

Wie wird das gemeinsame Abendmahl möglich? Das Verhältnis von Amtsverständnis und Eucharistie als Herausforderung für die Ökumene*

von Gunther Wenz

Rituelle Zeremonien, welche seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte den Ablauf des äußeren Lebens begleiten, bilden nicht lediglich eine gegebene Wirklichkeit ab, sondern gestalten sie nach Maßgabe einer liturgisch vollzogenen Sinnordnung. Religiöser Natur ist diese Sinnordnung dann, wenn in ihr zusammen mit dem Fundament und Orientierungsziel individuellen und sozialen Zusammenlebens der jenseitige Grund von Selbst und Welt vorstellig wird, auf welchen alles hingeordnet ist, um beständig sinnvoll zu sein und als dauerhaft sinnvoll erfahren zu werden.

Unter den liturgischen Zeichenvollzügen der christlichen Kirchen nehmen die Sakramente eine hervorragende Stellung ein. Terminologisch leitet sich das deutsche Lehnwort Sakrament vom lateinischen *sacramentum* her, welches nach antikem Sprachgebrauch Formen der Zuweisung von Personen und Sachen zum göttlichen Rechtsbereich bezeichnet. Seine christliche Bedeutungsfülle erhielt das lateinische *sacramentum* im wesentlichen als Äquivalent des biblischen Mysterionbegriffs. Dieser benennt vor allem das in Jesus Christus durch den Heiligen Geist offenbare Heilsgeheimnis des Reiches Gottes, ohne ursprünglich einen direkten Bezug zu den Zeichenhandlungen aufzuweisen, welche die spätere Theologie dem Sakramentsbegriff subsumierte. Dieser Befund legt es nahe, den Sakramentsbegriff als solchen sowie das Problem der Zahl der Sakramente dogmatisch nicht überzugewichten. Tatsächlich kennt das erste christliche Jahrtausend weder einen definitiv umschriebenen Sakramentsbegriff noch eine fixe Zählung einzelner Sakramente.

Die Sakramentalität von Taufe und Abendmahl wird von fast allen christlichen Kirchen anerkannt. Auch wo der Sakramentsbegriff nicht, wie in den Reformationskirchen üblich geworden, auf sie beschränkt, sondern auf Firmung, Buße, Krankensalbung, Ordination und Ehe ausgeweitet ist, kommt ihnen der Status von *sacramenta maiora*, von Hauptsakramenten zu. In der Form ins Wort gefaßter wirksamer Zeichen gestalten sie das innerste Zentrum kirchlichen Lebens in der Gleichursprünglichkeit gottbegründeter Individualität und Sozialität. Durch die Taufe wird der einzelne Mensch in ein für allemal gültiger und daher unwiederholbarer Weise dem im auferstandenen Gekreuzigten offenbaren ewigen Leben des dreieinigen Gottes verbunden, damit er sein irdisches Leben als Gotteskind und Glied am Leibe Christi führe, welcher zu sein die Kirche bestimmt ist. Im Abendmahl hinwiederum wird auf wiederholte Weise die in Jesus Christus in der Kraft des Hl. Geistes für Mensch und Welt erschlossene Gottesgemeinschaft gefeiert, welche die konstitutive Grundlage aller sinnhaften Beziehungen des Christenmenschen zu sich selbst und seinem Nächsten darstellt.

In meinem Beitrag soll besonders auf die liturgische Rolle geachtet werden, welche den Trägern des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche im rituellen Vollzug der sakramentalen Abendmahlsfeier zukommt. Dazu ist zunächst in gebotener Kürze der stiftungsgemäße Sinn dieser Zeremonie (1.) und ihr Sitz im Leben der Kirche zu skizzieren (2.). Sodann ist zu erörtern (3.), wie in der gottesdienstlichen Abendmahlsfeier der Ortsgemeinde Ordinierte(r) und Nichtordinierte zusammenwirken und wie die spezifische Differenz zu bestimmen ist, welche das Amt des Ordinierten von demjenigen unterscheidet, an welchem alle Glaubenden kraft ihrer Taufe teilhaben. Auch wenn gemäß evangelischer Ekklesiologie jede örtliche Gottesdienstgemeinde als Kirche im vollen Sinne des Begriffs und der *pastor loci* mithin als

* Vortrag vor dem Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg am 3. Juli 2008.

Prototyp des *rite vocatus* (vgl. CA XIV) zu gelten hat, so ist doch jede Ortsgemeinde als mit einem universalkirchlichen Bezug elementar versehen zu denken: das nötigt (4.), nach den Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes und nach der Bedeutung zu fragen, welche dem Unterschied von Presbyterat und Episkopat einschließlich eines eventuellen Dienstamtes universalkirchlicher Einheit für die Thematik von „Amt und Herrenmahl“ zukommt.

1. Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi: Der stiftungsgemäße Sinn des Altarsakraments unter exegetischen und bekennnistheologischen Gesichtspunkten

Die Praxis der Mahlfeier wurde in den urchristlichen Gemeinden von Anfang an geübt. Während das Abendmahl zunächst eingebettet war in eine gemeinsame Sättigungsmahlzeit, bahnt sich bereits bei Paulus (vgl. 1. Kor 11) die Trennung beider Handlungen an, wobei das vom Abendmahl losgelöste Sättigungsmahl als Agapemahl weiterlebt. Grundgelegt ist die urchristliche Abendmahlspraxis nach dem Zeugnis des Neuen Testaments im letzten Mahl Jesu am Abend vor seinem Tode; vorbereitet fand man sie in den Mahlgemeinschaften des irdischen Jesu, bekräftigt schließlich durch die österlichen Erscheinungen des auferstandenen Christus im Zusammenhang mit Mählern seiner Jünger. Die neutestamentlichen Texte vom letzten Abendmahl (vgl. Mk 14,22-25 par Mt 26,26-29; Lk 22,15-20 sowie 1. Kor 11,23-26; vgl. auch Joh 6), das Jesus „in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde“ (1. Kor 11,23) mit seinen Jüngern hielt, weichen im Wortlaut voneinander ab, zeigen bereits Spuren späterer liturgischer und theologischer Bearbeitung und stellen daher vor schwierige historische Fragen. Immerhin lassen sich die Grundbestände der Mahlhandlung relativ zuverlässig rekonstruieren: Jesus nimmt das Brot, spricht das Dankgebet darüber, bricht es und gibt es seinen Jüngern verbunden mit einem Spendewort zu essen (Mt; Mk; Lk); direkt danach (Mt; Mk) oder nach Abschluß der eigentlichen Mahlzeit (Lk; 1. Kor) nimmt er den Kelch, spricht ein Dankgebet darüber (Mt; Mk), gibt ihn seinen Jüngern zum Trinken, abermals verbunden mit einer Spendeformel. Schließlich ist das eschatologische Logion (Mk 14,25; Lk 22,16.18), der Ausblick auf das endgültige Kommen des Reiches Gottes, mit hoher Wahrscheinlichkeit von Jesus im Rahmen seines letzten Mahls mit den Jüngern gesprochen worden.

Im übrigen sind der historische Ursprungssinn und der besondere theologische Charakter jenes Mahls in der letzten Nacht Jesu umstritten und werden verschieden gedeutet, je nachdem, ob man den traditionellen Bezugsrahmen im normalen jüdischen Festmahl, im Passahmahl oder in kultischen Gemeinschaftsmahlzeiten jüdischer Sondergruppen gegeben findet. Die uneinheitlichen Befunde erklären sich u.a. daraus, daß in den einschlägigen neutestamentlichen Texten sowohl der Ablauf des letzten Mahls als auch die Spendeworte unterschiedlich überliefert werden. Sind bei Lukas und Paulus Brot- und Kelchwort jüdischem Brauch entsprechend durch die Mahlzeit voneinander getrennt, folgen sie bei Markus und Matthäus während der Mahlzeit unmittelbar aufeinander. Unterschiede zeigen sich auch in der Überlieferung der Spendeworte: Die größte Überlieferungsdichte ist beim Brotwort gegeben, dessen Grundbestand („das ist mein Leib“) von allen Zeugen übereinstimmend tradiert wird, wobei es Paulus durch das ergänzende „für euch“, Lukas durch den Zusatz „der für euch hingegeben wird“ soteriologisch interpretiert. Wesentlich schwieriger ist die Quellenlage beim Kelchwort: Paulus und Lukas identifizieren den Kelch mit dem Neuen Bund („dieser Kelch ist der Neue Bund in meinem Blut“ [1. Kor 11,25]), wobei Lukas hinzufügt: „das für euch vergossen wird“ (Lk 22,20). Bei Markus und Matthäus heißt es mit Bezug auf den Kelch: „Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird“ (Mk 14,24; Mt 26,28), wobei Matthäus ergänzt: „zur Vergebung der Sünden“. Welches die älteste Abendmahlsüberlieferung ist, konnte bislang nicht definitiv geklärt werden. Kontrovers beantwortet wird schließlich auch die Frage, ob der

Wiederholungsbefehl, den nur Paulus (1. Kor 11,24ff.) und Lukas (Lk 22,19) bezeugen, auf den irdischen Jesus selbst zurückgeht. Unumstrittene Tatsache hingegen ist, daß die urchristliche Gemeinde das Mahl des Herrn „zu seinem Gedächtnis“ regelmäßig feierte. Sie wußte sich in dieser Übung durch Mahlerscheinungen des auferstandenen Gekreuzigten, von denen die Begegnung des österlichen Christus mit den beiden Emmausjüngern ein besonders eindrucksvolles Beispiel gibt (vgl. Lk 24,13-35; ferner 36-43 sowie Joh 21,1-14), bestätigt und konnte sich zur Begründung ihrer Praxis neben dem letzten Mahl Jesu auch auf die häufigen Mahlfeiern berufen, die der Irdische sowohl mit seinen Jüngern als auch mit „Zöllnern und Sündern“ hielt.

Bleibt im exegetischen Detail auch manches im Dunkeln, so lassen sich doch Grundstrukturen urchristlichen Herrenmahlsverständnisses unzweifelhaft erheben und zwar insbesondere dann, wenn man den weiteren Kontext der neutestamentlichen Abendmahlsthematik nicht unberücksichtigt läßt, wie er durch Texte wie etwa 1. Kor 10,16f. exemplarisch bestimmt ist. Der Apostel greift dort eine wahrscheinlich zu katechetischen Zwecken geprägte, parallel aufgebaute Formulierung auf, in der das eucharistische Brot zur Gemeinschaft des Leibes Christi, der gesegnete Kelch zur Gemeinschaft des Blutes Christi erklärt wird; für das deutsche Wort „Gemeinschaft“ (oder Teilhabe) steht im griechischen Urtext jedes Mal der *Koinonia*-Begriff. Paulus kehrt die Reihenfolge der beiden katechetischen Formeln um und verwandelt sie durch einen rhetorischen Kunstgriff in Fragen, um von dem am Kreuz dargebrachten Leib Christi direkt auf die Kirche von Korinth als Leib Christi überzuleiten, deren Einheit er zu fördern und gegen Gefährdungen abzugrenzen sucht: „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.) Dieser, die ersten *Koinonia*-Belege in christlichen Zeugnissen integrierende Text ist kennzeichnend für das paulinische Verständnis von *Koinonia*, wie es im eucharistischen Zusammenhang paradigmatisch zum Ausdruck kommt: Indem wir im Mahl des Herrn Anteil gewinnen an seinem Leib und Blut, will heißen: an der in Gott verewigten Person des auferstandenen Gekreuzigten, werden wir untereinander zu einer personalen Gemeinschaft wechselseitiger Teilhabe und Teilgabe, zum Leib Christi zusammengeschlossen, der zu sein die Kirche in allen ihren Erscheinungsgestalten bestimmt ist.

Letzterer Satz kann nach meinem Urteil als bündige Zusammenfassung evangeliumsgemäßen und daher evangelischen Abendmahlsverständnisses gelten. Martin Luther hat im Kleinen Katechismus das Gleiche aus seine Weise so gesagt: „Was ist das Sakrament des Altars? Antwort. Es ist der wahre Leib und Blut unsers Herrn Jesu Christi, unter dem Brot und Wein uns Christen zu essen und zu trinken von Christo selbs eingesetzt.“ (BSLK 519, 39ff.) In dem im differenzierten Zusammenhang seines irdischen Lebens, seines Sterbens und seines Auferstehens auf das eschatologische Kommen des Reiches Gottes hin gestifteten Mahl vergegenwärtigt sich auf sakramentale Weise der Herr selbst in der Kraft des Heiligen Geistes. Die sakramentale Gegenwart ist erstens Gegenwart Jesu Christi in seinem Leib und seinem Blut, womit insbesondere auf die wirkliche Präsenz des wahrhaft Menschgewordenen und darauf hingewiesen ist, daß sich die Sendung des Inkarnierten im Opfer der Versöhnung am Kreuz vollendete. Ist sonach die Gegenwart Christi in seinem Mahl Gegenwart des um uns und unseres Heils willen Gekreuzigten, so ist sie als solche doch stets „*praesentia vivi Christi*“ (BSLK 248,44), also Präsenz des auferstandenen Gekreuzigten, dessen österliche Herrlichkeit einen Vorgeschmack gibt auf das nahende Gottesreich. Damit ist zugleich gesagt, daß der Sinn der Wendung „Leib und Blut Christi“ durch Kontrastierung von Substantialismus und Personalismus, *res*-Präsenz und Personalpräsenz nicht zu fassen ist. Die sakramentale Gegenwart Christi ist Gegenwart des Herrn in Leib und Blut, also reale Personpräsenz dessen,

der einmal und ein für allemal für uns lebte, starb und auferstand, damit wir in der Kraft des Geistes teilhaben an seinem Sohnesverhältnis zum göttlichen Vater.

Die heilsame Gegenwart von Leib und Blut Christi, mittels derer wir durch gläubigen Empfang im Geiste Anteil gewinnen am Verhältnis des Sohnes zum Vater, ist zweitens sakramentale Präsenz unter der Gestalt von Brot und Wein, deren differenzierter, aber unauflöslicher Zusammenhang den Mahlcharakter der eucharistischen Feier, wie er stiftungsgemäß geboten ist, elementar bestimmt. Dabei ist der Modus der Verbindung des Leibes und des Blutes Christi mit Brot und Wein stets so zu denken, daß das ebenso sakramentale wie reale Gegebensein der in Jesus Christus für uns gegebenen Gabe gewiß werden kann. Die Wittenberger Reformation hat in diesem Sinne mit Vorliebe von einer Gegenwart Jesu Christi in, mit und unter Brot und Wein gesprochen, aber dabei sorgsam darauf geachtet, daß das Insein Jesu Christi in Brot und Wein nicht als *localis inclusio* mißverstanden wurde, was ja auch die Transsubstantiationslehre ausschließt.

Weil die elementare Gegenwart Jesu Christi im Altarsakrament Gegenwart für uns ist, muß schließlich drittens die stiftungsgemäße Hinordnung von Brot und Wein auf Essen und Trinken und damit der konkrete Mahlcharakter der eucharistischen Feier hervorgehoben werden. Darauf zielt nach Maßgabe der Konkordienformel die „nützliche Regel und Richtschnur aus den Worten der Einsetzung genommen: *Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum ...*“ (BSLK 1001, 5ff.). Zwar wird der „usus“ nicht auf die „mündliche Nießung“ beschränkt, sondern bezeichnet „die ganze äußerliche, sichtbare, von Christo geordnete Handlung des Abendmahls, die Consecration oder Wort der Einsetzung, die Austeilung und Empfangung oder mündliche Nießung des gesegneten Brots und Weins, Leibs und Bluts Christi“. Außer diesem Gebrauch indes, wenn das Brot „nicht ausgeteilet, sondern aufgeopfert oder eingeschlossen, umbgetragen und anzubeten fürgestellt, ist es für kein Sakrament zu halten“ (BSLK 1001, 18ff.). Damit ist deutlich gemacht: Die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl ist als vorgegebene schlechthin und vorbehaltlos für uns gegeben. Das An-sich der Realpräsenz läßt sich von ihrem Für-uns nicht trennen. Der Für-Bezug ist ihr in keiner Weise äußerlich, vielmehr ist sie an sich selbst durch den Für-Bezug bestimmt.

Ist Jesus Christus unter der Gestalt von Brot und Wein da, um von uns in der Weise des Essens und Trinkens empfangen zu werden, so erhellt, daß die *manducatio spiritualis* von der *manducatio corporalis* nicht prinzipiell getrennt werden kann, ohne daß deshalb letztere als eine *manducatio carnalis* mißverstanden werden dürfte. Wie die Präsenz Christi in, mit und unter Brot und Wein, so ist auch das Essen und Trinken der eucharistischen Gabe sakramentaler Art. Bleibt hinzuzufügen, was alles andere als marginal ist, sondern wesensmäßig zum Herrenmahl gehörig: Indem wir durch die sakramentale Speise, welche wir empfangen, in umfassender Weise mit Christus vereinigt, ihm einverleibt werden, werden wir durch die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi auch untereinander vereint und zu Gliedern eines Leibes zusammengeschlossen. Das Abendmahl ist demgemäß „stetes Band und Vereinigung der Christen mit ihrem Häupt Christo und unter sich selbst“ (BSLK 986, 7ff) und das „Mittel, dardurch wir mit Christo geistlich vereinigt und dem Leib Christi, welcher ist die Kirch, einverleibt werden“ (BSLK 991, 19ff.).

2. *Congregatio sanctorum*: Kirche als Eucharistiegemeinschaft

Der Kirchenbegriff ist semantisch mehrdeutig. Umgangssprachlich bezeichnet er sowohl den christlichen Gottesdienst und das seiner Durchführung gewidmete Gebäude als auch die verfaßte Sozialgestalt christlichen Glaubens im Sinne einer Institution und ihrer repräsentativen Organe. Neuzeitspezifisch ist die Tendenz, den Begriff der Kirche

außenperspektivisch demjenigen der Religionsgemeinschaft zu subsumieren. Dies ist im wesentlichen ein Reflex der Pluralisierung des Kirchenbegriffs im Zuge der Reformationgeschichte. Binnenperspektivisch ist dieser Reflex in dem Bewußtsein präsent zu halten, daß es eine konfessionsneutrale Ekklesiologie nicht gibt. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie kann indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die denominationelle Erscheinungsgestalt des jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es namentlich durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist.

Das Wesen der *una, sancta, catholica et apostolica ecclesia* als einer allezeit und allerorten beständigen Größe wird im VII. Artikel der *Confessio Augustana* folgender Bestimmung zugeführt: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta.*“ (CA VII,1) Die Kirche ist „die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“ (BSLK 61,4-7). Verbindet man diese ekklesiologischen Bestimmungen mit den pneumatologischen Aussagen von CA V, so läßt sich folgendes konstatieren: Das theologische Wesen der Kirche ist geistvermitteltes Sein in Christus. Mittels Wort und Sakrament als seinen Wirkmedien gewährt der Hl. Geist den Gläubigen durch ihren Glauben Anteil an der Beziehung des menschengewordenen Gottessohnes zum Vater, womit ihr Verhältnis zu Gott, Selbst und Menschenwelt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigte Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen. Der originäre Verwirklichungszusammenhang dieses Geschehens ist die konkrete Gottesdienstgemeinschaft, durch welche Kirche konstituiert und erhalten wird. Darauf deutet die pointierte Wendung „*congregatio sanctorum*“ hin, welche die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde der Gläubigen als prototypische Realisierungsgestalt von Kirche bezeichnet. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (*est*) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs, wie er durch die Etymologie des deutschen Lehnworts Kirche (*kyriake*) nahegelegt ist. Doch ist jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach universalkirchlich ausgerichtet. Die Kirche ist als *congregatio sanctorum* zugleich Gemeinschaft „aller Gläubigen“ (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Beide Aspekte bedürfen der Berücksichtigung, um zu einem ekklesiologisch angemessenen Verständnis von Kirchengemeinschaft als *communio ecclesiarum* zu gelangen; und in beiderlei Hinsicht kommt dem Amt eine besondere Bedeutung zu, die nicht zuletzt in der Abendmahlsfeier ihren Niederschlag findet.

Die Funktion des Trägers des ordinationsgebundenen Amtes in der sakramentalen Herrenmahlsfeier hat zum einen einen Bezug zu dem raumtranszendierenden Charakter, der Kirche und Herrenmahl gemein ist. In bestimmter Weise symbolisiert der Ordinierte, wenn man so will, nicht nur die Einheit der Gemeinde vor Gott, sondern auch die Einigkeit der Gemeinde in sich und mit andern Gemeinden. Die spezifische Gemeinschaft der Ordinierten untereinander und in Verein mit Trägern übergemeindlicher Leitungsämters gehört in diesen Zusammenhang. Zu erwähnen ist aber auch das Recht und die Pflicht der Ordinierten, eine Exkommunikation für den Fall auszusprechen, daß dem kommunialen Wesen des Altarsakraments in Theorie und Praxis bewußt und hartnäckig entgegengewirkt wird. Ein solcher Fall wäre etwa dort gegeben, wo ethnische Prämissen zur Voraussetzung der Abendmahls-gemeinschaft erklärt würden. Entsprechendes gilt, wo trennende Grenzen des Geschlechts, des sozialen Standes oder der Bildung zwischen Christen aufgerichtet werden.

Weitere Beispiele ließen sich unschwer hinzufügen. Doch soll dies hier nicht geschehen. Zu erwähnen ist lediglich noch der Gesichtspunkt, der in Anbetracht einer katholischen Eucharistiefeyer durch die stets erfolgende Kommemoration des Papstes und der Bischöfe gegeben ist. Soweit eine solche Kommemoration ein Zeichen des raumumgreifenden Wesens der Kirche ist, wie es in der Abendmahlsfeier auf wirksame Weise bezeichnet ist, kann und sollte dieser Aspekt auch von evangelischer Seite gewürdigt werden. Katholischerseits hinwiederum müßte gefragt werden, ob die Kirche wirklich grundsätzlich und wesensnotwendig als Träger der episkopalen und papalen Vollmachten nur einzelne bestellen kann oder unter Umständen nicht auch eine synodale Gruppierung etwa. Ich jedenfalls sehe, um mit Karl Rahner zu reden, „nicht ein, daß die Lehre der Kirche (z.B. im II. Vatikanum) über das Wesen des Bischofsamtes schon geleugnet sei, wenn man annähme, diese bischöfliche Vollmacht sei von einem kleinen Kollektiv getragen“ (K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg/Basel/Wien 1974, 30).

Wie in räumlicher so ist auch in zeitlicher Hinsicht mit einer spezifischen Funktion des kirchlichen Dienstamtes zu rechnen, welche sich in der Feier des Herrenmahls liturgisch reflektiert. Ausdrücklich lehrt der 7. Artikel der Confessio Augustana, „daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben“ (BSLK 61, 2-4; CA VII,1: „quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit“). Dieser zeitübergreifende, die mit dem Tod gesetzte Grenze zwar nicht leugnende, aber doch zugleich über sie hinausweisende Aspekt ist mit der Feier des Abendmahls untrennbar verbunden. Die eucharistische communio transzendiert die Schranken des Todes, ohne die Todesgrenze deshalb in Abrede zu stellen. In der Gemeinschaft mit Christus darf sich der Christ auch denen verbunden wissen, die im Glauben ihm zuvor das Zeitliche gesegnet haben. Kirche als eucharistische Gemeinschaft ist keine bloß heutige Gestalt. Die gegenwärtige kirchliche Gemeinschaft weiß sich vielmehr in zwar kritischer, immer aber solidarischer Gemeinschaft mit den Vätern und Müttern des Glaubens, so wie sie andererseits niemals der Devise folgen wird: nach mir die Sintflut. Auch in dieser Hinsicht kommen, ohne daß dies im einzelnen ausgeführt werden müßte, den Ordinierten besondere Rechte und Pflichten zu, deren Wahrnehmung ohne theologische Kompetenz nicht möglich ist. Wo nämlich, um ein Beispiel zu geben, die nötigen exegetischen oder kirchen- und dogmengeschichtlichen Kenntnisse fehlen, da kann der Ordinierte die ihm aufgetragene spezifische Sorge um Kontinuität und Identität christlichen Glaubens durch die Zeiten nicht angemessen bewerkstelligen.

3. Die Einheit der Vielen: Priestertum aller und ordinationsgebundenes Amt im eucharistischen Vollzug

Durch zwei Grenzmarkierungen ist der Rahmen einer evangelischen Lehre vom ordinationsgebundenen Amt im Sinne der Wittenberger Reformation abgesteckt. Das besondere Amt der Kirche, wie es durch Ordination vermittelt wird, verdankt sich erstens nicht lediglich einer Delegation durch die einzelnen Gemeinden, es hat vielmehr als von Gott gestiftet und also als *iure divino* gesetzt zu gelten. Das ordinationsgebundene Amt begründet zweitens ebensowenig einen gesteigerten Heilsstatus, welcher die Gnadenstandsparität aller glaubenden Getauften beeinträchtigen und Exklusivkompetenzen im Sinne etwa einer Garantievollmacht für Identität und Kontinuität christlichen Glaubens durch die Zeiten legitimieren würde. Zwar sind die Ordinierten kraft ihres Amtes dazu bestimmt, Christus zu repräsentieren; doch gilt das in bestimmter Weise für alle, die glauben und getauft sind. Ein Monopol auf Christusrepräsentanz sieht evangelische Amtslehre nicht nur nicht vor; ein solcher Monopolanspruch ist vielmehr prinzipiell ausgeschlossen. Für sich genommen ist der Gedanke der Christusrepräsentanz daher nicht in der Lage, die spezifische Differenz zwischen

ordinationsgebundenem Amt und jenem Amt zu begründen, an welchem alle glaubenden Getauften kraft allgemeinen Priestertums teilhaben.

Angemessen begründen läßt sich der Unterschied zwischen Ordinierten und Nichtordinierten nach meinem Urteil nur dann, wenn das Verhältnis zwischen der Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche und der Allgemeinheit des Priestertums aller als wechselseitiger Begründungszusammenhang begriffen wird. Dabei ist davon auszugehen, daß das allgemeine Priestertum realiter in je besonderer Weise, also in eigentümlichen individuellen und sozialen Zusammenhängen wahrgenommen wird. Damit – so die entscheidende These – über der je besonderen Wahrnehmung des Priestertums aller nicht dessen Allgemeinheit und damit die Katholizität und Einheit der Kirche verloren gehe, hat Gott das besondere Amt der Kirche eingesetzt, dessen spezifische Aufgabe darin besteht, Separationen innerhalb der Gemeinde und in ihren Beziehungen zueinander zu vermeiden und damit der die Schranken des Raumes und der Zeit transzendierenden *unitas et universalitas ecclesiae* zu dienen. Was dies für die liturgische Stellung des ordinierten Amtsträgers in der Feier des Herrenmahls bedeutet, soll im folgenden genauer erfragt werden.

Schon das „Herrenmahldokument“ hatte die gemeinsame Überzeugung katholischer und lutherischer Christen bekundet, „daß zur Eucharistie die Leitung des kirchlicherseits dazu bestellten Dieners gehört“ (H 65). „Zwar wird bei der Lehre vom Abendmahl“, so konstatiert die lutherische Seite im 30. Artikel, „für die Gültigkeit und als Voraussetzung der realen Gegenwart Christi nur der Vollzug der Handlung im Sinne der Einsetzung durch den Herrn genannt. Das Amt wird hierbei nicht erwähnt. Nach ‚Confessio Augustana V‘ wird jedoch für die Verwaltung der Sakramente das Amt vorausgesetzt. Nach ‚Confessio Augustana XIV‘ wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentsverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger: ‚Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich‘. In dieser Feststellung liegt nicht lediglich eine disziplinäre Überlegung, sie hat vielmehr ... wesentliche Bedeutung für die öffentlich sich darstellende Einheit der Kirche.“ (A 30) Im Dienst der Einheit der Kirche liegt sonach die Bedeutung des Amtes für die Feier des Abendmahls begründet, und um dieses Einheitsdienstes willen, zu dem es bestimmt ist, gehört das Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament zu den „grundlegenden Kennzeichen“ (A 29) der Kirche selbst.

Diese Feststellungen entsprechen präzise Luthers Sicht der Dinge. Auszugehen ist von der Beobachtung, daß es Luther stets abgelehnt hat, einem Nichtordinierten die Leitung der Abendmahlsfeier zuzuerkennen; die Administration des Altarsakraments bleibt selbst für sog. Notfälle dem ordinationsgebundenen Amt vorbehalten. Zwar ist die Textbasis für diesen Befund vergleichsweise schmal; aber die gegebenen Fälle bestätigen das Gesagte eindeutig. So hat sich Luther etwa stets der an ihn herangetragenen Bitte verweigert, angesichts der desolaten kirchlichen Situation seiner Zeit evangelisch Gesinnten die Erlaubnis zu einer von einem Laien administrierten sog. Hauskommunion zu erteilen: „Bei Leib laßt Euch nicht bereden, daß ein iglicher Hauswirt müge das Sacrament in seinem Hause geben! Denn lehren mag ich daheimen, aber öffentlicher Prediger bin ich damit nicht, ich wäre denn öffentlich berufen. So spricht auch St. Paulus vom Sacrament 1. Kor 11: wir sollen zusammenkommen, und nicht ein iglicher ein eigen Abendmahl machen. Darumb ist’s nichts geredt: Das Sacrament wird durchs Wort gemacht, darumb mag ich’s im Hause machen. Denn es ist Gottes Ordnung und Befehl nicht; sondern er will, daß das Sacrament durch öffentlich Ampt gereicht werde.“ (WA Br 7,366,36-45)

Um aus dieser Stellungnahme und ähnlich lautenden keine voreiligen dogmatischen Schlüsse zu ziehen, wird man die Zielrichtung der Argumentation genau beachten müssen. Festzuhalten ist zunächst, daß Luther nicht von einer ausschließlich dem Ordinierten vorbehaltenen potestas consecrandi oder gar einer priesterlichen potestas offerendi her argumentiert. Zwar weiß auch er von einer Konsekrationsvollmacht des Ordinierten zu sprechen; aber es zeigt sich, daß bei ihm die Frage, wer konsekrieren kann und darf, im Rahmen und aus dem Zusammenhang der Öffentlichkeitsbestimmung des ordinationsgebundenen Amtes entwickelt wird. Dagegen hat Luther eine unmittelbare, nicht durch den Öffentlichkeitsgedanken (resp. durch den unauflösbaren Zusammenhang von Amt und Gemeinde, wie er im Geiste Jesu Christi begründet ist) vermittelte Verknüpfung von Amt und potestas consecrandi stets bekämpft. Der Winkelpriester, der nur sich selbst ministriert, hat, trotz aller möglichen Weihen, gerade keine Konsekrationsvollmacht, weil er kein öffentliches Dienstamt versieht. Um es pointiert zu formulieren: Zwar kann vermöge des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen grundsätzlich jeder Christ konsekrieren, es soll und darf dies aber nicht jeder. Beides, das allgemeine Können und das auf eine besondere Amtsperson eingeschränkte Dürfen, ist gleichermaßen im sakramentalen Zeichen begründet. Denn was aller Bestimmung ist, nämlich Heil verkündende und gestaltende „Sprachrohre“ Christi zu sein, bedarf unter den Bedingungen personeller und gemeindlicher Vielfalt, gerade um der Universalität dieser Bestimmung willen, notwendig der Wahrnehmung durch ein besonderes Amt, das freilich seine einheitsstiftende Aufgabe nur dann angemessen erfüllt, wenn es hingeordnet ist auf konkrete Pluriformität.

Um seines Öffentlichkeitscharakters willen, so die Argumentation Luthers, bedarf der Sakramentsgottesdienst der Leitung durch den ordinierten Amtsträger, dessen Besonderheit gegenüber dem allgemeinen Priesterum aller gerade darin besteht, ordentlich dazu bestellt zu sein, den in der Sendung Jesu Christi begründeten Öffentlichkeitsauftrag der Kirche wahrzunehmen und damit ihrer universalen Einheit zu dienen. Daß dieser Auftrag, so sehr er für alle Heilmittel in Geltung steht, durch die Stiftung des Altarsakraments eine eigentümliche Konzentration erfährt, insofern im Abendmahl die Öffentlichkeitsbestimmung der Kirche gewissermaßen an sich selbst dargestellt und zeichenhaft-wirksam vollzogen wird, hat Luther nicht bestritten. Vielmehr dürfte es in dem spezifischen Öffentlichkeitscharakter der Kommunion begründet sein, daß er in der Frage eines Notrechts hinsichtlich der Abendmahlsspendung durch Nichtordinierte offenbar zu keinem Zugeständnis bereit war, wohingegen er das Recht, nicht nur im privaten Kreis – das versteht sich von selbst -, sondern öffentlich zu predigen, zu taufen und die Absolution zu erteilen, gegebenenfalls jedem Christen zuerkennen konnte. Daraus die Annahme einer gesteigerten Heiligkeit des Altarsakraments den anderen „sancta“ gegenüber zu folgern, wäre gewiß ebenso verfehlt, wie es umgekehrt falsch wäre, aus Luthers These, eine Spendung des Abendmahls sei nicht heilsnotwendig, weil die Heilsgabe Gottes auch durch Predigt und sonstigen Zuspruch empfangen werden könne (mit welcher These er seinen Aufruf zum Verzicht auf Abendmahlsfeiern ohne ordentlich berufene Amtsträger wiederholt begründet hat), eine Geringschätzung des Altarsakraments herauszulesen. Richtig dürfte vielmehr sein, daß die Rücksicht auf die jeweils eigentümliche Gestalt der einzelnen Heilmittel, die unbeschadet ihrer – im einen Stifter selbst begründeten – Gemeinsamkeit gegeben ist, Luther bewogen hat, eine differenzierte Praxis zu empfehlen und im Falle des Abendmahls um seines spezifischen Öffentlichkeitscharakters willen die Leitung der Feier den zur Wahrnehmung des öffentlichen Auftrages der Kirche geordneten und bestellten Dienern vorzubehalten.

Daß Luther eine Ausnahme von dieser Regelung in Betracht gezogen hätte, ist nicht bekannt. Tatsache hingegen ist, daß er die Gemeinden für die Zeit, in der sie eines ordentlich berufenen Amtsträgers entbehrten, zum Verzicht auf das Abendmahl aufgerufen hat. Nun mag man

diesen Sachverhalt so interpretieren, daß man sagt, das ordinationsgebundene Amt gehöre zur Integrität des sakramentalen Zeichens dergestalt hinzu, daß der Zeichencharakter des Altarsakraments selbst tangiert wäre, wenn die Herrenmahlsfeier „amtlicher“ Leitung ermangeln würde. Dieser Satz ist nicht falsch und braucht von evangelischer Theologie keineswegs abgewiesen zu werden. Um aber über seine Richtigkeit angemessen befinden zu können, muß man genau wissen, in welcher Weise das ordinationsgebundene Amt zum sakramentalen Zeichen hinzugehören soll.

Zunächst ist zu sagen, daß das Amt zum Sakrament des Herrenmahls nicht mehr und nicht weniger hinzugehört als etwa die kommunizierende Gemeinde. Es ist also sogleich der Gesamtzusammenhang der Feier in all seinen Momenten ins Auge zu fassen und der Blick nicht zu verengen auf ein isoliertes Geschehen an den Elementen, von dem her dann die Notwendigkeit des Amtes für den sakramentalen Vollzug im Sinne einer einseitig herausgestellten potestas consecrandi zu begründen wäre. Innerhalb des sakramentalen Vollzugs aber steht das ordinationsgebundene Amt zeichenhaft für die Öffentlichkeit dieses Vollzugs, mithin für seinen gesamtkirchlichen Bezug. In diesem Sinne kommt dem Amtsträger die Funktion einer zeichenhaften Repräsentation der Einheit der Kirche zu; sofern aber die Einheit der Kirche in der Einheit des Herrn gründet, kann auf vermittelte Weise auch von einer sakramental-zeichenhaften Repräsentation Christi durch den ordinierten Amtsträger in der Abendmahlsfeier gesprochen werden. Aber diese repräsentative Funktion ist gewiß anderer Art als die mit Brot und Wein gegebene Präsenz Christi. Denn diese Präsenz ist der Repräsentationsaufgabe des Amtes prinzipiell vorgeordnet. In bezug auf die sakramentale Anwesenheit Christi im Herrenmahl stehen Amt und Gemeinde grundsätzlich auf gleicher Ebene, wie denn auch beide auf den Genuß der gesegneten Speise gleichermaßen angewiesen sind. Diese gemeinsame Angewiesenheit auf die sakramentale Gabe spiegelt sich in dem Verhältnis wechselseitiger Angewiesenheit wider, in dem Amt und Gemeinde zueinander stehen; wie die Gemeinde des Dienstes der Einheit bedarf, so bedarf das Amt der Einheit jener Vielheit, wie sie in der Gemeinde manifest ist, um nicht seinerseits dem Geist der Beschränktheit zu verfallen. So gehört denn auch die konkrete Gemeinde in gleich ursprünglicher und gleich wesentlicher Weise wie das Amt zum Zeichenschatz des Altarsakraments, indem sie in ihrer Konkretheit die Aufgeschlossenheit des Geistes Christi für die Besonderheit jedes leibhaften Menschen und seiner Welt repräsentiert, welche Aufgeschlossenheit zum Wesen des Herrn nicht weniger hinzugehört als sein Wille, daß die Vielen in ihm eins sein sollen.

4. Presbyterat und Episkopat: Die Relevanz der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes für die Herrenmahlsfeier

Unbeschadet der Tatsache, daß Ekklesiologie und Amtslehre der Wittenberger Reformation von der konkreten „congregatio sanctorum“, wie CA VII sie beschreibt, ihren Ausgang nehmen und in genuiner Weise auf die örtliche Gottesdienstgemeinde als Originalgestalt und Prototyp von Kirche bezogen sind, gehört nach Maßgabe evangelisch-lutherischer Bekenntnistradition die Wahrnehmung translokal-übergemeindlicher Verantwortung zu den wesentlichen Aufgaben der Kirche: ist doch jede Ortsgemeinde, so wahr sie nicht nur teilweise Kirche, sondern Kirche im vollen Sinne des Begriffs ist, unveräußerlich auf einen ihre lokalen und temporalen Schranken transzendierenden Zusammenhang bezogen und ohne diesen Bezug in ihrem eigenen Wesen ekklesiologisch nicht recht zu begreifen.

Aus diesem Grund hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkope keineswegs verschlossen. CA XXVIII anerkennt nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärt es

fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination unter Wahrung gemeindlicher Mitwirkungsrecht im Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen notfalls für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Hinzuzufügen ist, daß in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher episkopé darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der episkopé erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im einzelnen entwickelte. Für die aktuelle Kirchenverfassungstheorie und -praxis ist die Aufgabe gestellt, die personalen, kollegialen und synodalen Wahrnehmungsformen übergemeindlicher episkopé einer präzisen Verhältnisbestimmung zuzuführen.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Bischofsamt betrifft, so gilt nach CA XXVIII die Maxime, daß deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher in der differenzierten Einheit von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämters für ekklesiologisch erforderlich zu erachten; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Zum Thema der apostolischen Sukzession ist fernerhin zu bemerken, daß sich reformatorische Ekklesiologie neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche selbstverständlich auch zu deren Apostolizität bekennt. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Hl. Schrift bezeugt und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten *verbum externum* bewegt und von der Gewißheit getragen ist, daß sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewißheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstanden hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u.a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten hindurch gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der *successio sedis* weder zu einem

Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist.

Hat die Ausdifferenzierung des ordinationsgebundenen Amtes in das des Pfarrers und das des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen. Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobene Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, eine wieder andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Letzterer Aspekt betrifft vor allem die Lehre vom universalen Jurisdiktionsprimat des Papstes sowie das päpstliche Infallibilitätsdogma des I. Vatikanischen Konzils.

Sind im Zusammenhang der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes die aus der Perspektive Wittenberger Reformation nötigen Grundsatzklärungen soweit erfolgt, so kann nun abschließend die Relevanz dieser Thematik für die Herrenmahlsfeier zumindest in Ansätzen erörtert werden. Das geschieht im folgenden in der Absicht, möglichst genau zu markieren, in welchen Punkten mit Konsens oder doch Konvergenz zu rechnen ist und wo demgegenüber weiterer Bedarf kritischer Diskussion besteht. Um beim gegebenen Einverständnis zu beginnen, so wird sowohl von evangelischer als auch von katholischer Seite ausdrücklich gelehrt, daß die eucharistische Gemeinschaft der Kirche nicht durch die räumlichen und zeitlichen Grenzen einer Gottesdienstgemeinde beschränkt ist, sondern diese in ökumenischer, auf den ganzen Weltkreis hingebender Weise transzendiert. Zwar ist die am Tisch des Herrn versammelte Gemeinde Kirche im eigentlichen Sinne des Begriffs, doch ist sie ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich verbunden. Dieses universalkirchlichen Bezugs in seinen räumlichen und zeitlichen Aspekten innerhalb der Abendmahlsfeier zu gedenken, ist nicht nur möglich, sondern durch den einsetzungsgemäßen Sinn des Herrenmahls verbindlich geboten, welches auch in evangelischer Perspektive als *sacramentum unitatis* zu bezeichnen ist. Daß für die Repräsentanz der im Altarsakrament in zeichenhaft wirksamer Weise vorstelligen Einheit der Kirche dem ordinationsgebundenen Amt eine besondere Bedeutung zukommt, muß dabei unter evangelischen Bedingungen ebensowenig geleugnet werden wie die dogmatische Möglichkeit und historische Notwendigkeit, die repräsentative Einheitsfunktion des Amtes übergemeindlich und gegebenenfalls universalkirchlich zu institutionalisieren. Dabei ist allerdings eine Reihe von Klärungen erforderlich, die katholischerseits nach meinem Urteil bis heute nicht hinreichend erbracht wurden, was umso erstaunlicher ist, als die entsprechenden Sachbereiche als Basis weitreichender kontroverstheologischer Schlüsse fungieren bis hin zum *defectus ordinis* und dem korrespondierenden eucharistischen Mangel, der den Reformationskirchen wegen fehlender episkopaler Amtssukzession attestiert wird.

Erheblicher Klärungsbedarf ist erstens in bezug auf das Verhältnis von Presbyterat und Episkopat gegeben und zwar gerade im Kontext einer sog. eucharistischen Ekklesiologie.

Warum, mit Verlaub, soll eigentlich die auf den Bischof konzentrierte Diözese die prototypische Gestalt eucharistischer *communio* sein? Sind die Diözesen in ihren ja höchst unterschiedlichen räumlichen und sonstigen Formationen tatsächlich ekklesiologische Einheiten erster Ordnung? Liegt es nicht viel näher, die konkret versammelte Eucharistiegemeinde vor Ort als primäre Ordnungseinheit der Ekklesiologie in Betracht zu ziehen? Die Verhältnisbestimmung von Presbyterat und Episkopat gehört in diesen Zusammenhang. Sie stellt eine bis heute nicht abschließend geklärte Materie römisch-katholischer Ekklesiologie dar. Zwar behauptete bereits das Tridentinum unzweifelhaft einen Unterschied zwischen Priester und Bischof in der hierarchischen Ordnung, wobei die episkopale Superiorität namentlich mit der Vollmacht zu firmen und zu weihen in Verbindung gebracht wurde. Doch verzichtete das Konzil bemerkenswerterweise darauf, die Frage nach der Sakramentalität des Episkopats zu entscheiden und den göttlichen Ursprung des bischöflichen Vorrangs zu deklarieren; gesagt wird lediglich, daß die Rangstufung von Priester und Bischof „*divina ordinatione*“ (DH 1776) erfolgt sei. Im II. Vatikanischen Konzil konnte es dann allerdings eine Weile so scheinen, als sei das Presbyterat lediglich ein abgeleiteter und beschränkter Modus des Episkopats. Daß dem nicht so ist, wurde aber bald mit bemerkenswerter Gedankenanstrengung zu zeigen versucht; ich erwähne hier ausdrücklich die 1971 in Wien erschienene, außerordentlich lesenswerte rechtstheologische Untersuchung zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil des früh verstorbenen H. Müller. Man wird also auch unter römisch-katholischen Voraussetzungen sagen dürfen und, wie ich meine, sagen müssen: sowenig der ordinierte *pastor loci* bloßer Repräsentant seines Bischofs ist, sowenig hört die zur eucharistischen Gottesdienstgemeinschaft konkret versammelte Gemeinde dadurch, daß sie unveräußerlich auf eine überörtliche und transregionale Kircheneinheit bezogen und hingeordnet ist, auf, Kirche im ekklesiologischen Vollsinn des Begriffs zu sein.

Ein zweiter Themenbereich eucharistischer Ekklesiologie, in bezug auf den nachgerade im Binnenbereich römisch-katholischer Theologie erheblicher Klärungsbedarf besteht, betrifft das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, wobei, wie gesagt, vorweg zu bedenken ist, was man unter Ortskirche bzw. unter vergleichbaren Bezeichnungen genau zu verstehen gewillt ist. In einer Auseinandersetzung mit der Kritik, die Josef Kardinal Ratzinger an seiner Bestimmung des Verhältnisses von Universal- und Ortskirche geübt hat, unterstrich unlängst Walter Kardinal Kasper seine Auffassung, daß eine Ortskirche nicht lediglich eine Provinz oder ein Department der Weltkirche sei. Während für Ratzinger die Universalkirche eine den einzelnen Orts- bzw. Teilkirchen ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit darstellt, macht Kasper unter Berufung auf LG 26 geltend, daß die eine Kirche Jesu Christi in und aus Ortskirchen bestehe. Universalkirche und Ortskirche stehen also nicht in einem Verhältnis der Subsumtion von letzterer unter erstere, sondern in einem Verhältnis der Reziprozität und wechselseitigen Selbstexplikation. Wie die Ortskirche ohne universalkirchlichen Bezug nicht zu denken ist, so ist die Universalkirche im Eigentlichen ihres Geheimnisses in den Ortskirchen, nämlich im eucharistischen Gottesdienst der Gemeinde manifest, ohne deshalb einfachhin Summe oder Produkt von Gemeindezusammenschlüssen zu sein. Kasper spricht von einem perichoretischen Verhältnis wechselseitiger Durchdringung bzw. reziproken Inneseins von Orts- und Universalkirche. Bei aller Klärungsbedürftigkeit im Detail wird evangelische Ekklesiologie dieser Sicht der Dinge, wie ich denke, im Grundsatz zustimmen können. Dabei verdient die innerkatholische Auseinandersetzung evangelischerseits umso mehr Beachtung, als sie mit dem Problem des rechten Zueinanders von Episkopat und päpstlichem Primat aufs engste verbunden ist. Doch ist dies ein Kapitel für sich, das zwar im Rahmen einer eucharistischen Ekklesiologie nicht unbedacht, im gegebenen Zusammenhang aber deshalb unerörtert bleiben darf, weil ich mich zu diesem Thema schon ausführlich geäußert habe (vgl. G. Wenz, *Das Petrusamt* aus

lutherischer Sicht, in: S. Hell/L. Lies [Hg.], Papstamt. Hoffnung, Chance, Ärgernis. Ökumenische Diskussion in einer globalisierten Welt, Innsbruck/Wien 2000, 67-95.).