

Nicht nur als Wurzel!

Der Ort des Judentums in der innerchristlichen Ökumene

THOMAS FORNET-PONSE

Nicht ohne Israel! So lautet das Plädoyer, das Achim Buckenmaier und Ludwig Weimer jüngst in dieser Zeitschrift für die christliche Ökumene geäußert haben.¹ Sie äußern in diesem Beitrag die Hoffnung, die erlahmte ökumenische Begeisterung wieder zu entfachen, indem der Zusammenhang mit den Wurzeln des Baums der Kirche, also dem Judentum, gestärkt wird. Wenngleich diese Überzeugung nicht unbedingt zum Kernbestand der gegenwärtigen ökumenischen Theologie zu gehören scheint, wie ein Blick in verschiedene Lehrbücher zur ökumenischen Theologie zeigt,² stehen die Autoren auch nicht völlig alleine da. Allerdings besteht unter den Vertretern eines Einbezugs des Judentums in die christliche Ökumene keine vollständige Einigkeit darüber, ob sich dies primär auf das Judentum bezieht, aus dem sich Christentum und rabbinisches Judentum entwickelt haben, oder ob nicht auch das gegenwärtige Judentum in seiner Vielfalt die christliche Ökumene bereichern kann.³ Diese Frage steht im Zentrum dieses Beitrags, in dem zunächst die Position diskutiert wird, nach der das Judentum als Wurzel des Christentums für die christliche Ökumene relevant bzw. fruchtbar ist. Anschließend wird dafür plädiert, auch das gegenwärtige Judentum in die innerchristliche Ökumene einzubeziehen, und es werden Lösungsvorschläge zu zwei zentralen Themenkomplexen – das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen und der Primat des Bischofs von Rom – aus dieser Perspektive formuliert.

¹ Vgl. A. Buckenmaier / L. Weimer, Kein lebendiger Baum ist ohne Wurzeln – Warum die christliche Ökumene Israel braucht. Überlegungen zur Ökumene nach dem Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge im Februar 2010, in: *Cath(M)* 65 (2011) 27-37.

² Vgl. L. Lies, *Grundkurs Ökumenische Theologie. Von der Spaltung zur Versöhnung. Modelle kirchlicher Einheit*, Innsbruck 2005; P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen*, Darmstadt 1997; F. Nüssel / D. Sattler, *Einführung in die ökumenische Theologie*, Darmstadt 2008.

³ Vor allem die Rückbesinnung auf das Fundament oder die Wurzel des Christentums betonen E.J. Fisher, *Jewish-Christian Relations and the Quest for Christian Unity*, in: *JES* 20 (1983) 235-244; K. Koch, Was bedeutet die Hinwendung der Kirchen zu ihren jüdischen Quellen für die christliche Ökumene heute?, in: *IKaZ* 29 (2000) 160-174. Während J. Tomsik, *Il problema ecumenico e la sua soluzione a partire dal dialogo con gli Ebrei?*, in: *Ricerche teologiche* 8 (1997) 409-418, zwar die heilsgeschichtliche Bedeutung des antiken (!) Volkes Israels nicht schmälern will, aber keine positive Bedeutung des aktuellen Judentums für den ökumenischen Dialog sieht (und wohl nicht nur für diesen), plädieren Breuning, Henrix, Mußner oder der Autor genau dafür: W. Breuning, Was erbringt der jüdisch-christliche Dialog für das katholisch-evangelische Gespräch?, in: F. Hahn u.a. (Hg.), *Zion – Ort der Begegnung*. FS L. Klein, Bodenheim 1993, 347-369; T. Fornet-Ponse, *Ökumene in drei Dimensionen? Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene*, Münster 2011; H.H. Henrix, *Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch*, in: ders., *Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie*, Aachen 2005, 7-42; ders., *Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie*, in: G. Langer / G.M. Hoff (Hg.), *Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie*, Göttingen 2009, 264-297; F. Mußner, Was haben die Juden mit der christlichen Ökumene zu tun?, in: *US* 50 (1995) 331-339.

1. Rückbesinnung auf die Wurzel

Die von Buckenmaier und Weimer vorgelegte Argumentation kann in weiten Teilen als exemplarisch für die Aufforderung gelten, sich innerhalb der christlichen Ökumene auf den Ursprung des Christentums im Judentum zurückzubekennen. In ihrem Vorschlag gehen sie im Unterschied zu anderen Autoren allerdings nicht explizit auf konkrete ökumenische Differenzen ein, sondern nennen nur die Ekklesiologie als Problemfeld. Sie gehen vom Besuch Papst Benedikts XVI. in der Großen Synagoge von Rom im Februar 2010 aus, um die innere Verbindung zwischen dem jüdisch-christlichen Dialog und der Frage der christlichen Ökumene deutlich zu machen. Diese besteht ihrer Ansicht nach darin, dass Kirche und Israel gemeinsam ein Volk Gottes bilden sollen. Sie schließen sich somit dem viel zitierten Diktum Karl Barths an, die einzig wahre ökumenische Frage sei diejenige der Beziehung zwischen Christen und Juden.⁴ Um diese Beziehung zu skizzieren, schlagen sie nicht das von Papst Johannes Paul II. vorgeschlagene Deutungsmuster der Juden als ältere Brüder der Christen vor, sondern mit Röm 11 dasjenige des Baums und seiner Wurzeln. „Für uns hat das paulinische Bild den Vorteil, das ‚prius‘ zu zeigen – den theologischen und geschichtlichen Vorrang von Israel.“⁵ Gleichzeitig sind sie sich des wechselseitigen Einflusses des frühen Christentums und des rabbinischen Judentums bewusst und sprechen daher von verschiedenen Zweigen einer gemeinsamen Wurzel. Wenn Buckenmaier und Weimer von der Bedeutung der Wurzel für die christliche Ökumene sprechen, beziehen sie sich auf das vorrabbinische Judentum; das zeitgenössische Judentum in seiner Vielfalt wird hingegen nicht eigens betrachtet. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn sie anschließend das Besondere der jüdischen Wurzel skizzieren und es im Verhältnis Gottes zur Welt ausmachen: Gott ist als Schöpfer radikal von der Welt unterschieden und nicht in ihr zu finden; jede Beziehung ist eine vermittelte. Gleichzeitig handelt Gott in der Welt durch sein Volk.⁶ Auch in der sich daran anschließenden Probe in der Christologie, in der sie Gottes Handeln durch seinen Sohn Jesus Christus und dessen Jude-Sein betonen, steht weniger das Judentum im Blickpunkt als vielmehr die Gefahr, die Balance wahrer Gott – wahrer Mensch nicht zu wahren, wenn Jesu Jude-Sein vergessen würde.⁷ Bei den abschließenden Überlegungen zum Weg zur Ökumene und der ekklesiologischen Frage nach der Form der Kirche sehen sie mit Rosenzweig die Aufgabe der Juden darin, „die Christen zum Einsatz für die Welt [zu] ermahnen und zur Arbeit, die noch zu tun ist“.⁸ Sie enden mit einer Reflexion über die Völkerwallfahrt, in der sie dafür plä-

⁴ „Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.“ (Karl Barth, zitiert nach H.H. Henrix, Schweigen [Anm. 3], 273.)

⁵ A. Buckenmaier / L. Weimer (Anm. 1), 29. Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, dass die in Röm 11,17-24 genannte Wurzel in der exegetischen Landschaft mehrheitlich auf die Väter bezogen wird, vgl. z.B. E. Lohse, Der Brief an die Römer, Göttingen ¹³2003, hier 314; O. Hofius, Das Evangelium und Israel. Erwägungen zu Röm 9-11, in: ders., Paulusstudien, Tübingen 1989, 175-202, hier 187; M. Theobald, Römerbrief Kapitel 1-11, Stuttgart ³2002, hier 298.

⁶ Vgl. A. Buckenmaier / L. Weimer (Anm. 1), 31-33.

⁷ Vgl. ebd., 33-35.

⁸ Ebd., 36.

dieren, alle Christen müssten sich als Pilger verstehen und der Blick auf das jüdische Volk ermögliche das Verständnis dessen, was „Volk“ bedeutet.⁹ Wenngleich sie einige Unterschiede hinsichtlich der Bedeutung von „Volk“ in den verschiedenen Konfessionen nennen, erfolgt leider keine konkretere Auseinandersetzung mit ekklesiologischen Streitfragen aus der Perspektive einer Volk-Gottes-Ekklesiologie. Diese fehlende Konkretion des Ertrags der Berücksichtigung der jüdischen Wurzeln des Christentums für die christliche Ökumene ist bedauerlich, zumal andere Autoren in dieser Beziehung schon Vorarbeiten geleistet haben. Eugene Fisher beispielsweise betont ähnlich wie Buckenmaier und Weimer die Einzigartigkeit der jüdisch-christlichen Beziehungen und nennt verschiedene konkrete Aspekte, in denen die Rückkehr zur Wurzel ökumenische Kontroversen überwinden kann: Nicht nur seien ökumenische Durchbrüche im Eucharistieverständnis durch die Kenntnis der jüdischen Liturgie ermöglicht worden, sondern vor allem sei auch das Verständnis als „Volk Gottes“ ohne den Dialog mit dem Judentum nicht erfolgreich zu klären. Dies vermöge auch christliche Missverständnisse über Gesetz und Gnade und das Wesen des Individuums als Teil einer größeren Gemeinschaft zu korrigieren. Solche Klärungen trügen ferner dazu bei, die Struktur der gesuchten Einheit zu bestimmen. „Again, the rich traditions of a living Judaism, as we explore them in dialogue with real Jews, can shed immeasurable light on all of our ongoing internal discussions, and at the same time they can provide a ‚neutral‘ (by which I mean more deeply understood) framework for an ‚ecumenical‘ terminology and mode of discourse by which we can bridge the blockages between us.“¹⁰ Als Beispiel eines ökumenischen Dialogs, der solche Fragen schon in den Blick genommen hat, nennt Fisher den Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Presbyterianisch-Reformierten Kirche. Er betont ferner die bleibende Bedeutung des jüdischen Zeugnisses gegenüber Christen, vor allem mit ihrem Nein gegenüber den christlichen Ansprüchen bezüglich der Identifizierung des Messias und dem Wesen des von ihm inaugurierten messianischen Zeitalters, und sieht die Aufgabe von Juden wie Christen darin, bei der Verwirklichung des Reiches Gottes mitzuarbeiten.

Wenngleich Wilhelm Breuning vehement dafür plädiert, die Juden an der Suche der Christen nach ihrer Einheit zu beteiligen,¹¹ nennt er auch mehrere Bereiche, in denen die Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln bei Einzelpunkten des ökumenischen Dialogs weiterhelfen könnte. Wie Fisher verweist er auf das Eucharistieverständnis, bei denen die jüdischen Kategorien der „Erinnerung“ und des „Gedächtnisses“ hilfreich gewesen seien, sowie die Verankerung des christlichen Kultes im Judentum. Das in der Mitte des 20. Jahrhunderts weitgehend erfolgreiche evangelisch-katholische Gespräch über die Streitfrage des Verhältnisses von Schrift und Tradition habe sich zwar nicht nennenswert auf das Judentum bezogen, die Juden seien aber Gesprächspartner mit eigener Erfahrung. Schließlich nennt er den Komplex von Umkehr, Buße, Wiedergutmachung und Wiederein-

⁹ Vgl. ebd., 37.

¹⁰ E.J. Fisher (Anm. 3), 242.

¹¹ W. Breuning (Anm. 3), 358-360.

gliederung des Sünders, der auch bei der Versöhnung unter entfremdeten Gemeinschaften helfen könnte.

Weniger als den genannten Autoren geht es Franz Mußner in seinen sechs knapp kommentierten Thesen um ökumenische Streitfragen. Denn in den verschiedenen Bereichen, in denen seiner Ansicht nach von der Neubesinnung der Kirchen auf das Judentum Impulse für ihre ökumenische Arbeit ausgehen könnten – Gottesfrage, Christologie, Ekklesiologie, Eschatologie, Ethik und Verheißung –, will er aufzeigen, wie der Blick auf das Judentum die gesamte christliche Theologie in Anspruch nimmt.¹² Als Beispiele seien bei der Gottesfrage die Frage nach Gott in Auschwitz, in der Christologie die Notwendigkeit, eine nicht-antijudaistische Christologie zu entwickeln und in der Ekklesiologie die Verbindung der gnadenhaften „Mitteilhaberschaft“ der Kirchen mit dem Thema Bund und dem Verständnis des „Volkes Gottes“ genannt.

Auch der gegenwärtige Präsident des Päpstlichen Einheitsrates, Kurt Koch, hat sich dieser Frage vor einiger Zeit angenommen und stellt die Frage der Ökumene und des jüdisch-christlichen Verhältnisses in den größeren Kontext des interreligiösen Dialogs. Er betont die besondere Verbindung zwischen Judentum und Christentum und meint, wenn die Trennung zwischen beiden die erste Kirchenspaltung markiere, gehöre die Verständigung zwischen ihnen zur innerchristlichen Ökumene selbst und könne „diese keine Vollendung finden ohne Versöhnung zwischen Juden und Christen“.¹³ Damit solle nicht das Judentum christlich vereinnahmt, sondern vielmehr das Christentum herausgefordert werden. Im Mittelpunkt der ökumenischen Perspektiven des jüdisch-christlichen Gesprächs müsse das Jude-Sein Jesu stehen. Die damit verbundene Besinnung auf die jüdischen Wurzeln betreffe auch die Frage nach dem Stellenwert des Alten Testaments, dessen tendenzielle Geringschätzung seiner Ansicht nach bei wichtigen Fragestellungen der Ökumene wie der Amtsfrage fortwirke. An weiteren Aspekten nennt Koch die Überwindung des Verständnisses, wonach die Kirche Israel als erwähltes Volk abgelöst hätte. „Sie muss sich vielmehr begreifen in einer bleibenden Kontinuität mit Israel, und zwar im Sinne der Ausdehnung der Erwählung Israels auf alle Völker.“¹⁴ Wenn sie sich als Volk Gottes verstehe, sei auch zu bedenken, dass dies ein Relationsbegriff sei, da ein Volk ein solches erst in der Zuwendung zu Gott werde. Als dritten Aspekt nennt er das Verhältnis von Gesetz und Evangelium und als vierten das Gottesverständnis, „die Herzmitte der jüdisch-christlichen Begegnung“,¹⁵ bei dem ebenfalls die bleibende Kontinuität mit dem jüdischen Gottesglauben betont werden müsse. So sei die Trinitätslehre als Entfaltung, nicht als Ergänzung des jüdischen Gedankens der Einheit Gottes zu denken. Schließlich berücksichtigt er auch die von jüdischer Seite betonte Unerlöstheit der Welt, die Christen herausfordere, „in ihrem manchmal recht vollmundigen Reden von Erlösung vorsichtiger und bescheidener zu werden, wenn sie das solidarische Mitlei-

¹² F. Mußner (Anm. 3).

¹³ K. Koch (Anm. 3), 162.

¹⁴ Ebd., 167.

¹⁵ Ebd., 169.

den an der Unerlöstheit der Welt nicht aufkündigen wollen".¹⁶ Israel sei durch den Hinweis auf die Unerlöstheit der Welt der Stachel in der Seite der Kirche und die Kirche in ihrer Bezeugung der Gegenwart der Versöhnung der Welt der Stachel in der Seite Israels. Mit Moltmann spricht Koch von Judentum und Christentum als einer „Weg-Gemeinschaft der Hoffenden“, die auch die innerchristliche Ökumene inspirieren könne, da die Christen ihrer Fundamente ansichtig würden, wenn sie sich auf das Judentum als ihre Mutter zurückbesännen. Somit erweise „sich die Hinwendung der christlichen Kirchen zu ihren gemeinsamen jüdischen Quellen in der Tat als belebender Herzschrittmacher für die christliche Ökumene“.¹⁷

Schon diese inhaltlichen Aspekte der Besinnung auf die jüdischen Wurzeln des Christentums für die innerchristliche Ökumene legen es nahe, dass auch das jüdisch-christliche Gespräch von erheblicher Bedeutung für die Ökumene sein könnte. Insofern von ihm gewichtige Anfragen an die Ekklesiologie und das Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes ergehen, stehen vor allem diese Bereiche im Zentrum der verschiedenen nun zu betrachtenden Vorschläge. Sie zielen damit auf diejenigen Bereiche, in denen vor allem die als kirchentrennend angesehenen Differenzen wie das Verhältnis von Primatialität und Synodalität und besonders das Verständnis des Papstamtes bestehen.

II. Plädoyers für eine Ökumene mit Beteiligung des Judentums

Wenn unter Rekurs auf Karl Barth davon gesprochen wird, das jüdisch-christliche Gespräch sei im ökumenischen Diskurs zu berücksichtigen bzw. die Juden seien an diesem zu beteiligen, darf dies nicht dazu führen, das Judentum in einer Ökumene zu vereinnahmen. Wie gegenüber des ökumenischen Zieles der Einheit der Jünger Christi „die Differenz zwischen Kirche und Israel in Gottes Vorsehung am Ende der Geschichte aussehen *soll*, nicht nur wird, ist uns gerade angesichts der bisherigen Kirchengeschichte und der Geschichte Israels nach Christus verborgen“.¹⁸ Die Einheit mit Israel als erstes Problem ökumenischer Einigung ist nach Breuning nicht als ausgemachter Konsens zu verstehen, sondern viel tiefer gehend und meint die andauernde Bezogenheit auf Israel, eine „Einheit aus dem Reiß heraus, der doch nicht auseinanderreißen darf, aber auseinander gerissen hat“.¹⁹ Das Verhältnis zu den Juden erhält somit für die christliche Gemeinde ekklesiologische Bedeutung, wobei nicht zu vergessen sei, dass die Ausweitung im ökumenischen Verhalten der Kirche einen christlichen Versuch darstelle, das Verhältnis zum Judentum zu verbessern und sich daher als Bitte äußern müsse. Von der tiefen Herausforderung der Christen durch die heutige Begegnung mit Juden sei auch das Verhalten der Christen zueinander betroffen. Allerdings dürfe die Einsicht, das ursprüngliche Schisma mit den Juden relativiere die interkonfessionellen

¹⁶ Ebd., 171.

¹⁷ Ebd., 173.

¹⁸ W. Breuning (Anm. 3), 355.

¹⁹ Ebd., 356.

Gegensätze, nicht als Entwarnung verstanden werden. „Gegenüber dem Reiß, dem wir nicht mit einer Hoffnung auf ‚Massenbekehrung‘ in für uns überschaubarer Zeit gegenüberstehen, erhebt sich unsere christliche Zersplitterung zwar als Tatsache, aber als eine, die unmöglich so bleiben darf.“²⁰

Auf der Basis dieses Plädoyers, die Juden auf der Suche der Christen nach ihrer eigenen Identität zu beteiligen, sieht Breuning neben den oben genannten Aspekten der Besinnung auf die jüdische Wurzel auch einige Auftriebe, die die christliche Ökumene durch das Gespräch mit den Juden erhalten könne. Große Bedeutung komme der ekklesiologischen Fragestellung der Einbeziehung Israels in die Ekklesiologie zu, besonders der Frage, ob und inwiefern das heutige Judentum heilsgeschichtliche Bedeutung für das heutige Christentum besitzt. Dies sei eng mit der fundamentaltheologischen Frage nach dem Wert des Alten Testaments im Leben der Kirche sowie nach seinem Eigenwert verbunden. Dabei sei – in Umkehrung der bisherigen Auslegungsregel der Verborgenheit des Neuen Bundes im Alten und der Erschlossenheit des Alten im Neuen – auch damit zu rechnen, dass sich das Neue Testament vielfach im Alten erschließe. Dies wiederum betreffe das Bundesverständnis: Besteht ein Bund, der Juden und Christen gemeinsam umfasst, oder gibt es zwei Bünde?²¹ Als letzten Punkt nennt Breuning die Bedeutung der Tora, die auch um Jesu Willen im Mittelpunkt des Gesprächs stehen sollte. Gerade im Blick auf die Frage nach dem rechten Gebrauch des Gesetzes würde die jüdische Eigenart des Paulus zunehmend klarer gesehen. Dies führt Breuning zu der Frage, ob man Christus und Tora als Heilswege parallelisieren könne, da man christlicherseits nicht von einem „Gebrauch“ Christi sprechen könne. So müsse auch eine Christologie so gestaltet werden, „dass die jüdische Antwort nicht auf ein vorprogrammiertes ‚Wir brauchen ihn nicht‘ hingelenkt wird“.²²

Ähnlich grundlegend, aber ausführlicher argumentiert Henrix dafür, das Judentum gehöre zum Themenkanon ökumenischer Theologie, insofern es dieser um „die Spannung, das Beieinander, de[n] doppelte[n] Aspekt von Teilung und gleichzeitigem Angewiesensein auf Verständigung und Einheit in der Wahrheit“²³ geht. Die christliche Angewiesenheit auf Verständigung und Einheit in der Wahrheit mit dem Judentum entfaltet er im Folgenden zunächst christologisch-inkarnationstheologisch, insofern die Judewerdung Gottes „ein Grunddatum christlicher Theologie“²⁴ sei, sodann ekklesiologisch, da man bei der Reflexion von Kirche historisch und theologisch zwangsläufig auf Israel und das Judentum stoße, sowie schließlich heilsökonomisch, weil mit dem II. Vatikanum (und der ordentlichen Form der Karfreitagsliturgie) gesagt werden könne, das zeitgenössische Judentum sei auf dem Weg des Heils. Er folgt daraus, „dass es nur *ein Volk* Gottes gibt – in der Zweigestalt von Israel und Kirche“,²⁵ womit das Judentum als ökumenisches The-

²⁰ Ebd., 358.

²¹ Vgl. zu dieser Frage auch J.P. Pawlikowski, Ein Bund oder zwei Bünde?, in: ThQ 176 (1996) 325-340; M. Theobald, Zwei Bünde und ein Gottesvolk, in: ThQ 176 (1996) 309-324; E. Zenger, Israel und Kirche in einem Gottesbund, in: Kul 6 (1991) 99-114.

²² W. Breuning (Anm. 3), 369.

²³ H.H. Henrix, Ökumene (Anm. 3), 10.

²⁴ Ebd., 11.

²⁵ Ebd., 18.

ma deutlich werde. Henrix schlägt daher folgende Neudefinition ökumenischer Theologie vor: „Ökumenische Theologie ist die methodisch gesicherte Kenntnissnahme, kritische Beurteilung und theoretische Verarbeitung des gegenwärtigen Zustands des Volkes Gottes, sofern es in Judentum und Kirche gespalten ist, seine kirchliche Gestalt in verschiedene Kirchen und Konfessionen geteilt ist und es zugleich auf Verständigung und Einheit in der Wahrheit ihrer Gestalten und Glieder angewiesen ist.“²⁶

Auf dieser Grundlage nennt Henrix mehrere Erfordernisse, Möglichkeiten und Rückwirkungen für die ökumenische Theologie. Zum einen müsse die Bereitschaft für einen Dialog vollen Vertrauens geprüft werden. Ferner werde eine Theologie des Judentums benötigt, deren Norm die Bibel sei, die nur im Widerspruch an die traditionelle Verwerfungslehre anknüpfen könne und die als spezifischen Eigenbeitrag ökumenischer Theologen „Einheits“modelle zur Beschreibung der christlich-jüdischen Zusammengehörigkeit enthalte. Vor allem diese dezidierte Rede von einer „Einheit“ hat Henrix in einem späteren Beitrag als zu pointiert charakterisiert und verweist besonders auf das in der Zwischenzeit klarer gewordene Gewicht der Andersheit des Anderen.²⁷ Mögliche Dialogerfahrungen und -themen sieht Henrix in vielfältigen bestehenden Asymmetrien struktureller wie historischer Art, die vor dem Trugschluss einer leichten christlich-jüdischen Verständigung warnen, sowie in der Frage, ob das Judentum eine „das besondere Verhältnis zum Christentum aussagende jüdische Theologie des Christentums“²⁸ entwickeln und das Christentum als Mit-Volk akzeptieren könne. Rückwirkungen für die ökumenische Theologie können nach Henrix zunächst in einer deutlicheren Wahrnehmung der innerchristlichen Einheit und der Relativierung des Glaubensdissenses bestehen. Des Weiteren verschöbe sich der Themenplan ökumenischer Theologie, wenn eine Theologie des Judentums als Aufgabe ökumenischer Theologie angegangen werde. Ferner werde ein unbewusster Marcionismus in der ökumenischen Theologie korrigiert, nach dem das Alte Testament das theologische Denken nur sporadisch bis gar nicht präge, sowie verhindert, dass sich ein innerchristlicher Konsens zulasten des Judentums bilde.²⁹ Schließlich sei es durch die Aufnahme des jüdisch-christlichen Dialogs möglich, „noch vorhandene zwischenkonfessionelle Streitfragen in einem neuen Horizont zu lösen“³⁰. Als Beispiele dienen ihm das Verhältnis von Schrift und Tradition, das Problem von Glauben und Werken oder eine Parallele zwischen dem Eucharistieverständnis und der jüdischen Auffassung der Anwesenheit Gottes (Schechina).

Die ekklesiologische und damit ökumenische Bedeutung des Judentums wird aber nicht nur von katholischen Theologen wie Breuning oder Henrix betont, sondern

²⁶ Ebd., 19.

²⁷ Vgl. H.H. Henrix, Schweigen (Anm. 3), 278.

²⁸ H.H. Henrix, Ökumene (Anm. 3), 35.

²⁹ Wie berechtigt diese Frage nach wie vor ist, zeigt sich an der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, vgl. T. Fornet-Ponse, Einigung auf Kosten des Judentums? Zur kritischen Funktion des Judentums für die innerchristliche Ökumene am Beispiel der GER, in: Cath(M) 64 (2010) 309-325.

³⁰ H.H. Henrix, Ökumene (Anm. 3), 41.

auch von evangelischen wie Dietrich Ritschl oder Ulrich H.J. Körtner.³¹ Letzterer sieht die Differenz und Einheit von Kirche und Judentum mit dem Begriff des Volkes Gottes thematisiert und verbindet sie mit der kreuzestheologisch zu reflektierenden Differenz von Identität und Differenz im Christentum. Denn nicht nur zwischen Kirche und Christentum sei zu unterscheiden, sondern auch zwischen Kirche und Volk Gottes. Er plädiert sogar dafür, das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als eigentliches Kernproblem der Ökumene anzusehen, „weil die dem Christentum eigentümliche Konfessionalität nicht erst in der innerchristlichen Ausdifferenzierung von Einzelkirchen, sondern bereits in der Trennung von Kirche und Synagoge zutage tritt“.³² Insofern das fortexistierende Judentum substanziell das kirchliche Selbstverständnis als Volk Gottes betreffe und sein Fortbestand und die Ablehnung der Messianität Jesu die bekannten Einheitsmodelle infrage stelle, sei die Beziehung der Christenheit zum Judentum eine dogmatisch höchstrangige Frage. „Nicht die Einheit der Kirche, von deren Vision die ökumenische Bewegung erfüllt ist, sondern die sichtbare Einheit des Volkes Gottes, dessen Identität mit der Kirche erst in dem Moment behauptet werden konnte, als das Judentum christlicherseits zu einer endgültig vergangenen Größe erklärt wurde, ist das grundlegende Problem der Ökumene und einer ökumenischen Ekklesiologie.“³³ Deswegen sei der christlich-jüdische Dialog notwendigerweise als konstitutives Element einer ökumenischen Theologie zu behandeln. Dabei sei allerdings nicht nur die Differenz zwischen Volk Gottes und empirischem Judentum zu beachten, sondern auch der utopische Charakter der Idee der sichtbaren Einheit des Gottesvolkes, wenn das Judentum in die ekklesiologische Fragestellung einbezogen wird. Dies lasse die eschatologische Perspektive der Ekklesiologie neu bewusst werden.

Wie Henrix' Diagnose eines insgesamt positiv zu würdigenden Befundes (wie die Beziehung der Kirchen zum Judentum in die ökumenische Theologie einbezogen wird) zeigt, wird diese theologische Einsicht tatsächlich umgesetzt – auch bei den kirchlichen Trägern der Ökumene.³⁴ Allerdings macht er auch darauf aufmerksam, dass dabei vor allem das christlich-jüdische Verhältnis im Blick ist und kaum versucht wird, die möglichen Impulse für innerchristliche Streitfragen aus dem christlich-jüdischen Gespräch bzw. durch die Einbeziehung des Judentums weiter zu verfolgen. Erst dann aber wären die vollen Konsequenzen aus den vorgestellten (und ähnlichen) Positionen gezogen. Tatsächlich ist es nicht nur theologisch geboten, sondern auch sehr fruchtbar, das Judentum als eigenes Subjekt in die ökumenische Theologie einzubeziehen. Dies soll im Folgenden anhand der ökumeni-

³¹ Vgl. U.H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005, 31-35; D. Ritschl, *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie*, Münster 2005, 38.

³² U.H.J. Körtner (Anm. 31), 32. Auch wenn Henrix „Körtners Begründung aus einem für das Judentum ebenfalls vorausgesetzten ‚Wesen der Konfessionalität‘ weder historisch noch phänomenologisch überzeugend findet“ (H.H. Henrix, *Schweigen* [Anm. 3], 280), stimmt er dennoch der These zu, der jüdisch-christliche Dialog sei von konstitutiver Bedeutung für eine ökumenische Theologie.

³³ U.H.J. Körtner (Anm. 31), 33.

³⁴ Vgl. H.H. Henrix, *Schweigen* (Anm. 3), 280-286.

schen Streitfragen des Verhältnisses von Universalkirche und Ortskirchen und des Primats des Bischofs von Rom erörtert werden.

III. Mögliche Erträge einer Beteiligung des Judentums³⁵

Beide Themenkomplexe gehören zu den als kirchentrennend angesehenen Differenzen sowohl im katholisch-orthodoxen als auch im katholisch-evangelischen Dialog. Dabei stellt das Verständnis und die Begründung eines universalen (jurisdiktionellen wie lehramtlichen) Primats in beiden Fällen das entscheidende theologische Problem dar. Vor allem über die damit verbundene Fragestellung nach Primatialität und Synodalität ist sie eng mit derjenigen des Verhältnisses von Universalkirche und Ortskirchen verbunden. Im katholisch-orthodoxen Dialog sind insbesondere die unterschiedlichen Konzeptionen der Vorstellung der Autokephalie von Nationalkirchen und eines Petrusdienstes mit einer universalistischen Konzeption von Kirche virulent. Auch von evangelischer Seite wird darauf hingewiesen, dass die „mit der These von der Präexistenz der Kirche begründete Annahme eines ontologischen Primats der Universalkirche mit evangelischer Ekklesiologie kaum kompatibel ist“.³⁶

1. Das strittige Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen

In der katholischen Theologie sind die zentralen Probleme dieser Verhältnisbestimmung vor allem durch die Debatte zwischen Joseph Ratzinger und Walter Kasper deutlich geworden.³⁷ Im Zentrum stand die in *Communio notio* formulierte und in *Apostolos suos* aufgenommene These, die Universalkirche gehe den Ortskirchen ontologisch und zeitlich voraus. Dort wird die Wendung „die Kirche in und aus den Kirchen“ (LG 23) als „untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)“³⁸ gesehen. Ratzin-

³⁵ Vgl. zum Folgenden ausführlich: T. Fornet-Ponse (Anm. 3), 357-448.

³⁶ G. Wenz, *Communio ecclesiarum*, in: F.W. Graf / D. Korsch (Hg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 111-124, 115.

³⁷ Vgl. die wichtigsten Beiträge der Diskussionspartner: W. Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreier / G. Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen*. FS Homeyer, München 1999, 32-48; ders., *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: StZ 218 (2000) 795-804; J. Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium**, in: ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107-131; ders., *The Local Church and the Universal Church*, in: *America* 185 (19.11.2001) 7-11. Aus der umfangreichen Sekundärliteratur seien genannt: A. Buckenmaier, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009, 39-59; G.M. Hoff, *Ökumenische Passagen*, Innsbruck 2005, 90-101; M. Kehl, *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: StZ 221 (2003) 219-232; P. MacPartlan, *The local church and the universal church. Zizioulas and the Ratzinger-Kasper-Debate*, in: *International Journal for the Study of the Christian Church* 4 (2004) 21-33; K. Struys, *Particular Churches – Universal Church. Theological Backgrounds to the Position of Walter Kasper in Debate with Joseph Ratzinger – Benedict XVI*, in: *Bijdr.* 69 (2008) 147-171.

³⁸ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, Bonn 1992 (VApS 107), Nr. 9.

ger argumentiert auf dieser Linie vor allem gegen eine Reduktion der Universal-
kirche auf empirisch Erscheinendes, während Kasper auf der Basis einer trinitäts-
theologischen Begründung der Ekklesiologie für eine Perichorese von Teilkirche
und Universal-
kirche plädiert. Eines der Hauptargumente Ratzingers ist die Prä-
existenz der Kirche, die nach Kasper aber wegen ihrer unterschiedlichen Denk-
voraussetzungen nicht das Verhältnis von Universal-
kirche und Ortskirchen ent-
scheidend klärt: „Sie [= die unterschiedlichen Ansätze, TFP] gehen entweder
mehr platonisch vom Primat der Idee und des Allgemeinen aus oder sehen mehr
aristotelisch das Allgemeine im Konkreten verwirklicht.“³⁹

Die ökumenische Relevanz dieser Debatte besteht besonders in den unmittelba-
ren Konsequenzen der Verhältnisbestimmungen von Einheit und Vielfalt für die
ökumenischen Zielvorstellungen. Diese Verhältnisbestimmungen hängen eng mit
philosophischen Tendenzen zusammen, die von einer inneren Priorität der Einheit
vor der Vielfalt ausgehen oder nicht. Eine Priorität der Einheit ist aber gerade bei
einer trinitarischen Unterfassung der Ekklesiologie nicht notwendig, da von einer
Simultaneität und Perichorese von Einheit und Vielfalt ausgegangen werden kann.
Eine darauf basierende Ekklesiologie ist besser als eine von einer der Vielfalt vor-
rangigen Einheit ausgehenden geeignet, die Einzelkirchen und ihre legitimen
Traditionen nicht zugunsten einer Einheitlichkeit zu unterdrücken, da sie ihnen
ihre legitime Freiheit einräumt.⁴⁰

Ein klares Plädoyer für eine Simultaneität und Perichorese von Universal-
kirche und Ortskirchen kann sich aber nicht nur auf die Notwendigkeit der konkreten
Realisierung der Kirche und ihre trinitätstheologische Begründung stützen, son-
dern auch auf die jüdische Stimme im ökumenischen Diskurs. Dabei kann das
Verhältnis zwischen Universal-
kirche und Ortskirche nicht einfach mit dem Ver-
hältnis des Volkes Gottes zu den jüdischen Gemeinden verglichen werden, da
sich christliche und jüdische Identität durch die Dimensionen des Volkes und des
Bezugs zum Land Israel unterscheiden. Dennoch kann das Fehlen einer zentralen
jüdischen Autorität und die prinzipielle Eigenständigkeit jeder einzelnen Gemein-
de bzw. jedes einzelnen Juden als gewichtiges Argument gegen einen Zentralis-
mus angeführt werden. Diese grundlegende Eigenständigkeit einer (Synago-
gen)Gemeinde wird weder dadurch wesentlich geschmälert, dass sie sich gegeb-
enfalls einer größeren Strömung (wie einzelnen Formen des Chassidismus) zu-
ordnet, noch durch die Zugehörigkeit zum Judentum bzw. zum Volk Israel. Eine
Gemeinde (oder auch eine größere Gemeinschaft wie einige Gruppen im Chassi-
dismus) wird als religiös selbstständige Größe verstanden, ohne die Einheit aufzu-
heben, da an den Dimensionen des Volkes und des Bezugs zum Land Israel fest-
gehalten wird. Dies stellt einen gravierenden Unterschied zum Christentum dar
und ist auf die unterschiedlich geartete Identitätskonstruktion zurückzuführen, da
dort dem Bekenntnis eine viel größere Bedeutung für die Identität zukommt. Die-
se Selbstständigkeit führt mit der Betonung der individuellen Verantwortung für

³⁹ W. Kasper, *Verhältnis* (Anm. 37), 802, vgl. auch E. Dirscherl, *Die widersprüchliche Vieldeutigkeit von Dominus Jesus als Chance*, in: A. Franz (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche*, Freiburg i.Br. 2001 (QD 192), 114-131, hier 130f.

⁴⁰ Dies betont auch W. Kasper, *Verhältnis* (Anm. 37), 803.

die Torah viele (auch orthodoxe) Juden dazu, sich Bemühungen zu widersetzen, eine verbindliche zentrale Instanz wie den Sanhedrin (wieder) einzuführen, sowie zu bestreiten, dass ein Oberrabbinat halachisch notwendig sei.⁴¹ Zwar verbieten die unterschiedlichen Identitätskonstruktionen und der komplexe Entwicklungsprozess im Judentum und Christentum es, direkte oder zwingende Folgen für das ontologische Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen zu äußern, aber die Betonung der religiösen Eigenständigkeit der konkreten Gemeinde im Judentum kann als starkes Argument dafür genannt werden, auch im Christentum die Ortskirche nicht zu sehr von der Universalkirche her zu konzipieren.

Einem solchen Plädoyer entspricht auf orthodoxer Seite eine eucharistische Ekklesiologie, die von der inneren Autonomie jeder Ortskirche und von der *Communio* der Ortskirchen untereinander ausgeht. „Eine eucharistische Ekklesiologie fordert beides: die Vielfalt der Ortskirchen wie die Einheit der universalen *Una Sancta*. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken.“⁴² Eine evangelische Ekklesiologie entspricht ihm in ihrem Verständnis der Gottesdienstgemeinde als Kirche im vollen Sinn, wobei die Kirche als *congregatio sanctorum* zugleich Gemeinschaft aller Gläubigen ist. Jeder Gottesdienstgemeinde ist ein universalkirchlicher Zug eigen, der somit einen räumlichen und zeitlichen Aspekt enthält. Auch wenn das wahre Wesen der Kirche verborgen ist, sollte es nicht unsichtbar genannt werden, womit auch hier ein Vorrang der Universalkirche bestritten wird.⁴³ Innerhalb der katholischen Diskussion ist die Position Kaspers und anderer Theologen zu nennen, die von einer Simultaneität und einer Perichorese ausgehen und daher die Universalkirche nicht als ontologisch vorrangig ansehen. Eine solche Position kann auch besser als diejenige, der Ratzinger zuzuordnen ist, das ökumenische Ziel einer versöhnten Verschiedenheit vertreten bzw. „einen kirchlich-theologischen Pluralismus mit den gegebenen ekklesiologischen Mitteln auffassen“.⁴⁴

2. Das Papstamt – ein universalkirchlicher Petrusdienst?

Dies deutet schon an, in welcher Richtung Impulse für das Verständnis des Papstamtes und das Verhältnis von Kollegialität und Primatialität zu erwarten sind. Einem perichoretischen Verständnis des Verhältnisses von Universalkirche und Ortskirchen, das die konkrete Kirche vor Ort nicht als nachrangig gegenüber der Universalkirche versteht, entspricht ein Primatsverständnis, das den Primas in

⁴¹ Vgl. u.a. M.S. Berger, *Rabbinic Authority*, Oxford 1998; A. Lichtenstein, *The Israeli Chief Rabbinate. A Current Halakhic Perspective*, in: *Trad.* 26,4 (1992) 26-38.

⁴² J. Freitag, *Vorrang der Universalkirche? Ecclesia in et ex Ecclesiis – Ecclesiae in et ex Ecclesia? Zum Streit um den Communio-Charakter der Kirche aus der Sicht einer eucharistischen Ekklesiologie*, in: *ÖR* 44 (1995) 74-92, hier 79f.; vgl. R. Bordeianu, *Orthodox-Catholic Dialogue. Retrieving Eucharist Ecclesiology*, in: *JES* 44 (2009) 239-265.

⁴³ Vgl. bspw. G. Wenz, *Vom einen Wesen der Kirche. Aspekte evangelischer Ekklesiologie*, in: P. Walter / K. Krämer / G. Augustin (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive. FS W. Kasper*, Freiburg i.Br. 2003, 33-45.

⁴⁴ G.M. Hoff (Anm. 37), 101.

enger Verbindung mit den Vorstehern der Ortskirchen sieht. Tatsächlich ist sowohl im katholisch-orthodoxen als auch im katholisch-evangelischen Dialog weniger die Frage eines Universalprimats als solchem strittig. Es sind vielmehr dessen konkrete Befugnisse und seine Einbettung in ein synodales Kirchenverständnis.

So ist in den offiziellen Dialogen der römisch-katholischen Kirche mit den orthodoxen und orientalischem-orthodoxen Kirchen deutlich geworden, dass die byzantinische Orthodoxie grundsätzlich auf allen Ebenen – der ortskirchlichen, der regionalen und der universalen – einen Primat bejaht, wohingegen die orientalischem-orthodoxen Kirchen die Frage eines universalen Primats nicht einhellig beantworten.⁴⁵ Ein Ehrenprimat des Bischofs von Rom wird dabei nicht bestritten, da sich dieser auf die ersten ökumenischen Konzilien berufen kann. Wohl aber wird die Ausgestaltung in Richtung eines Jurisdiktionsprimats über die universale Kirche und des Infallibilitätsdogmas abgelehnt. Beides hängt eng mit dem Verhältnis von Primatialität und Kollegialität zusammen. Für möglich gehalten wird auch von orientalischem-orthodoxer Seite die Anerkennung eines Ehrenprimats des Bischofs von Rom und vielleicht sogar, „dass er in Absprache mit den Leitern der anderen Kirchen ein ökumenisches Konzil einberufen und den Vorsitz übernehmen könnte“.⁴⁶ Ähnliches gilt auch für die orthodoxe Seite, da ein gewisser Primat Roms als historisches Faktum nicht bestritten wird. Von verschiedenen orthodoxen Theologen wird auch die gegenwärtige Notwendigkeit des römischen Primats hinsichtlich der kanonischen Ordnung der Kirche anerkannt und insofern ein römischer Primat mit dem Charakter als Zentrum der Appellation, der Koordination und der pastoralen Sorge vertreten. Abgelehnt werden der Gedanke einer universalen Jurisdiktion, da dies orthodoxer Ekklesiologie vollständig fremd sei, eine juristische oder extra-sakramentale Weise der Ausübung des Primats ohne entsprechende Beziehung zu einer Synode oder den Mitbischöfen sowie Vollmachten oder Verantwortungen des römischen Bischofs, die keine Entsprechung zu denjenigen der Bischöfe, Metropoliten und Patriarchen haben (wozu vor allem die Infallibilität gehört).⁴⁷

Mit dieser ostkirchlichen Kritik am Papstamt ist die lutherische durchaus vereinbar, insofern sich die Kritik Luthers und Melanchthons auf das „Wie“ des päpstlichen Primates bezog und nicht auf das „Dass“; als evangeliumswidrig erscheint die Notwendigkeit des Primats und die Nichthinterfragbarkeit des päpstlichen Lehramtes.⁴⁸ Auch gegenwärtig wird ein Leitungsdienst auf Weltebene menschlichen Rechts nicht kategorisch ausgeschlossen, sondern sogar zuweilen aus praktischen Gründen als notwendig angesehen. Wegen der synodalen Struktur in den evangelischen Kirchen herrscht allerdings kein Konsens darüber, „sich dieses

⁴⁵ Vgl. hierzu ausführlich T. Fornet-Ponse (Anm. 3), 143-187.

⁴⁶ M. Krikorian, Der Primat des Nachfolgers des Apostels Petrus aus der Sicht der orientalischem-orthodoxen Kirchen, in: ThQ 178 (1998) 84-97, hier 95.

⁴⁷ Vgl. hierzu besonders A. DeVille, Ravenna and beyond. The Question of Roman Papacy and the Orthodox Churches in the Literature 1962-2006, in: Oic 42 (2008) 99-138, hier 135-138.

⁴⁸ Vgl. bes. H. Meyer, Ein evangeliumsgemäßes Papstamt. Kritik und Forderung aus reformatorischer Sicht, in: Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene?, Regensburg 1985, 65-111.

Dienstamt der Einheit im Sinne eines monarchischen Petrusamtes vorstellen⁴⁹ zu können, zumal diese Frage auch eng mit der Frage der angestrebten Zielvorstellung bzw. des Einheitsverständnisses verbunden ist. Keineswegs aber ist aus lutherischer Sicht ein solches universales Amt der Einheit mit so weitreichenden Vollmachten auszustatten wie sie der Bischof von Rom beansprucht. Die Kritik aus reformierter Perspektive hingegen ist grundlegender und schließt wegen der prinzipiellen Gleichheit der Inhaber eines Amtes einen Jurisdiktionsprimat oder eine Infallibilität eines Amtsträgers kategorisch aus; allerdings bestehen auch große Vorbehalte gegenüber einem Ehrenprimat, den Luther zwar als nützlich ansah, Calvin aber nicht.⁵⁰

Die Diagnose Radlbeck-Ossmanns zum gegenwärtigen Stand des ökumenischen Dialogs über den Petrusdienst ist also nach wie vor gültig: „Das differenzierte Bild, das diese Gesprächsergebnisse abgeben, zeigt, dass ein durch den Bischof von Rom wahrgenommener Dienst an der Einheit der Kirche von nichtrömischen Konfessionen unter bestimmten Umständen als Möglichkeit erwogen wird. Es zeigt jedoch auch, dass das Gespräch über diesen Dienst von einer Lösung noch weit entfernt ist.“⁵¹

Eine Lösung dieser Frage ist aber nur dann möglich, wenn zum einen den genannten Kritikpunkten von nichtkatholischer Seite Rechnung getragen wird und zum anderen die berechtigten Anliegen der katholischen Tradition aufgenommen werden. Im Zentrum stehen dabei zum einen das grundlegende Problem des Verhältnisses von Kollegialität und Primatialität und zum anderen eine Interpretation der Papstdogmen des I. Vaticanums. In beiden Fällen konzentriere ich mich angesichts der Fülle der Literatur und der Vorschläge auf Impulse durch den Einbezug der jüdischen Stimme in das ökumenische Gespräch. Vorab sei aber mit Pottmeyer gesagt, auf der Basis der beiden vatikanischen Konzilien könne mit einem *Communio*-Primat eine Neubestimmung des Papsttums vorgenommen werden, die sowohl dem Petrusdienst als auch dem ökumenischen Anliegen gerecht werden kann. „In einer Kirche, die sich zunehmend als *communio* von Einzelkirchen gestalten soll und muß, gewinnt der Petrusdienst an Bedeutung – nicht als allgegenwärtige, alles bestimmende Regelungsinstanz, wohl aber als Wächteramt in subsidiärer Funktion, als Zentrum der *communio* und als wirksames Zeichen und Werkzeug für die von Gott gegebene und aufgegebene Einheit der Kirche. Gerade eine Kirche, die über ein verbindendes und verpflichtendes Zentrum der *communio* verfügt, kann eine hohe Eigenverantwortung der Einzelkirchen zulassen, ohne den Zusammenhalt der *communio* zu gefährden.“⁵² Primat und Kollegialität sind aufeinander angewiesen.

⁴⁹ M. Bünker, *Das Papstamt und die Ökumene*, in: W. Fleischmann-Bisten (Hg.), *Papstamt – pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven*, Göttingen 2001, 65-83, hier 74.

⁵⁰ Vgl. A. Heron, *Petrusdienst und Primat: eine Stellungnahme aus reformierter Sicht*, in: *ThQ* 178 (1998) 117-122.

⁵¹ R. Radlbeck-Ossmann, *Vom Papstamt zum Petrusdienst. Zur Neufassung eines ursprungstreuen und zukunftsfähigen Dienstes an der Einheit der Kirche*, Paderborn 2005 (KKTS 75), 22f.

⁵² Vgl. H.J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br. 1999 (QD 179), 137.

Diese Betonung der *communio*-Struktur der Kirche darf aber nicht dazu führen, das Verständnis der Kirche als Volk Gottes zu vernachlässigen, da dies eine wesentliche Wiederentdeckung des II. Vaticanums war, besonders für den ökumenischen Dialog mit den protestantischen Kirchen vorteilhaft ist und zudem auch – wie oben gesehen – die enge Beziehung zum Judentum ausdrückt. Beide Ekklesiologien sollten als sich einander ergänzend angesehen werden, da eine Volk-Gottes-Ekklesiologie zunächst die Gesamtheit des Volkes Gottes im Blick hat, die *Communio*-Ekklesiologie hingegen stärker die kirchliche Hierarchie als wesentlichen Teil des Volkes. Einer christlichen Volk-Gottes-Ekklesiologie kann die jüdische Perspektive in Erinnerung rufen, dass ein Volk sich nicht ausschließlich über Bekenntnisse konstituiert bzw. innerhalb eines Volkes eine große Pluralität bestehen kann. Diese Eigenart des Volkes Gottes betont Anastasios Kallis, wenn er die Hierarchie aus dem Volk Gottes hervorgehend und ihr zugeordnet sowie die Wahrheit nicht vom Amt abhängig sieht: „Daher gilt in dieser *Volk-Gottes-Ekklesiologie* als Häretiker nicht jeder, der eine von der geltenden Lehre der Kirche abweichende Meinung vertritt, sondern derjenige, der sich von der Gemeinde absondert bzw. sich an ihre Stelle setzt und *eo ipso* (aus sich selbst) verfügt.“⁵³ Nach jüdischem Verständnis ist aber das Bekenntnis weit weniger bedeutend, um die Zugehörigkeit zum Volk Gottes zu bestimmen. Wahrscheinlich war es gerade die Abgrenzung vom entstehenden Christentum, die das rabbinische Judentum dazu brachte, keine Religion im Sinne eines Systems von Glaubensüberzeugungen und Praktiken zu werden, zu denen man sich freiwillig bekennt bzw. dessen Ablehnung als Häresie angesehen wird. Auf dieser Basis kann Michael Wyschogrod an den konvertierten Juden Kardinal Lustiger schreiben, ein christlicher Jude verliere zwar die Privilegien, könne also nicht mehr als Zeuge bei einem rabbinischen Gericht auftreten. „But all this in no way changes the fact that a Christian Jew remains a Jew.“⁵⁴

Die jüdische Perspektive betrifft nicht nur das Verständnis des Volkes Gottes, sondern kann auch mit ihrem Verständnis religiöser Autorität als großenteils epistemisch verfasst – Ausnahmen sind die charismatische Autorität eines Zaddik im Chassidismus und eine stärkere Betonung deontischer Autorität in traditionalistischen Kreisen – ein klares Plädoyer für eine kollegiale bzw. synodale Struktur der Entscheidungsfindung abgeben.⁵⁵ Denn in der Regel richtet sich die Autorität eines Rabbiners nach seiner Gelehrsamkeit und seinen argumentativen Fähigkeiten und kann prinzipiell von jedem Gemeindemitglied bezweifelt werden, wenn es bessere Argumente vorbringen kann. Hierin zeigt sich auch die schon im Talmud ausgedrückte Wertschätzung des Diskurses, die dazu führt, auch die in einer Diskussion unterlegene Meinung zu verschriftlichen. Dementsprechend lehnt auch eine Mehrheit der orthodoxen Juden ein höchstes und autoritatives Gremium

⁵³ A. Kallis, *Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*, Münster 2003, 54f.

⁵⁴ M. Wyschogrod, *A Letter to Cardinal Lustiger*, in: ders., *Abraham's Promise. Judaism and Jewish-Christian Relations*, Grand Rapids 2004, 202-210, hier 206.

⁵⁵ Vgl. allgemein zur rabbinischen Autorität M.S. Berger (Anm. 41) und zum traditionalistischen Verständnis besonders H. Danzger, *Returning to Tradition. The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New Haven und London 1989, bes. 53ff., 164-189.

mit der Kompetenz zu letztverbindlichen Entscheidungen ab. Zudem wird nur in halachischen (also rechtlichen) Fragen eine größtmögliche Einheitlichkeit angestrebt, keineswegs aber in aggadischen (also theologischen).

Dies fügt sich gut in verschiedene Vorschläge zur Interpretation der Dogmen des I. Vaticanums ein, da lediglich deren maximalistische Interpretation einen *Communio-Primat* verhindert, bei dem Primatialität und Kollegialität in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen. Tatsächlich wird das Verhältnis von Papst und Bischöfen in *Pastor Aeternus* gar nicht konkreter gefasst. Daher ist es durchaus möglich, die kollegiale Ausübung der primatialen Funktionen rechtlich zu fixieren, was mit gewissen Prärogativen des Bischofs von Rom verbunden werden kann – er kann z.B. das Recht haben, ein Konzil einzuberufen und ihm vorzustehen. Ferner kann entsprechend der Minderheitsmeinung auf dem I. Vaticanum das päpstliche Lehramt normativ an das *depositum fidei* gebunden werden.⁵⁶ Wegen der wesentlich höheren Bedeutung des Bekenntnisses als Identitätsmarker im Christentum ist im Unterschied zum Judentum eine Institution mit der Kompetenz, letztverbindliche Entscheidungen zu treffen, sehr sinnvoll und notwendig. Aber die jüdische Perspektive weist nachdrücklich darauf hin, dass es nicht um ein vereinfachtes Verständnis dogmatischer Sätze als propositionale Wahrheiten gehen kann. Vielmehr kann es mehrere legitime Interpretationen und bessere Formulierungen geben. Deshalb plädiert Fries dafür, eher von Letztverbindlichkeit als von Unfehlbarkeit zu sprechen, da Aussagen endlich, perspektivisch, analog, missverständlich sind, „denn dieses ist das Gesetz des Glaubens und aller Funktionen im Dienst des Glaubens sowie all seiner Artikulationen, wozu Lehre und Definition bzw. Definibilität gehören“.⁵⁷ Dies kann auch einer der Gründe sein für die Vorsicht der Päpste gegenüber Entscheidungen, die nicht mehr revidiert werden können. Auf dieser Basis können sowohl der Jurisdiktionsprimat als auch die Infallibilität des päpstlichen Lehramtes als Notstandsmaßnahmen angesehen werden, die nur dann anzuwenden sind, wenn die Einheit der Kirche auf keine andere Weise mehr gewahrt werden kann.

Ein gesamtkirchlicher Petrusdienst hätte dementsprechend die Aufgabe, an einem Dialog der verschiedensten kulturellen, philosophischen und theologischen Perspektiven teilzunehmen, diesen zu begleiten und jede Perspektive zu ihrem Recht kommen zu lassen. Dies wäre ein Dienst an der Einheit, ohne eine Einheitlichkeit herbeizuzwingen; eine Wahrung der notwendigen Glaubenswahrheit und ein Schutz der unabdingbaren Vielfalt im Ausdruck. „In diesem Zusammenhang wird des Weiteren zu fragen sein, auf welche Weise die singuläre Autorität des Petrusnachfolgers mit bereits bestehenden oder neu zu bildenden kollegialen und synodalen Gremien zusammenwirken kann.“⁵⁸

⁵⁶ Eine solche Interpretation schlagen vor: H.J. Pottmeyer (Anm. 52), 92-94; J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 144; K. Schatz, *Der päpstliche Primat. Seine Geschichte von den Ursprüngen bis zur Gegenwart*, Würzburg 1990, 212f. Nach Meyer wäre dies eine Basis für die katholisch-evangelische Verständigung, da die Evangeliumsgemäßheit gewährleistet wäre, vgl. H. Meyer (Anm. 48), 96.

⁵⁷ H. Fries, *Fundamentaltheologie*, Graz 1985, 493.

⁵⁸ R. Radlbeck-Ossmann (Anm. 51), 448.

IV. Conclusio

Die so angedeuteten möglichen Impulse, die die innerchristliche ökumenische Diskussion erhalten kann, wenn das Judentum als eigenes Subjekt einbezogen wird, haben hoffentlich deutlich gemacht, dass diese Einbeziehung nicht nur theologisch geboten ist, sondern auch sehr fruchtbar sein kann. In der Anwendung auf den Themenkomplex der Autorität in der Kirche konnten einige materiale Vorschläge gemacht werden, auch wenn diese nicht unbedingt neu oder innovativ sind – wie bei dem Plädoyer für eine perichoretische Durchdringung von Universalikirche und Ortskirchen oder für einen gesamtkirchlichen Petrusdienst, dessen Dienst an der Einheit sich als Dienst an einem Dialog der unterschiedlichen Perspektiven versteht. Aber die jüdische Perspektive hilft dabei, solche Vorschläge weiter zu begründen, sie zu modifizieren oder zu profilieren. Besonders hilfreich dabei ist das epistemische Autoritätsverständnis, das zu einer Wertschätzung des Diskurses führt und somit die Multiperspektivität der Wahrheit und ihre pluralen Ausdrucksmöglichkeiten, die Unabschließbarkeit eines Interpretationsprozesses oder die Möglichkeit sich widersprechender, aber legitimer Positionen ins Bewusstsein ruft. Auf einer solchen Basis könnte das Verhältnis von Lehramt und Theologie bzw. Glaubenssinn der Gläubigen weiter entfaltet und eine auch rechtlich ausgedrückte Einbettung des Primats in das Bischofskollegium gefunden werden. Somit kann – um das von Buckenmaier und Weimer verwendete Bild der Wurzel und der Zweige aufzunehmen – gesagt werden, dass die christliche Ökumene das Judentum braucht und wichtige Impulse nicht nur von der Wurzel, sondern auch von den benachbarten Zweigen erhalten kann.

SUMMARY

Although they are not very numerous, there are some voices who plead for recurring to Judaism as the root of Christianity to overcome the differences between the churches. While this normally is limited to rabbinic Judaism, others go even further and argue for integrating contemporary Judaism in inner Christian ecumenism. This approach takes seriously the intimate relationship between Christianity and Judaism (especially with regard to the understanding of the people of God) and is shown in this article to offer valuable insights into some of the most controversially discussed ecumenical subjects like the relationship of primacy and synodality and the understanding of the papacy. It not only strongly supports existing proposals like a perichoretic view of the relationship of the universal church and the local churches or of the Petrine ministry as serving the unity of the church to be understood as dialogue of different perspectives. It also modifies and contours them, especially by an epistemic understanding of authority and the value of discourse combined with it.