
Universalkirche als das Netzwerk-Prinzip der Ortskirchen

von Klaus Vellguth

Was hat die Kirche mit Starbucks gemeinsam? Ein Vergleich zwischen der Kirche und der Kaffeekette Starbucks muss hinken – wie jeder Vergleich abhängig von der Perspektive des Betrachters »schief« wirkt, da analoges Reden sich naturgemäß nur auf einen einzigen tertium comparationis bezieht. Dennoch soll eingangs ein solcher Vergleich als herausfordernde Provokation angestellt werden, um gewohnte Denkweisen zu durchbrechen und die Rolle der Universalkirche im Dialog zwischen den Ortskirchen neu zu betrachten.

Wer heute nach New York, Rio de Janeiro, Hamburg, Manila oder Chiang Mai reist, trifft dort überall auf Cafés der Starbucks-Kette. Diese sind Symbol einer sich globalisierenden Welt, was von den einen als amerikanisch-europäischer Kulturimperialismus, von anderen als eine Ausbreitung weltweit geschätzter Angebote bewertet wird. Unabhängig von dieser stets subjektiven Bewertung kann ein Besucher in den Starbucks-Läden weltweit aber die gleiche, erstaunliche Erfahrung machen: Egal, ob der Besucher Starbucks in Europa, Amerika, Asien oder Australien betritt – ihn erwartet dort ein identisches Produkt, das ihn in einem gleichen Ambiente offeriert wird. Starbucks-Cafés weisen stets die gleiche Anmutung auf, die farbliche Gestaltung der Räume ist ähnlich, das Mobiliar identisch, die Kleidung der Baristas normiert, und selbst die Hintergrundmusik in Seattle und Seoul klingt gleich. Starbucks ist ein multinationaler Konzern, der sich ähnlich wie Coca Cola, Microsoft, McDonalds & Co als erfolgreicher Global Player positioniert.

Starbucks gilt heute als Symbol der Globalisierung – deshalb sollte die katholische Kirche, die ja ein deutlich älterer Global Player als Starbucks & Co ist, sich durchaus auch von Starbucks

provozieren lassen mit der Frage, ob ihr im Zeitalter der Globalisierung eine gewisse Uniformität gut tun würde bzw. wie viel Einheit (um die die Kirche ja in der zweiten Epiklese des Hochgebets immer wieder bittet) in der Vielfalt zu Beginn des dritten Jahrtausends sinnvoll ist; und darüber hinaus die Frage zu diskutieren, wie eine Einheit in der Vielfalt konstituiert werden kann. Eines dazu vorweg: Es kann dabei weder um Uniformität noch um Separatismus gehen, sondern um ein dem Evangelium entsprechendes, zukunftsfähiges Miteinander der Ortskirchen, die sich als die eine Katholische Kirche verstehen. Im Zeitalter einer sich globalisierenden Welt wird dabei die Kommunikation der im besten Sinn immer selbstbewusster werdenden Ortskirchen untereinander zunehmend an Bedeutung gewinnen. Es geht um den lebendigen Austausch zwischen den Kirchen in Afrika, Lateinamerika, Asien, Australien und Ozeanien, Nordamerika und Europa. Es geht bei der Entwicklung einer Einheit in der Vielfalt in der Kirche letztlich darum, in den Ortskirchen jedes religiöse Monadentum zu überwinden, nicht in der Begrenztheit der eigenen Existenz stehen zu bleiben und über den Kirchturm hinauszublicken, um von den Lebens- und Glaubenserfahrungen anderer Frauen und Männer in unterschiedlichen, vielleicht aber doch auch vergleichbaren kulturellen Kontexten zu erfahren.¹ Und dabei auch noch das eigene Bewusstsein dafür zu schärfen, dass das Verhältnis von Einheit und Vielfalt eine Frage ist, die allzu schnell nur aus einer Binnenperspektive heraus reflektiert wird. Eine Kirche, die sich als missionarisch versteht, muss die Frage aber auch unter der Perspektive durchdenken, wie sie in aller möglichen Heterogenität dennoch ihre notwendige Ho-

¹ Kardinal Franz König (1905–2004) merkte kurz vor seinem Tod mit Blick auf den innerkirchliche Dialog an, dieser sei Voraussetzung für einen gelingenden Dialog zwischen Kirche und Welt: »Der Dialog zwischen Kirche und Welt kann nur erfolgreich sein, wenn es zugleich auch einen innerkirchlichen Dialog gibt. Bedauerlicherweise scheint dieser innerkirchliche Dialog heutzutage allerdings immer öfters zu erlahmen.« (zitiert nach: Hans Waldenfels, »Dialog in Freundschaft«, in: *Stimmen der Zeit* 137 (2012) H. 1, 1–2, S. 1.

mogenität bewahrt – und so auch von außen mit einer gewissen Homogenität wahrgenommen werden kann. Einheitlichkeit bzw. Erkennbarkeit von außen einerseits, Kirche als weltweite Lerngemeinschaft andererseits – das ist der Ansatzpunkt, um heute im Bewusstsein der eigenen Katholizität, die ja als großzügige Weite verstanden werden kann, als Weltkirche zu leben. Es geht also um das Verhältnis der Ortskirche und Universalkirche, um Einheit und Vielfalt, um Homogenität und Heterogenität, um Abgrenzung und Distinktion. Es geht um nicht weniger als ein zeitgemäßes, zukunftsfähiges ekklesiologisches Verständnis von Katholizität.

Um die Frage, wie das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche gedacht werden kann, in diesem Beitrag zu reflektieren, soll zunächst einmal an der Ekklesiologie von Joseph Ratzinger angeknüpft, auf die fachtheologischen Erörterungen von Joseph Ratzinger und Walter Kasper zu diesem Thema eingegangen und abschließend ausgehend von dem »missionswissenschaftlichen Axiom« einer Kontextbezogenheit ein Vorschlag zu einem zukunftsfähigen Verständnis von Universalkirche in die Diskussion eingebracht werden.

Die Kirche als Leib Christi in der Ekklesiologie von Joseph Ratzinger

Im Jahr 1954 veröffentlichte Joseph Ratzinger seine drei Jahre zuvor in München eingereichte Dissertation unter dem Titel »Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche«², in der sich ein inklusiver Gebrauch der Metapher von der Kirche als Leib Christi findet. Dieses frühe Werk Ratzingers soll an dieser Stelle zur Einführung in die Bedeutung der Leib-Christi-Metapher innerhalb der Ekklesiologie des späteren Konzilstheologen herangezogen werden,

² Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien 1954. Vgl. Joseph Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, S. 68f.

da sie bereits programmatische Züge des ekklesiologischen Werks des heutigen Papstes Benedikt XVI. aufweist.³

In seiner Dissertation geht Ratzinger nur am Rande auf das Kirchenbild des Hauses Gottes ein, da er es lediglich als bildliches Verdeutlichungsmittel einschätzt. Intensiv beleuchtet er hingegen den Volk-Gottes-Begriff bei Augustin, den er als zentralen ekklesiologischen Begriff bewertet. Doch erachtet Ratzinger die Volk-Gottes-Metapher nicht als ausreichend, um die Kirche in ihrer Vieldimensionalität angemessen zu beschreiben. Er weist darauf hin, dass die Metapher nur dann richtig verstanden wird, wenn sie im Kontext der Corpus-Christi-Metapher interpretiert wird. Der junge Theologe betrachtete die Kirche als Volk Gottes »nur im und durch den Leib Christi«⁴. Diesen Interpretationsbezug begründet er damit, dass die Einheit der Kirche in der augustinischen Ekklesiologie konsequent vom Leib-Christi-Mysterium und nicht primär von der Verfasstheit der einzelnen Kirchenmitglieder und ihrer Gemeinschaft her begründet wird.⁵ Ratzinger betont, dass im augustinischen Denken über die Kirche als Volk Gottes die Sakramentalität der Kirche jenseits von einem reinen Realismus (der auf die Verfasstheit und Realisation der Kirche schaut) und jenseits von einem reinen Idealismus (der auf das Ideal der Kirche schaut) gedacht wird. Zwar räumt er ein, dass Augustinus die idealistisch gedachte *ecclesia sancta* von der *ecclesia catholica* abtrennt. Doch Ratzinger verteidigt den Kirchenlehrer von Donatisten bzw. in der Neuzeit von liberal-protestantischen Theologen geäußerten Vorwurf, Augustinus vertrete einen doppelten Kirchenbegriff, weil es nach Augustin eben nicht der

³ Vgl. Maximilian Heinrich Heim, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von Lumen gentium*, Frankfurt 2004, S. 232ff.

⁴ Joseph Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, a. a. O., S. 14.

⁵ Vgl. Gunther Wenz, »Die große Gottesidee ›Kirche‹. Joseph Ratzinger über Katholizismus, Orthodoxie und Reformation«, in: *Münchener Theologische Zeitschrift* 56 (2005), S. 450.

Kirche zukommt, »Sünder auszustoßen, weil es nicht ihre Sache ist, den Fleischesleib abzulegen, sondern die Sache des Herrn, der sie auferwecken und zu ihrer wahren Heilsgestalt formen wird«⁶. Diesen theologischen Befund weist Ratzinger ebenfalls bei Regius von Hippo nach. Demzufolge sei die Kirche ein *corpus permixtum*, das sich nicht trennscharf in sündig und heilig teilen lasse. Dennoch widerspricht er der These, dass die Kirche demzufolge ein unkonkretes, ideales Wesen sei. Sichtbar wird die Kirche in der *communio sanctorum* im Kontext der Eucharistie.

Wesentliche Spuren zum Verständnis der Leib-Christi-Ekklesio-logie finden sich in Ratzingers Ausführungen über das Verständnis der Kirche als sakramentale Gemeinschaft. Der Theologe weist darauf hin, dass Augustinus das Verständnis der Alten Kirche teilt, nach dem die Kirche in der Eucharistie die sakramentale Vereinigung erfährt und dabei selbst zum Leib Christi wird. Demnach werden also diejenigen Glieder des einen Leibes Christi, die mit der Kirche in der Eucharistiegemeinschaft verbunden sind.⁷ Damit wird letztlich einem Heilsindividualismus entgegengetreten und die Kirche als Heilsgemeinschaft definiert⁸: »Die Vereinigung des Menschen mit Christus ereignet sich also nicht einfach zwischen dem Glaubenden und Gott, der Weg zum Geiste Christi ereignet sich niemals direkt, sondern immer nur durch das Eingehen in den Leib Christi, in die Kirche. Dies ist also nun die eigentliche Art, wie der Mensch eins wird mit Christus: Indem er eins wird mit der Kirche.«⁹ Diese These zieht sich wie ein roter Faden durch das weitere Werk Ratzingers, in dem die Kirche stets nur in ihrer sakramentalen Dimension verstanden werden kann, da sie das Sakrament des Seins Gottes in der Welt darstellt. Dabei wird das altkirchliche Verständnis aufgegriffen, wenn der Gegensatz zwischen Empirie und Idealismus als schiefe

⁶ Joseph Ratzinger, *a. a. O.*, S. 146.

⁷ Vgl. *ebenda*, S. 208.

⁸ Damit grenzt Ratzinger das augustiniische Heilsverständnis deutlich vom lutherischen Heilsverständnis ab, das heilsindividualistische Züge trägt.

⁹ *Ebenda*, S. 210.

Alternative überwunden und stattdessen auf die Sakramentalität als wesentliches Charakteristikum der Kirche verwiesen wird. Es geht bei der Leib-Christi-Ekklesiologie eben nicht um eine Form von mystischer Innerlichkeit¹⁰, sondern um die Glaubenserfahrung der Kirche, in der Eucharistie die sakramentale Gegenwart im Sinn der erfahrenen realen Präsenz Christi zu feiern.¹¹

Damit verortet Ratzinger die Leib-Christi-Erfahrung im gottesdienstlichen Vollzug, in dem die Kirche zu Christus und mit ihm zu Gott betet. »Der Gottesdienst ist der Ort, an dem das kirchliche Wesen real in Erscheinung tritt, und ohne diese Erscheinung kann vom Wesen der Kirche realiter nicht die Rede sein.«¹² Zugleich legt er damit ein (gerade mit Blick auf den ökumenischen Dialog wesentliches) Fundament für sein amtstheologisches Verständnis. Das Volk Gottes ist als Leib Christi an die sakramentale Struktur der apostolischen Sukzession gebunden, da diese die Einheit der Kirche symbolisiert, wobei Ratzinger einschränkend darauf verweist, dass durchaus »wieder eine Doppelfunktion zu beachten ist: die der Einheit mit dem römischen Sukzessionsträger und die der Katholizität der Gesamtkommunikationsgemeinschaft«¹³. Dabei weist er darauf

¹⁰ Vgl. dazu das Verständnis der Mystik bzw. des Pietismus, das die Zugehörigkeit zum Leib Christi nicht ekklesiologisch verstand, sondern als mystisches Einswerden mit dem eingeborenen Sohn bzw. darüber hinaus sogar als Einbezogenwerden zu Gott (da die christliche Mystik vielfach gerade noch eine christologische Vermittlung anerkennt, eine ekklesial-pneumatologische Vermittlung aber ablehnt).

¹¹ Vgl. Maximilian Heinrich Heim, *a. a. O.*, S. 255.

¹² Gunther Wenz, *a. a. O.*, S. 452.

¹³ Joseph Ratzinger, *a. a. O.*, S. 319. Vgl. dazu die Überlegungen von George Augustin zur Ekklesiozentrik der christlichen Theologie. Anknüpfend an die Überlegungen von Hans Urs von Balthasar, nach der eine untrennbare praktische, theoretische und ethische Einheit zwischen Trinität, Christologie und Kirche besteht, betont Augustin die doppelte Bezogenheit der Kirche: »Die Frage nach dem Grund und Wesen der Kirche kann nur von Jesus Christus her beantwortet werden: Zum einen ist nach der Bezogenheit, der Relativität der Kirche auf Christus hin zu fragen, zum anderen nach der Bezogenheit Christi zur Kirchengestalt. Die wahre Gestalt der Kirche kommt

hin, dass im augustinischen Werk »der ganzen Lage entsprechend, die Forderung nach Einheit mit der ganzen catholica stärker in den Vordergrund tritt als die Einheit mit Rom«¹⁴. Als Fazit seiner Überlegungen zum sakramentalen Wesen der Kirche hält er fest: »Als Gemeinschaft vom Sakrament her ist sie konkret, aber ihre Konkretheit ist nicht die des Empirischen, sondern eben die des Sakramentalen, das als Zeichen des Bundes stets mehr als bloßes Faktum, als bloßes Ding ist. Als Sakrament ist die Kirche nie ohne institutionelle Form, aber sie geht nie in der fassbaren juristischen Struktur auf. Um das Wesen der augustinischen Civitas Dei zu begreifen, muss man den Unterschied von idealistisch und pneumatologisch, von sakramental und empirisch verstehen. Nur dann nähert man sich der besonderen Wirklichkeit, die hier beschrieben werden will.«¹⁵ Auf diese Unterscheidung hat Benedikt XVI. zuletzt auch bei seinem Deutschlandbesuch im Jahr 2011 wiederholt hingewiesen.

Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen

Das ekklesiologische Fundament, auf dem Joseph Ratzinger bereits in seinen in der Dissertation formulierten Reflexionen steht, stellt die Basis seines weiteren theologischen Denkens und Wirkens dar. Deutlich wurde dies im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit Walter Kasper um das Verhältnis der Universalkirche und den Ortskirchen sowie über den Stellenwert der »Gottesidee Kirche«.

erst zum Vorschein, wenn sie in ihrer doppelten Transzendenz betrachtet wird: von ihrem einzigartigen Verhältnis zur universalen Menschheitserfahrung und ihrem einzigartigen Verhältnis zu Christus.« (George Augustin, *Gott eint – trennt Christus? Die Einmaligkeit und Universalität Jesu Christi als Grundlage einer christlichen Theologie der Religionen ausgehend vom Ansatz Wolfhart Pannenberg*, Paderborn 1993, S. 359.)

¹⁴ Joseph Ratzinger, *a. a. O.*, S. 319.

¹⁵ *Ebenda*, S. XVII.

Im Juni 1992 veröffentlichte die Glaubenskongregation das Dokument »Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*«, um zu einer ekklesiologischen Klärung beizutragen. Hintergrund war die Beobachtung, dass es in der Interpretation des *Communio*-Verständnisses zu einer Verkürzung des konziliaren *Communio*-Begriffs vor allem mit Blick auf die Kirchenbegriffe vom Volk Gottes, vom Leib Christi und vom Sakrament gekommen sei.¹⁶ Darüber hinaus war festgestellt worden, dass nicht zuletzt bei der Interpretation von LG 23 zahlreiche Theologen dazu neigen würden, eine »Selbstgenügsamkeit« der Ortskirchen zu befürworten und die Universalkirche nur noch als ein Produkt des Zusammenschlusses der einzelnen Ortskirchen zu betrachten. In ihrem Dokument wies die Glaubenskongregation auf die »ontologische und zeitliche Vergänglichkeit« der Universalkirche im Eigentlichen ihres Geheimnisses vor den Teilkirchen¹⁷ hin, was von zahlreichen Theologen als Fehlinterpretation der Konzilsaussagen ausgelegt wurde.¹⁸

¹⁶ Vgl. dazu auch Joseph Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, a. a. O., S. 69: »An diesem Punkt wird auch die enge Verbindung sichtbar, die zwischen dem Begriff *communio* und dem Verständnis der Kirche als »Leib Christi« besteht; ebenso gehören in den gleichen Zusammenhang verwandte Bilder wie das von Christus als dem wahren Weinstock herein. Alle diese biblischen Begriffe beleuchten noch einmal die Herkömftigkeit der christlichen Gemeinschaft von Christus. Die »christliche Gemeinde« lässt sich nicht in einer horizontalen, wesentlich soziologischen Weise erklären. Die Beziehung zum Herrn, das Herkommen von ihm und das Verwiesensein auf ihn, ist die Bedingung ihrer Existenz, ja, man kann geradezu sagen: Die Kirche ist ihrem Wesen nach Beziehung, eine durch die Liebe Christi gestiftete Beziehung, die ihrerseits auch eine neue Beziehung der Menschen untereinander begründet.«

¹⁷ Der Begriff »Teilkirche« wird oft synonym mit dem Begriff »Ortskirche« verwendet. Medard Kehl schlägt vor, den Begriff »Teilkirche« gerade mit Blick auf das Verhältnis von Universalkirche und Teilkirche durch den Begriff »Einzelkirche« zu ersetzen. Vgl. Medard Kehl, »Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen«, in: *Stimmen der Zeit* 128 (2003) H. 5, S. 222.

¹⁸ Vgl. *ebenda*, S. 219.

Auf eine grundsätzlich positive Resonanz stieß die Intention des Dokumentes, einer Enttheologisierung des Kirchenbegriffs entgegenzutreten. Diese Tendenz betraf weniger die Reflexionen der Ekklesiologen selbst, sondern eher das allgemeine Verständnis von Kirche in der öffentlichen Wahrnehmung. »Demnach wird Kirche primär als ›religiöse Dienstleistungsgesellschaft‹ angesehen, der man bestimmte religiöse, pädagogische und soziale Kompetenzen zuschreibt, deren theologisches Geheimnis aber weitgehend verborgen und vergessen ist.«¹⁹ Dem stellt die Glaubenskongregation in Art. 5f. ein Kirchenverständnis entgegen, das seine theologische Herkunft – gerade auch mit Blick auf die in Ratzingers Dissertation bereits angedeutete ekklesiologischen Fundamente – nicht verleugnen kann: »Die kirchliche Gemeinschaft, in die jeder durch den Glauben und die Taufe aufgenommen wird, hat ihre Wurzel und ihre Mitte in der Heiligen Eucharistie. In der Tat ist die Taufe Eingliederung in einen Leib, der durch den auferstandenen Herrn vermittelt der Eucharistie aufbaut und belebt wird, dergestalt dass dieser Leib wahrhaft Leib Christi genannt werden kann. Die Eucharistie ist die Quelle und schöpferische Kraft, aus der die Gemeinschaft der Glieder der Kirche hervorgeht, gerade weil sie ein jedes von ihnen mit Christus selbst eint: ›Beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten wir wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben. Denn ein Brot, ein Leib sind wir, die Vielen, die an dem einen Brote teilhaben.‹ (1 Kor 10,17) Die paulinische Formel Kirche ist Leib Christi sagt also aus, dass die Eucharistie, in der der Herr uns seinen Leib gibt und uns zu einem Leib macht, der immerwährende Entstehungsort der Kirche ist; in ihr ist sie am dichtesten sie selbst – an allen Orten und doch nur eine, wie Christus selbst nur einer ist.«²⁰ An dieser Argumentations-

¹⁹ *Ebenda*, S. 222f.

²⁰ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 107, Bonn 1992, S. 8–9, Nr. 5 f.

linie zeigt sich, dass die Erklärung der Glaubenskongregation deutliche Spuren der Handschrift von Joseph Ratzinger aufweist.

Eine Kirche als das Haupt der Kirchen?

Im weiteren Verlauf des Dokumentes geht das Dokument der Glaubenskongregation auch auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Universalkirche und Teilkirchen ein und verweist dabei auf das Kirchenbild der Kirche als Leib Christi.²¹ Dabei wird die deuteropau-

²¹ Bei der im Folgenden dargestellten Auseinandersetzung wird besonders auf Art. 9 des Dokuments Bezug genommen. Der Text der Glaubenskongregation lautet: »9. Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muss vor allem klar gesehen werden, dass diese als ›Teile der einen Kirche Christi‹ in einer besonderen Beziehung ›gegenseitiger Innerlichkeit‹ zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche, stehen, weil in jeder Teilkirche ›die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt‹. Daher ›kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefasst werden und ebenso wenig als Zusammenschluss von Teilkirchen‹. Sie ist nicht das ›Ergebnis‹ von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche *ontologisch* und *zeitlich* vorausliegende Wirklichkeit.

In der Tat geht nach den Vätern die Kirche, die eine und einzige Kirche, in ihrem Geheimnischarakter *ontologisch* der Schöpfung voraus, und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. *In der Zeit* tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals *spricht* die Kirche *alle Sprachen*.

Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in ihr und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: *die Kirche in und aus den Kir-*

linische Deutung des Bildes vom Leib und seinen Gliedern aufgegriffen und erklärt: »Wie schon die Idee vom *Corpus Ecclesiarum* (Leib der Kirchen) verlangt, dass eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der ›universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht‹, so erfordert die Einheit des Episkopates, dass ein Bischof das Haupt des *Corpus* (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom.«²²

Mit dieser Formulierung wird ein Vorrang der römischen Kirche vor den anderen Kirchen beschrieben. Dies wird letztlich schon an der Wahl der Formulierung deutlich. Yves Congar hat herausgearbeitet, dass es in der Kirchengeschichte bestimmte Schlüsselbegriffe gibt, um die Vorrangstellung der römischen Kirche zu beschreiben: »caput, mater, cardo, fons, fundamentum. Sie bringen den gleichen Gedanken zum Ausdruck: Die römische Kirche ist das Haupt, deren Glieder Leben und Weisung entgegennehmen, sie ist die Mutter, die anderen ihre Töchter, die von ihr erzogen werden (*disciplina*)«.²³

Ohne den Primat des Bischofs von Rom inmitten des Bischofskollegiums in Frage stellen zu wollen, kritisierte Walter Kasper diese Position der Glaubenskongregation, da dadurch zunächst die biblische und patristische Metapher von der Kirche als Leib und Christus als deren Haupt verwendet werde²⁴, um strukturelle und realpo-

chen (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich.« (Kongregation für die Glaubenslehre, *a. a. O.*, S. 10–11. (Hervorhebungen im Original))

²² Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 107, Bonn 1992. (Hervorhebung im Original)

²³ Yves Congar, *Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma* (HDG III, 3c), Freiburg 1971, S. 57f.

²⁴ Kasper schreibt: »Vollends problematisch wird die Formel (>die Kirche in und aus der Kirche<), wenn die eine universale Kirche unter der Hand mit

litische Konsequenzen zu ziehen und dadurch darüber hinaus eine Identifikation der theologischen Begrifflichkeit der Universalkirche mit der empirischen römischen Kirche vorgenommen werde.²⁵

Ratzinger weist diesen Vorwurf Kaspers, der sich tatsächlich nicht explizit (wohl aber implizit durch den Gebrauch theologiegeschichtlich geprägter Metaphern) am Dokument der Glaubenskongregation belegen lässt, zurück und betont die »zeitliche und ontologische Vorgängigkeit« der Universalkirche vor den Teilkirchen.²⁶ Er begründet diese Vorstellung damit, dass die Kirchenväter die rabbinische Theologie von der Präexistenz der Thora aufgegriffen und auf die Kirche übertragen haben, die nicht zufällig im Lauf der Geschichte entstanden sei, sondern zum Heilsplan Gottes gehöre. Ratzinger schreibt mit Blick auf die Einwände gegen solch eine Vorgängigkeit: »Sie scheinen mir überhaupt nur möglich zu sein, wenn man die große Gottesidee Kirche – vielleicht aus Verzweiflung über deren irdische Unzulänglichkeit – überhaupt nicht mehr sehen will und kann. Sie erscheint nun als theologische Schwärmerei, und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kir-

der römischen Kirche, de facto mit Papst und Kurie, identifiziert wird. Geschieht dies, dann kann man das Schreiben der Glaubenskongregation nicht als Hilfe zur Klärung der Communio-Ekklesiologie, sondern muss es als deren Verabschiedung und als Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus verstehen. Dieser Prozess scheint in der Tat im Gange zu sein. Das Verhältnis von Orts- und Universalkirche ist aus der Balance geraten.« (Walter Kasper, »Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes«, in: Werner Schreier / Georg Steins (Hrsg.), *Auf neue Art Kirche sein. Wirklichkeiten – Herausforderungen – Wandlungen. Festschrift für Bischof Dr. Josef Homeyer*, München 1999, S. 44.

²⁵ Vgl. Kilian McDonell, »Walter Kasper on the Theology and the Praxis of the Bishop's Office«, in: *Theological Studies* 63 (2002) S. 711–729. Medard Kehl, *a. a. O.*, S. 226.

²⁶ Vgl. dazu auch den Briefwechsel zwischen Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Ratzinger über das Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio, veröffentlicht in: Joseph Ratzinger, *a. a. O.*, S. 210–219.

chen mit ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, dass Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird. Wenn man die Kirche nur noch in menschlichen Organisationen sehen kann, dann bleibt in der Tat nur Trostlosigkeit übrig.«²⁷ Später wird Ratzinger ausführen, dass er in der Zurückweisung einer inneren Priorität der Gottesidee Kirche vor den Einzelkirchen letztlich eine Reduzierung der Ekklesiologie auf eine abstrakte Vorstellung sieht, bei der die Universalkirche nur noch mit Papst und Kurie identifiziert wird, ohne ihr weiteres Gewicht zuzuschreiben.²⁸ Tatsächlich stimmt Kasper Ratzinger zu, dass man von einer Gründung der Kirche im ewigen Heilswillen Gottes sprechen könne. Doch stellt er in Frage, ob sich daraus Aussagen über das Verhältnis von Universalkirche und den Ortskirchen ableiten lassen.²⁹ In einer späteren Replik wird Kasper darüber hinaus grundsätzlich anmerken, ob die gesamte Fragestellung (ob die Präexistenz der Kirche im göttlichen Heilswillen nur für die Universalkirche oder auch für die Ortskirchen gelte) nicht eher eine spekulative Frage bleibe.³⁰ Grundsätzlich erkennt er aber die theologische Prämisse der von Ratzinger betonten »Gottesidee Kirche« an.

²⁷ Zitiert nach: Medard Kehl, *a. a. O.*, S. 227.

²⁸ Vgl. Joseph Ratzinger, »The Local and The Universal Church«, in: *America* vol 185 Nr. 16 vom 19.11.2001, S. 7–11.

²⁹ Kasper schreibt: »Denn wer sagt, dass die Präexistenz nur von der universalen, nicht auch von der konkreten Kirche ›in und aus‹ Ortskirchen verstanden werden kann? Warum soll die eine Kirche nicht ›in und aus‹ Ortskirchen präexistieren? Diese These von der Präexistenz der Kirche beweist deshalb nichts für die These vom Primat der universalen Kirche.« (Kasper Walter, »Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche«, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000) H. 12, S. 795.)

³⁰ Walter Kasper, »Leserbrief mit Bezug auf den Beitrag von Joseph Ratzinger, ›The Local and The Universal Church«, in: *America* vol 185, Nr. 17 vom 26.11.2001, S. 28f.

Kontextualisierung versus perennisches Prinzip

Wenn die Frage des Verhältnisses zwischen Ortskirchen und Universalikirche diskutiert wird, dürfte eine problematische Gemengelage vorliegen, sobald diese Verhältnisbestimmung mit der Frage einer Dichotomie zwischen einem soziologischen bzw. theologischen Kirchenverständnis identifiziert wird. Nicht nur deshalb, weil inklusiv, und damit im besten Sinn katholisch gedacht, eine soziologische Betrachtung ja nicht im Gegensatz zu einer theologischen Sichtweise steht, sondern die theologische Analyse um eine spezifische Perspektive erweitert. Vor allem spricht gegen die Vermengung, dass damit von der wesentlichen, letztlich offenbarungstheologischen Kernfrage abgelenkt wird, die entscheidend für das Verständnis von Universalikirche und Lokalkirchen ist: Ob der christliche Glaube sich in einer einmaligen Weise in eine spezifische historische und kulturelle Situation hinein inkarniert und inkulturiert hat oder ob der Glaube der Kirche sich bis heute in immer neuen Kontexten und Lebenssituationen spezifisch offenbart.

Die Väter des Zweiten Vatikanums haben sich eingehend mit dieser Frage beschäftigt. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung halten sie dazu schließlich fest: »Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hat, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden.«³¹ Zwei Akzente sind an dieser Passage wesentlich. Zum einen betonen die Konzilsväter, dass die Offenbarung dem Heil aller Völker dienen solle. Gottes Heilsplan lässt sich nicht auf ein auserwähltes Volk bzw. auf eine Konfession reduzieren. Zum anderen wird akzentuiert, dass das Offenbarungsgeschehen sich mit dem Ziel realisiert, dass die Offenbarung weiter-

³¹ Das Zweite Vatikanische Konzil, *Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum«*, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister*, Freiburg i. Br. 1982, S. 370–371, Nr. 7.

gegeben wird. Mit diesem Abschnitt überwinden die Konzilsväter ein juristisch-gesetzliches Offenbarungsverständnis, das die Offenbarung exklusiv an die Kirche bindet, und ersetzen es durch ein geschichtlich-sakramentales Verständnis.

Die pneumatologische Dimension der Offenbarung sprechen die Konzilsväter einige Abschnitte später im Dekret über die göttliche Offenbarung an, wenn sie schreiben: »Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift enthalten ist und vorliegt, ist unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden.«³² Und bereits zuvor hatten die Konzilsväter festgehalten, dass den Aposteln bereits die vollständige Offenbarung zugänglich war. So schrieben die Konzilsväter: »Was von den Aposteln überliefert wurde, umfasst alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren.«³³ Doch dies soll letztlich keine Aussage darüber treffen, ob die Offenbarung Gottes nicht auch jenseits des historischen Jesuereignisses sowie der Rezeption der Offenbarung in der Frühzeit der Kirche weitergeht. In der Konzilsaula hat eine intensive Diskussion darüber stattgefunden, ob im Kontext dieser Passage eine Aussage über die materiale Suffizienz getroffen werden soll. Materiale Suffizienz meint, dass in der Schrift bereits die gesamte göttliche Offenbarung enthalten ist. Obwohl zahlreiche Konzilsväter sich dafür ausgesprochen haben, dass die in der kirchlichen Tradition vorhandene Lehre der materialen Suffizienz in das Dekret über die Offenbarung einfließt, hat sich die Mehrheit der Konzilsväter in einer intensiven Diskussion durchsetzen können mit ihrer Option, dass das Dekret über die göttliche Offenbarung nicht von einer materialen Suffizienz spricht. Damit wurde das Offenbarungsverständnis aus seiner Exklusivität befreit und in einem inklusiven Sinn neu interpretiert. Natürlich gab es unter den Konzilsvätern Übereinstimmung in der Frage, dass sich Gott in den biblischen Schriften in besonderer Weise offenbart. Diese Tatsache schließt jedoch nicht aus, dass sich Gott in seiner unfassbaren Größe auch über die biblische

³² *Ebenda*, S. 373–374, Nr. 11.

³³ Karl Rahner / Herbert Vorgrimler (Hrsg.), *a. a. O.*, S. 371, Nr. 8.

Schrift hinaus in anderen Schriften bzw. anderen Religionen offenbart. Karl Rahner hat versucht, eine Brücke zwischen dem exklusiven Offenbarungsverständnis der Tradition und dem inklusiven Offenbarungsverständnis, das sich im Dekret über die göttliche Offenbarung widerspiegelt, zu bauen, in dem er formulierte, dass die Offenbarung, in der sich Gott als Gott offenbart hat, zwar eine abgeschlossene sei, dass ihre Abgeschlossenheit aber »eine positive Aussage, keine negative« sei. Solch ein geweitetes Offenbarungsverständnis hat zunächst einmal Konsequenzen für den Glaubens- bzw. Wahrheitsbegriff, der eben nicht weder im Verständnis einer philosophia perennis noch einer theologia perennis als ein feststehender Glaubens- bzw. Wahrheitsbegriff verstanden werden kann. So bleibt dann auch die »primäre Aufgabe, die sich Theologie im Hinblick auf die Mission stellt [...], die Akkomodation an unseren eigenen, gegenwärtigen Geist«³⁴.

Gott hat sich demnach zwar in eine ganz bestimmte geschichtliche Situation hinein inkarniert, und auch der Glaube der Kirche hat sich in einer spezifischen Zeit und einem spezifischen Kontext, der griechisch-römischen Antike, inkulturiert. In diese Welt hinein ist das Wort Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt. Doch Gotteserfahrung und -offenbarung beschränken sich nicht auf den für göttliche Verhältnisse vielleicht doch zu eng gedachten Raum der Kirche. Und Kirche ist unter offenbarungstheologischen Perspektiven natürlich keine soziologische Größe, sie ist aber auch weder auf die verfasste Kirche noch auf eine Kirche in einer spezifischen Zeit zu begrenzen. Die Kirche würde sich in ihrer eigenen Glaubenserkenntnis beschneiden, wenn sie eine solche Verengung vornehmen würde.

³⁴ Joseph Ratzinger, »Theologia perennis? Über Zeitgemäßheit und Zeitlosigkeit in der Theologie«, in: *Wort und Wahrheit* 15 (1960) 179–188, S. 187f. Diese Aussage zur Akkomodation bzw. Inkulturation des Glaubens stellt die notwendige Spannung her zur vieldiskutierten Forderung nach einer »Entweltlichung«, die Benedikt XVI. am 25. September 2011 zum Abschluss seines Deutschlandbesuchs in Freiburg hielt.

Die Offenbarung Gottes ist größer als die Kirche, die Kirche ist größer als ihre soziologische Gestalt, die Kirche ist größer als ihre einzelnen Ortskirchen – und damit auch größer als die traditionsreiche Ortskirche von Rom. Zugegebenermaßen kann die Kirche gerade in Deutschland dankbar dafür sein, dass ihr von der Kirche in Rom wie beim jüngsten Papstbesuch immer wieder auch ein kritischer Spiegel vorgehalten wird: was mitunter auch mit so sperrigen Anfragen verbunden ist, ob die Kirche in Deutschland nicht tatsächlich allzu brav angepasst in einer bürgerlichen Mittelmäßigkeit lebt.

Das Wesen der Universalkirche muss in diesen theologischen Spannungsverhältnissen immer neu herausgearbeitet und angemessen zur Sprache gebracht werden. Wichtig wäre aber auch, neben dem Wesen vor allem auch die Funktion der Universalkirche zu bestimmen. Sie ist ja im besten Sinn ein »extra nos«, doch wird dieses »extra nos« primär material gesehen. Gerade mit Blick auf das Verhältnis der Ortskirchen untereinander bzw. das Verhältnis von Universalkirche und Lokalkirchen könnte es aber hilfreich sein, Universalkirche verstärkt funktional zu definieren. Der Universalkirche käme demnach primär die Funktion zu, die Ortskirchen miteinander ins Gespräch zu bringen, diese Gespräche zu moderieren und dabei die Erfahrungen und Reflexionen der Ortskirchen, ihren christlichen Glauben auf fruchtbaren Boden fallen zu lassen. Universalkirche wäre demnach das *Communio*-Prinzip der Kirche, das danach strebt, die Offenbarung Gottes zu allen Zeiten aufzunehmen und weiterzugeben.

Das Modalprinzip einer so verstandenen Universalkirche sind dabei zunächst einmal die Synoden. Sie bieten den Raum dafür, dass Ortskirchen zusammenkommen, sich austauschen und die Einheit der katholischen Kirche mit ihren Eigenarten bereichern. In ihnen spiegelt sich der Reichtum der Weltkirche wider. In ihnen kann auch das zur Sprache gebracht werden, was bisher so noch nicht gedacht und gesagt worden ist. Zuletzt haben die Zweite Afrikasynode sowie das 2011 veröffentlichte Dokument »*Africae munus*« gezeigt, wie fruchtbar dieses synodale Prinzip für die Universalkirche ist. Angesichts eines nicht als abgeschlossen verstandenen Offenbarungs-

verständnis und einem daraus resultierenden formal und modal gedachten universalkirchlichen Prinzips wäre es die Aufgabe der Universalkirche, primär lebendige Kommunikationsprozesse in der Weltkirche zu initiieren und zu moderieren und diese dann auch sekundär zu dokumentieren bzw. – bitte auch kritisch gegen jeden Zeitgeist, gegen brave bürgerliche Anpassungstendenzen und gegen jedes allzu enge selbstgesponnenes Bedeutungssystem – zu kommentieren.