

Konflikt der Konzilsinterpretationen

Die Debatte zwischen Ratzinger und Kasper

Solange Lefebvre

Wie es sich für eine vom Direktionskomitee von CONCILIUM verantwortete Ausgabe zu den derzeit offenen Fragen gehört, möchte ich „ganz situativ“ über die Frage der Beziehung zwischen Ortskirchen und Universalkirche nachdenken, und zwar unter einem besonderen Blickwinkel: demjenigen der Auswirkungen des Zeitgeschehens auf die konziliare und nachkonziliare theologische Reflexion. Das verweist uns auf einen analytischen soziologischen Standpunkt, von dem aus sich über längere Zeit die Auswirkungen eines bestimmten geschichtlichen Zeitraums auf die Gesamtgesellschaft beobachten lassen. Zu dieser Untersuchung angeregt hat mich die Debatte zwischen Kardinal Joseph Ratzinger, dem jetzigen Papst Benedikt XVI., und Kardinal Walter Kasper, die sich seit 1999 um die vorliegende Frage dreht.¹ Den beiden mit nur sechs Jahren Abstand um 1930 geborenen Theologen ist eine gewisse Distanz zur kulturellen Revolution der sechziger Jahre gemeinsam. Doch reagieren sie beide ganz unterschiedlich auf die Auswirkungen des Zeitgeschehens der fünfziger und sechziger Jahre.

Beim Studium der Debatte zwischen Kasper und Ratzinger wird man daran erinnert, dass die Hermeneutik des II. Vaticanums zutiefst mit der Hermeneutik der Nachkriegszeit zusammenhängt. Sie setzt auch unsere heutigen Schwierigkeiten in Beziehung zu einem Interpretationskonflikt. In Heft 1/1999 von CONCILIUM thematisierten Christoph Theobald und Dietmar Mieth im Vorwort dieses Problem der Rezeption des Konzils. Sie hielten fest, dass die Rezeption in zwei widersprüchliche Richtungen verlief: Eine „offizielle Rezeption“ richtete sich auf die progressive Einfügung des Neuen in das Alte, die sich auf die klassische Unterscheidung zwischen Lehre und Disziplin gründete, während die „praktische Rezeption durch die Basis“ neue Fragen, Erfahrungen und Versuche sowie unterschiedliche Lösungswege hervorrief.² Diese widersprüchlichen Rezeptionen spalten den Katholizismus zutiefst. Wenn es jedoch eine Haltung gibt, die alle teilen, so ist es diejenige der Enttäuschung angesichts der Konzilsresultate, wenn auch gewiss aus unterschiedlichen Gründen. Und jeder an Theologie und an der Situation des Katholizismus interessierte Christ wird sich leicht mit der hier kommentierten Debatte identifizieren können.

Fest verankerte Ansichten

Die Frage nach dem Verhältnis der Ortskirchen zur Universalkirche - und damit auch nach dem Primat des Petrus - durchzieht seit den sechziger Jahren sämtliche katholischen theologischen Überlegungen egal welcher Disziplin. Diese Frage wird seit einigen Jahren von Papst Benedikt, damals Kardinal, und Kardinal Walter Kasper diskutiert; und auch etliche andere theologische Stimmen haben sich bereits an der Diskussion beteiligt.³ Die beiden debattierenden Theologen haben einen recht emblematischen kirchlichen Werdegang gemeinsam - sowie ein zugleich systematisches und kontextuelles Werk. Sie haben seit den sechziger Jahren an gemeinsamen Themen gearbeitet, zum Beispiel am Verhältnis zwischen Primat und Episkopat, zwischen römischer Universalkirche und den Ortskirchen. Ihre kürzliche Auseinandersetzung, die durch einen Text Ratzingers von 1992 und einen 1999 geschriebenen Artikel von Kasper ausgelöst wurde, nimmt diese Grundsatzdebatte wieder auf, die den Katholizismus in seiner Gesamtheit beschäftigt. Sie verweist auch auf die Radikalisierungen der theologischen Positionen, welche zu Anfang der siebziger Jahre im Katholizismus herrschten. CONCILIUM stand in der ersten Reihe dieser Auseinandersetzung.

Im CONCILIUM-Heft 1/1999 mit dem Titel „Unerledigte Fragen nach dem Konzil“ unterstrich Giuseppe Ruggieri im Rahmen seiner Überlegungen *Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in welchem Ausmaß die Studentenrevolte von 1968 „den Konflikt der Interpretationen noch [verschärfte]“.⁴ Die Vertreter einer „kulturellen Revolution“ sahen im II. Vaticanum das Ende einer Epoche und das Einsetzen eines Bruchs mit der Tradition. Ruggieri nimmt die Konzilsinterpretation Rahners auf, nach der es einen Bruch darstellt, der den Übergang eines westeuropäischen zu einem universellen Glauben markiert, einen Bruch, der jenem zu Beginn des Christentums ähnelt, „als die Kirche aus einer Kirche der Juden eine Kirche der Heiden wurde“.⁵

Öffnen wir auch noch einmal die 1965 erschienene erste Nummer der Zeitschrift CONCILIUM, in der man einen Artikel des jungen Theologen Ratzinger über „Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe“ lesen kann. Er beginnt mit einem Kommentar der von ihm sehr geschätzten lukianischen Theologie.⁶ Die Sichtweise der Vielheit und der Einheit, die man dort antrifft, unterscheidet sich sehr von derjenigen, die er später entwickeln wird. Der Ausgangspunkt der einen Kirche besteht in „der Kommunion der vielen Ortskirchen miteinander“ und „bedeutet demgemäß auch, dass kirchliche Einheit wesensnotwendig das Moment der Vielheit und Fülle einschließt. Das ist im Prinzip immer gewusst, in der Praxis aber nicht allezeit genügend respektiert worden“. Sodann zitiert Ratzinger die gewiss etwas „überspitzte“ Ausdrucksweise eines deutschen Kollegen, nach der „die Einheitskirche [...] die Kircheneinheit [verhindere]“.⁷ Danach befürwortet er den Sprung nach vorne und die Rückkehr zum Ursprung. An dieser Stelle findet sich in der Tat ein gewisser Geist des Abbruchs, der die sechziger Jahre geprägt hat. Im Anschluss denkt er über

Veränderungen auf der Grundlage einer fundamentalen bzw. ontologischen Kontinuität nach.

Was Kasper betrifft, erinnern wir lediglich daran, dass er angibt, „in der Mitte“ zwischen Fundamentalisten und Vertretern des Bruchs zu stehen, um eine Interpretation des II. Vaticanums als Erneuerung der katholischen Wirklichkeit und ihrer allgemeinen Tradition⁸ zu vertreten. Die Frage von Tradition und Moderne ist noch ungeklärt und wird in der Theologie, ebenso wie auch in vielen anderen Bereichen, ausgiebig diskutiert.

Die Ratzinger-Kasper-Debatte

Der Papst gewordene Kardinal Ratzinger hat in mehreren Texten den ontologischen Vorrang Petri in Erinnerung gerufen. Der Kern seines Kirchenverständnisses besteht darin, dass er der katholischen Kirche eine Präexistenz in der Ewigkeit Gottes im biblischen Sinne zuschreibt und damit auch dem mit ihr in Beziehung stehenden Petrusamt. Der Ausgangspunkt der speziellen Debatte mit Kardinal Kasper findet sich in einem Text der Glaubenskongregation von 1992. Dort entwickelt Ratzinger die theologischen Dimensionen der Universalkirche als Gemeinschaft von Partikularkirchen, ohne dass jedoch die Einheit auf der institutionellen und sichtbaren Ebene abgeschwächt würde. Er untersucht die Bedeutung der Gemeinschaft. Die „eine, heilige, katholische und apostolische“ Universalkirche ist nicht nur eine Föderation oder die Summe von Partikularkirchen, sondern stellt vielmehr „eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit“ dar (*Communio notio*, Nr. 9) dar. Er erinnert an die konstitutive Einheit der Eucharistie und des Episkopats mit Petrus und unter Petrus (Nr. 14). Eine gewisse „Korrektur“ des Konzils tritt in Erscheinung. An sein Zitat aus *Lumen Gentium* (Nr. 23) „die Kirche in und aus den Kirchen (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*)“ fügt er folgende Aussage von Johannes Paul II. an: „die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*)“⁹. Unter Nr. 9 des Schreibens legt Ratzinger theologisch die Beziehung in der Begrifflichkeit Mutter-Töchter fest, um die ontologische Vorrangigkeit der Universalkirche zu begründen, wobei das Bild der Mutter mit dem himmlischen Jerusalem verbunden und aus den paulinischen Schriften übernommen wird. Diese Vielfalt und Unterschiedlichkeit stünden der Einheit nicht entgegen; sie bezögen sich sowohl auf die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen innerhalb jeder einzelnen Teilkirche als auch auf die Unterschiede in den liturgischen und kulturellen Traditionen, die dabei nicht den allgemeinen Regeln der Kirche im Wege stünden (Nr. 15). Er schließt mit einer Überlegung bezüglich der Gemeinschaft mit den nicht-katholischen Kirchen, wobei er an erster Stelle die orthodoxen Kirchen des Ostens nennt, welche die Bezeichnung Teilkirchen verdienten (Nr. 17).¹⁰

Kardinal Kasper tritt für ein besseres Gleichgewicht zwischen den Ortskirchen und den Bischöfen einerseits und der Universalkirche und dem petrinischen

Primat andererseits ein. In dem Text von 1999 behauptet er, der Ausgangspunkt seiner Überlegungen sei praktischer Natur. Er fragt sich, warum es keine Unterscheidung des Bischofskollegiums in Verbindung mit dem Papst und dem Papst allein gebe. Er ist der Ansicht, dass die Initiative und die Vollmacht des Bischofskollegiums auf eine Fiktion beschränkt scheinen, wenn der Papst ihr jederzeit widersprechen kann. Es handele sich zwar um eine innerkatholische Frage, die gleichzeitig aber auch von entscheidender Bedeutung für den Ökumenismus sei. Er behandelt den Umgang Ratzingers mit dem Abschnitt aus *Lumen Gentium* 23 und ist der Ansicht, dass der von Johannes Paul II. stammende Zusatz in diesem Text zur Umkehrung der Konzilsaussage wird (diese Feststellung wird er in seinem Text von 2000 wiederholen). Er akzeptiert die Gleichsetzung von römischer Kirche, Papst und Kurie nicht. Für Kasper stellt die offizielle Rezeption des Konzils auf der ekklesiologischen Ebene einen theologisch nicht zu rechtfertigenden Zentralismus dar. Als Beispiel für die Achtung gegenüber der internen Dynamik der Ortskirchen untersucht Kasper das Vorgehen bei Bischofsnennungen.

2000 betont er erneut die Verwurzelung seiner ekklesiologischen Überlegungen in seiner pastoralen Erfahrung in der Diözese. Er wirft dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger vor, sich allein auf eine theoretische Sicht der Frage zu stützen, die - mehr noch als theoretisch - platonisch und abstrakt sei, wobei er zu Beginn Henri de Lubac zitiert: „Eine Gesamtkirche, die vorausläge oder die man sich als in sich seiend, außerhalb aller Einzelkirchen, vorstellte, ist nur eine Abstraktion.“ Denn - so de Lubac - Gott liebt nicht blutleere Abstraktionen, sondern konkrete Menschen aus Fleisch und Blut. Der ewige Heilswille Gottes ist auf die Fleischwerdung des Logos gerichtet und hat die konkrete Kirche im Blick.¹¹ Genau wie eine große Anzahl von Bischöfen ist Kasper der Ansicht, dass der normative Abstand zwischen dem offiziellen Katholizismus und der lokalen Praxis der Christen zu groß geworden ist. Dies führe dazu, dass in ethischen, sakramentalen und ökumenischen Fragen zahlreiche Katholiken, Priester ebenso wie Laien, die von Rom erlassenen Normen „zu verkennen neigen“. Er weist auf den sehr konkreten Fall der Kommunionverweigerung für wiederverheiratete Geschiedene hin. Insbesondere beschreibt er die Zerrissenheit, die er in der Ausübung seines Bischofsamtes erlebt: Bei einer strikten Anwendung der Regeln erweise sich das Resultat als kontraproduktiv, doch verhalte er sich zurückhaltend, werde ihm Ungehorsam vorgeworfen. Kasper

Die Autorin

*Solange Lefebvre ist Doktorin der Theologie und ordentliche Professorin an der Fakultät für katholische Theologie und Religionswissenschaft der Universität von Montreal. Sie unterrichtet Religionswissenschaft, Praktische Theologie und Sozialanthropologie. Ihre Themen sind das Verhältnis von Religion, Kultur und Gesellschaft, Religion im öffentlichen Raum, Religion und Politik, das Verhältnis von Jugend, Generationen und Religion sowie Säkularität und Säkularisierung. Veröffentlichungen u.a.: *Sécularité et instituts séculiers. Bilan et perspective* (Montréal 1989); *La religion dans la sphère publique* (Montréal 2005); *Cultures, valeurs et spiritualités* (Montréal 2005). Anschrift: Faculté de théologie et de science des religions, Université de Montréal, C.P. 6128, succ. Centre-ville, Montréal Qc, Canada H3C 3J7. E-Mail: solange.lefebvre@umontreal.ca.*

schlägt vor, den Bischöfen einen Spielraum zu gewähren, der es erlaubt, verantwortliche Entscheidungen bei der Anwendung allgemeiner Gesetze zu treffen. Er versteht aber auch zum Teil die „Rezentralisierung“, die dem Konzil folgte. Er erkennt an, dass einige Ortskirchen anscheinend die Bedeutung der Einheit vergessen und einem „exzessiven Pluralismus“ und einem religiösen Nationalismus Vorschub geleistet hätten. Trotzdem habe jedoch eine extrem zentralistische Reaktion das Gleichgewicht zwischen der Universalkirche und den Teilkirchen zerstört. 2000 habe Ratzinger ihm vorgeworfen, eine „empirische“ Sichtweise der Kirche zu vertreten. Kasper ist aber der Ansicht, dass es sich hier um eine Karikatur seiner Position handle, da er immer die soziologischen Tendenzen bekämpft habe, die darauf zielten, die Kirche auf einzelne Versammlungen zu reduzieren. Sodann bietet er einen historischen Rückblick auf die Bedeutung der Einzelkirchen in der Frühzeit des Christentums. Er erinnert an die Äußerungen Ratzingers von 1975 bezüglich der Beziehungen zwischen orientalischen Kirchen und lateinischen Kirchen, in deren Zusammenhang dieser die Ansicht äußerte, dass man von ihnen nicht eine theologische Anerkennung des petrinischen Primats verlangen könnte, die das übersteige, was während des ersten Jahrtausends üblich war. Er kritisiert die historischen und exegetischen Begründungen der Interpretation des Pfingstereignisses und der ontologischen Sicht des Petrusprimats. Schließlich ist er der Ansicht, die Unterschiede seien nicht in erster Linie lehrmäßig, sondern philosophisch.

Hermeneutik der zeitgeschichtlichen Auswirkungen

Ist der Standpunkt von Ratzinger aber rein theoretisch? Zumindest ist er - paradoxerweise - oft stark kontextbezogen. Die Bedeutung der Schriften von Benedikt XVI. liegt in der Tatsache, dass er oft auf kritische Weise die Auswirkung des Zeitgeschehens auf die postkonziliaren Theologien beschreibt und analysiert. In dieser Hinsicht bietet er sogar Elemente, die eine gewisse „Soziologie“ der Theologien untermauern. Der Kernpunkt seiner Antwort auf den 1999 verfassten Text von Kasper betrifft eine *Desakralisierung* (der Ausdruck ist von mir) der Theologie durch die zeitgeschichtliche Wirkung der Konzilsjahre, eine Desakralisierung, aus der eine Fragmentierung der Einheit des Glaubens folge.¹² Die Kirche sei eine Organisation geworden und die Liturgie ein emotionales Ereignis, das sich bemüht, anziehend zu sein; das Volk Gottes habe sich in ein politisches Kollektiv oder in eine Demokratie verwandelt. *Das Vorher und Nachher der kulturellen Revolution* hat Benedikt XVI. auch im Blick, wenn er beispielsweise feststellt, dass der „Gehorsam“ gegenüber der Kirche auf eine überholte Haltung reduziert werde. Eine Neuausrichtung auf Gott erweise sich als wesentlich, um der theologischen Tiefe dieser Wirklichkeiten gerecht zu werden: Die Kirche sei vor allem Leib Christi, die Liturgie Anbetung, das Gottesvolk die Versammlung der in einer vertikalen Bewegung Gott zugewandten Kinder. Benedikt XVI. wünscht die Wiederkehr einer wahrhaft „katholischen Stimmung“,

zweifellos einer Sakralität, die zugunsten der verschiedensten „Machtkämpfe“ verloren gegangen sei. Doch er weiß sehr genau, dass diese Auseinandersetzung nicht auf der Ebene der Veröffentlichung von Dekreten oder korrigierenden Texten geführt werden kann. Er spürt, dass das „Problem“ tiefer liegt.

Wenn man sich auf einen anderen Text vom Anfang der achtziger Jahre bezieht, der ebenfalls eine entscheidende Debatte betrifft, nämlich die über die Katechese und die Weitergabe des Glaubens, so bleibt dieser doppelte hermeneutische Schlüssel anwendbar. Wiederum stellt er die Umstände der Desakralisierung und der Aufsplitterung, das Vorher und Nachher der sechziger Jahre dar.¹³ Was das Vorher und Nachher betrifft, lesen wir noch einmal seine Aussagen: Die Entscheidung, die Katechese zu reformieren, war „irrig, übereilt und umfassend“. „Es war ein erster und schwerwiegender Fehler, den Katechismus abzuschaffen“ und die Gattung des Katechismus selber als „überholt“ anzusehen.¹⁴ Die Anpassungsbemühungen der praktischen Theologie „an die derzeitige kulturelle Situation“ hätten, nach Ansicht vieler, „mehr dazu beigetragen, die Krise zu vertiefen, als sie zu lösen“. Ratzinger ist der Ansicht, dass man diese Auffassung weder verallgemeinern, noch schlicht und einfach negieren könne.

Was die Desakralisierung und Fragmentierung betrifft, so entfaltet er sein Verständnis der Krise in Begriffen eines „Bruchs mit einer wesentlichen, aus den Quellen einer ‚Gesamtradtion‘ geschöpften Struktur des Glaubens“, was dazu geführt habe, „die Verkündigung des Glaubens zu fragmentieren“. Ein „Misstrauen gegenüber der Ganzheit“ habe sich eingestellt und der Glaube werde nicht mehr als ein organisches Ganzes begriffen. Neben anderen „Dekonstruktionen“ zeigt er sich in mehreren Schriften beunruhigt vom Bruch zwischen biblischer und dogmatischer Exegese. Außerdem verortet er die Krise im Horizont in dieser Zeit sich ausbildender theoretischer Optionen, die aus der katechetischen Praxis übernommen wurden: Einerseits habe die Pädagogik mit ihren Methoden die Oberhand gewonnen über die Inhalte, man habe unter Einfluss neomarxistischer und positivistischer Philosophien die Praxis der Theorie untergeordnet, und mit dem Primat der soziologisch analysierten Erfahrung sei es so weit gekommen, dass er den Ausgangspunkt des Glaubensverständnisses bilde.¹⁵ Abstraktion bedeutet für Ratzinger, sich von dem Verständnis der Kirche als „wir“ zu abstrahieren, um den Glauben zu deuten, ausgehend von Räumen, die vom Ganzen abgetrennt sind. Etwa im selben Moment veröffentlicht er *Schauen auf den Durchbohrten* und entwickelt dort eine Ekklesiologie der lukanischen Texte, die er in seiner Auseinandersetzung mit Kasper aufnehmen wird.¹⁶ Er spricht dort vom „antirömischen Affekt“ als Folge der menschlichen Sünde, Schwächen und Irrtümer.

Wie soll man die Nachkriegszeit deuten?

Mehrere Studien über die Generation der Jugendlichen der Nachkriegszeit charakterisieren ihr religiöses Verhalten als Individualisierung, autoritätskritische

und antiinstitutionelle Haltungen. Diese Haltungen sind getragen vom Optimismus angesichts der sozialen Veränderungen, von tiefem Engagement für „neue Werte“ und dem Glauben an eine radikale Demokratie.¹⁷ In zahlreichen westlichen Ländern haben diese bei einem Teil der jungen Eliten dominierenden Einstellungen die Erwartung von Reformen in der katholischen Kirche verstärkt; Erwartungen, die die bekannten Rückschläge erlitten haben.

Man beklagt den sukzessiven Kraftverlust eines Episkopats, der in der Lage wäre, mit dem Heiligen Stuhl in Rom in eine Debatte einzutreten, sobald etwas von entscheidender Bedeutung für die Ortsgemeinden auf dem Spiel steht. Man kann besonders an die riesige Schockwelle erinnern, die 1968 der Enzyklika *Humanae Vitae* folgte, welche Paul VI. abgefasst hatte, ohne die Meinung des Episkopats zu berücksichtigen. Die kanadischen Bischöfe beispielsweise hatten seinerzeit ein Dokument verfasst, in dem sie die Katholiken des Landes aufforderten, in diesem Bereich ihrem Gewissen zu folgen.

Dies ist eins der Probleme, die Kardinal Kasper anspricht. Ist es noch immer möglich, über diesen Anwendungsspielraum zu verfügen? Kardinal Dulles wirft ihm vor, Fragen aufzuwerfen, deren Wichtigkeit sich nicht auf eine Diözese oder auf die Umsetzung durch eine Ortskirche allein begrenzen lasse, insbesondere diejenige der Kommunionzulassung für wiederverheiratete Geschiedene, und unterstreicht erneut die Bedeutung einer starken Zentralautorität zur Bewahrung der Einheit des Glaubens, der Moral und der religiösen Praxis.¹⁸

Im Herzen der Auseinandersetzung zwischen Ratzinger und Kasper steht die komplexe Beziehung zwischen Kontinuität und Wandel, zwischen Tradition und Moderne, um deren Gleichgewicht beide bemüht sind.

Es scheint mir kaum möglich, schlicht und einfach einen Bruch zu konstatieren, ebensowenig wie eine ungebrochene Kontinuität. In verschiedenen Bereichen der Human- und Sozialwissenschaften arbeitet man seit zwanzig Jahren an einer Kritik des Neo-Evolutionismus, die insbesondere seit dem Zweiten Weltkrieg verschiedene Reflexionsfelder verbindet, und folgt dabei einer Logik des Kumulativen und der periodischen Abfolge der Geschichte. Nach einer solchen Logik drängt sich das Paradigma des Bruchs auf, das sich weder um Kontinuität noch um das gleichzeitige Vorhandensein oder die Koexistenz von Tradition und Moderne kümmert. Die Spannung zwischen Tradition und Wandel erweist sich als geeignet, die letzten Jahrzehnte zu beleuchten. Gerade im Bereich der Werte erkennt man an, dass die sechziger Jahre der Schauplatz eines Verschwindens der traditionellen Werte und der Kontinuität zugunsten der sogenannten modernen Werte waren. Doch seitdem scheint eine Neuverbindung dieser beiden Werteskalen vorzuherrschen. In der Erziehungswissenschaft debattiert man heftig über die Notwendigkeit, das gestörte Gleichgewicht zwischen den Inhalten und den pädagogischen Methoden wieder herzustellen. In der Politikwissenschaft verläuft die theoretische Auseinandersetzung zwischen der Orientierung an einer die Partikularismen transzendierenden Kollektivgemeinschaft und einer politisch-fragmentarischen Vision des Umgangs mit Identitäten.

Im Herzen der Spannungen, welche die katholische Kirche auf eine Zerreiß-

probe stellen, steht diese Frage der Beziehung von Kontinuität und Wandel sowie gleichzeitig die Frage nach dem Modell der ausgeübten Autorität. Max Weber hilft dabei, zu verstehen, was an dieser Stelle auf dem Spiel steht. Er beobachtet drei vorherrschende Autoritätsmodelle, die unterschiedliche Arten von Gehorsam fordern: das autoritäre, das charismatische und das rationale Modell.¹⁹ Die *traditionelle Macht* stützt sich auf ein zeitloses Erbe, die „Autorität des ewigen Gestern“, auf das sich diejenigen berufen, die Autorität ausüben, während die *charismatische Macht* sich auf den außergewöhnlichen und heiligen Charakter einer Person beruft, gegründet auf ihre Beispielhaftigkeit, ihr besonderes Heldentum oder ihren göttlichen Auftrag. Sie kann die traditionelle Macht stärken oder in Frage stellen. Das charismatische Modell hat im Falle von Johannes Paul II. eine entscheidende Rolle gespielt bei der religiösen Mobilisierung der letzten Jahrzehnte und der Stärkung der Tradition in der Glaubwürdigkeitskrise. Die *rationale Macht* indessen gründet auf Rechtmäßigkeit, auf der Befugnis anzuordnen, der Anerkennung von Rechtsstatus und Zuständigkeit. Wenn Ratzinger zu Recht auf das Verschwinden der traditionellen Dimensionen der Autorität im Katholizismus hinweist - die Betonung der Tradition wird zweifellos sein Pontifikat charakterisieren -, so stellen wir die Hypothese auf, dass Kasper seinerseits versucht, einen Raum für die Ausübung der rationalen Autorität in gewissen Fragen zu eröffnen. Können beide Recht haben? Nach Ratzinger würde die Tradition nur in der Einheit des Glaubens, der Moral und der religiösen Praxis bewahrt. Folglich kann die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie, um nur dieses Beispiel herauszugreifen, nicht allein eine Ortskirche betreffen, schließlich würde sie ja auch die theologischen Grundlagen der Kirche erschüttern.

Aber bis zu welchem Punkt kann man das Bedürfnis nach einer rationalen Begründung der Autorität völlig von der Ausübung der katholischen Amtsgewalt fernhalten? Nach einer Begründung, die sich auf spezifische kulturelle und soziale Voraussetzungen stützen könnte, bis dahin, dass sie bestimmte Aspekte der Tradition in Frage stellen kann? Es scheint so, als läge das Problem darin, dass die Vertreter einer starken integralen Tradition dieses Verständnis der Begründung mit einer völligen Beseitigung von Autorität und Tradition gleichsetzen. Die gegenwärtigen Ortskirchen haben ihrerseits gewiss ein Bedürfnis, sich auf eine Tradition zu stützen, wie Ratzinger richtig gesehen hat. Doch wie Kasper gezeigt hat, können sie in entscheidenden pastoralen Fragen nicht auf ihre eigene Fähigkeit zur Reflexion und auf ihre Zuständigkeit verzichten. Diese können zu einem Fortschritt führen, ohne deshalb die traditionelle katholische Struktur von Lehre und Normen völlig aufzulösen. Gewiss handelt es sich hierbei um eine ungeklärte Frage, die eine einfache Neuverbindung von Tradition und Wandel nicht zu lösen vermag. Die christlichen Gemeinschaften, die in Kulturen leben, in denen die rationale Autorität dominiert, erwarten mehr als eine Erneuerung des „Stils“ der Autoritätsausübung. Sie erwarten, mit ihren „besonderen“ Fragen ernst genommen zu werden, ohne dass diese schlicht und einfach mit Respektlosigkeit gegenüber der Tradition gleichgesetzt werden.

Versuchen wir, in dieser Hinsicht die XI. Ordentliche Generalversammlung der Bischofssynode vom Oktober 2005 über die Eucharistie neu zu lesen. In ihrem Stil hat sie der offenen Debatte unter den Teilnehmern einen bis dahin ungekann-ten Platz eingeräumt, wie auch der Transparenz, denn zum ersten Mal wurde das gesamte Diskussionsmaterial vollständig veröffentlicht. Unter den fünfzig Vorschlägen betraf einer die Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie. Zu diesem Thema wird keinerlei Veränderung der Lehre oder Praxis erlaubt, jedoch lädt man dazu ein, die Gründe der „Eheungültigkeit“ zu untersuchen, indem man die im Kontext der tiefen anthropologischen Ver-änderung entstandenen neuen Probleme berücksichtigt (vgl. Proposition Nr. 40). Dies ist ein – wenn auch zögerliches – Beispiel für eine rationale Ausübung der Autorität auf dem Hintergrund einer starken Betonung der integralen Tradition. Lenken wir zum Abschluss unsere Aufmerksamkeit auf eine Lehrfrage, die für unsere Ausführungen von großer Bedeutung ist und die an erster Stelle der Tagesordnung des gegenwärtigen Pontifikats zu stehen scheint. In Heft 1/1999 von CONCILIUM untersucht José Oscar Beozzo die Debatten bezüglich der Anerkennung von Identität und Originalität der Teilkirchen sowie der Ausübung der Synodalität und der Kollegialität.²¹ Die 1995 von Johannes Paul II. dadurch gezeigte Offenheit gegenüber den orthodoxen Kirchen, sie als „Schwesterkir-chen“ der römischen Kirche zu bezeichnen, erlaubt die Hoffnung auf eine nuan-ciertere Haltung zum Petrusprimat und auf seine Verbindung zum Episkopat.²² Es scheint ganz entscheidend, diese „unerledigte Frage“ zu Beginn des Pontifi-kats von Benedikt XVI. in Erinnerung zu rufen. Seit dem Beginn seines Pontifi-kats hat Benedikt XVI. die Bedeutung der Wiederherstellung der vollen Gemein-schaft zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche unterstrichen.²³ Dies ist zweifellos ein Weg zur Vertiefung der „Einheit“ in der Verschiedenheit, die eine Verheißung darstellt. Aber könnte die Mutter-Töchter-Relation die Schwesterlichkeit ersetzen, um diese Communio-Beziehung zu bezeichnen? Der Begriff „Schwesterkirchen“ hat „eine große historische Bedeutung“, betont Hervé Legrand, insofern er die Vermeidung von „Fusion und Absorption“ bedeu-tet, um nach „einer Gemeinschaft der Begegnung in Wahrheit und Liebe“²⁴ zu streben. Der Ekklesiologe analysiert eine Note der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre von 2000, in der dieser Ausdruck aus Angst vor „ekklesiologi-scher Undifferenziertheit“ zurückgenommen und stattdessen der Mutter-Töchter-Relation der Vorzug gegeben wird, mit der Kirche von Rom als Mutter der Teilkirchen.²⁵ Wie kann diese Grundsatzfrage in den nächsten Jahren gelöst werden? Und welchen Einfluss wird sie auf die brennende Frage der Beziehung zwischen Teilkirchen und Universalkirche haben?

¹ Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio* - *Communio Notio* (CN), 28. Mai 1992 (Joseph Kard. Ratzinger u. Alberto Bovone), in: AAS 85 (1993), 843-844; Walter Kasper, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. Schreer / G. Steins (Hg.), *Auf neue Art Kirche Sein. Wirklichkeiten - Herausforderungen - Wandlungen* (FS J. Homeyer), München 1999, 32-48; Joseph Ratzinger, *Über die Beziehung von Gesamtkirche und Ortskirche im II. Vaticanum*, in:

Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Dezember 2000; Walter Kasper, *On the Church*, in: *America* 184, Nr. 14, 23. April 2001; Joseph Ratzinger, *The Local Church and the Universal Church: A Response to Walter Kasper*, in: *America* 185, Nr. 16, 19. November 2001.

² Christoph Theobald/Dietmar Mieth, *Einleitung*, in: *CONCILIUM* 35 (1999/1), 1-3.

³ Siehe beispielsweise Kilian McDonnell, *The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches*, in: *Theological Studies* 63 (2002/2), 227-250; Hervé Legrand, *La théologie des églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la Déclaration de Balamand*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), 461-496. Zur Diskussion siehe auch Charles J. Chaput, Erzbischof von Denver, *Reflections on Cardinal Kasper's „On the Church“*, in: *America* 185, Nr. 3, 30. Juli 2001.

⁴ Giuseppe Ruggieri, *Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *CONCILIUM* 35 (1999/1), 4-17, 5.

⁵ AaO., 8. Daher der folgende Abschnitt, der die Theologie der „Zeichen der Zeit“ ausführt, wonach die neuen kulturellen Bedingungen unverhoffte Auslegungsmöglichkeiten des Evangeliums und der Tradition eröffnen. Am Horizont dieser theologischen Vision findet sich auch eine Konzeption des Verhältnisses von Dauer und Ereignis, nach der das Ereignis das bisher geltende Gleichgewicht stören und einen Bruch herbeiführen kann. Vgl. Karl Rahner, *Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Einsiedeln u.a. 1980, 287-302. Erinnern wir daran, dass eine reichhaltige Literatur zur Rezeption des II. Vaticanums und seinen historischen Interpretationen vorliegt.

⁶ Joseph Ratzinger, *Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe*, in: *CONCILIUM* 1 (1965/1), 33-55.

⁷ AaO., 25. Vgl. Hans Dombos, *Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*, in: Martin Roesler/Oscar Cullmann (Hg.), *Begegnung der Christen* (FS O. Karrer), Stuttgart 1960, 395.

⁸ Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: *Stimmen der Zeit* 218 (2000), 795-804, verweist auf seinen Aufsatz *Kirche als communio*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 272-289. Er nuanciert diese Notwendigkeit eines Gleichgewichts, indem er darauf hinweist, dass man sich davor hüten muss, die ereignishaft Neuheit des Konzils abzuwerten, die das Zentralthema seines Artikels darstellt. Zu Kontinuität und Wandel vgl. auch Gilles Routhier, *L'ecclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II. La contribution de Walter Kasper à l'herméneutique de Vatican II*, in: *Laval théologique et philosophique* 60, 1. Februar 2004, 13-51.

⁹ *Communio Notio*, Nr. 9. Vgl. Johannes Paul II., *Ansprache an die römische Kurie*, 20. 12. 1990, Nr. 9.

¹⁰ Vgl. Dekret *Unitatis redintegratio*, Nr. 3a und 22; vgl. auch die Konstitution *Lumen Gentium*, Nr. 13d.

¹¹ Walter Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, aaO., 802.

¹² *The Ecclesiology Of The Constitution On The Church, Vatican II, „Lumen Gentium“*, in: *Osservatore Romano* vom 19. September 2001. Vgl. Joseph Ratzinger, *Die Ekklesiologie der Konstitution Lumen Gentium*; in: Stephan Otto Horn/Vinzenz Pfnür (Red.), *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio* (FS J. Ratzinger) Augsburg 2002, 107-131.

¹³ Joseph Ratzinger, in: *Église de Lumière et de charité, Allocutions de Jean-Paul II. Exposés du Cardinal J. Ratzinger et Mgr Ryan*. Vorträge am 15.-16. Januar 1983 in Notre-Dame de Fourvière und Notre-Dame de Paris, Paris 1985, 77-106.

¹⁴ AaO., 79.

¹⁵ AaO., 81.

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1984.

¹⁷ Wade Clark Roof u.a. (Hg), *The Post-War-Generation and Establishment Religion. Cross Cultural Perspectives*, Boulder/San Francisco/Oxford 1995.

¹⁸ Cardinal Avery Dulles, *Ratzinger and Kasper on the Universal Church*, in: *Inside the Vatican* 20, 4. Juni 2001, 13.

¹⁹ Max Weber, *Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, Stuttgart 1995. Es handelt sich um „reine“ Typen, die man in dieser Form selten in der Wirklichkeit vorfindet.

²⁰ Oscar Beozzo, *Die Zukunft der Teilkirchen*, in: *CONCILIUM* 35 (1991/1), 120-134.

²¹ AaO., 172-3. Vgl. Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint*, Nr. 95.

²² Papst Benedikt XVI., *Ansprache an die Vertreter der christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und der anderen religiösen Traditionen*, 25. April 2005.

²³ Hervé Legrand, *La théologie des églises sœurs. Réflexions ecclésiologiques autour de la déclaration de Balamand*, in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 88 (2004), 461-496, hier 461; vgl. ders., *Vierzig Jahre danach. Wie steht es mit den kirchlichen Reformen, die das II. Vaticanum beabsichtigt hatte?*, in: *CONCILIUM* 41 (2005/4), 397-411.

²⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Geheimnote über den Ausdruck „Schwesterkirchen“, Rom, 30. Juni 2000.

Die vorpolitischen Grundlagen des Staates

Maureen Junker-Kenny

Die offenen Fragen, die mit diesem Thema indiziert sind, könnten nach der in wesentlichen Punkten Einigkeit erweisenden Münchner Debatte vom Januar 2004 zwischen Jürgen Habermas und Joseph Kardinal Ratzinger für gelöst gehalten werden. Dann ginge es nur noch darum, den neuen Stand geteilter Einsichten in die wechselseitige Lernbereitschaft von Vernunft und Glaube bekannt zu machen und in laufenden Debatten zur Geltung zu bringen. Schon die unterschiedliche Einschätzung des vom neuen Papst vertretenen Standpunkts (die z.B. zwischen „Universalismusversessenheit“ und der Kritik an seinem Hinweis auf die nur relative Geltung universalistischer Maßstäbe, wie sie das Naturrecht enthält, schwankt)¹ lässt aber vermuten, dass dem gleichklingenden Wortlaut von Schlüsselbegriffen wie „Vernunft“ und „Glaube“, „Universalismus“, „Recht“ und „Wahrheit“ nicht unbedingt identische Gehalte entsprechen.

Zunächst soll der Hintergrund der Frage nach den „vorpolitischen“ Grundlagen des Staates gezeichnet werden, auf dem sowohl J. Habermas' als auch J. Ratzin-