeinschaften.

Als Papst Paul VI. entgegen dem Jahrhunderte alten Protokoll und Selbstbewußtsein päpstlicher Hoheit den ersten Schritt tat und am 25. Juli 1967 dem Patriarchen der „Schwesterkirche“ in Konstantinopel einen Besuch abstattete, sprach er in seinem Breve *Anno Ineunte* von „Schwesterkirchen in fast vollendeter Gemeinschaft“. Die „Note“ zitiert: „Der Papst bekundet zunächst seinen Willen, alles zu unternehmen, um ‚die volle Gemeinschaft zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens wiederherzustellen‘, und stellt dann die Frage: ‚In jeder Ortskirche ereignet sich dieses Geheimnis der göttlichen Liebe; liegt nicht hier der Ursprung jenes traditionellen Ausdruckes, mit dem sich die Kirchen verschiedener Orte untereinander als Schwestern zu bezeichnen begannen? Unsere Kirchen haben über Jahrhunderte als Schwestern gelebt, gemeinsam die ökumenischen Konzilien gefeiert und das Glaubensgut gegen jede Abweichung verteidigt. Nach einer langen Zeit der Spaltung und des fehlenden gegenseitigen Verständnisses gibt uns jetzt der Herr trotz der Schwierigkeiten, die in der vergangenen Zeit unter uns entstanden sind, die Möglichkeit, daß wir uns als Schwesterkirchen wiederentdecken“.¹⁷ Von diesem Zeitpunkt an wird auf katholischer Seite die Bezeichnung Schwesterkirchen zum Ausdruck dafür, daß die orthodoxen Kirchen als „Teilkirchen“, d.h. als authentische Verwirklichung der Kirche Jesu Christi anerkannt werden. Im Zeichen der Schwesterkirchen wird nach dem angemessenen sichtbaren Ausdruck der *Communio* gesucht. Die „Note“ führt mehrere Äußerungen von Papst Johannes Paul II. an, die ökumenische Hoffnungen auf die Theologie der Schwesterkirchen setzen. So heißt es etwa in der Enzyklika „*Ut unum sint*“: „Vor kurzem hat die gemischte internationale Kommission in der so heiklen Frage der Methode, die bei der Suche nach der vollen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche befolgt werden sollte, einer Frage, die oft die Beziehungen zwischen Katholiken und Orthodoxen verschlechtert hat, einen bedeutsamen Schritt vollzogen. Sie hat die lehrmäßigen Grundlagen für eine positive Lösung des Problems gelegt, die sich auf die Lehre von den Schwesterkirchen stützen“.¹⁸ *Dominus Iesus* bekräftigt, daß von Teilkirchen als Schwesterkirchen auch dort gesprochen werden kann, wo die *Communio* mit dem Bischof von Rom nicht besteht: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam“.¹⁹

Wenn die „Note“ der Glaubenskongregation mahnt, die Bezeichnung Schwesterkirchen theologisch zu überprüfen und sorgsam anzuwenden, dann will sie den Weg zur Einigung nicht blockieren, sondern vor einer Banalisierung warnen. Der Ausdruck Schwesterkirchen darf nicht zur diplomatischen Floskel einer unverbindlichen gegenseitigen Nichteinmischung werden. Wir *sind* Schwesterkirchen nur auf die Weise, daß wir es in je größerer Treue zur Berufung Jesu Christi füreinander je neu und je tiefer werden. Eine Anrede als Schwesterkirche,

¹⁶ Einen Überblick über die wichtigsten neueren Arbeiten orthodoxer Ekklesiologie gibt: Timothy Ware, *L'orthodoxie. L'Église des sept conciles*; (1968) Paris 1997, 437f.

¹⁷ „Note“, Nr. 7; das Breve *Anno ineunte* wird zitiert nach: AAS 59 (1967) 852-854; vgl. Tomos Agapis, Rom – Istanbul 1971, Nr. 176 (386-393; lateinisch – griechisch).

¹⁸ Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* (25. Mai 1995), Nr. 60; weitere Zitate: „Note“, Nr. 8.

¹⁹ *Dominus Iesus*, Nr. 17.

die nicht in die verbindlich übernommene Verantwortung füreinander und in eine missionarische Bezeugung des Evangeliums führt, entleert die Bezeichnung ihrer reichen biblischen Bedeutung und stellt einen Widerspruch in sich dar.

2. Der „protestantische“ Charakter orthodoxer Einwände

Ohne volle Gemeinschaft untereinander sind Schwesterkirchen nicht, was sie nach Christi Willen sein sollen. Was aber hindert die ungeteilte gegenseitige Anerkennung? Unabhängig von aller theologischen Argumentation bewahren die Zurückhaltung oder gar der Widerstand von orthodoxer wie von reformierter Seite die katholische Kirche vor einer voreiligen Selbstzufriedenheit, die ihren Lernweg vorzeitig abbrechen könnte.

a. Der Ausdruck *Schwesterkirchen* als Anlaß zur Gewissensforschung

Bevor sie über die theologische Berechtigung der Einwände und Widerstände urteilt, die der Theologie der Schwesterkirchen entgegengebracht werden, sollte die katholische Kirche den Anlaß zur eigenen Gewissensforschung nutzen. Die orthodoxen Bedenken tragen gleichsam einen „protestantischen“ Charakter: Sie machen sich zum Anwalt von Wahrheiten, die sie in der gegenwärtigen Gestalt der katholischen Kirche nicht hinreichend gewahrt sehen. Gegen diesen „Protest“ hilft letztlich nicht die apologetische Abwehr, sondern nur der tatkräftige Aufweis, daß die verteidigten Wahrheiten in der katholischen *Communio* nicht bedroht sind, sondern ihren angemessenen Ort finden und gerade so aus ihrem „Protest“ befreit werden. Hat die katholische Kirche eigentlich die Rückfragen der orthodoxen Schwestern und Brüder hinreichend selbstkritisch zur Kenntnis genommen? Verhalten wir uns innerhalb der katholischen Kirche eigentlich wie „Schwesterkirchen“? Ist die Kirche von Lausanne-Genève-Fribourg als Schwester solidarisch mit der Kirche von Kinshasa im Kongo? mit der Kirche von Karachi in Pakistan? Sind wir überhaupt Lokalkirchen, denen das ganze Evangelium Jesu Christi in seiner Sendung *zu allen Völkern* (Mt 28,19) am Herzen liegt? Verhalten wir uns nicht oft wie selbstgenügsame provinzielle religiöse Vereine oder wie Abteilungen einer zentralen Behörde – sei es in gefügiger Abhängigkeit oder in einem ebenso unreifen Aufbegehren?

Die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ fördert in diesem Sinne nicht einen Überlegenheitsanspruch der römisch-katholischen Kirche, sondern deren Selbstkritik. Vielleicht kommt das allerdings im Text der „Note“ zu wenig zum Ausdruck. Haben wir Katholiken wirklich schon gelernt, uns nicht als eine Konfession und auch nicht als eine Schwesterkirche neben Schwesterkirchen zu verstehen, sondern als *Communio* von Schwesterkirchen? Entspricht unsere Praxis dieser katholischen, ökumenischen Sicht? Haben wir gelernt, nicht nur in unserer Theologie, sondern auch im gelebten Zeugnis die orthodoxen Kirchen als Schwesterkirchen in unsere *Communio* einzubeziehen und sie in ihren konkreten Sorgen ernst zu nehmen? Haben wir die Mahnung von Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Oriente Lumen*“ beherzigt: „Wehe uns, wenn der Überfluß der einen Seite Anlaß zur Demütigung der anderen Seite oder zu fruchtlosem und anstoßerregendem Konkurrenzdenken wäre. Die Gemeinschaften im Westen werden es sich ihrerseits zur Pflicht machen, wo es möglich ist, vor allem den Dienst betreffende Vorhaben mit den Brüdern der Ostkirchen zu teilen oder zur Verwirklichung dessen beizutragen, was diese im Dienst an ihren Völkern unternehmen; und sie werden in Gebieten gemeinsamer Präsenz niemals eine Haltung an den Tag legen, die respektlos gegenüber den mühsamen Anstrengungen erscheinen könnten, für deren Durchführung den Ostkirchen um so höheres Verdienst gebührt, je prekärer ihre zur Verfügung stehenden Mittel sind“.²⁰ Sind wir den Ostkirchen bereits „Schwestern“ geworden – oder leben wir nicht aus dem Triumph westlicher Überlegenheit? Haben wir wirk-

²⁰ Johannes Paul II., *Oriente Lumen*, 2. Mai 1995, Nr. 23.

lich bereits gewürdigt, was uns ihre reiche liturgische und theologische Tradition, ihr geistliches Leben und ihre asketische Praxis lehren können?

b. Die Schlüsselfrage: Wer ist die Mutterkirche?

Die theologischen Schlüsselfragen im Hinblick auf den Ausdruck Schwesterkirchen stellen sich im Zeichen der Bekehrung kirchlichen Lebens. Je lebendiger die Teilkirchen als Schwesterkirchen erkannt werden, desto dringlicher wird ja die Frage, wie angesichts ihres Plurals ihre Einheit gedacht und verwirklicht werden kann. In der Zeit seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich nach der Versuchung zur Uniformität gleichsam die entgegengesetzte Versuchung eingestellt: Es schien sich anzubieten, die katholische Weltkirche zu verstehen als die Summe aller Teilkirchen, die ihre Angelegenheiten autonom regeln. Hier warnt seit langem – und theologisch mit Recht – Joseph Kardinal Ratzinger, z.B. 1992 in dem Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*: Die Einheit der Kirche ist keine Summe als Teilkirchen – so heißt es hier –, denn die eine und einzige Kirche Jesu Christi geht jeder Teilkirche voraus. Ohne die *Communio* mit dem Bischof von Rom fehlt sowohl den Teilkirchen ein Aspekt ihrer eigenen Identität als auch der katholischen Kirche ihre geschichtlich realisierte Universalität: „Da aber die Gemeinschaft mit der durch den Nachfolger Petri repräsentierten Gesamtkirche nicht eine äußere Zutat zur Teilkirche ist, sondern eines ihrer inneren Wesenselemente, so sind jene ehrwürdigen christlichen Gemeinschaften doch auch aufgrund ihrer derzeitigen Situation in ihrem Teilkirchesein *verwundet*. Die Wunde ist allerdings noch viel tiefer bei den kirchlichen Gemeinschaften, die die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben. All dies bedeutet andererseits auch für die katholische Kirche, die vom Herrn berufen ist, allen ‚eine Herde und ein Hirt‘ zu sein, eine Wunde, insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen“.²¹

Die Teilkirche ist ja nur möglich als Verwirklichung des schon gegebenen Geheimnisses der Kirche Jesu Christi. Diese eine und bereits geeinte Kirche Jesu Christi hat ihren Bestand im auferstandenen Leib Christi, der als der eucharistische Leib des Herrn wie auch als der geschichtlich geeinte Leib der Kirche sakramental mitten unter uns gegenwärtig ist. Das quasi-sakramentale Zeichen dieser kirchlichen Einheit ist die Kirche von Rom und der Dienst der Einheit oder *Communio*, der dem Bischof von Rom in der Geschichte der Kirche zugewachsen ist. Der Bischof von Rom ist zunächst ebenfalls Bischof einer Teilkirche, die in nichts den anderen Teilkirchen überlegen oder vorgeordnet wäre. Er ist nicht die Einheit und vermag und braucht sie nicht herzustellen. Das Papsttum ist bezeichnenderweise keine eigene Wehestufe über den Episkopat hinaus. Der Bischof von Rom bezeugt die im Heiligen Geist durch Jesus Christus geschenkte und in der Eucharistie gefeierte Einheit. Folglich hat er all das und nur das zu tun, was dem Gebet Jesu „daß alle eins seien“ (Joh 17,21f.) entspricht. In seinem Dienst ist er an den Geist der Kirche zurückgebunden und auf ihn angewiesen. So macht sich denn auch der gegenwärtige Papst in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ eine an ihn gerichtete Bitte zu eigen und stellt die Frage: Wie kann der Bischof von Rom seinen Primat so wahrnehmen, daß die *Communio* mit ihm die Identität der Lokalkirche nicht beeinträchtigt, sondern sie aus ihrer konfessionellen Partikularität befreit und sie in die eine Kirche Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Verwirklichung eingliedert?²²

Die wesentliche theologische Streitfrage bezüglich der Schwesterkirchen dürfte im orthodox-katholischen Dialog dieselbe sein wie im katholisch-reformierten Gespräch: Bleibt die Einheit des Leibes Christi, die den Teilkirchen als Schwesterkirchen innewohnt, eine schlechthin transzendente Wirklichkeit – oder entspricht ihr eine Gestalt der Einheit in der

²¹ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 28. Mai 1992, Nr. 17.

²² Vgl. Johannes Paul II., *Ut unum sint*, 25. Mai 1995, Nr. 95f.; vgl. Hermann J. Pottmeyer, Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (= QD 179), Freiburg i.Br. 1999.

Geschichte? Das katholische Bekenntnis zum Primat des Papstes als Bischof von Rom plädiert für die Vollständigkeit der sakramentalen Ordnung, in der die geschichtlich reale Gegenwart und die unverfügbare Entzogenheit des göttlichen Geheimnisses für die gesamte Gestalt der kirchlichen Gemeinschaft miteinander verbunden bleiben. Sie bezeugt damit die umfassende Berufung des kirchlichen Lebens zur sakramentalen Teilhabe an der Sendung Jesu Christ im Heiligen Geist. Die reformierte und die orthodoxe Tradition verabschieden sich an je verschiedener Stelle aus dieser sakramentalen Ordnung: In der lutherischen und in der reformierten Tradition herrscht die Lehre von der *ecclesia invisibilis*, der wesentlich unsichtbaren Kirche, vor. Auf ein sichtbares Zeichen der Einheit wird verzichtet unter Berufung auf Christus, das unsichtbare Haupt der Kirche im Himmel. Wort und Sakrament bleiben als Zeichen der heilschaffenden Gegenwart Gottes vom übrigen kirchlichen Leben isoliert. Die sakramentale Qualität des kirchlichen Dienstes der Verkündigung und Sakramentenspendung ist daher umstritten.

Liegt nicht eine Art „verspätete Protestantisierung“ in der orthodoxen Theologie vor, insofern sie die sakramentale Repräsentation des Leibes Christi bis zum Bischofsamt für konstitutiv und unverzichtbar erklärt, darüber hinaus aber kein verbindliches Zeichen kirchlicher *Communio* gelten läßt? Patriarch Dimitrios I. formulierte am Andreasfest 1973 die orthodoxe Überzeugung, daß das Kollegium der Bischöfe kein Haupt auf Erden, sondern allein den Herrn Jesus Christus über sich anerkennt: „nous sommes obligés de répéter et de souligner encore une fois que, dans la chrétienté, aucun évêque ne possède de privilège universel, divin ou humain, sur l'Église une, sainte, catholique et apostolique du Christ, mais que nous tous – soit à Rome, soit en cette ville de Constantinople, soit dans quelque autre ville, quelle que soit sa position dans la hiérarchie ecclésiastique ou dans le monde politique –, nous exerçons notre charge épiscopale dans la collégialité pure et simple, sous un seul pontife suprême, qui est la tête de l'Église, notre Seigneur Jésus-Christ”.²³ Es ist bezeichnend, daß die Antwort nicht in einer theologischen Belehrung bestand, sondern in einer bewegenden Geste: Am 14. Dezember 1975 fiel Papst Paul VI. vor dem Abgesandten von Patriarch Dimitrios von Konstantinopel auf die Knie und umarmte seine Füße; er kehrte damit die Geste um, die sein Vorgänger Papst Eugen IV. 1438 vom Gesandten des damaligen Patriarchen von Konstantinopel verlangt hatte. Patriarch Dimitrios erkannte und anerkannte in dieser Geste die Wahrheit des „ersten Bischofs der Christenheit“, die ihm in der katholischen Primatslehre nicht einleuchtete: „Avec cette manifestation, le très vénérable et à nous très cher frère, le pape de Rome Paul VI, s'est surpassé lui-même et a montré à l'Église et au monde ce qu'est et que peut être l'évêque chrétien et surtout le premier évêque de la chrétienté : une force de réconciliation et d'unification de l'Église et du monde”.²⁴ Für Katholiken ist es erstaunlich und heilsam, daß gerade die orthodoxen Kirchen an einem Verständnis des römischen Primats als Primat der Liebe und des Dienstes festhalten, ja den Verlust dieser unverzichtbaren kirchlichen Instanz bedauern und ihre Wiederherstellung erstreben.

In dem Bewußtsein, daß der Dienst sakramentaler Einheit der Kirche sich letztlich nicht durch die bessere theologische Formulierung, sondern durch die je größere Demut der Liebe rechtfertigt, ist die theologische Debatte über das Verhältnis der Schwesterkirchen zur *Mutterkirche* zu verfolgen. Sie entzündet sich an der einfachen Frage, ob der Rede von „unseren zwei Kirchen“ im Plural, bezogen auf die katholische und die orthodoxe Kirche, ein geschichtlich konkreter Singular der „einen Kirche“ entspricht. Metropolit Damaskinos möchte an der Formulierung festhalten, wonach die römisch-katholische Kirche und die orthodoxe Kirche

²³ Le livre de la Charité (= französische Fassung des „Tomos Agapis“, Rom – Istanbul 1971), Paris 1984, 63; vgl. Fr. Bouwen, Visite d'une délégation romaine au Patriarcat oecuménique, dans: Proche-Orient chrétien 24 (1974) 58-67.

²⁴ Le livre de la Charité, 187-189.

„zwei Kirchen“ sind, „die sich als Schwesterkirchen wieder entdeckt haben“.²⁵ Im Gebrauch des Begriffs „unsere beiden Kirchen“ sieht er das Bekenntnis zur einen Kirche Jesu Christi nicht gefährdet. Demgegenüber betont die „Note“: „Es gibt nur eine einzige Kirche, darum ist der Plural Kirchen nur auf die Teilkirchen anwendbar. Um Mißverständnisse zu klären und theologischer Verwirrung zuvorzukommen, ist folglich die Verwendung von Formulierungen wie ‚unsere beiden Kirchen‘ zu vermeiden, weil sie – wenn angewandt auf die katholische Kirche und das Gesamt der orthodoxen Kirchen (oder einer orthodoxen Kirche) – unterstellen, daß es einen Plural nicht nur auf der Ebene der Teilkirchen, sondern auch auf der Ebene der im Credo bekannten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gibt, deren tatsächliche Existenz dadurch verdunkelt wird“.²⁶ Kardinal Ratzinger bekräftigt in seiner Antwort an Metropolit Damaskinos, daß diese Sprachregelung nicht nur eine terminologische Spitzfindigkeit darstellt, sondern eine ekklesiologische Wahrheit zum Ausdruck bringt: „Es geht darum, den Plural ‚die Kirchen‘ und den Singular ‚die Kirche‘ in das richtige Verhältnis miteinander zu bringen. Wir bekennen uns im gemeinsamen Credo der Kirche dazu, daß es letztlich nur **eine** Kirche Christi gibt, die freilich konkret in vielen Teilkirchen existiert, welche aber eben doch Teilkirchen der einen Kirche sind. Denn Christus hat nur eine Braut, nur einen Leib – mit vielen Organen, aber eben in einem einzigen Leib. Wenn wir aber von orthodoxer Kirche und katholischer Kirche als zwei Schwesterkirchen sprechen würden, so stellen wir einen Plural auf, über dem kein Singular mehr erscheint. Auf der letzten Ebene des Kirchenbegriffs würde ein Dualismus bleiben und die eine Kirche so zu einem Phantom, zu einer Utopie werden, während ihr doch gerade das Leibsein wesentlich ist“.²⁷

Bereits das „Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio“ hatte um der Leibhaftigkeit kirchlicher Einheit willen den unlöslichen Zusammenhang zwischen der Feier der Eucharistie und der Sakramentalität des gesamten kirchlichen Leibes Christi betont: „... die Einzigkeit und Unteilbarkeit des eucharistischen Herrenleibes schließt in sich die Einzigkeit seines mystischen Leibes, der die eine und unteilbare Kirche ist. Aus der eucharistischen Mitte kommt die notwendige Offenheit jeder feiernden Gemeinde, jeder Teilkirche: aus dem Sich-in-die-offenen-Arme-des-Herrn-Ziehenlassen folgt die Eingliederung in seinen einzigen und unteilbaren Leib. Auch aus diesem Zusammenhang heraus wird deutlich, daß die Existenz des Petrusamtes, das das Fundament der Einheit der Bischöfe und der Universalkirche ist, der eucharistischen Gestalt der Kirche zutiefst entspricht“.²⁸

Es mag beruhigen oder beunruhigen, daß auch innerkatholisch in einer „freundschaftlichen Auseinandersetzung“ zwischen zwei Kardinälen dieselbe Frage durchaus kontrovers diskutiert werden kann: In welchem Sinne kann von einem Vorrang der Universalkirche vor der Ortskirche gesprochen werden?²⁹ Kardinal Walter Kasper vertritt dabei die „Simultaneität von universaler und partikularen Kirchen“, die „sich gegenseitig innerlich“ sind und sich

²⁵ Brief an Kardinal Ratzinger, 30. Oktober 2000, S. 1.

²⁶ Nr. 11.

²⁷ Kardinal Ratzinger an Metropolit Damaskinos, 20. Februar 2001, S. 7f.

²⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, 28. Mai 1992, Nr 11; vgl. Nr. 11-14.

²⁹ Vgl. Walter Kasper, Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes, in: Werner Schreer / Georg Steins (Hg.), Auf neue Art Kirche sein. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer, München 1999, 32-48; Joseph Ratzinger, L'ecclesiologia della Costituzione „Lumen Gentium“, in: Il Concilio Vaticano II – Recezione e attualità alla luce del Giubileo, hg. v. R. Fisichella (Cinisello Balsamo 2000) 66-81, abrufbar auf der Homepage des Vatican; vgl. o. Anm. 1; Walter Kasper, Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: StdZ 100 (2000) 795-804; Joseph Ratzinger, Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei, in: FAZ, 22. 12. 2000, Feuilleton, S. 46.

„perichoretisch“ durchdringen³⁰; die These vom Vorrang der Universalkirche weckt in ihm den Verdacht, daß „die eine universale Kirche unter der Hand mit der römischen Kirche, *de facto* mit Papst und Kurie, identifiziert wird“.³¹ Ratzinger sieht in Kaspers Verdacht ein Anzeichen für die „wachsende Unfähigkeit ..., sich unter Universalkirche, unter der einen, heiligen, katholischen Kirche irgend etwas Konkretes vorzustellen“.³² Er selbst bleibt die konkreten Hinweise nicht schuldig: Der Vorrang der universalen Kirche vor der Ortskirche zeigt sich in den Sakramenten, die den einen Leib Christi vergegenwärtigen und nicht von der Ortskirche hervorgebracht werden, sondern diese aufbauen: „Die Taufe kommt nicht aus der einzelnen Gemeinde heraus, sondern in ihr öffnet sich uns die Tür zur einen Kirche, sie ist die Präsenz der einen Kirche, und nur von ihr her – vom oberen Jerusalem, der neuen Mutter her – kann sie kommen. In der Taufe geht immer wieder die Universalkirche der Ortskirche voraus und schafft sie“. Dasselbe gilt von der Eucharistiefeier und vom kirchlichen Dienstamt: „Die Eucharistie entsteht nicht aus der lokalen Kirche und endet nicht in ihr. Sie bedeutet immer wieder, daß Christus von außen her durch unsere verschlossenen Türen auf uns Zutritt; sie kommt immer wieder von außen, aus dem ganzen, einen Leib Christi her auf uns zu und führt uns in ihn hinein. Dieses *Extra nos* des Sakraments zeigt sich erneut im Amt des Bischofs und des Priesters: Daß es zur Eucharistie des Sakraments des priesterlichen Dienstes bedarf, beruht genau darauf, daß die Gemeinde sich die Eucharistie nicht selber geben kann; sie muß sie vom Herrn her durch die Vermittlung der einen Kirche empfangen“.³³

Im sakramentalen Sinne bedeutet also die Rede von der „Mutterkirche“ keine Entfremdung der Ortskirchen als Schwesterkirchen, sondern bekräftigt im Gegenteil deren Würde. Die „Note“ erinnert daran, „daß die universale, eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen ist“.³⁴ Von dieser „Mutterkirche“ kann in verschiedenem Sinn gesprochen werden. In einem umfassenden historischen Sinne ist die Kirche von Jerusalem die „Mutter aller Kirchen“, denn von hier aus nahm die Verkündigung des Evangeliums ihren Ausgang. In einem engeren historischen Sinne kann diejenige (Lokal-) Kirche als „Mutterkirche“ bezeichnet werden, die eine andere Lokalkirche durch ihre Verkündigung eingepflanzt hat oder zu ihr in einem Verhältnis besonderer Verantwortung steht. Die „Note“ der Glaubenskongregation spricht von der „Mutterkirche“ nicht in diesem historischen, sondern im theologischen Sinne, der sich allerdings auf geschichtliche Wirklichkeiten bezieht: Sie bezeichnet damit die eine Kirche Jesu Christi, insofern sie allen geschichtlichen Gestalten der Kirche vorausliegt, diese hervorbringt und zur Einheit verbindet. Diese „Mutterkirche“ ist das himmlische Jerusalem, von dem es Gal 4,26 heißt: *Das himmlische Jerusalem aber ist frei, und dieses Jerusalem ist unsere Mutter* (vgl. Hebr 12,22; Offb 21,2). Das Herabsteigen des *himmlischen Jerusalem* ist eine eschatologische Verheißung (vgl. Offb 21,2) und zugleich im Pfingstereignis bereits verborgen mitten in der Geschichte angebrochen.

Ist also die katholische Kirche die *Mutterkirche*, in der das himmlische Jerusalem herabgestiegen ist? Die „Note“ aus Rom spricht hier weit bescheidener als viele ihrer Kommentatoren: Die Kirche von Rom ist zunächst selbst eine Teilkirche, sie ist Schwesterkirche jeder anderen Teilkirche, z.B. des Bistums Basel. Die Kirche von Rom ist als Sitz des Patriarchen des Abendlands Schwesterkirche der übrigen Patriarchate. In ihrer Berufung zur sakramentalen Repräsentation der Mutterkirche, d.h. der einen Kirche Jesu Christi, bezeugt die Kirche von

³⁰ Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, 802, 800.

³¹ Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, 44.

³² Ratzinger, *Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei*, 46.

³³ Ebd.

³⁴ Nr. 10.

Rom eine Wirklichkeit, die zugleich das Geheimnis jeder Lokalkirche ausmacht. Dieser Dienst ist auf sakramentale Weise zu vollziehen, d.h. im aufmerksamen Hören darauf, *was der Geist den Gemeinden sagt* (Offb 3,22), nicht etwa als eine äußere Überfremdung der übrigen Lokalkirchen durch die begrenzten Einsichten *einer* Lokalkirche. Ohne ein solches sichtbares, quasi-sakramentales Zeichen der Einheit aller Teilkirchen fehlte etwas am Zeugnis der Kirche Jesu Christi. Diese kritische Rückfrage ist gegenüber der Orthodoxie ebenso aufrechtzuerhalten wie gegenüber der reformatorischen Tradition. Die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen in ihrer Gesamtheit sind nicht „zwei Kirchen“ nebeneinander; die katholische *Communio* der Kirchen sowie die orthodoxen Kirchen sind vielmehr gemeinsam als Schwesterkirchen sakramentaler Ausdruck der einen und einzigen Kirche Jesu Christi auf der Suche nach der je glaubwürdigeren Gestalt des sakramentalen Zeichens ihrer Einheit.

3. Gemeinsame Bekehrung

Die „Note über den Ausdruck *Schwesterkirchen*“ ruft zu einer gemeinsamen Bekehrung zu dem Herrn und Heiland auf, durch dessen Wunden wir geheilt sind (vgl. 1 Petr 2,24; Jes 53,5). Dieser Aufruf gilt allen kirchlichen Traditionen. Die reformierte Theologie ist dabei ein unverzichtbarer Gesprächspartner.

a. Reinigung des Gedächtnisses

Die Spaltung der Westkirche aufgrund der Reformation hat zu einer Konfessionalisierung geführt, die das Zeugnis von Schwesterkirchen in der *Communio* der einen katholischen Kirche beeinträchtigte. Indem wir die Geschichte der Trennung im Lichte des Wortes Gottes gemeinsam bedenken und um die Versöhnung im Geist Christi beten und ringen, kann unsere Schuld uns zur *felix culpa* werden. Die Reformation als eine Entwicklung innerhalb der westkirchlichen Tradition ist von den geschichtlichen Erinnerungen der „Note“ über die Entwicklung der *Schwesterkirchen* ebenso betroffen wie die katholische Tradition. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung ruft das beschämende Eingeständnis wach, wie kurzatmig unser geschichtliches Bewußtsein auch im kirchlichen Bereich häufig ist. Wir haben ein reiches gemeinsames Erbe zu entdecken, das wir uns gegenseitig erschließen helfen sollten und ohne diese gegenseitige Hilfe vielleicht gemeinsam zu verlieren drohen. Könnte es nicht dem heutigen ökumenischen Dialog helfen, einmal an die wechselvolle Geschichte der kirchlichen Traditionen die Frage stellen: Welche Bedingungen waren gemäß der jeweiligen Ekklesiologie im ersten christlichen Jahrtausend gesetzt, damit eine Ortsgemeinde, der aus bestimmten Gründen die *Communio* verweigert wurde, dennoch als Ortskirche anerkannt wurde? Welche Mängel einer Ortskirche hatten also *nicht* zur Folge, daß sie die Würde einer Schwesterkirche verlor? Welche Kriterien werden derzeit innerhalb der Orthodoxie für die Anerkennung als Schwesterkirche angewandt? Das geschichtliche Studium könnte uns helfen, auch die theologische Frage unvoreingenommener zu behandeln: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit zu einer Lokalkirche im vollen, uneingeschränkten Sinne gesagt werden darf, daß sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche verwirklicht und folglich als Schwesterkirche anzuerkennen ist? Vielleicht kämen wir auf diesem Wege zu einer Umkehrung der Fragestellung: Nicht länger: Was muß geschehen, damit wir die Anerkennung als Schwesterkirche vollziehen können, sondern: Was rechtfertigt eigentlich, daß wir uns die Anerkennung als Schwesterkirche nicht im vollen Sinne gewähren?

b. Die vollständige Sakramentalität der Kirche

In orthodox-katholischen wie im katholisch-reformierten Dialog wird vielfach empfunden, „daß das *Haupthindernis* für die Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft der Ju-

risdiktionsprimat des Papstes ist“.³⁵ Von orthodoxer Seite wird darin eine Aufhebung der Eigenständigkeit der Lokalkirche und eine „Änderung der episkopalen Struktur der Kirche“ gesehen.³⁶ Die gegenwärtige theologische Diskussion läßt eine große Flexibilität in der Deutung der Formal *iurisdictio in omnes ecclesias* zu; das I. Vaticanum selbst fordert eine patristische Interpretation des Primats im Geiste der ökumenischen Konzilien³⁷ und betont ausdrücklich, daß die Autorität der Bischöfe in ihren Diözesen nicht geschmälert werden solle. In diesem Beitrag wird der Vorschlag gemacht, den Primat nicht in kirchenrechtlicher, sondern in sakramententheologischer Sicht zu betrachten. Unter diesem Aspekt stellt der Primat des Bischofs von Rom den unverzichtbaren Schlußstein der sakramentalen Ordnung der gesamten Kirche dar. Nicht allein einzelne Vollzüge des kirchlichen Lebens bezeichnen und vermitteln die heilswirksame Gegenwart Jesu Christi, sondern die zeichenhaft verdichteten Sakramente der Kirche bezeugen und nähren je neu die sakramentale Gestalt des *totus Christus*, den Leib Christi, der die Kirche ist und den der Auferstandene durch seinen Geist mit sich eint. Der Papst ist Zeuge für die Treue Christi zu seiner Kirche, deren Einheit in der Eucharistie geschenkt ist und in einer primatialen Struktur auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens in personaler Gestalt bezeugt wird.

Die rechtlichen Aspekte, die in der Rede vom Jurisdiktionsprimat im Vordergrund stehen, werden dadurch nicht überflüssig, erfahren aber eine tiefe Umwandlung: „Der Papst ist kein absoluter Monarch, dessen Wille Gesetz ist, sondern ganz im Gegenteil – er muß immer versuchen, der Eigenwilligkeit zu widerstehen und die Kirche ins Maß des Gehorsams rufen, darum aber selbst der Erstgehorchende sein“.³⁸ Die rechtliche Verbindlichkeit seines primatialen Dienstes darf nie losgelöst betrachtet werden von seiner geistlichen Verpflichtung, auf das Wirken des göttlichen Geistes in der ganzen Gemeinschaft der Kirche zu hören. Auf anspruchsvollste Weise steht die Autorität des Papstes unter der Mahnung des Evangeliums, die an alle Träger und Trägerinnen kirchlicher Verantwortung ergeht: *Löscht den Geist nicht aus!* (1 Thess 5,19). Ganz im Sinne orthodoxer Ekklesiologie geht ein durchgängig sakramentales Verständnis der Kirche einher mit einer durchgängig epikletischen Dimension kirchlichen Lebens. Gegen die Versuchung der Geist-losigkeit kirchlicher Autorität hilft letztlich keine bessere Rechtsgestalt, sondern nur das je bessere Hören auf den Geist! Rechtliche Regelungen der Prozesse kirchlicher Entscheidungsfindung können dieser Offenheit für den Geist Gottes förderlich sein, ihn jedoch niemals garantieren.

Die Vollständigkeit der sakramentalen Ordnung der Kirche, die auch den Primat des Bischofs von Rom in einer sakramentalen Weise verstehen läßt, gibt im Grunde dem reformatorischen Prinzip des *solus Christus* und des *sola gratia* Recht und vor allem dem auch von Kardinal Ratzinger erwähnten bleibenden *extra nos* der Gnade³⁹: Kein Vollzug im Leben der Kirche darf sich als „rein menschlich“ außerhalb der Berufung stellen, der Liebe Gottes und der Sendung Christi und seines Geistes zum Heil der Menschen geschichtlich Raum zu geben. Eine sakramentale Konzeption der Kirche bedeutet die größtmögliche Relativierung des kirchlichen Lebens, das nie um seiner selbst willen da ist, sondern sich der lebendigen Führung des im Heiligen Geistes gegenwärtigen Herrn zu überlassen hat. Der Primat der Universalkirche vor der Lokalkirche bezeugt in diesem Sinne nichts anderes als den Vorrang Christi vor und in allem menschlichen Bemühen, Kirche aufzubauen. Der Primat der Universalkirche ist keine platonisierende Theorie, sondern ist zu verwirklichen, indem jede Lokalkirche in

³⁵ Metropolit Damaskinos an Kardinal Ratzinger, 30. Oktober 2000, S. 3.

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. DH 3065f.

³⁸ Kardinal Ratzinger an Metropolit Damaskinos, 20. Februar 2001, S. 5.

³⁹ Vgl. o. S. ... mit Anm. 33.

missionarischer Bewegung ausgerichtet bleibt auf Jesus Christus und mit ihm und in ihm auf den Auftrag des Vaters, der will, *daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen* (1 Tim 2,4).

So kann der päpstliche Primat als das „Haupthindernis“ zugleich eine „Hauptmöglichkeit“ für die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft im Zeichen der Schwesterkirchen werden. Orthodoxe Theologen weisen selbst darauf hin, „daß es für die Zukunft der Orthodoxie von entscheidender Bedeutung sein wird, angemessene Lösungen für das Problem der Autokephalie zu finden, damit innere Einheit und gemeinsame Handlungsfähigkeit der Orthodoxie nicht verloren gehen bzw. wieder hergestellt werden“; gerade die konkrete Erfahrung der Orthodoxie zeigt, daß „die Problematik der Autokephalie auf die Notwendigkeit eines Organs der Einheit verweist, das freilich in der richtigen Balance mit der Eigenverantwortung der Ortskirchen stehen muß: Kirche kann und darf nicht Monarchie des Papstes sein, sondern hat ihre Fixpunkte in der *Communio* der Bischöfe, in der es einen Dienst ihrer Einheit untereinander gibt – einen Dienst also, der die Verantwortung der Bischöfe nicht aufhebt, sondern ihr zugeordnet ist“.⁴⁰ Der Primat als Konzeption verbindlicher *Communio* von Schwesterkirchen gilt auch als Angebot an reformierte Tradition: Haben nicht die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften ein lebendiges Gespür dafür, wie schwierig es ist, ein Organ ihrer weltkirchlichen, „katholischen“ Dimension zu finden? Davon zeugt das Ringen um den ekklesiologischen Status der Weltbünde wie auch des Weltkirchenrates.

c. Schwesterkirchen in der Sendung des dreifaltigen Gottes

Auf der Grundlage der reformierten Erfahrungen wächst ein erneuertes kirchliches Bewußtsein, das die *wesentliche* Sichtbarkeit der Kirche postuliert, ohne die Zweidimensionalität ihres Lebens aufzugeben: Denn die verwandelnde Kraft des Heiligen Geistes „ist ein zutiefst leiblicher, sichtbarer Lebensvollzug der Kirche. Wer an den Heilsmitteln teilhat und so zur Geistlichen Gemeinschaft gehört, der nimmt die verwandelnde Kraft des Geistes als erfahrbar, als geschichtlich relevant wahr. Gerade in dieser Leiblichkeit liegt das Wesen der Kirche im Dual“.⁴¹ Gottfried Locher, Ökumene-Beauftragter des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, formuliert eine ekklesiologische Vision im trinitarischen Horizont, die sakramentalen Charakter trägt. Unter dem Motto „Zeichen des Advents“ werden die von Locher vorgelegten „Protestantischen Perspektiven einer sichtbaren Kirche“ zu Perspektiven einer ökumenischen Verständigung über die Kirche im Heilsgeschehen: „Der Auftrag der Kirche ist die Teilnahme am Gottesgeschehen. Das heißt: Dank der Anwesenheit des Geistes versammeln sich Christinnen und Christen um Wort und Sakrament und bezeugen zuerst sich selbst die Lebendigkeit desjenigen, der unter uns, wegen uns und für uns das Leid dieses Lebens auf sich genommen hat. Wort und Sakramente sind deshalb als heilsnotwendig zu verstehen, weil in ihnen ganz konkret das Heil für diese unsere Zeit beginnt. Denn durch die Teilnahme am lebendigen Leib Christi verändern sich die Menschen und werden nun selber zum Zeichen des Gottessohnes in der Welt. Sie tun das, indem ihre Gemeinschaft eine sichtbar heilende und so auch *heilige* Gemeinschaft wird. In der Kraft des Geistes weist die Kirche von sich weg auf den Sohn. Dadurch wird sie in die Bewegung des Geistes zum Sohne hin miteinbezogen, ja eigentlich ‚mitgenommen‘. Aber die Bewegung geht weiter: auch der Sohn weist über sich hinaus. Christus zeigt nicht einfach auf sich selbst als Zielpunkt der Nachfolge, sondern vielmehr durch sich *hindurch* auf den himmlischen Vater. Erst dort, erst bei der Verheißung des *kommenden* Reiches Gottes, erst bei der Hoffnung auf den Begründer des *ewigen* Lebens endet der trinitarische Denkweg. Für die Kirche heißt das: Leib Christi wird sie erst,

⁴⁰ Ebd. 6.

⁴¹ Gottfried Locher, Zeichen des Advents. Protestantische Perspektiven einer sichtbaren Kirche. Vortrag an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg, 18. Dezember 2000, Ms. S. 19.

wenn sie – wie Christus – selber tatsächlich und sichtbar für die Schwachen und Leidenden einsteht, wenn sie die verhängnisvollen Machtstrukturen dieser Welt in unbeirrter Nachfolge aufbricht, wenn sie die Hoffnungslosigkeit sinnlosen Daseins zurückweist und so glaubwürdig auf kommendes Heil, auf den Advent, hinweist. Wie Christus in Wort und Tat auf den Vater zeigen – das ist der so einfach verständliche und so unendlich schwer zu lebende Auftrag der Kirche. Es ist der Auftrag zum ganzheitlichen Zeichen-sein: Als Zeichen des Advents ist die Kirche Hoffnungsträger für unsere Welt”.⁴²

Die adventlich lebende Kirche ist eine missionarische Kirche, die in der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat je neu über sich hinaus auf den dreifaltigen Gott und gerade so auf die ganze Schöpfung hin bezeugt. Der Advent des geschenkten Lebens steht im Zeichen des Kreuzes. Wenn wir bekennen, daß die Geschichte der Spaltungen und Entfremdungen in der Kirche Jesu Christi von unserer menschlichen Schuld zeugen, dann können wir unsere Hoffnung nur auf das Kreuz Christi setzen, an dem er unsere Schuld getragen und in neues Leben verwandelt hat. Der Weg, miteinander und füreinander Schwesterkirchen zu werden, ist ein Weg je tieferer Kreuzesnachfolge. Das Bekenntnis zur *Communio* der Kirche im Zeichen der Schwesterkirchen ist letztlich kein Problem der Begriffe, sondern unserer gläubigen christlichen Existenz als einzelne und als Gemeinschaften. Wir werden herausgerufen aus der Gleichgültigkeit, mit der alle Kirchen als gleich gültig angesehen werden, so daß die versöhnende Kraft des Glaubens infragegestellt wird. Jede Kirche, die sich als Schwesterkirche in der katholischen *Communio* der einen Kirche Jesu Christi versteht, wird unwiderruflich zum missionarischen und darin zum ökumenischen Engagement verpflichtet. Als Zeugen und Zeuginnen der sammelnden und einigenden Liebe Gottes in Jesus Christus sind wir selbst über alle Fremdheit und alles Mißverstehen hinweg mit der Unbedingtheit dieser Liebe Gottes an alle unsere Brüder und Schwestern verwiesen, um miteinander immer tiefer zu erkennen, „wie heilig das Bad der Taufe ist, das uns gereinigt hat, wie mächtig dein Geist, aus dem wir wiedergeboren sind, und wie kostbar das Blut, durch das wir erkaufte sind”.⁴³

Die Symbole der Spaltung im Verhältnis zwischen katholischer und orthodoxer Tradition wie auch zwischen katholischer und reformierter Tradition verlieren mehr und mehr ihren trennenden Charakter, indem sie nicht mehr als Vorwürfe gegeneinander eingesetzt werden. Die Exkommunikation von 1054 zwischen Rom und Konstantinopel wurde 1965 während der letzten Sitzung des II.Vatikanischen Konzils durch eine gemeinsame Erklärung von Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras feierlich für gegenstandslos erklärt und aus der Erinnerung der Kirche getilgt. Durch die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre” wurde im Jahre 1999 festgestellt, daß der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* der Reformatoren nicht länger kirchentrennend ist. Auch im Papst wird in der Ökumene nicht länger der „Antichrist” geargöhnt, als den Martin Luther ihn zeitweise ansah. Im gereinigten und befreiten Gedächtnis entsteht Raum für ein neues Gedächtnis, gefüllt mit den Symbolen der Liebe. Unter der Fülle dieser Symbole der Liebe, die die ökumenische Bewegung hervorbringt, sei hier die Zusammenarbeit mit Bruno Bürki im Direktorium des Instituts für Ökumenische Studien hervorgehoben; seit langen Jahren ist sie ein Symbol des Verstehens, der tatkräftigen Zusammenarbeit, der Liebe im Herrn – ein Zeugnis für den unermüdlichen Einsatz für eine Ökumene im Zeichen der Schwesterkirchen, die *sind*, indem sie *werden*. So dürfen wir *aufgrund der überreich gewordenen Gnade den Dank vervielfachen, Gott zur Ehre* (2 Kor 4,15).

⁴² Ebd. 19f.

⁴³ Tagesgebet am 2. Sonntag der Osterzeit („Weißer Sonntag”).