

Ökumenisches Amtsverständnis?

Karl Rahner hatte sich als einer der ersten zu dem Memorandum der ökumenischen Universitätsinstitute über Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter geäußert (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 14. 2. 1973). Dabei hatte er folgendes gesagt: „Von katholischer Seite sollte man dieses Memorandum sehr ernst nehmen und nicht zu schnell mit der Erklärung abwürgen, es sei vom katholischen Dogma her unannehmbar. Das nämlich müßte erst genau bewiesen werden. Und solange dies nicht geschehen ist, müßte für einen wirklich ökumenisch denkenden Christen ein solches Memorandum, das die ökumenische Sache erheblich weiterbringen könnte, die Präsumption haben. Macht man sich nämlich eine wirkliche geschichtlich haltbare Vorstellung von der ‚Stiftung‘ der Sakramente durch Jesus, von der genaueren Natur des ‚göttlichen Rechtes‘ in der Kirche, von der Veränderlichkeit des Zeichens einer Amtsübertragung, vom Unterschied zwischen Amtsvollmacht und ihrem konkreten Träger und der Amtsübertragung und so weiter, dann kann man die hier vorgetragenen Thesen nicht so leicht als für die katholische Theologie heterodox abtun.“

Diese Gedanken haben Rahner nicht mehr losgelassen – dies wohl um so weniger, als das Memorandum im Zeichen heftiger Diskussion stand und vor allem auf katholischer Seite mehr Ablehnung als Zustimmung erfuhr. „Dem Verfasser“, so erklärt Rahner in seiner Schrift: „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis“¹ „will scheinen, daß die Antwort, die die Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz darauf gegeben hat, entweder zu schnell mit der Frage in einem ganz bestimmten Sinn fertig geworden ist oder wenigstens bei ihrem Leser den Anschein erwecken könnte, gerade wenn er gewillt ist, einer solchen irgendwie lehramtlichen Erklärung das ihr zustehende Gewicht auch wirklich zuzubilligen“ (9).

Rahner wendet sich in seinen Überlegungen weder den Einzelthesen noch den Vorstudien oder den Methoden und Begründungen des Memorandums zu, sondern – das allerdings – der Sache selbst: Der Frage einer möglichen gegenseitigen *Anerkennung der Ämter und ihrer Ausübung* durch „die heutigen christlichen Großkirchen“.

Das Besondere dieser Studie ist, daß sie *vom Standpunkt der katholischen Theologie* und der sie bestimmenden Prinzipien und Faktoren aus Fragen bzw. Vorfragen stellt, daß sie sich mit dem Gegebenen oder Gegenwärtigen als einer endgültigen und nicht mehr hinterfragbaren kirchlichen und theologischen Position nicht einfach zufrieden gibt, daß sie auf dem Recht der Frage besteht: „Man wird doch wohl noch fragen dür-

¹ Freiburg: Herder 1974, 93 S. (Quaestiones Disputatae. 65.) Kart. 12,80.

fen.“ Diese Position ist ebenso legitim wie wichtig; es sollen ja für ein katholisches Denken weitere Möglichkeiten und Horizonte eröffnet werden. Das Ergebnis dieser Quaestio disputata ist – wie könnte es auch – keine fertige Antwort, sondern ein Bündel von Fragen, die allerdings über ihre Ziele und erkennbaren Ergebnisse keinen Zweifel lassen. Rahner ist der Meinung, daß es keinen theologischen Grund zur Stagnation gibt, noch weniger einen Anlaß, in der Frage der Anerkennung der Ämter mit F. Chr. Baur bzw. den Schmalkaldischen Artikeln zu sagen: „So sind und bleiben wir auf ewig geschieden.“ Oder positiv gesagt: „Die Überlegung läuft darauf hinaus, daß die Kirche auf dem Gebiet der Sakramente viel mehr ‚kann‘ (und vielleicht auch in einer ‚Ökonomie‘ tut), als ihre Schultheologie reflex und ausdrücklich davon weiß.“ Dadurch ist die Frage nach den Möglichkeiten „und die Frage nach den (implizit und vor allem explizit von der Kirche gesetzten) Wirklichkeiten auseinanderzuhalten“ (12).

Diese Unterscheidung gibt die Folie für Rahners Fragen ab und hilft die heute teilweise erkennbaren Blockierungen wieder freizulegen.

Wesensrecht der Kirche

Rahner geht seiner Frage an Hand von Modellen nach. Das Kapitel mit der Überschrift *„Das Wesensrecht der Kirche als Grundlage der hierarchischen Struktur der Kirche“* beginnt er mit der ihm einmal von einem evangelischen Theologen – es ist Edmund Schlink – gestellten Frage, ob nach Sibirien verbannte Christen, die einsam und ohne ordinierten Priester leben, also sich in einer außerordentlichen Situation befinden, das Abendmahl des Herrn feiern können. Rahner berichtet – als Beitrag zu seiner theologischen Biographie –, was er auf diese Frage früher gesagt hat (bzw. hätte): es gibt die „geistliche Kommunion“, und was er dazu heute sagt: „Ist etwas, worauf die Theologen insistieren, um die normale kirchliche Gestalt pflichtmäßiger Art zu verteidigen, was aber ein Normalchrist nicht mehr realisieren kann, so wichtig, daß man der sibirischen Eucharistiefeyer, deren Sinn und Bedeutung man wahrhaft deutlich machen muß, das Wort Sakrament verweigern muß, bloß um den Unterschied zwischen beiden Zeichen zu unterstreichen, den ja niemand leugnen muß und will? Läßt man da nicht Gott, der eine inkarnatorische, geschichtliche, worthafte, gesellschaftliche Ordnung der wirksamen Gnade gewollt hat und nicht nur eine auch ‚ohne‘ mögliche Gnade, über seine eigenen Normen, die er doch für uns und nicht für sich gegeben hat, stolpern? Und, das ist die Hauptsache, um die es bei diesen Fragen (mehr nicht!) geht: Sollte man nicht darüber nachdenken, warum und wie ein solches Zeichen im außergewöhnlichen Fall (dessen Außergewöhnlichkeit natürlich wieder die verschiedensten Weisen haben kann) seine sakramentale Würde und Kraft haben kann?“ (19)

Bei der Kritik am Memorandum wurden vor allem zwei Bedenken geltend gemacht: „Über die rechtliche Verfassung der Kirche und damit über die Ämter und ihre Weitergabe in der Zeit des Neuen Testamentes wisse man zu wenig Genaues, als daß

man von daher Schlußfolgerungen für die heutige Situation gewinnen könne“ (20). Umgekehrt werde im Memorandum „die spätere explizite und eindeutige Glaubensüberzeugung der römisch-katholischen Kirche über das Amt (und so die Verfassung der Kirche überhaupt) unterbewertet“. Dazu fragt Rahner: Kann man sich einfachhin problemlos an den heutigen theologischen Besitzstand halten? Wäre das nicht theologischer Positivismus? Könnte die *Undeutlichkeit im Neuen Testament und in der apostolischen Zeit* als solche vielleicht auch eine positive Bedeutung haben: im Sinn einer größeren Möglichkeit in der konkreten Verwirklichung, so daß erkennbar wird, daß „auch für einen katholischen Theologen in der Ämterfrage das theologische Manövriertfeld viel größer ist als man gewöhnlich denkt“ (22). Rahner ist der Meinung, daß auf diesem Gebiet vieles nicht einfach durch den Willen Gottes und Christi so ist, wie es geworden ist, wie es sich entwickelt hat und wie es heute ist. An diesem Prozeß sind viele geschichtliche Elemente und Faktoren beteiligt.

Zur Erhellung dieses Tatbestands legt Rahner keine Beweise im einzelnen vor, sondern stellt Überlegungen an, die einem solchen möglichen Beweis vorausliegen. Er geht davon aus, daß es für die katholische Ekklesiologie nicht möglich ist, alles Recht in der Kirche auf Primat und Episkopat zurückzuführen. Grundlage aller positiven Rechtsetzungen ist vielmehr *ein Recht, das aus dem Wesen der Kirche fließt und mit ihm gegeben ist*; es ist dabei ähnlich wie im Fall „Naturrecht und positives Recht“.

„Gibt es eine Wirklichkeit Kirche, die ihrer notwendigen Strukturierung in auf ihre Legitimität zu befragenden einzelnen Ämtern vorausliegt und schon so unter Umständen rechtliche Akte legitimiert, auch wenn der, der sie setzt, allein gemessen an der expliziten Ämterstruktur und deren Erfordernissen, an sich dazu nicht befähigt ist? Wie soll man sonst erklären, daß ein Häretiker gültig tauft?“ (24) Zu einer ähnlichen Überlegung kommt Rahner in der Reflexion über die Frage der Papstwahl, „die ein fundamentales Rechtsgeschehen in der Kirche ist und ohne Papst geschieht“. An diesem Punkt zeigt sich, daß der Papst mit seiner Vollmacht auf einer Wirklichkeit beruht, die nicht mit ihm identisch ist, sondern die ihm vorausgeht.

Daraus folgt: „Die Kirche als ganze ist der eigentliche und ursprüngliche Träger aller Gewalten, die in ihr in den jeweiligen Trägern gegeben sind; sie ist mit ihrer ganzen Wirklichkeit an Geist und Glaube die Wirklichkeit, der Raum, in dem so etwas wie die Vollmachten ihrer Amtsträger überhaupt nur gegeben sein können“ (28).

Mit Hilfe dieser theologischen Reflexion erklärt Rahner die Vorgänge, die zur Behebung des Schismas auf dem Konstanzer Konzil (1414–1418) führten oder die Fragen, die sich im Fall eines häretischen Papstes stellen; er ventiliert des weiteren die Frage, ob man bei der Unterscheidung des Inhalts einer Vollmacht von einem Träger dieser Vollmacht sicher sagen kann, daß z. B. eine Bezweiflung oder Leugnung eines notwendig „monarchischen“ Episkopats oder Primats vom ordentlichen Lehramt her als häretisch zu qualifizieren sei.

Im Blick auf die Verfassung der Kirche stellt sich das Problem: Sind die am Ende der apostolischen Zeit der Kirche sich zeigenden *Strukturen der Kirche* mit allen ihren

Faktizitäten *iuris divini* und deshalb unabänderlich, und müssen sie vom Stifterwillen Jesu her notwendig so bleiben? Sind sie nicht einfach durch die kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten der Umwelt der werdenden Kirche zu erklären? „Es ist eben doch ziemlich vieles noch dunkel in der dogmatischen Lehre von der Verfassung der Kirche, wenn man nicht alles, was faktisch ist, sofort als schon unbedingt Sein-müssendes empfindet oder meint, die Unterscheidung zwischen *ius divinum* und *ius humanum* in der faktischen Verfassung der Kirche ohne deutlich reflektierte Kriterien vornehmen zu können, oder der stillschweigenden Überzeugung ist, so ungefähr alles, was in einem unreflektierten Empfinden in der heutigen Kirche als immer bleibend gedacht wird, sei von daher schon endgültige Glaubensüberzeugung der Kirche oder ein Dogma vom ordentlichen Lehramt her. So kann man aber nicht denken, weil man einerseits weiß, daß diese konkrete Verfassung der Kirche geworden ist und dazu auch ihre Zeit gebraucht hat, und weil andererseits die ursprünglichste Offenbarung des Christentums als solchen in der Erfahrung Jesu als des Gekreuzigten und Auferstandenen und somit des absoluten Heilbringers und in sonst nichts besteht“ (35).

In diesem Zusammenhang macht Rahner auf folgenden Tatbestand aufmerksam: „Für die vordchristliche Zeit haben die Theologen ein Natursakrament konstruiert, um auch Kinder durch den gesellschaftlich-geschichtlich sich inkarnierenden Heilswillen Gottes erreicht werden zu lassen. Für den Neuen Bund, der doch der der größeren und inkarnierteren Gnade sein soll, ließ man die ungetauft sterbenden Kinder in den Limbus abwandern. Man läßt den Heilswillen Gottes, der doch allgemein und infra-lapsarisch sein soll, über sein eigenes Gesetz der Taufe stolpern, wenn die normale Taufe nicht gegeben sein kann, man läßt die Gnade nicht über den Ritus hinauswirken. Und (das ist für uns hier wichtig): man gibt sich keine Mühe, ein dem Natursakrament analoges Heilmittel vom Wesen der Kirche aus zu denken, durch das die Heilsgnade an solche Kinder vermittelt werden kann. Warum sollte es so etwas nicht geben? Ist der Neue Bund ärmer als der Alte? Werden in ihm weniger Menschen, und zwar in einer mindestens quasisakramentalen Weise, gerettet als im Alten?“ (37)

Rahner schließt dieses Arrangement von Fragen so ab: „Kann man sich nicht ein *Rechtssubjekt Kirche* denken, das der eigentlich vollendeten hierarchischen Verfassung der Kirche im katholischen Sinne noch vorausliegt, auch wenn es sich in diese konkrete Verfassung legitim hineinkonkretisiert hat und auch so ‚an sich‘ für alle verpflichtend ist? Kann man sich nicht denken, daß von diesem ursprünglicheren Wesen, das ja auch das Papsttum tragen und auch ihm gegenüber wenigstens in bestimmten Fällen auch rechtlich aktiv werden muß, stillschweigend auch andere Rechtssetzungen ausgehen, ausgehen können und wegen des Heilswillens Gottes allen Menschen gegenüber unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmten Situationen ausgehen müssen, ohne daß dadurch jene Konkretheit dieses Wesens der Kirche geleugnet werden muß, in die hinein sich dieses Wesen in Raum und Zeit wesensgemäß entfaltet hat? Kann es (eine zweite Grundfrage, die sich schon ergeben hat) vielleicht doch so sein, daß es Adressaten der Bevollmächtigung zu bestimmten sakramentalen Akten von diesem

ursprünglichen Wesen der Kirche her gibt, Adressaten, die nicht einfach in der genau selben Weise („monarchisch“ usw.) konstituiert sind, wie es legitim und darum an sich für alle verbindlich in der katholischen Kirche geschieht, und die doch Träger einer solchen Bevollmächtigung sein können unter bestimmten Voraussetzungen und in bestimmten geschichtlichen Situationen? Sind die Ebene, auf der man in der Ämterfrage doch meist allein argumentiert, und der Ausgangspunkt, von dem aus man dies tut, wirklich die einzigen, die in Frage kommen? Oder gibt es einen Ausgangspunkt auf einer Ebene, die tiefer liegt und doch auch rechtliche Wirkungen haben kann? Nochmals: Fragen, nicht mehr. Es muß hoffentlich nicht noch lang betont werden, daß die Überlegungen über eine denkbare Flexibilität der Ämterstruktur in der katholischen Kirche von Bedeutung sind für die „Ämterfrage“, die das Thema aller dieser Überlegungen ist. Wenn eine solche Flexibilität mit dem Wesen der Kirche auch nach katholischem Kirchenverständnis vereinbar ist, dann darf man nicht von der stillschweigenden Voraussetzung in der „Ämterfrage“ ausgehen, nur solche Ämter in den anderen Kirchen kämen eventuell für eine Anerkennung als legitim in Frage, die genauso strukturiert sind, wie es faktisch heute die Ämter in der katholischen Kirche sind“ (38 f.).

Die anderen Überlegungen Rahners als weitere Entfaltungen dieses Grundgedankens können nicht mehr in gleicher Ausführlichkeit vorgestellt werden. Genannt sei noch die Überschrift: *„Recht als Anerkennung schon bestehender Wirklichkeit“*. Was steht, so wird gefragt, „eigentlich der Auffassung entgegen, die so gedacht wird: Die gültige Geweihtheit eines Priesters oder Bischofs ist dann gegeben, wenn er als solcher widerspruchlos von der kirchlichen Gesellschaft anerkannt ist? Diese faktische öffentliche Anerkanntheit eines Bischofs oder eines Priesters von seiten der Kirche konstituiert dessen gültige Ordiniertheit“ (41). „Wenn man aber eine fast physikalisch von ganz bestimmten Bedingungen allein abhängige Weihe sich so vorstellt, daß die Weihe selbst trotz eines unangefochtenen Status in der Kirche ungültig ist, wenn diese oder jene Bedingung aus was immer für Gründen nicht erfüllt ist, würde man eigentlich sakramental sehr ‚gefährlich‘ in der Kirche leben, wäre dauernd in diesem Bereich von Rechtsunsicherheit bedroht, müßte eine nicht recht glaubwürdige Providenz Gottes zur Verhinderung des Abbruchs sakramentaler Sukzessionsketten postulieren. Dann hätte man doch diese Bedingungen für eine gültige Weihe früher sehr minutiös präzisieren müssen. Aber dies hat man früher nie für notwendig gehalten“ (42).

„Bona fides“ als ekklesiologische Größe

Das Thema seiner *Quaestio disputata* geht Rahner noch von einer anderen Seite an: von der gemeinsamen Heilswirklichkeit in den getrennten Kirchen, und zwar nach der Auffassung der katholischen Kirche selbst. Dabei bringt Rahner den Gedanken der gesellschaftlich kollektiven „bona fides“ in Anschlag, den man heute – im Gegensatz zur Zeit der Entstehung der Spaltung – zugrunde legen und in seiner Konsequenz

beachten muß. Diese Perspektive ist noch verhältnismäßig neu. Man sah lange Zeit – eigentlich bis zum Zweiten Vatikanum – die „sicher unbefangenen Kinder so an, wie man die Väter angesehen hatte, denen man keine Unschuld und Unbefangenheit zutraute“ (47).

Die Anerkennung der so verstandenen bona fides hat eine theologische und ekklesiologische Relevanz, sie schafft „bei aller noch gegebenen Trennung eine Einheit ekklesiologischer Art“ (48).

Wenn man aber diese „bona fides“ so sieht, „daß sie in den getrennten Kirchen überall den heilschaffenden Glauben bestehen läßt oder mit ihm sachlich identisch ist, dann sagt man implizit, daß die getrennten Kirchen (als ganze, ohne Urteile über die einzelnen als solche) keine Wirklichkeit trennt, die in die letzten Tiefen der heilschaften Existenz hinabreicht und da das Heil unmöglich machen würde“ (48).

Im Anschluß daran formuliert Rahner wiederum eine Frage: „Ist das ekklesiologische Milieu dieser nur in der genannten Weise getrennten Kirchen – immer von einer katholischen Sicht aus gesehen – nicht so, daß Akte, die in ihm geschehen und von ihm getragen werden, wenn sie als solche (mindestens ex nunc) von der katholischen Kirche anerkannt werden, gültige und wirksame Akte sakramentaler Art sind? Warum sollte man diese Frage nicht positiv beantworten dürfen? Warum sollte eine solche Anerkennung unmöglich sein? Und wenn im letzten solche Handlungen als gültige anerkannt werden, und wenn sie gültig sind, weil sie anerkannt werden, und wenn sie anerkannt werden können, weil der normale Ritus der Amtsverleihung nicht notwendig auch in außergewöhnlichen Fällen der einzig legitime ist und weil ein möglicher Träger solcher Amtsvollmachten auch in den getrennten Kirchen in einer wenigstens vom Wesen der Kirche nicht von vornherein ausgeschlossenen Struktur vorhanden ist, kann man dann nicht sagen, daß die Träger solcher Handlungen ein Amt haben? Oder wenn man das Wort ‚Amt‘ nur für die Beauftragtheit derer reservieren will, die diese Beauftragung, d. h. die Möglichkeit der Setzung von sakramentalen Akten, auf die in der katholischen Kirche ‚normale‘ Weise erhalten haben (und nicht nach Art einer sanatio in radice; dies aber in dem oben angedeuteten Verständnis), dann könnte man unter Vermeidung des Wortes ‚Amt‘ immer noch die Sache selbst, d. h. die Gültigkeit dieser sakramentalen Handlungen, anerkennen und durch *Anerkennung* gültig machen (quoad nos!), weil sie einerseits in einem ekklesiologischen Milieu geschehen, in dem solche anerkennbaren Akte möglich sind und andererseits – damit kommen wir zur radikaleren Frage – ex supposito von der Kirche, d. h. jetzt von ihrem rechtschaffenden Grundwesen her, schon anerkannt werden und darum gültig sind“ (52 f.).

„Warum muß man Handlungen in den getrennten Kirchen einen sakramentalen Charakter absprechen, wenn dessen Legitimität zwar nicht von den (sinnvoll, ja notwendig erforderlichen) normalen Gesetzen sakramentalen Tuns her legitimiert werden können, wohl aber von einer Legitimität durch das Grundwesen der Kirche, das auch rechtschaffend gedacht werden kann?“ (54)

Taufe und Abendmahl

Von der Frage der Gültigkeit der *Ketzertaufe* ausgehend fragt und sagt Rahner: „Könnte man nicht sagen: Was die Kirche im Ketzertaufstreit im dritten Jahrhundert hinsichtlich der Taufe der Häretiker getan hat, das sollte sie heute in seinem Sinn und seiner Tragweite und inneren richtigen Begründung deutlich reflektieren und dann erkennen, daß sie das auch (grundsätzlich; Einzelheiten und konkretere Voraussetzungen einer solchen expliziten Anerkennung stehen hier nicht zur Debatte) heute hinsichtlich der Ämter und der sakramentalen Vollzüge anderer Art in den getrennten Kirchen tun könne und müsse (weil sie es, die heilige und barmherzige, in einem Akt ihres Wesensrechts schon immer getan hat, weil sie es tun muß)?“ (56)

Dann geht Rahner zur Frage des *Abendmahls* über: „Ist die Möglichkeit der gültigen Abendmahlsfeier nicht ebenso eine heilswichtige Sache (wenn man vom Neuen Testament herkommt) wie die Taufe, eine Feier, auf die doch getaufte Christen ein Recht haben? Sollte eine solche Möglichkeit nicht stillschweigend vom Wesen der Kirche her anerkannt sein und darum auch explizit anerkannt werden? Wenn in den ‚normalen‘ Fällen der kirchlichen Eucharistiefeier deren gültige Wirklichkeit auf dem Willen beruht, den die Kirche selbst (bei der Ordination oder, eigentlich besser: bei der habituellen Anerkennung – wenn auch nach den normalen Regeln der Ordination – des Priesters durch die Kirche) setzt, warum sollte es ihrer Zuständigkeit entzogen sein, diesen Willen auf eine andere Weise zu setzen und auch zusätzlich zu manifestieren und dadurch diese Rechtswirklichkeit in der Dimension zu setzen, die ihr selbst viel näher und von ihr viel weniger getrennt ist als die Dimension, in der der taufende Heide oder auch der taufende Ketzler sich befindet, den die Kirche unter Umständen als *malae fidei* betrachtet und ihm die Tauffähigkeit doch nicht aberkennt?“ (57 f.)

Gestaltwandel der Sakramente

Das Grundanliegen, daß in der Frage von Amt und Sakrament mehr Möglichkeiten gegeben sind als die heute tatsächlich gültigen und geschichtlich gewordenen, daß die Flexibilität grundsätzlich nicht dort aufhören muß, wo sie faktisch in der heutigen Praxis endet, macht Rahner noch einmal deutlich im Blick auf den *geschichtlichen Gestaltwandel der Sakramente*: der Laienbeichte, des Taufritus, des Firmspenders, der Krankensalbung, des Zeichens der Ordination. Diese Variabilität und die damit verbundene Problematik ist nach Rahner nur erklärbar, wenn „man schlicht und mutig sagt, daß die Sakramente (bei allen schon oben zugegebenen historischen Verbindungen solcher sakramentaler Akte mit dem historischen Jesus) Artikulationen des Grundwesens der Kirche auf den einzelnen hin in dessen existentiell bedeutsamen Situationen sind, die Sakramente auf diese Weise ihr Wesen und ihre Herkunft von Jesus Christus haben und darum aber auch in einem viel größeren Maße in der Ver-

fügung der Kirche stehen, als es an den faktischen Variationen der Sakramentenspendung allein abgelesen werden kann, so daß der faktische und reflex erfaßte Umfang dieser Variationen sich nicht deckt mit dem grundsätzlich möglichen Umfang“ (62).

Wiederum folgert Rahner, daß wir im Blick auf unser größeres historisches Wissen in dieser Sache unbefangener und mit praktischem Mut mit einer größeren Variationsbreite im sakramentalen Geschehen rechnen müssen.

Rahner bezeichnet seine Überlegungen wiederholt als eine „Fahrt ins Blaue“ – das sollte man indes nicht als „Aufhänger“ für eine billige Kritik nehmen, wie es bereits geschah –, so auch am Ende seiner Überlegungen. „Wir wollten eigentlich nur Fragen stellen und zeigen, daß vieles noch lange nicht so klar ist, wie man manchmal in einer zu beruhigten und positivistisch denkenden Theologie meint. Diese Überlegungen sind so, daß, wer will und von vornherein seiner traditionellen Meinung sicher ist, nur zu leicht behaupten kann, hier gehe alles wie Kraut und Rüben durcheinander und werde darum nichts ‚bewiesen‘. Wer so denkt, sollte, so meine ich, allerdings auch sein Gewissen prüfen, ob ihm viel daran liegt, daß die Arbeit an der Einigung der Kirchen wirklich konkret weiterkommt und der Wunsch danach nicht nur ein Lippenbekenntnis ist, das heute in den Kirchen nun einmal zum guten Ton gehört. Es sind nur Fragen gestellt. Aber solche, die man ernsthaft erwägen sollte“ (64 f.).

Unterwegs zur Einheit

In einer Schlußüberlegung: *„Trennung als geistgetragenes Unterwegs zur Einheit“* faßt Rahner seine Fragen und das in ihnen nicht verborgene Ziel noch einmal zusammen unter dem großen systematischen Aspekt der Kirche als „Sakrament für das Heil der Welt“ und der darin angelegten universalen Dimension. „Insofern der Geist zur Kirche gehört und doch überall wirksam ist, wo Heil geschieht, kann man sagen, daß die Kirche (als Einheit und Zeichen) ‚ausstrahlt‘ und ausstrahlend auch dort noch wirksam ist, wo sie nicht in ihrer vollen gesellschaftlichen Struktur handelt, nachweisbar und greifbar ist.“

Das hat zur Folge, daß unbefangen gesagt werden kann: daß der Geist Gottes überall in der Welt Kirchliches bildet und schon gebildet hat, das er weiter auf dem Weg zur vollen Einheit bewegt. „Wenn es daher Ämter und mindestens sakramental (wenn auch vielleicht ohne das Wort selbst) sein wollende Vollzüge in diesen ‚getrennten‘ Kirchen gibt, warum sollen sie oder wie könnten sie nicht nur als Vorkommnisse und Gegebenheiten betrachtet werden, in oder bei Gelegenheit deren der Geist Gottes wirkt (was heute niemand mehr grundsätzlich bestreitet), sondern auch selbst als vom Geist bewirkte (wenn auch auf die Einheit hin)? Wenn aber dies, warum sollten dann diese Ämter grundsätzlich nicht als legitim (mit dem Vorbehalt ihrer Hingeordnetheit auf eine Einheit und Integration in der ganzen einen, auch petrinischen Kirche)

betrachtet werden, warum sollten sakramental sein wollende Vollzüge, als vom Geist begleitet und auch als solche bewirkt, nicht als sakramental betrachtet werden?“ (71)

Zum Schluß stellt Rahner noch einmal ausdrücklich fest, daß er seine Überlegungen von einem spezifisch katholischen Gesichtspunkt aus vorgenommen habe und daß dies unumgänglich sei, wenn man einen Brückenschlag versucht, der vielleicht von der anderen Seite her als umständlich, lästig und mühsam empfunden wird. Aber ohne Brückenschlag geht es nicht, wenn auch das Unternehmen auf den verschiedenen Ufern verschiedenen aussieht.

Auf die Frage, ob nicht hier wiederum eine typisch katholische „Vereinnahmung“ erfolge, antwortet Rahner: Für das katholische Kirchenverständnis „subsistiert“ die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche. „Diese Position schließt natürlich nicht die Behauptung ein, daß jedwedes Moment, das in der Kirche Christi gegeben sein soll und das sie aktualisieren soll, in ihrer Geschichte in genügender Aktualität, Deutlichkeit und geschichtlicher Greifbarkeit und besser als in allen anderen Kirchen gegeben sei, sie also durch eine Einigung mit anderen Kirchen nicht besser Kirche Christi, sondern nur quantitativ größer würde. Wenn die Kirchen und somit auch die römisch-katholische Kirche zu einer Einheit kämen, würde auch die katholische Kirche zu einer größeren Verwirklichung ihres eigenen Wesens kommen, und in diesem Sinn würde eine neue, andere Kirche werden. In dem Sinn also, in dem sie sich als die Kirche versteht, in der die Kirche Christi ‚subsistiert‘, kann sie nicht umhin, alles Christliche in der Welt auf sich zu beziehen, als Elemente zu betrachten, die eine innere Tendenz haben, auch geschichtlich und greifbar in sie, d. h. in die Kirche der Zukunft, die sie antizipativ ist, integriert zu werden“ (74).

Diese Besprechung eines verhältnismäßig kleinen Buchs ist weit über den sonst üblichen Rahmen hinausgegangen. Es wurde versucht, die Themen, die Fragepunkte, die Denkmodelle, den immer neuen Ansatz dieser Quaestio disputata vorzustellen und eine kurz gefaßte, aber immer noch zu lang geratene Vorstellung eines überaus dichten, gedanklich und sprachlich komprimierten Buchs zu geben. Ein bloßes Resümee gibt keine Vorstellung von der Fülle der Aspekte und der Variation der Ansätze samt ihren Illustrierungen. Aber vielleicht ist diese ausführliche Besprechung von der Aktualität der Thematik gerechtfertigt und durch die neuen Perspektiven, die in dieser Sache erschlossen werden.

Dieses Buch ist ein überzeugender Hinweis dafür, welche befreiende Kraft von der Frage ausgeht, wenn sie verbunden ist mit geschichtlichen Tatbeständen, die ihrerseits weiterführend wirken können, wenn sie von der Frage belebt, wenn sie zum Sprechen und zum Leuchten gebracht werden.

Die Verfasser des Memorandums „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ sind Karl Rahner Dank schuldig, nicht weil er ihnen einfach applaudiert hätte; er hat auch hier mit Fragen nicht zurückgehalten. Er hilft, jene Sachlichkeit in der Diskussion zu gewinnen, die eine Zeitlang verlorenzugehen schien. Aber Rahner hat die Sache der

Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter durch seine eigene Reflexion, durch Fragen, die im Memorandum nicht auftauchen, durch von ihm gesehene Horizonte, Motivationen und Gesichtspunkte gefördert. Er hat das Grundanliegen des Memorandums bejaht und dessen Grundthesen unterstützt: durch ein Denken, das Ursprung, Geschichte und Gegenwart der Kirche im Auge zu behalten sucht, durch ein Denken, das nicht verunsichern, sondern befreien will. Rahner kleidet sein Anliegen in die Form der Frage und der Fragen, aber dabei wird die Richtung der Antwort und des Ergebnisses nicht verschwiegen.

Der innerkirchlichen und ökumenischen Situation ist damit ein Dienst erwiesen, der im Rückgriff auf die Vergangenheit, im Ausblick auf die Zukunft mutig gegen die Resignation und gegen den jetzt oft beschriebenen ökumenischen Stillstand angeht. Die „Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis“ machen Hoffnung und geben Grund dazu.

Deshalb sei zum Schluß noch die Frage gestellt: Stimmt es, was gesagt wurde: Das Memorandum „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ könne nicht als vorwärtsführender Beitrag zur ökumenischen Frage betrachtet werden, da der spezifisch katholische Ansatz ausgeklammert bleibe? Hat es nicht bewirkt, daß, wie in diesem Fall, weitergedacht wird und wurde?

Das Thema Amt in der Kirche bleibt lebendig und ist keineswegs „erledigt“. Und wenn man nicht nur auf das Memorandum blickt, an dem man einzelnes mit Recht kritisieren kann – es hat sich von Anfang an als Beitrag zur ökumenischen Diskussion verstanden und hat Diskussion auch in der Form der Kritik erwartet, was allerdings nicht mit Unterstellungen identisch ist –, wenn man daran denkt, was vor, gleichzeitig mit und nach dem Memorandum über die Frage der Ämter und ihrer möglichen Anerkennung überlegt wurde bis zur jüngsten Veröffentlichung über „Ordination und Amt. Stellungnahme des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen“, des sogenannten „Jäger-Stählin-Kreises“ (Herderkorrespondenz, Mai 1974, 249), dann wird man sagen können: Die Wege der Kirchen gehen auch in dieser Frage nicht immer mehr und immer weiter auseinander in die Richtung einer sich nicht mehr schließenden Trennung; die Wege gehen aufeinander zu, es gibt Zeichen der Annäherung und der Konvergenz. Dazu hat – unter anderem – auch die Bemühung der Theologie und der Theologen beigetragen – nicht zuletzt Karl Rahner.