

Eucharistie und Amt aus ökumenischer Sicht

Kirchengemeinschaft als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft

von Christoph Böttigheimer (kath.)

Die jüngste ökumenische Diskussion um die Rechtfertigungslehre machte deutlich, daß in der Ökumene zwar viele Teilziele erreicht wurden, in grundlegenden ökumenischen Fragen aber noch immer Klärungsbedarf besteht. Gleichzeitig ist an der kirchlichen Basis eine wachsende Ungeduld im Hinblick auf die Eucharistiegemeinschaft zu beobachten, da sich für die Gemeinden nirgends so deutlich wie in der gemeinsamen Feier des Herrenmahls, der zentralen Form gemeindlichen Gottesdienstes, der ökumenische Fortschritt manifestiert. In dieser schwierigen Situation gilt es, einerseits an die im reformatorisch-katholischen Dialog bereits erzielten Übereinstimmungen zu erinnern und andererseits ungebrochen auf eine Überwindung der Trennung im Herrenmahl hinzuwirken.

Minimalbedingung für Eucharistiegemeinschaft ist eine Kircheneinheit, die weder die konfessionellen Verschiedenheiten übergeht noch diese in einer übergeordneten Union auflöst, sondern sie miteinander versöhnt¹. Das ökumenische Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ bzw. „Einheit durch Vielfalt“ setzt einen Konsens in fundamentalen Glaubensüberzeugungen voraus sowie die Bereitschaft, die jeweils andere Konfessionskirche als eigenständigen Typus der einen wahren Kirche zu akzeptieren bzw. kontroverstheologische Lehraussagen als evangeliumsgemäß anzuerkennen. Obgleich der ökumenische Plan von der „Einheit in Verschiedenheit“ leichter zu realisieren ist als das Modell der „organischen Union“², steht eine Eucharistiegemeinschaft zwischen Lutheranern und Katholiken noch immer aus. Grund hierfür sind nicht nur Divergenzen im Verständnis der Eucharistie, sondern ebenso in der Theologie des kirchlichen Amtes, da nur das gültige kirchliche Amt „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums“ (UR 22) verbürgt. Beide Themenkomplexe sollen im folgenden ökumenisch erschlossen werden. Hierbei wird sich zeigen, daß die eigentliche Kontroverse tiefer ansetzt: Sie entzündet sich am Wesen und an der Bedeutung der Kirche, an ihrer heilsmittlerischen Funktion bzw. Sakramentalität.

Konsens und Dissens im Eucharistieverständnis

Eine mehr praktische als dogmatisch-systematische Diskrepanz besteht innerhalb der Theologie der Eucharistie zunächst im Hinblick auf das reformatorische Anlie-

- 1) Ch. Böttigheimer, Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre, in: ÖR 46 (1997), 312-320.
- 2) Ch. Böttigheimer, Das Ringen um die Einheit der Kirchen. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“, in: StZ 123 (1998).

gen des Laienkelchs, dessen Verweigerung von Luther als „römische Tyrannei“³ empfunden wurde. Hier konnten die theologischen Kontroversen aufgearbeitet werden: Das Trienter Konzil betonte den Empfang des unversehrten Christus in jeder eucharistischen Gestalt (DH 1640f; 1732f), und auch das II. Vatikanum erklärte, daß die Deuteworte über Leib und Blut die „zweifache Verkündigung eines und desselben Geschehens“ sind (SC 55). Kennt auch die evangelische Kirche in dieser Frage mittlerweile Ausnahmeregelungen, so wird doch die Wertschätzung von Brot und Wein als volles eucharistisches Zeichen gemeinsam bekannt und katholischerseits die Kelchkommunion nicht nur empfohlen (SC 55; AEM Nr. 240ff), sondern auch vielfach praktiziert. Damit besitzt diese Frage weder eine dogmatische Qualität noch begründet sie einen klerikalistischen Unterschied⁴.

Darüber hinaus wurde für Luther und die Reformatoren zwar nicht die Realpräsenz Jesu Christi im Abendmahl, wohl aber deren Verständnis bzw. Erklärung zum Problem. Ihr Protest richtete sich aufgrund biblischer und philosophischer Gründe gegen die Lehre von der „Transsubstantiation“ („Wesensverwandlung“) als ein „erdichtetes Menschengebilde“ und „spitzfindige Sophisterei“⁵. Auch die Konkordienformel zählt sie unter den falschen, irrigen und verführerischen Artikeln auf, die verworfen und verdammt werden müssen. Denn für die Reformatoren war es uneinsichtig, wie die Akzidentien („Eigenschaften“) ohne ihre Substanz („*accidentia sine subjecto*“) bestehen bleiben könnten. Auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Krise des Substanzbegriffs und im Zuge des Nominalismus, bei dem Substanz und Quantität miteinander verschmolzen, verurteilten sie die Lehre von der Wesensverwandlung als „Vernichtung“ der Brot- und Weinsubstanz⁶. In der Lehre von der Transsubstantiation versuchte indes die scholastische Theologie wie später auch das Konzil von Trient (DH 1642; 1652) die tatsächliche Gegenwart Christi in den Gestalten von Brot und Wein in der Tiefendimension der Substanz auszudrücken: Die eucharistischen Mahlgaben behalten ihre Erscheinungsformen bei, während sie sich in ihrem tiefsten und gesamten Wesen verändern, was durch die Lehre eines realen Unterschieds zwischen materiell-körperlicher Substanz und Quantität möglich wurde. Da Trient den empirischen Substanzbegriff der nominalistischen Schulrichtung nicht aufgriff, braucht der Begriff der Transsubstantiation keinen Gegensatz zum reformatorischen Konsubstantiationsbegriff zu bilden, wonach Leib und Blut Christi „in, mit und unter Brot und Wein“ gegenwärtig ist⁷.

Unabhängig von dem Problem, wie innerhalb des menschlichen Wirklichkeitsverständnisses das Geheimnis der tatsächlichen Gegenwart Jesu Christi im Herrenmahl adäquat ausgedrückt werden kann, lehrten schon die lutherischen Reformatoren, „daß wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des

Brots und Weins im Abendmahl gegenwärtig sei und da ausgeteilt und genommen werde“ (CAX). Demzufolge wird in den ökumenischen Gesprächen an der Realpräsenz Jesu Christi im eucharistischen Mahl uneingeschränkt festgehalten und die Frage nach der Verwendung des Transsubstantiationsbegriffs als eine terminologische eingestuft. Ohne ein bestimmtes Erklärungsmodell festzuschreiben, kommen evangelisch-lutherische und römisch-katholische Dialogpartner darin überein, daß Jesus Christus „voll und ganz mit seinem Leib und seinem Blut unter den Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig“ ist (H 16)⁸, gemeinsam also bekennen sie „die wahre und wirkliche Gegenwart des Herrn in der Eucharistie“ (H 48), begründet in der Verheißung des Heiligen Geistes. Sie sind überzeugt, daß „das eucharistische Mahl ... das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart“⁹ ist.

Damit konnten in der Frage nach der Realpräsenz Christi in der Eucharistie, verbunden mit der Vergegenwärtigung seines als Sühneopfer bestimmten Kreuzestodes, falsche kontroverstheologische Alternativen überwunden und trotz fehlender gemeinsamer Theorie eine fundamentale Übereinstimmung im Glauben an die Realpräsenz Christi getroffen werden (H 51). Weil aber hinsichtlich des Modus seiner sakramentalen Gegenwart Uneinigkeit besteht, erfährt die Frage nach der Fortdauer der sakramentalen Gegenwart Jesu Christi über die Eucharistiefeyer hinaus insbesondere in der Glaubenspraxis und Frömmigkeit eine unterschiedliche Beantwortung. Während in der katholischen Kirche infolge einer Überstrapazierung des Transsubstantiationsgedankens und im Gegensatz zur Alten Kirche die Verehrung des Leibes Christi über die Mahlfeier hinaus breiten Raum einnahm, polemisierten die Reformatoren gegen diese „Tabernakelfrömmigkeit“¹⁰, forderten einen stiftungsgemäßen Umgang mit der Eucharistie und konzentrierten sich allein auf das Abendmahls geschehen. Infolgedessen vermissen katholische Christen in den reformatorischen Kirchen bis heute eine angemessene Ehrfurcht im Umgang mit den übriggebliebenen Abendmahls elementen, wie umgekehrt Lutheranern verschiedene Formen eucharistischer Frömmigkeit in der katholischen Kirche fremd sind.

Was den „usus“ („Gebrauch“) des Sakraments angeht, bedarf es also weiterer pastoralpraktischer Klärungen. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang, daß das II. Vatikanum den Mahlcharakter der Eucharistie sowie deren Hinordnung auf die *communio* der Gemeinde und den Empfang betonte (SC 55), aufgrund dessen jede Aufbewahrung des Sakraments und dessen Verehrung nur als Ausdehnung der Eucharistiefeyer verstanden werden kann. Umgekehrt wäre es wünschenswert, daß in den reformatorischen Kirchen der Rest an eucharistischen Mahlgaben sogleich konsumiert und darüber hinaus die altkirchliche Form der Krankenkommunion wieder anerkannt würde¹¹. Dadurch würde der gemeinsamen Überzeugung Rech-

3) WA 6,507.

4) Aol 22,9; BSLK 330, 41f.

5) WA 6, 509; BSLK 452.

6) WA 6, 509; FC Epit. VII, 21f; BSLK 801; 1010, 11ff.

7) BSLK 983f.

8) Das Herrenmahl 1978: DwÜ I, 271-295, im folgenden abgekürzt: H.

9) Kommission für Glauben u. Kirchenverfassung: Eucharistie 13.

10) FC SD VII: BSLK 1001.

11) „Lima-Dokument“ 1982: DwÜ I, 545-585, hier Eucharistie III, 32; H 55.

nung getragen, „daß die eucharistische Gegenwart des Herrn Jesus Christus auf den gläubigen Empfang ausgerichtet ist, daß sie gleichwohl nicht nur auf den Augenblick des Empfangs beschränkt ist“ (H 52). Auf dem Hintergrund des grundsätzlichen Gemeinschaftscharakters der Eucharistie und des Anliegens, ihn im Gemeindegottesdienst bzw. durch den gläubigen Empfang des Sakraments sichtbar werden zu lassen, müßte ferner katholischerseits die Privatmesse bzw. eindringliche Empfehlung zur täglichen Zelebration auch ohne teilnehmende bzw. kommunizierende Gemeinde (CIC can. 904) kritisch überdacht werden.

Nicht in der Frage der Realpräsenz, sondern im Hinblick auf den Opfercharakter der Messe bestehen die größten konfessionsspezifischen Unterschiede. Luther sprach sich vehement gegen die Vorstellung der Messe als „ein gutes Werk und ein Opfer“, als Genugtuung (*satisfactio*), als Zeremonie, die kraft ihres äußeren Vollzugs wirksam werde (*ex opere operato*), aus, da er durch das Meßopfer (*sacrificium*) der Kirche die Einmaligkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Christi bzw. die Rechtfertigung allein aus Glauben („*sola fidei*“) gefährdet sah¹². Alle Versuche menschlicher Selbstrechtfertigung verurteilend, bezeichnet er darum in den Schmalkaldischen Artikeln „die Messe im Papsttum“ als „das größte und schrecklichste Greuel“, als „päpstliche Abgötterei“, weshalb er zu dem Urteil gelangt: „Also sind und bleiben wir ewiglich geschieden und wider einander“¹³. Ähnlich heißt es im Heidelberger Katechismus: „Es ist also die Messe im Grunde nichts anderes, als eine Verleugnung des einzigen Opfers und Leidens Jesu Christi, und eine vermaledeite Abgötterei“¹⁴. Diese schroffe Kritik richtete sich gegen Mißstände in der mittelalterlichen Kirche, die das sakramentale Verständnis der Eucharistie verloren hatte, wodurch sich das Opfer der Kirche verselbständigte und als Wiederholung bzw. Erneuerung des Kreuzesopfers Christi erscheinen mußte. Die Auffassung von dem begrenzten Wert der Meßfeier und ihrer individuellen Applikation hatte zudem deren Multiplizierung und Individualisierung zur Folge. Im Gegensatz dazu betonten die Reformatoren die einmalige Versöhnungstat Jesu Christi am Kreuz.

In den ökumenischen Gesprächen gelang es, die spätmittelalterliche Krise sakramentalen Denkens und damit verbunden die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts aufzuarbeiten sowie im Rückgriff auf den biblischen Begriff der Anamnese (Gedächtnis) wichtige Fortschritte zu erzielen. Schon das Trienter Konzil bestätigte die Vollgenügsamkeit der einmaligen Erlösungstat Jesu Christi und betonte die sakramentale Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi im eucharistischen Vollzug (DH 1740; 1743). Indem deutlich gemacht werden konnte, daß sich das Meßopfer auf die Memoria („Gedächtnis“) des einmaligen Selbstopfers Jesu Christi bezieht, konnten grundlegende Differenzen geklärt und entschärft werden: Übereinstimmend wird heute festgehalten, daß die Messe das eine und einzige Opfer des Neuen Bundes weder fortsetzt noch wiederholt, noch ersetzt,

12) WA 6, 512-526; BSLK 416f; 93f.

13) Schmalkaldische Artikel II Art. 2: BSLK 416; 419.

14) Heidelberger Katechismus, Frage 80.

noch ihm etwas hinzufügt, sondern es in der Anamnese („erinnernde Vergegenwärtigung“) sakramental vergegenwärtigt, so daß es real präsent wird (H 35f.; 56ff; 61) - kraft des Heiligen Geistes, so wie es interkonfessionelle Übereinstimmung ist, daß „alles, was der Herr uns gibt, und alles, was uns dazu befähigt, es uns zu eigen zu machen, ... uns durch den Heiligen Geist zuteil [wird]. Das kommt in der Liturgie besonders in der Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) zum Ausdruck“ (H 21). Allerdings widerspricht die katholische Praxis der „Meßstipendien“ noch vielerorts dem ökumenischen Fortschritt, da sich diese Frömmigkeitsform oft an die mittelalterliche Vorstellung anlehnt, die Früchte des Meßopfers könnten einer bestimmten Person zugeeignet werden, statt daß die Meßintention vom Gedanken des fürbittenden Gedenkens bestimmt würde¹⁵.

Konnten im Blick auf den Opfercharakter der Messe wesentliche Divergenzen ausgeräumt werden, indem diese als „Memoriale“, „Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi“ (SC 47), bezeichnet wird, so besteht in der Frage, wie sich das Kreuz- bzw. Versöhnungsoffer Jesu Christi und das Dankopfer der Gemeinde zueinander verhalten, nach wie vor noch Klärungsbedarf. Katholischerseits deutet die Bezeichnung der Messe als Opfer der Kirche die Selbstdarbringung der Kirche innerhalb der Opferfeier Christi an. Die Gläubigen werden „als sein Leib in das versöhnende Opfer hineingenommen, das sie zur Hingabe ihrer selbst ausrüstet (Röm 12,1) und sie befähigt, ‚durch Jesus Christus geistliche Opfer‘ (1 Petr 2,5) im Dienst an die Welt darzubringen“ (H 36). Wenn Lutheraner sich diese Sichtweise auch nicht zu eigen machen können, so widersprechen sie ihr jedoch nicht, solange das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer Christi und der kirchliche Opfervollzug zusammengedacht werden, also gewährleistet wird, daß Jesus Christus die Versöhnungswirklichkeit in Person ist und bleibt. In diesem Sinne hatte die Liturgiekonstitution im Begriff „Mysterium (Geheimnis)“ Opfer und Sakrament in einem zu bezeichnen und damit die Trennung zwischen *sacrificium* („Opfer“) und *sacramentum* („Sakrament“) zu überwinden versucht (SC 47f).

Die größten theologischen Unterschiede in der Theologie der Eucharistie tun sich damit im Kirchenverständnis auf, d.h. im Kontext der reformatorischen Trennung zwischen Sühneopfer Christi und Lob- und Dankopfer der Gemeinde. Katholischerseits wird dem reformatorischen Anliegen der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi im eucharistischen Vollzug, seiner alleinigen Aktionsträgerschaft zwar voll zugestimmt, zugleich aber die Kirche eucharistisch gedeutet und es werden die ekklesiologischen Bezüge der Eucharistie herausgestellt. Dies wirft die Frage auf, worin das antwortende Tun der Kirche in der Eucharistie besteht: Allein im Lob und Dank für das Opfer Christi oder wird sie auch in dessen sakramentale Vergegenwärtigung selbst mit aufgenommen? Die Antwort hängt vom (sakramentalen) Verständnis der Kirche ab.

15) Ch. Böttigheimer, Anrufung d. Heiligen - ein ökumenisches Problem?: Anz. f. d. Seelsorge 107 (6/1998), 282-288.

Keine Eucharistiegemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft

Dissense im Kirchenbegriff und fehlende Kirchengemeinschaft sind der Grund, weshalb die katholische Kirche wie übrigens auch die orthodoxe den Christen anderer Konfessionen keinen eucharistischen Gaststatus einräumt. Katholischerseits können Kirchen- und Eucharistiegemeinschaft nicht voneinander getrennt werden, bildet doch die Eucharistiegemeinschaft den Mittelpunkt der Kirchengemeinschaft. Die, welche am Leib Christi teilhaben, werden zum Leib Christi: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1 Kor 10, 16f).

Die Feier des Herrenmahls konstituiert die kirchliche *communio*. In der Eucharistiegemeinschaft findet die Kirche als *communio* ihre höchste Verwirklichung, da in der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung Christi der Entstehungsgrund der Kirche bleibend gegenwärtig ist und die Kirche durch sie fortwährend aufbaut und vollendet wird (LG 11; 26). Das II. Vatikanum erneuerte diese altkirchlich breit entfaltete eucharistische Sicht von Kirche, indem es durch seine *Communio*-Ekklesiologie die Eucharistie zum Kristallisationspunkt für die Kirche machte: Im Herrenmahl, dem Quell und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (LG 11), wird das Wesen der Kirche sakramental gegenwärtig und findet darum die Kirche ihre höchste Verwirklichung (SC 2). In der Eucharistie vollzieht sich nicht nur „das Werk unserer Erlösung“, vielmehr wird „durch das Sakrament des eucharistischen Brotes [zugleich auch] die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“ (LG 3). Diese sakramentale Sichtweise der Kirche ist ökumenisch von zentraler Bedeutung: Weil die Kirche eine sakramentale Wirklichkeit ist, d.h. in ihr das Christusergebnis durch den Heiligen Geist sakramental fortwirkt, kann es nach katholischer Auffassung keine Sakramentengemeinschaft ohne Kirchengemeinschaft geben. Divergenzen im Kirchenverständnis kommt darum ein fundamentale Bedeutung zu, und als solche spiegeln sie sich sowohl in der ökumenischen Diskussion um die Eucharistie als auch um das kirchliche Amt wider.

Das II. Vatikanum anerkannte außerhalb der katholischen Kirche ekklesiale Realitäten als Frucht des Heiligen Geistes (UR 3, 19; LG 8, 15; AG 15), was die partielle Existenz geistlicher Ämter (*vestigia successionis et ministri*) impliziert. Zugleich aber wird im Blick auf die Ämter der reformatorischen Kirchen von einem „*defectus ordinis*“, von einem „Mangel“ in bezug auf das Weihesakrament gesprochen, infolge dessen diese „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“ haben (UR 22). Insofern die Konzilsväter das Angebot einer begrenzten Kommuniongemeinschaft an die Kirchen des Ostens u.a. damit begründen, daß keine Differenzen im Weihesakrament vorliegen, da die griechische Kirche „in der Kraft der apostolischen Sukzession“ (UR 15) „das Priestertum ... gültig bewahrt“ (OE 25) hat, ist der Mangel protestantischer Ämter vorwiegend auf die fehlende apostolische Sukzession im Bischofsamt zu beziehen.

Amtssukzession als theologisches Kontroversthemata

In den ökumenischen Dialogen konnten zwischen Lutheranern und Katholiken in fast allen Teilaspekten des kirchlichen Amtes (göttliche Einsetzung, Dreigliedrigkeit des kirchlichen Amtes, heilsökonomische Begründung, Ordination, charakter indelebilis etc.) weitreichende substantielle Konvergenzen erzielt werden¹⁶. Nach wie vor wird jedoch die Frage, welche theologische Bedeutung der apostolischen Sukzession im Sinne der ununterbrochenen Nachfolge im Bischofsamt zukommt, kontrovers diskutiert. Doch auch hier sind erste ökumenische Fortschritte auszumachen: Von einzelnen Kirchen reformatorischen Ursprungs wird die apostolische Sukzession im Bischofsamt zunehmend als Ausdruck der Apostolizität der gesamten Kirche anerkannt, ja sogar die Gemeinschaft mit dem in apostolischer Sukzession sich befindenden Bischofsamt als erstrebenswert erachtet. Dies allerdings nur um der Fülle der Zeichenhaftigkeit willen, nicht aber im Sinne katholischer Lehre, welche die episkopale Amtssukzession theologisch und ekklesiologisch als unverzichtbar erachtet. Damit ist ein Konsens in der Frage apostolischer Sukzession im Sinne der geschichtlichen Weitergabe des Bischofsamtes bislang nicht gegeben, was eine wechselseitige Anerkennung der Ämter und damit verbunden eine eucharistische Gastbereitschaft verhindert¹⁷.

Die katholische Lehre stützt sich auf eine Sukzessionstheorie, wie sie sich im 2./3. Jh. in der antignostischen Polemik auszubilden begann. Das Glaubensgut („*Depositum fidei*“) bewahren und aktualisieren die apostolischen Nachfolger bzw. bevollmächtigten Amtsträger auf charismatische Weise (DV 7ff) in Wort und Tat; kraft des Heiligen Geistes repräsentieren sie das überlieferte *Depositum* des Glaubens in ihrer apostolischen Existenz (1 Kor 4,10-16; 2 Kor 4,7-10; Phil 3,17; Tit 2,7; 1 Petr 5,3). So ist die Sukzessionsfolge im Bischofsamt selbst ein geistgewirktes, vollmächtiges Zeichen und Instrument der Übermittlung der apostolischen Überlieferung und als solches der Lehrensukzession dienend zugeordnet. Insofern die Amtsträger die authentische, von den Aposteln verkündete Tradition lebendig halten, ist die Amtssukzession konstitutiv für die apostolische Überlieferung. Sie ist ein konkretes Erkennungszeichen für die Kontinuität der Kirche mit ihrem apostolischen Ursprung¹⁸: Die apostolische Sukzession institutionalisiert die Ursprungstreue der Kirche in Sendung und Lehre und ist als solche die konkrete Gestalt der Gegenwart Jesu Christi. Apostolische Nachfolge („*successio apostolica*“) und apostolische Überlieferung („*traditio apostolica*“) definieren sich also gegenseitig: „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge“¹⁹. Zur Einheit von Sukzession und Tradition gehört auch

16) Ch. Böttigheimer, *Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive*. Zur Frage gegenseitiger Anerkennung der Ämter als Bedingung von Kirchengemeinschaft: *Catholica* 51 (4/1997), 300-314.

17) *Ökumenisches Direktorium*, 55.

18) *Das geistliche Amt in der Kirche*, 1981: DwÜ I, 329-357, Nr. 62.

19) J. Ratzinger, *Primat, Episkopat u. successio apostolica: K. Rabner/J. Ratzinger, Episkopat u. Primat (= QD 11)*, Freiburg-Basel-Wien 1961, 37-59, hier 49.

die *communio*. Denn die bischöfliche Sukzession bedeutet Eingliederung in die Gemeinschaft der Bischöfe („*ordo episcoporum*“). Diese ist die Nachfolgeinstanz des Apostelkollegiums und wird als ganze dank des Heiligen Geistes in der evangelischen Wahrheit gehalten (LG 20; 22; 25). Weil *successio*, *traditio* und *communio* eine innere Einheit bilden, steht die Sukzession im Bischofsamt unter der Norm des Evangeliums und ist allein der Konsens des Gesamtepiskopats untrügliches Zeichen der Apostolizität kirchlicher Lehre²⁰. Die Amtssukzession vermag weder in bezug auf einzelne Bischöfe die Weitergabe der unverkürzten apostolischen Lehre zu garantieren noch an die Stelle der Apostolizität der gesamten Kirche zu treten; sie ist ein wirksames Zeichen, nicht aber die Sache selbst, der sie dient.

Die Bedeutung der Amtssukzession erschöpft sich nicht in einer sogenannten „Pipelinetheorie“, sondern bringt zum Ausdruck, daß die Kirche in ihrer Apostolizität eine geistliche, transzendente wie auch geschichtliche, konkrete Realität ist: In der historischen Kontinuität des apostolischen Amtes manifestiert sich die Ursprungstreue der Kirche auf sakramental-zeichenhafte Weise. Dies setzt den Gedanken der Sakramentalität der Kirche voraus; die sakramentale Bedeutung der Kirche als ganzer ist Bedingung der Möglichkeit, daß die bischöfliche Sukzession ein sakramental wirksames Zeichen für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit sein kann. So korrespondiert mit der Frage nach der theologischen Bedeutung apostolischer Sukzession im Bischofsamt bzw. nach der Zusammengehörigkeit von apostolischer Nachfolge und Überlieferung jene nach der Kirchenverfassung. Wie bei der Eucharistie so rühren also auch bei der Amtsfrage die noch bestehenden Differenzen von einem grundlegenden Problem her: der Sakramentalität der Kirche. Dagegen bestimmt die reformatorische Kirche das Verhältnis zwischen den sichtbaren institutionellen Elementen der Kirche und ihrem geistlichen, nur im Glauben erfaßbaren Wesen theologisch anders: Ausgehend vom *sola-scriptura*-Prinzip, beschränkt sie die apostolische Sukzession auf die rechte Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung im Vertrauen auf die Selbstevidenz und Selbstbezeugung des Evangeliums²¹, weshalb der apostolische Sukzession im Bischofsamt keine sakramentale Zeichenhaftigkeit und keine theologische Notwendigkeit zukommen. Maßgebend für die Ursprungstreue der Kirche war für die Reformatoren allein die unverkürzte Verkündigung der apostolischen Botschaft und weniger eine bestimmte Form der Amtsübertragung. So wurde das Evangelium der Kirche gegenübergestellt²² und der innere Zusammenhang von *successio* und *traditio* aufgelöst, was einen Wandel im Amts- wie auch im Kirchenverständnis anzeigt.

Ökumenisches Grundproblem: Sakramentalität der Kirche

Die Frage nach der Interkommunion und Amtssukzession sind Teil eines ekklesio-

20) J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 256.

21) *Apol* 7,22: BSLK 238f.

22) *WA* 42, 334,12; *WA* 7, 721,10f, *WA* 6, 561,1.

logischen Gesamtzusammenhangs und darum nur in Verbindung mit der Frage nach der Sakramentalität der Kirche adäquat zu beantworten. In verschiedenen Dialogen konnte in bezug auf die Sakramentalität der Kirche eine gewisse Konvergenz erzielt werden²³: Die Kirche wird als „Werkzeug und Zeichen des Heils und in diesem Sinne auch [als] ‚Sakrament‘ des Heils“ bezeichnet, wobei vor allem die sakramental-zeichenhafte Bedeutung ihrer Einheit betont wird²⁴. Zugleich wird unterstrichen, daß die Kirche nicht Sakrament sei wie Taufe und Abendmahl, da sie das Heil nur als Empfangende vermittele, und daß die Rede vom sakramentalen Charakter der Kirche ihre sündigen Seiten nicht verdunkeln dürfe²⁵. Diese ökumenischen Annäherungen wecken die Hoffnung, daß es im Zuge einer fortschreitenden Reflexion und Rezeption des Gedankens der Kirche als Sakrament zukünftig möglich sein wird, auch die anderen Kennzeichen der Kirche - Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität - in sakramental zeichenhafter Hinsicht zu beschreiben.

Ökumenisch umstritten ist also nach wie vor die Frage, ob jene Zeichen und Mittel, die sich im Laufe der Geschichte ausgebildet haben und die der institutionellen Kontinuität der Kirche dienen und sie bezeugen, theologisch und ekklesiologisch konstitutiv und damit als unverzichtbar zu erachten sind. In diesem Zusammenhang erweist sich eine pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie als hilfreich: Sie ermöglicht, die sichtbare, gesellschaftliche Wirklichkeit der Kirche mit ihrer verborgenen, geistlichen so zu vermitteln, daß das Verständnis von der Kirche als sichtbarem Zeichen und Instrument des unsichtbaren Heiles der Freiheit des Evangeliums nicht widerspricht. Wird die Kirche als Realsymbol der gnadenhaften Selbstmitteilung des dreifaltigen Gottes (LG 48. 59; SC 5; GS 42. 45; AG 1. 5), insbesondere als Sakrament des Geistes begriffen, ergibt sich in der Frage der heilsmittlerischen Funktion der Kirche und der sakramentalen Zeichenhaftigkeit ihrer Elemente ein größerer ökumenischer Spielraum.

Eine betont pneumatologisch konzipierte Ekklesiologie macht deutlich, daß das Leben der gesamten Kirche einschließlich ihrer Heilungsvermittlung eine epikletische Struktur besitzt: Weil die Kirche die Frucht göttlichen Heilshandelns ist und nicht aus sich selbst heraus lebt, darum kann sie nicht von sich aus das göttliche Heil vermitteln, sondern hat immer wieder neu darum zu bitten, daß der Heilige Geist sie belebt und das Heil Jesu Christi in ihr vergegenwärtigt. Der Heilige Geist ist Ursprung des freien Heilshandelns Gottes wie auch der kirchlich vermittelten Gnade; nur im und mit Hilfe des Heiligen Geistes, durch den der Auferstandene „seinen

23) Kirche u. Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung. Gemeinsame Römisch-Kath., Evangelisch-Luth. Kommission, Paderborn 1994.

24) Kirche u. Rechtfertigung (s. Anm. 23), Nr. 134; Eucharistie u. Amt. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme (1970): H. Meyer, Luthertum u. Katholizismus im Gespräch, Frankfurt 1973, 111-142, hier Nr. 57; G. Gaßmann, Kirche als Sakrament. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, 171-201.

25) Kirche u. Rechtfertigung (s. Anm. 23), Nr. 125-129.

Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament“ gemacht hat (LG 48), ist die Kirche universales Sakrament des Heiles. Eine solch epikletische Sichtweise der Kirche könnte die Souveränität und Freiheit des Evangeliums mit der Instrumentalität der Kirche vermitteln, ohne der Rechtfertigungslehre zu widersprechen, und damit eine Konvergenz zwischen Lutheranern und Katholiken in der Frage kirchlicher Heilungsvermittlung ermöglichen.

Die Kirche ist Ereignis und zugleich Institution bzw. Funktion des Geistes²⁶: Kraft des Heiligen Geistes ist Jesus Christus im Leben und in der Verkündigung der Kirche lebendig gegenwärtig und in bestimmten Formen heilswirkend am Werk. Der Heilige Geist ist das Lebens- und Wirkprinzip der Kirche, und er handelt frei, in lebendigen Charismen, aber auch in und durch sakramental amtliche Strukturen und konkrete Mittel, gerade so „wie Gott sich selbst in der Menschwerdung an eine konkrete menschliche Natur bindet“²⁷. Das II. Vatikanum hat „die charismatische Struktur der Kirche“²⁸ im allgemeinen (LG 12) und die Bedeutung des Heiligen Geistes für die apostolische Nachfolge und Sendung im besonderen herausgestellt (DV 8f; LG 9). Der Heilige Geist vermittelt die Kontinuität zwischen Christus und der Kirche, er schenkt ihr Leben und Wachstum (LG 7f); er eint (LG 4, 7; AG 15 u.ö.), heiligt und hält das Gottesvolk im überlieferten Glauben (LG 12) und trägt, begleitet und lenkt die apostolische Tätigkeit (AG 3-5). Gottes Geist bewirkt also die Apostolizität der Kirche im Hinblick auf Ursprung und Sendung.

Heiliger Geist und Apostolizität der Kirche

Wird die Kirche als Sakrament des Heiligen Geistes gedacht bzw. werden Offenbarkeit und Verborgenheit göttlichen Heiles pneumatologisch miteinander vermittelt, ist auch die bischöfliche Sukzession in der Kirche zuallererst als Funktion des Heiligen Geistes zu verstehen: Aufgrund des Wirkens des Heiligen Geistes ist die bischöfliche Sukzession ein Instrument des Bleibens der Kirche in der evangelischen Wahrheit und der vom Heiligen Geist gewirkten Gemeinschaft der Gläubigen („*communio fidelium*“) aufs engste zugeordnet. Das kirchliche Amt garantiert weder für sich allein noch aus sich die Apostolizität der Kirche, sondern ausschließlich in Bezogenheit auf die *communio* sowie das Evangelium, durch das der Geist Gottes die Kirche schafft und hält, also dank pneumatologischer Wirkkraft. Der Heilige Geist, der die Bischöfe einsetzt (Apg 20,28), sorgt als Identitätsprinzip des göttlichen Heilswerkes für die Weitergabe des Evangeliums, also für die Kontinuität der Kirche und ihrer Ämter mit dem apostolischen Ursprung. So darf die Kirche, die in Christus bzw. durch seinen Geist (LG 12) gleichsam ein Sakrament ist (LG 1), die Amtssukzession als wirkmächtigen, geistgewirkten Ausdruck ihrer

Apostolizität immer wieder neu empfangen und anerkennen. Weil der Christusgeist die Kirche in bezug auf Ursprung und Sendung apostolisch macht, darum entscheidet nicht allein die historische bischöfliche Sukzession über die Apostolizität der Kirche. Die ununterbrochene Nachfolge im Bischofsamt ist zwar ein wirksames Zeichen und Mittel für die Apostolizität der Kirche, als solche aber bewirkt sie nicht aus sich die Kontinuität der Kirche, vielmehr steht sie im Dienste des Heiligen Geistes und dient so der Sicherung der apostolischen Überlieferung.

Die Gültigkeit kirchlicher Ämter hängt nicht allein von der Erfüllung institutioneller Kriterien ab, sondern von einem geistlichen Urteil über die geistliche Ursprungstreue nichtkatholischer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften. So ist in der Ämterfrage ein ökumenischer Fortschritt wohl nur dann zu erzielen, wenn die Sukzession im Wort stärker gewichtet wird als die Sukzession im Amt und die Frage nach der theologischen Bedeutung der Amtssukzession im Rahmen einer pneumatologischen, epikletischen Ekklesiologie beantwortet wird. Wenn die Kirche sowohl als Leib Christi (LG 3; 7) wie auch als „Bau im Heiligen Geist“ (1 Kor 2,16f; Eph 2,22), als Sakrament, Tempel des Geistes (LG 4) verstanden wird, eröffnet sich die Möglichkeit, in einem geistlichen Urteil den apostolischen Inhalt solcher geistlicher Ämter anzuerkennen, deren Kirchen zwar die episkopale Verfaßtheit nicht bewahrt haben, die sich aber dennoch in pneumatologischer Kontinuität mit der Kirche der Apostel und deren Sendung befinden, in denen also Gottes Geist als Letztprinzip kirchlicher Apostolizität am Werk ist²⁹; jener Geist, der „bisweilen ... sogar sichtbar der apostolischen Tätigkeit voran[geht]“ (AG 4).

Ausgangspunkt weiterer Überlegungen muß die Einsicht sein, daß die Sakramentalität der Kirche und ihrer sakramental zeichenhaften Elemente primär im Wirken des Heiligen Geistes gründet, wie auch das II. Vatikanum als erstes Kriterium für die wahre Kirche die Gabe des Hl. Geistes (LG 14) nennt. Zudem bleibt zu bedenken, daß die sakramental-zeichenhaften Elemente der Kirche zum Ursakrament (Jesus Christus/Heiliger Geist) stets analog sind. Diese werden dadurch nicht abgewertet, wohl aber wird zugestanden, daß sich die Subsistenz der wahren Kirche letztlich jeder institutionellen Verfügbarkeit entzieht, da es sich bei diesen institutionellen Kriterien eben nur um „Funktionen“ des Heiligen Geistes, um wirkmächtige Zeichen und Mittel, nicht aber um das Bezeichnete selbst handelt, wie auch die Kirche durch den Geist Christi nur „allumfassendes Heilssakrament“ (LG 48), nicht aber Herrschaft, Reich Gottes selbst ist. Die Amtssukzession verbürgt die substantielle Identität der Gesamtkirche nur sekundär³⁰. Indes ist in einer Kircheneinheit mehr als nur eine Form der apostolischen Sukzession denkbar. Eine völlig einheitliche Amts- und Sukzessionsstruktur braucht nicht Ziel des ökumeni-

26) Montreal, Vierte Weltkonferenz für Glaube u. Kirchenverfassung, 12.-26. Juli 1963: Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, hg. v. L. Vischer im Auftrag des Referats für Glaube u. Kirchenverfassung, München 1965, 189.

27) Ebd., AI, 32; LG 8.

28) H. Küng, Die charismatische Struktur der Kirche: Conc 1 (1965), 282-290.

29) W. Kasper, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem: Lehrverurteilungen - kirchentrennend? Bd. III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten u. vom kirchlichen Amt, hg. v. W. Pannenberg, Freiburg i. Br. 1990, 329-349, hier 338; Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem: KuD 44 (1998/3), 207-218.

30) W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen: ThQ 151 (1971), 97-109, hier 107f.

schen Prozesses zu sein, vielmehr können sich die unterschiedlich akzentuierten Vorstellungen kirchlicher Apostolizität wechselseitig befruchten und ergänzen. Der Beitrag reformatorischer Kirchen kann darin erblickt werden, daß sie durch ihr kritisches Fragen nach dem Sinn einer Tradentenreihe deutlich machen, daß die apostolische Sukzession ihre Intention nur dann bewahrt, wenn die Kirche als ganze dem Glauben und dem Geist der Apostel nachfolgt³¹.

Ausblick

Eucharistiegemeinschaft erfordert die gegenseitige Anerkennung kirchlicher Ämter, und beides zusammen setzt unabdingbar die Kirchengemeinschaft voraus. Denn ohne Einheit der Kirchen und ihrer Ämter kann es keine Eucharistiegemeinschaft geben. Doch gerade im Kirchenverständnis existieren noch wesentliche konfessionelle Kontroversen, die sowohl in der Theologie der Eucharistie als auch in der des kirchlichen Amtes zutage treten: All die ungelösten Fragen hinsichtlich Eucharistie und Amt entspringen der viel grundsätzlicheren Frage nach der sakramentalen, heilsmittlerischen Funktion der Kirche im allgemeinen und der sakramentalen Zeichenhaftigkeit bzw. theologischen Notwendigkeit ihrer sichtbaren Elementen im besonderen - einschließlich der apostolischen Sukzession im Bischofsamt. Insofern sich im Verständnis dessen, was Kirche ist, die größten Schwierigkeiten auftun, muß zunächst in der Lehre von der Kirche nach einer Übereinkunft gesucht werden, von der aus dann Einzeldifferenzen im Eucharistie- bzw. Ämterverständnis in einem neuen Licht erscheinen und leichter zu lösen sein werden.

In der Frage nach Wesen und Bedeutung der Kirche könnte es hilfreich sein, einen bewußt pneumatologischen Ansatz zu wählen. Denn die Mitwirkung des Menschen im göttlichen Heilsplan ist mit der Rechtfertigung durch Glauben dann vereinbar, wenn in der Vermittlung des göttlichen Heilshandelns durch das Menschlich-Irdische das ursächliche Wirken Jesu Christi im Heiligen Geist betont wird. Dadurch wird deutlich, daß sich das göttliche Heil nicht menschlicher, sondern göttlicher Vermittlung verdankt. Dies zu betonen ist die Intention einer sakramentalen Sicht von Kirche. Ein wesentliches Ziel der Bezeichnung der Kirche als Sakrament war es ja klarzustellen, daß die Kirche, wie es der dritte Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses besagt, im Heiligen Geist gründet und als Leib Christi am Mysterium Gottes Anteil hat. Kirche als „umfassendes Heilssakrament“ (LG 48) ist weder das Werk von Menschen noch ist die Kirche schlechterdings mit Christus zu identifizieren bzw. als das Heil selbst bewirkendes Subjekt zu betrachten. Statt dessen ist Christus im Heiligen Geist, trotz allen Versagens der Kirchenglieder wie der Kirche selbst, mitten in der Kirche und durch sie am Werk. Nur so können „menschlich-geschichtliche Handlungen in all ihrer Gebrochenheit und Armseligkeit doch zum Ort göttlicher Nähe“³² werden. Als Realsymbol

31) K. Rahner/H. Vorgrimler, *Sucsessio apostolica*: Kleines Theologisches Wörterbuch, Freiburg i.Br. 1976, 395.

32) Th. Schneider, *Die dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem Zweiten Vatikan. Konzil*: H. Althaus (Hg.), *Kirche. Ursprung u. Gegenwart*, Freiburg 1984, 79-118, 96.

des wirkenden Geistes Gottes verfügt die Kirche also weder über das göttliche Heil noch ist sie das Reich Gottes, vielmehr ist sie nur wirksames Zeichen und Instrument für die Heilsvermittlung zwischen Gott und den Menschen. Als solche steht sie nicht in Konkurrenz zur alleinigen Mittlerschaft Christi, sondern dient der Verwirklichung seines Reiches.

Die besondere Akzentuierung der pneumatologischen Dimension kirchlicher Heilsinstrumentalität könnte einen ökumenischen Zugang zum sakramentalen Verständnis der Kirche eröffnen. Von hier aus wäre es dann auch denkbar, die noch offenen Fragen hinsichtlich Eucharistie und Amt einer breiteren Lösung zuzuführen: Wenn katholischerseits auf dem Hintergrund einer eucharistischen Kirchensicht die Selbstdarbringung der Kirche in der Eucharistie betont wird, so braucht das Zusammenspiel zwischen dem Handeln Christi und dem Tun der Kirche der Grundaussage der Botschaft von der Rechtfertigung dann nicht zu widersprechen, wenn herausgestrichen wird, daß sowohl die Vergegenwärtigung des Kreuzesgeschehens als auch das Opfer der Kirche, ihr Hineingenommenwerden in die Lebenshingabe Jesu ausschließlich durch den in ihr wirksamen Christusgeist ermöglicht und getragen werden. Die Hingabe der Kirche im Opfer Jesu Christi an Gott, den Vater, erfolgt durch, mit und im Heiligen Geist. So steht das Opfer der Kirche nicht eigenständig neben dem Opfer Christi, sondern „als dankendes Empfangen, Zustimmung und Nachfolgen“³³ mitten in ihm.

Desgleichen könnten die sichtbaren Elemente der Kirche so gedeutet werden, daß auch sie mit dem Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip in Einklang stehen. Wird nämlich die apostolische Amtssukzession als ein im Wirken des Geistes Gottes gründendes sakramentales Zeichen verstanden, so ist sichergestellt, daß die Amtssukzession für sich allein nicht die Ursprungstreue der Kirche verbürgt, und zugleich eingestanden, daß der Christusgeist auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die apostolische Sukzession bewirken und geistliche Ämter hervorbringen kann. Damit ist die Sukzessionsproblematik im letzten eine pneumatologische Frage: Sie führt „in den Bereich der ‚geistlichen‘ Erfahrung von der Wirksamkeit des Geistes in den anderen Kirchen“ hinein, und in diesem Sinne muß die wechselseitige Anerkennung geistlicher Ämter „im Prozeß eines Zusammenwachsens aus gemeinsamer christlicher Erfahrung reifen“³⁴. Nicht die Sukzessionsfrage allein entscheidet über die beiderseitige Anerkennung der Ämter, sondern die Apostolizität der Kirche als ganzer und die geistlichen Früchte ihrer Ämter. Doch ob ordinierte Ämter protestantischer Kirchen tatsächlich Früchte des Geistes sind, darüber haben jene zu befinden, „die in der Kirche die Leitung haben und denen es in besonderer Weise zukommt, den Geist nicht auszulöschen, sondern alles zu prüfen und das Gute zu behalten (vgl. 1 Thess 5,12 u. 19-21)“ (LG 12).

33) Ökumenischer Arbeitskreis ev. u. kath. Theologen, *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?*, Bd. I: *Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute*, hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i.Br. 1986, 92.

34) W. Kasper, *Zur Frage der Anerkennung* (s. Anm 30), 108.