

Aktuelle Aspekte des ökumenischen Dialogs über die Kirche¹⁾

Von Leo S c h e f f c z y k , München

Die Erörterung einiger aktueller Aspekte des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs über die Kirche darf mit einer Kennzeichnung der allgemeinen Situation, der Atmosphäre beginnen, in der das Gespräch heute verläuft.

1. Ein in den letzten Jahren besonders häufig gebrauchtes Wort bezüglich dieser Situation ist das von der »Stagnation« der ökumenischen Bewegung. Man steht vielerorts unter dem Eindruck, daß nach zwei Menschenaltern ökumenischer Bemühungen nun endlich der entscheidende Durchstoß erfolgen müßte und daß die Zeit nach dem 2. Vatikanum dafür prädestiniert sei. Daß dieser Durchstoß trotzdem ausbleibt, kann verständlicherweise die am ökumenischen Gespräch besonders Engagierten mit einer gewissen Enttäuschung erfüllen und Ungeduld aufkommen lassen. Das wiederum schafft den Nährboden für ein mehr praktisch-pragmatisches Denken, das sich z. B. in der Forderung ausdrückt, die Wiedervereinigung einfach auf dem Verwaltungswege von oben verfügen zu lassen²⁾. Die Einheit in den, wie man unterstellt, doch mehr theoretischen Belangen von Glauben und Lehre werde sich dann aus der gemeinsamen Praxis schon ergeben.

Leider neigt heute auch die wissenschaftliche Theologie, deren erstes Anliegen die präzise denkerische Herausarbeitung des Einigen und des Divergierenden in der Glaubenslehre zum Zwecke der Ebnung

¹⁾ Dieser Beitrag stellt die (geringfügig ergänzte) Wiedergabe eines Referats dar, das der Verfasser anlässlich der »elften Doppelvorlesung der theologischen Fachbereiche der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz« am 17. 1. 1974 gehalten hat, parallel zum gleichlautenden Thema der Vorlesung W. Pannenburgs.

²⁾ Vgl. dazu K. Rahner, Strukturwandel in der Kirche, Freiburg 1972, 112.

des Weges zum Ziele sein müßte, dazu, die Anstrengungen des Begriffes und die Mühsal des Weges hinter den affektiven Beschwörungen des Zieles und den Postulierungen der Einheit zurücktreten zu lassen. Es ist nicht gerade ein Gütezeichen heutiger Theologie (deren Wissenschaftscharakter überhaupt zusehends angezweifelt wird³), wenn sie behaupten kann, »man weiß nicht, was eigentlich evangelisch ist«, und es könne »die Frage »Was ist katholisch« . . . heute auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden«⁴). Wo sich das Unterscheidungsvermögen so zurückgebildet hat, ist natürlich im ökumenischen Gespräch alles vertretbar und behauptbar. Das führt zu einer Trübung des Blickes, der z. B. bestimmte, für das ökumenische Gespräch problematische Gegenwartsentwicklungen nicht mehr wahrnimmt. So ist auf katholischer Seite bisher kaum registriert worden, daß die »Leuenberger Konkordie« vom März 1973 (entgegen den Behauptungen einer Einheit zwischen katholischer und evangelischer Eucharistielehre) ein deutliches Abrücken von der Realpräsenz zeigt⁵). In ähnlicher Weise geht das Memorandum über »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter« mit der Behauptung einer weitgehenden Einheit im Amts- und Ordinationsverständnis⁶) an der Problematik der voneinander stark divergierenden Ordinationsformulare in den evangelischen Agenden vorbei⁷).

Die rein pragmatischen Forderungen und Impulse, die die theoretisch-theologischen Begründungen zurückstellen, stehen nicht selten in der Gefahr, außer Kontrolle zu geraten und sich sogar dem ökumenischen Anliegen gegenläufig zu entwickeln. Das wird etwa deutlich, wenn man zur Erzielung praktischer Fortschritte den Pluralismus-Gedanken heranzieht und etwa erklärt: Da wir ohnehin in einem pluralistischen Lebensgefühl und Glaubensbewußtsein existierten,

³ So u. a. bei H. Albert, W. Kamlah u. a.

⁴ So W. v. Loewenich, in: Fehlbar? Eine Bilanz (hrsg. von H. Küng), Zürich 1973, 18.

⁵ Vgl. dazu A. Brandenburg, Kernfragen der Leuenberger Konkordie, in: Kritischer ökumenischer Informationsdienst, Nr. 8/10, Februar 1974.

⁶ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter, München 1973, 24 f.

⁷ Vgl. dazu neuerdings P. Bläser, Anmerkungen zu den in den evangelischen Kirchen geltenden Ordinationsformularen, in: Kritischer ökumenischer Informationsdienst, Nr. 20/21, Mai 1974.

müßten an die Einheit der Kirchen keine übertriebenen Forderungen gestellt werden. Es läßt sich aber unschwer ersehen, daß ein theologisch unreflektiertes Pluralismusargument direkt zu einer Paralyse eines tieferen und ernsteren Wiedervereinigungsstrebens führen kann; denn wenn der Pluralismus nicht theologisch fixiert und eingegrenzt wird, kann ja eine Wiedervereinigung nicht viel mehr erbringen als einen losen Zusammenschluß von Glaubensfraktionen in einer größeren Dachorganisation. Ob aber das Ziel der Wiedervereinigung nur die Organisation der bestehenden Pluralitäten sein soll, darf füglich bezweifelt werden.

Ähnliches ist über den neuerdings in die Diskussion gebrachten Vorschlag zu sagen, die Konfessionen in ihren Unterschiedenheiten mehr im Sinne der altchristlichen oder der mittelalterlichen Theologenschulen zu verstehen, die trotz großer Spannungen doch in der einen Kirche zusammenblieben. Aber abgesehen von der durchaus anzweifelbaren historischen Genauigkeit dieses Vergleiches, darf man auch hier die Gegentendenz zum ökonomischen Anliegen nicht übersehen; denn »theologische Schulen« sollen und dürfen eigentlich nicht vereinigt werden. Sie sollen ja als verschiedene Zugangsweisen zur wissenschaftlichen Wahrheit bestehen und nur im Gespräch miteinander bleiben. Wer das Modell der Schulen auf die Wiedervereinigung überträgt, müßte konsequent gedacht, den jetzigen Zustand sanktionieren und alles beim Alten lassen.

Auf dem Hintergrund dieser Situation ist dann auch der Dialog bezüglich einzelner, besonders aktueller Fragepunkte zu verstehen. Unter diesen nimmt die Diskussion um die Interkommunion heute katholischerseits eine besonders bevorzugte Stellung ein⁸⁾.

2. Als Grundlage zur Beurteilung der heutigen Bemühungen um eine Interkommunion wie auch um die »offene Kommunion« darf die Feststellung des 2. Vatikanischen Konzils über die Möglichkeit der Gottesdienstgemeinschaft mit den Gliedern anderer christlicher Kirchen gelten: Sie macht diese Gemeinschaft von zwei Prinzipien abhängig, die an sich zusammengehören, die aber auch zu-

⁸⁾ Vgl. dazu L. Scheffczyk, Dogmatische Erwägungen zur Frage der Grenzen der »offenen Kommunion«, in: *Catholica* 26 (1972), 126–145.

einander in Spannung treten können. Es sind die »Bezeugung der Einheit« und die »Gewährung der Gnade«. Im Ökumenismusdekret heißt es dazu: »Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen« (nr. 8). Darauf aufbauend hat das »Ökumenische Direktorium« des Einheitssekretariats vom Jahre 1967 den Zutritt der »getrennten Brüder« unter folgenden Bedingungen erlaubt: »Dieser Zutritt kann erlaubt sein bei Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis), wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente (gemeint sind auch noch Buße und Krankenölung) seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt, und in der rechten inneren Verfassung ist«. Eine weitere Instruktion des Einheitssekretariats vom Juni 1972 hat diese Grundauffassung bestätigt, allerdings die Fälle dringender Notwendigkeit auch auf die Diasporasituation eines nichtkatholischen Christen ausgedehnt. Dabei bleibt der Ausnahmecharakter dieser Regelung ebenso eingeschränkt wie in der jüngsten Stellungnahme des Einheitssekretariats vom November 1973. Hier ist sogar noch bestimmter als in früheren Dokumenten gesagt, daß der bei dieser Zulassung geforderte Glaube nicht nur die Realpräsenz umfassen muß, sondern »die gesamte Eucharistielehre, wie sie von der katholischen Kirche verkündet wird«.

Es liegt an der eingangs beschriebenen Situation mit der Dominanz praktisch-zweckhafter Einstellungen, daß man katholischerseits über den theologischen Grund dieser Ausnahmen wenig reflektiert. So begibt man sich einerseits der Möglichkeit, den wirklichen Fortschritt dieser Erklärungen für das ökumenische Anliegen zu erkennen, wie man sich andererseits auch das Verständnis für die Notwendigkeit der hier gesetzten Grenzen verschließt.

Der theologische Fortschritt ist darin zu sehen, daß die katholische Kirche mit der Möglichkeit eines zwischen katholischen und evangelischen Christen weithin gemeinsamen Eucharistiegläubens rechnet und daraus die positiven Konsequenzen zieht. Daß diese Konse-

quenzen freilich immer noch auf exzeptionelle Ausnahmefälle begrenzt bleiben und nicht zu einer vollkommenen Abendmahlsgemeinschaft führen, hat seine theologischen Gründe. Die Eucharistie ist nach der Schrift (vgl. 1 Kor 10, 7) wie nach der Vätertheologie das Sakrament der Einheit der Kirche. Seine erste und formelle Wirkung ist nicht eine irgendwie allgemein gedachte Gnade, sondern die Gnade des tieferen Einwachsens in den Leib Christi, der die Kirche ist. Daher ist auch zu verstehen, daß die Eucharistie die bestehende Einheit des Leibes Christi voraussetzt, sie bezeichnet und sie verstärkt. Sie ist gleichsam das Zentrum der Kirche, das nicht ohne das Ja zu dieser konkreten, sichtbaren Kirche empfangen werden kann. Darum wurde in der Väter-Zeit »Kommuniongemeinschaft« immer auch als »Kirchengemeinschaft« verstanden, nie aber etwa als Hilfsmittel zur Wiederaufrichtung zerbrochener Gemeinschaft, wie heute oft empfohlen wird.

Das ist so streng zeichenhaft und ekklesiologisch gedacht, daß man sich geradezu wieder fragen darf, wie die Kirche dem Mitglied einer anderen Kirche eine solche Ausnahme überhaupt gewähren kann. Dies ist – entsprechend der vorgenannten Direktive des 2. Vatikanums – mit dem Charakter der Grenzsituation zu erklären, in denen die zeichenhaft-ekklesiale Funktion des Sakramentes zurücktreten kann, um einem eucharistiegläubigen Menschen die persönliche Heilskraft des Sakramentes zu vermitteln. In solchen Grenzsituationen steht der Mensch an der Schwelle, die von dieser Welt des Zeichenhaften, der sichtbaren Verleiblichung des Heiles und damit des Sakramentalen und Ekklesialen zu jener vollen Wirklichkeit führt, in der es keine Zeichen, keine Sakramente und keine Kirchen mehr geben wird. An dieser Schwelle darf die Forderung nach der vollen ekklesialen Dimension dieses Sakramentes hintangestellt werden.

Die theologische Begründung der Ausnahme für die sogenannte Diasporasituation eines evangelischen Christen kann in ähnlicher Weise gegeben werden. Wenn es sich hierbei auch nicht um eine für das leibliche Leben bestehende Gefahr handelt, so kann doch auch die Sorge um das eigene Heil so stark entwickelt sein, daß hier eine geistig-geistliche Extremsituation gegeben ist, der die Kirche entsprechen kann, ohne die volle ekklesial-zeichenhafte Dimension des

Eucharistieempfanges zu fordern. Da es sich in den genannten Fällen zudem immer um private Spendungen des Sakramentes handelt, kann nicht der Eindruck entstehen, daß die Kirche hier die ekklesial-zeichenhafte Funktion der Eucharistie nicht ernst nähme. Sie urgiert sie hier nur nicht, wegen des Heilsbedürfnisses des betreffenden gläubigen Menschen in solchen Extremfällen.

Trotzdem sind die hier von der Kirche gesetzten Grenzen einer sogenannten »Interkommunion« nicht zu übersehen. Sie treten besonders drastisch in dem Umstand in Erscheinung, daß diese Praxis nicht wechselseitig geübt werden kann, daß also einem katholischen Christen nicht die Möglichkeit eingeräumt ist, das evangelische Abendmahl zu empfangen. Das aber hängt mit einer theologischen Schwierigkeit zusammen, die heute mit Recht als die dornigste empfunden wird. Sie ist in der Amtsfrage gelegen, deren Problematik in einer eben erschienenen Veröffentlichung des Adam-Möhler-Instituts »Amt und Eucharistie« von neuem offengelegt wird⁹⁾.

3. Einen Eindruck von den gemeinsamen Bemühungen um das Amtsverständnis, aber auch von den verbleibenden Unterschieden vermittelt auch ein im November vergangenen Jahres in Frankfurt abgehaltenes Gespräch zwischen Kirchenpräsident Helmut Hild und Bischof Tenhumberg¹⁰⁾. Der erste erklärte sinngemäß, daß das kirchliche Amt im reformatorischen Verständnis Predigtamt im Dienste des Evangeliums sei. Deshalb ergäbe sich die Stellung des evangelischen Vorstehers – ob des Bischofs oder Pfarrers – nicht aus der Vermittlung einer besonderen Weihequalität, sondern sie sei bestimmt für die Funktion, die Königsherrschaft Christi zu bekennen und zu festigen. Demgegenüber erklärte der katholische Bischof, daß das Amt nach katholischem Glaubensbewußtsein eine sakramentale Struktur habe, daß es an das Sakrament der Weihe gebunden sei und mit dem Christusmysterium zusammenhänge, das im Amt repräsentiert werde.

Man sollte bei einem Vergleich der beiden Amtsauffassungen nicht unterlassen, die Übereinstimmung zu erkennen und anzuerkennen,

⁹⁾ »Amt und Eucharistie«, mit Beiträgen von P. Bläser, S. Frank, P. Manns, G. Fahrnberger, H. J. Schulz, Paderborn 1973.

¹⁰⁾ Vgl. den Bericht in: Kritischer ökumenischer Informationsdienst, Nr. 47, November 1973.

vor allem im Verhältnis zur Lehre der Lutheraner. Auch hier ist das Amt, vornehmlich als Predigtamt verstanden, christologisch begründet. Es ist göttlichen Rechtes und eine Stiftung Christi. Was aber seine konkrete Ausformung und Ausgestaltung in der Geschichte angeht, so wird diese weithin nur als Ausdruck menschlichen Rechts angesehen¹¹⁾. Die christologische Begründung des Amtes wird besonders greifbar in der Stiftung des Apostelamtes, dessen Existenz und Bedeutung für die Kirche auf beiden Seiten weithin übereinstimmend beurteilt wird. Deshalb ist z. B. vieles von dem, was E. Schlink in dem Memorandum über »Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter« zur biblischen Begründung des Apostelamtes ausführt, auch dem katholischen Denken konvenient. Dazu gehört z. B. der Hinweis, daß die Apostel »an Christi Statt« (2. Kor 5, 20) handelten¹²⁾, aber auch die Betonung, daß der ihnen gegebene Auftrag mit ihrem Tode nicht erlosch, sondern in der Kirche weitergeht. Hier hat dann auch der Gedanke von der »Apostolischen Sukzession« seinen Platz, die gewährleistet, daß der Dienst der Apostel für die Kirche aller Zeiten maßgebend bleibt und eine Nachfolge findet. Allerdings ist diese »Apostolische Sukzession« nach evangelischem Verständnis »nicht an eine bestimmte Weise der Übertragung gebunden«¹³⁾ und durch sie garantiert, sondern sie erwächst aus der Einheit mit der Lehre der Apostel und aus dem gleichgearteten Zeugnis im Reden und Handeln. Sie ist eine mehr pneumatische Sukzession. Deshalb wird die Sukzession auch mit einer gewissen Betonung auf die Kirche als solche bezogen und nicht auf das Amt eingeschränkt. Das hat für die in der Kirche weitergehenden Sendungen zur Folge, daß Christus zwar als der letzte Ursprung der Sendung anerkannt bleibt, aber doch nicht in strenger Unmittelbarkeit, sondern vermittelt der Gemeinde, die den einzelnen Amtsträger in das von Jesus Christus gegebene Amt beruft. Auf dieser Sendung, der *vocatio* oder der Ordination, die in der evangelisch-kirchlichen Tradition gelegentlich auch als »*consecratio*« und als »*sacramentum*« bezeichnet wurde, liegt auch heute noch ein großes Gewicht. Bekannt ist das Wort Luthers: »Die *vocatio* tut

¹¹⁾ So u. a. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh ⁵1959, 508.

¹²⁾ A. a. O., 127.

¹³⁾ P. Althaus, a. a. O., 510.

dem Teufel sehr wehe.« Sie vermag nämlich dem Amtsträger in den Anfechtungen, denen seine Berufung ausgesetzt ist, Trost zu spenden; sie ist aber auch für die Gemeinde von Bedeutung, insofern sie im Amtsträger einen öffentlichen Verkünder hat, an den sie wegen ihrer Einheit verwiesen ist. So gibt es auch ein gewisses Gegenüber zwischen dem Amtsträger und der Gemeinde und eine gewisse Autorität auf seiten des Amtsträgers. Aber dieses »Gegenüber« und die Autorität sind doch nur relativ. Sie sind relativiert durch das Wort Gottes, dem allein wirkliche Autorität zukommt. Deshalb kann der katholische Theologe Yves Congar in einer neueren Stellungnahme sagen: »Für den Protestanten scheint die ganze apostolische Autorität in den Schriften der Apostel niedergelegt, deren Autorität nicht eigentlich die der Apostel selbst ist, sondern die des Wortes Gottes«¹⁴).

Ein Vergleich des evangelischen Amtsverständnisses mit dem der katholischen Kirche ergibt so merkwürdige Annäherungen, Angleichungen, Assonanzen und sogar Konsonanzen, die sehr leicht zu der Meinung Anlaß geben können, daß das Trennende nur noch eine hauchdünne Wand sei. Aber ein theologisches Denken, das sich mit worthaften Übereinstimmungen nicht zufrieden gibt, das nicht nur auf das Gesagte blickt, sondern auf das zuletzt Gemeinde dringt, wird die gravierenden Unterschiede nicht übersehen können.

Das Unterscheidende liegt nicht so sehr darin, daß im katholischen Amtsverständnis etwas eliminiert würde, was dem evangelischen Christentum teuer ist, sondern daß hier eher eine Dimension hinzugenommen wird, die das evangelische Denken zu übersehen scheint. So schließt etwa die katholische Auffassung von der Apostolischen Sukzession die Einheit des Amtsträgers mit dem Glauben der Apostel und mit der ganzen Kirche nicht aus. Aber sie beläßt diese Identität nicht in einer rein inneren-pneumatischen Dimension, sondern verleiht und konkretisiert sie in einem sichtbaren Element, nämlich in der Handauflegung, die eine Weihe und ein Sakrament ist. Das aber geschieht nicht aus einem peripheren Sicherheitsbedürfnis heraus, damit der apostolische Ursprung auch äußerlich hervortrete und

¹⁴) Y. Congar, *Die Wesenseigenschaften der Kirche*, in: *Mysterium Salutis IV/1*, 553 (hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer).

ausgewiesen werden könne. Es geschieht vielmehr aus der Erkenntnis heraus, daß die Nachfolge Christi im Amt auch eine besondere geistig-gnadenhafte und konkrete Verbindung mit Christus verlangt, die im Sakrament gestiftet wird. Das Sakrament ist nämlich, fern von jeder mechanistischen Auffassung, eine personale Christusbegegnung und eine Angleichung an Christus. Im Falle der Weihe stattet sie den Empfänger, zuerst den Bischof, auch mit einer bleibenden geistlichen Prägung aus, die ihn in besonderer Weise dem Priestertum Christi angleicht. Darum vermag es der Amtsträger auch, in einer den Gläubigen nicht zukommenden Weise in »persona Christi« zu handeln. Das kirchliche Weiheamt darf so in seinem tiefsten Wesen als dienendes, werkzeugliches Mittel der Christusrepräsentation verstanden werden. Dieses »agere in persona Christi«, von dem das 2. Vatikanum wiederholt spricht, entfaltet aber von vornherein seine besondere Schwerkraft auf das Zentrum des kirchlichen Lebens hin, nämlich auf die Eucharistie. Und das ist theologisch durchaus konkludent; denn wenn in der Eucharistie Christus sein Heilswerk sakramental gegenwärtig setzt, wenn es aber im Amt eine Repräsentanz Christi gibt, kann diese Repräsentanz an diesem zentralen Punkte nicht außer Kurs gesetzt werden. Sie muß hier, wo Christus in intensivster Weise in der Kirche handelt, auch am intensivsten zutage treten, wie es auch im liturgischen Vollzug deutlich wird, insofern hier der Amtsträger, der Priester, die Einsetzung durch Christus nicht nur erwähnt, sondern die Worte Christi selbst wiederholt, wie jener sie gesprochen hat. An diesem Punkte wird auch sichtbar, warum nach dem Glauben der Kirche ein Laie kraft seiner Ausstattung mit der Taufe nicht den zentralen Akt der Eucharistie vollziehen kann. Es wird aber auch umgekehrt deutlich, warum eine Eucharistie, die von einem Gläubigen gehalten wird, der die Weihe nicht besitzt, nicht als gültig anerkannt werden kann.

Wenn zuvor gesagt wurde, daß schon die Auffassung von Interkommunion und Eucharistie im Katholizismus innerlich mit der Auffassung von der Kirche zusammenhängt, so ist das nun auch bezüglich der Amtsauffassung zu wiederholen. Auch sie steht nicht so isoliert da, wie man vielleicht auf den ersten Blick meinen könnte. Das, was man als das repräsentativ-sakramentale Moment in der Amts-

auffassung bezeichnen darf, ist seinerseits eingebettet und überformt von dem zuletzt ebenfalls sakramentalen Kirchenverständnis.

4. Nach einer schon in der Väterzeit grundgelegten Idee, die von der neueren Theologie wieder zum Leben gebracht und vom 2. Vatikanum angelegentlich herausgestellt wurde, ist die Kirche selbst das umfassende Sakrament der Einheit Gottes mit den Menschen. Sie ist das erfüllte Zeichen der Gegenwart Christi in der Welt, »das sichtbare, historische und soziale Phänomen des Anwesens und Handelns Christi an der Menschheit«¹⁵⁾. Damit wird die Kirche nicht zu einem 8. Sakrament innerhalb des Kreises der sieben Sakramente erhoben. Es ist mit dieser Bezeichnung auch nicht gesagt, daß dieses generelle Sakrament in derselben Weise existiert und zur Wirkung kommt wie die anderen Sakramente. Wohl aber ist damit gesagt, daß die Kirche in ihrer Grundwirklichkeit Christus in der Geschichte präsent macht, trotz ihrer irdischen Gestalt, ihrer Vorläufigkeit und Unvollkommenheit, und daß sich aus dieser Grundgestalt die einzelnen Weisen des Handelns Christi in den Sakramenten ergeben, zu deren Verwaltung das selbst sakramental strukturierte Amt dient.

Auch hier scheint das evangelische Glaubensdenken auf anderen Bahnen zu verlaufen. Nach einer heute noch in der evangelischen Theologie nachwirkenden Position K. Barths, der hierin vom Beispiel der Reformatoren beeinflusst war, sollte der Begriff »Sakrament« Christus allein vorbehalten bleiben¹⁶⁾. Nach K. Barth ist »das große christliche Mysterium oder Sakrament« die Inkarnation, der Gottmensch Jesus Christus selbst. Im Gefolge K. Barths kann dann H. Diem einmal fordern, den Begriff Sakrament selbst für Taufe und Abendmahl fallen zu lassen. Natürlich kann er dann um so weniger auf die Kirche angewandt werden.

Die katholische Kirche und Theologie erkennen ihrerseits selbstverständlich Christus auch als Sakrament an und sprechen von ihm gelegentlich als von dem Ursakrament. Indem man hier aber auch der Kirche diese Bezeichnung als Wesensausdruck zubilligt, macht man

¹⁵⁾ L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung*, Paderborn 1972, 226.

¹⁶⁾ So E. Jünger, *Das Sakrament – Was ist das?*, in: E. Jünger – K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?* Freiburg 1971, 59.

eine Aussage über eine Einheit zwischen Christus und der Kirche, die in der evangelischen Theologie und Gläubigkeit so nicht gesehen wird. Man sieht hier im Gegenteil die Gefahr gegeben, daß auf diese Weise Christus und die empirische Kirche praktisch identifiziert würden und daß die Kirche daraufhin in einem vergegenständlichten, objektivistischen Sinne zum »Leib Christi« würde. Demgegenüber wird betont, daß die Kirche immer nur in ihrem Gehorsam, im Glaubensgehorsam, Kirche Christi sei, was dann allerdings eigentlich niemals ausgewiesen werden kann.

Die katholische Auffassung wird demgegenüber wiederum nicht bestritten – und hier wird eine Harmonisierungsmöglichkeit erahnbar –, daß die Kirche nur im Glauben Sakrament Christi sein und Christus repräsentieren könne. Aber dieser Glaube, in dem Christus in seinem Geiste in der Kirche anwesend ist, ist hier wieder auf Verleiblichung, auf raum-zeitliche Darstellung, auf sichtbare Repräsentation in der Gemeinde angelegt, die daraufhin als verfaßter, strukturierter, sichtbarer Organismus von Glaubenden Instrument Christi ist. Damit wird die Kirche nicht mit Christus identifiziert und – wie noch Thomassin sagte – »eine Person« mit ihm. Sie bleibt ihm vielmehr als ihrem Haupt unterworfen. Christus existiert dann in einem wahren Über-Sein über der Kirche, aber dieses Über-Sein ist zugleich ein eigentümliches real-zeichenhaftes In-Sein, das in den einzelnen Sakramenten und in dem zu ihrer Verwaltung geschaffenen Amt seine besonderen Konzentrationspunkte besitzt. Das »Über-Sein« Christi ist dabei nie geleugnet, aber es bleibt immer zeichenhaft vermittelt. Wenn es der katholischen Theologie gelänge, dieses sakramentale In-Sein Christi so auszusagen, daß sein Über-Sein nicht geschmälert würde, und wenn die evangelische Theologie es verstünde, das Über-Sein Christi so zu fassen, daß sein real-zeichenhaftes In-Sein nicht geleugnet würde, dann wären dem ökumenischen Anliegen tatsächlich neue Wege eröffnet. Aber das Weiterkommen kann nur in mühevoller und bedächtiger Kleinarbeit gelingen. Ein solches Gelingen hätte auch zur Voraussetzung, daß die Kirchen zunächst in sich selbst einiger würden und nicht weiter in »Fraktionen« auseinanderfielen, wie ihr heutiger Zustand zeigt.