Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 17 (1970)

Heft: 3

Artikel: Interkommunion : Standort und Ausblick

Autor: Höfer, Liselotte

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761584

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Liselotte Höfer

Interkommunion: Standort und Ausblick*

I.

Wir stehen zwischen zwei Extremen: einerseits enthusiastische Ungeduld, die alle theologischen, religionspsychologischen, disziplinären und geschichtlichen Hindernisse über Bord wirft und die Einheit in der Abendmahlsgemeinschaft vorwegnehmen bzw. erzwingen will; anderseits starres Festhalten an der Unmöglichkeit jeglicher Eucharistiegemeinschaft, solange nicht vollständige Glaubenseinheit erreicht sei. Die erstgenannte Haltung ist durch eine stark antidogmatische und antiinstitutionelle Tendenz gekennzeichnet, und der schwerste Einwand gegen sie scheint mir in der Bedenkenlosigkeit zu liegen, mit der sie Gewissensfreiheit für sich selbst beansprucht, ohne auf das Gewissen anderer Kirchenglieder Rücksicht zu nehmen. Die entgegengesetzte Haltung möchte alles Heil von Dogma und Kirchenrecht erwarten, neigt zum Perfektionismus, und ihre akuteste Gefahr dürfte darin liegen, Rücksicht auf die Gewissen und Vermeidung von Ärgernis zum Deckmantel für heimliche Vertrödelungsabsichten zu nehmen.

Wir versuchen, den Weg zwischen den Extremen zu gehen, der keineswegs der bequemere Weg ist: Einseitigkeit und Radikalität sind viel leichter zu leben als der Spannungsbogen von Bewahrung *und* Fortschritt, von Besonnenheit *und* Kühnheit, von Disziplin *und* Freiheit.

Der mittlere (aber alles andere als «mittelmäßige») Weg heißt für unsere Frage: nicht nur von pastoralen und ökumenischen Notwendig-

* Referat, gehalten bei einem geistlichen Wochenende des Ökumenischen Arbeitskreises Bern in der Communauté de Grandchamp 20.–22.II.1970; für den Druck etwas überarbeitet.

keiten sprechen (ich sage absichtlich «Notwendigkeiten» und nicht «Bedürfnisse», weil dieser Begriff uns allzu leicht an einen uferlosen Subjektivismus ausliefert), sondern die exegetischen und dogmatischen, geschichtlichen und psychologischen Faktoren ebenso ernst nehmen, aber gerade von ihnen her fragen, ob sie wirklich jede Form von Kommuniongemeinschaft unter allen Umständen verbieten [1].

Die beiden wichtigsten Einwände (die keineswegs nur von römisch-katholischer Seite allein gemacht werden, sondern – mit etwas anderen Akzenten – auch von der Orthodoxie, vom Anglikanismus und Altkatholizismus):

1. Die Frage nach dem kirchlichen Amt. Der diesbezügliche «Mangel» (das Wort ist hier natürlich theologisch-feststellend, nicht moralisch-wertend gemeint) bei den Evangelischen verhindert bis auf weiteres die volle Gegenseitigkeit der eucharistischen Gemeinschaft. Die katholische Kirche kann zwar einzelne Evangelische oder auch Gruppen [2] in bestimmten Fällen zum Kommunionempfang zulassen, wenn sie den Glauben an die reale Gegenwart des Herrn im sakramentalen Zeichen bekennen – und sie hat das auch bereits mehrfach getan. Kann sie aber ihren Gliedern die Teilnahme am evangelischen Abendmahl gestatten, da sie doch dieses nicht als wirkliches und gültiges Sakrament anerkennen kann – oder kann sie eine Konzelebration Geweihter und Nichtgeweihter erlauben?

2. Noch schwerer wiegt wohl die andere Frage: Ist nicht die Eucharistie – anders als etwa die Taufe mit ihrem einheits*stiftenden* Charakter – ihrem Wesen nach einheits*bezeugend?* Das heißt: Ist sie nicht sakramentales Zeichen und Zeugnis für die bestehende vollständige Einheit? Ist also Interkommunion bei weiterbestehender Trennung nicht ganz einfach Unredlichkeit, weil sie etwas Nichtvorhandenes vortäuscht? Und womit wollen wir denn die angestrebte Glaubenseinheit, wenn sie erreicht ist, noch als Kirche feiern und vor der Welt bezeugen, wenn wir *das* ekklesiale Einheitszeichen kat exochén kurzerhand vorwegnehmen? Hier ist auch zu bedenken, wie ernst die Urkirche, deren Modellcharakter wir heute doch so sehr betonen, es mit der Eucharistie als Zeichen der bestehenden Einheit nahm: sie verweigerte die Kommuniongemeinschaft nicht nur dem, der sich moralisch schwer vergangen hatte, sondern eben-

[1] Vgl. A. Kirchgässner, Kommunion und Interkommunion, in: Diakonia 4 (1969), 92–105, hier 96.

[2] So etwa fünf nichtkatholische Beobachter bei der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín 1968.

so dem, der aus der Einheit der Lehre ausgebrochen war. Die Charakteristik der Urgemeinde finden wir Apg 2, 42: «Sie verharrten in der Lehre der Apostel und in der brüderlichen Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet».

(Es fällt auf, daß die ursprünglichen Streitfragen um die Eucharistie, welche jahrhundertelang die Gemüter erhitzt hatten, hier nicht mehr genannt sind: Realpräsenz, Wesenswandlung, Opfercharakter des Abendmahles. Im gemeinsamen Bedenken dieser Fragen zeigt sich immer wieder, daß die Gegensätze teilweise aus sprachlichen Mißverständnissen entstanden, teilweise von einem beiderseits vertieften Eucharistieverständnis her überwunden werden können [3]. Und es zeigt sich vor allem, daß die Grenze zwischen Glaube und Unglaube – hinsichtlich des eucharistischen Mysteriums ebenso wie in anderen Glaubensfragen – nicht nach Konfessionszugehörigkeit gezogen werden kann, sondern quer durch die Konfessionen geht.)

Wir spüren wohl, daß die genannten beiden Einwände gegen die Interkommunion nicht leichthin beiseite gewischt werden können. Wenn wir uns den Sinn dafür bewahren wollen, daß Kirche einerseits gnadenhaft *geschenkte* Gemeinschaft (also für uns nicht «manipulierbar»), anderseits *geordnete* Gemeinschaft (also nicht ein chaotischer Haufe isolierter Einzelner) ist – wenn wir uns den Sinn dafür bewahren wollen, so müssen wir diese Bedenken sehr ernst nehmen; sie sind keineswegs «kleinliches Theologengezänk», sondern rühren an den Lebensgrund der Kirche und jedes einzelnen Christen.

Heißt nun aber «ernst nehmen», daß wir sie im Sinne eines schroffen «Entweder-Oder», eines «Alles oder Nichts» verstehen müssen? Nun, die kirchliche Entwicklung der letzten Jahrzehnte hat gezeigt, daß dem nicht so ist: nicht nur die dem Weltrat angeschlossenen Kirchen, sondern auch die katholische Kirche hat theologisch und praktisch in die starre Front des «Entweder-Oder» einige Breschen geschlagen. Für die frühe Kirche war der eindeutige Ausschluß des Häretikers geradezu eine Notwendigkeit, um unverfälscht zu überleben, denn die geistigen Bewegungen der Gnosis und des Arianismus waren von innen her eine viel größere Bedrohung als die äußeren Verfolgungen. Und nachdem die abendländische Kircheneinheit zerbrochen war, blieb der Christenheit zunächst wohl

[3] Vgl. z. B. die Erklärung über die Eucharistie, veröffentlicht im Sommer 1968 von einer offiziellen lutherisch-katholischen Theologenkommission in den USA nach zweijähriger Arbeit.

auch nichts anderes übrig, als mit scharfen Alternativen klare Fronten zu schaffen. Denn für diese abendländische Christenheit – des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit – war Kirche und Kirchlichkeit eine statische Größe, etwas fertig Dastehendes (Kirche wurde am liebsten als «societas perfecta», also etwas seinshaft Vollständiges, definiert); und das statische Denken wurde durch den aufkommenden Konfessionalismus noch verstärkt. Erst die Wende zum geschichtlichen Denken, welches mit Dynamik und Entwicklung rechnet, hat die Überwindung eines einseitig statischen Kirchenbildes ermöglicht; insofern steht uns Heutigen die Väterzeit näher als die Spanne von der karolingischen Reichskirche bis zum Staatskirchentum des ancien régime. Augustinus spricht z. B. noch ganz unbefangen davon, daß frühere Konzilien durch spätere «verbessert» werden – nicht, weil sie Falsches gelehrt hätten, sondern «wenn durch irgendeine sachliche Erfahrung eröffnet wird, was verschlossen war, und erkannt wird, was verborgen war» [4]. Ein solch dynamisches Kirchenverständnis finden wir, wenn ich recht sehe, doch erst bei Möhler und Newman wieder.

Dieses in den letzten 150 Jahren erneuerte Kirchenverständnis, dessen Besiegelung katholischerseits das Zweite Vatikanische Konzil war, hat auch in der Frage der Interkommunion ein gangbares Wegstück dort eröffnet, wo das statische Kirchenverständnis aller Konfessionen nur in Sackgassen führen konnte. Ich sage bewußt «ein Wegstück», denn etwas anderes könnte leicht großspurig wirken. Das Wort scheint mir aber für unser Thema auch theologische Relevanz zu haben: denn die wiederholten nachkonziliaren offiziellen Verlautbarungen, daß eine Interkommunion mit den getrennten Christen noch nicht möglich sei [5], beziehen sich ja auf die volle, uneingeschränkte Kommuniongemeinschaft ganzer Kirchenkörper, also auf das Endziel eines langen Weges, den wir noch gar nicht vorausschauend überblicken können; was Gott uns – im geistlichen Leben des Einzelnen wie im Zueinander der Kirchen – zu erkennen gibt, sind immer nächste Schritte und unmittelbare Wegstücke. Deshalb wären auch solche Verlautbarungen durchaus mißverstanden, wenn wir uns von ihnen den Mut nehmen oder uns zur Rebellion verleiten ließen.

[4] Augustinus, De bapt. c. D. 2, 3, 4; zit. nach: F. Hofmann, Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus in: J. Betz-H. Fries, Kirche und Überlieferung (Festschrift J. R. Geiselmann), Herder Freiburg/Br. 1960, 81–89.

[5] Directorium de re oecumenica 55; neuestens bestätigt durch eine Erklärung des römischen Einheits-Sekretariates vom 7.I.1970.

II.

Welches sind also die Breschen, die das Konzil von einem erneuerten Kirchenverständnis her in der Frage der Interkommunion geschlagen hat? Die wichtigsten finden wir im Dekret über die Katholischen Orientalischen Kirchen und im Ökumene-Dekret [6]. Zunächst Sätze, die nicht direkt davon sprechen, aber bedeutende Konsequenzen für unser Thema haben: Das Wort von der «Rangordnung oder 'Hierarchie' der Wahrheiten, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens» (De Oec. II 11), und alle Aussagen über das reale, wenn auch graduell unvollständige Kirche-Sein der Getrennten. Weiters in direktem Bezug auf die sakramentale Gemeinschaft: «Man darf die gottesdienstliche Gemeinschaft (communicatio in sacris) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit ansehen. Maßgebend sind zwei Prinzipien: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen» (De Oec. II 8) [7]. Hinsichtlich der getrennten Ostkirchen heißt es: Da sie «wahre Sakramente haben, vor allem das Priestertum und die Eucharistie, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen nicht nur möglich, sondern auch ratsam» (De Oec. III 15). Zwar ist sie verboten, wenn sie «die Einheit der Kirche verletzt oder die formale Bejahung einer Irrlehre, die Gefahr eines Glaubensabfalls, eines Ärgernisses in sich birgt». Es hat sich aber gezeigt, daß dies keineswegs immer der Fall sein muß. Um deshalb «die Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen immer mehr zu fördern», sollen orthodoxe Christen, «wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, dieselben Sakramente von nichtkatholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet

[6] Zur Begründung des ungewohnten Ausdrucks «Ökumene-Dekret» vgl. L. Höfer, Mysterium Unitatis, Seelsorge-Verlag Freiburg/Br. 1967, 9.

[7] Die offizielle Übersetzung «Gottesdienstgemeinschaft» in den Konzilstexten ist nicht gerade glücklich; denn die mitbetende Teilnahme an einer liturgischen Feier ist auch bereits eine gewisse «gottesdienstliche Gemeinschaft»; communicatio in sacris würde wohl besser mit «sakramentale Gemeinschaft» wiedergegeben.

werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt» (De Eccl. Or. Cath. 26–27). Dem reformatorischen Abendmahl wird immerhin eine positive Realität zuerkannt, und von diesem Ansatz her werden alle Möglichkeiten des Dialogs offen gelassen: Obgleich die evangelischen Christen «nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wesenheit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde»; deshalb ist «die Lehre vom Abendmahl des Herrn und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs» (De Oec. III 22).

Überlegen wir einmal, wie die theologischen Aussagen und die offiziellen Vorschriften zu diesem Thema in der vorkonziliaren Kirche gelautet hätten:

Der Satz von der «Hierarchie der Wahrheiten», also von einer Rangordnung der formulierten Glaubenslehren, wäre überhaupt undenkbar gewesen. Die Benennung «Kirche» wurde ausschließlich der Orthodoxie zugestanden, alles andere hieß «Glaubensgemeinschaft». Hinsichtlich der Kommuniongemeinschaft hätte es geheißen: die Eucharistie ist Zeichen der vollen Einheit, niemals Mittel zur Erreichung der Einheit. Den Orthodoxen war nur in Todesgefahr bei Nichterreichbarkeit eines orthodoxen Priesters gestattet, einen katholischen Priester um die Sterbesakramente zu bitten; das Umgekehrte wurde geduldet, aber nie offiziell genehmigt. Und das evangelische Abendmahl galt eben als eine leere Zeremonie und sonst nichts.

Bedenken wir nun anhand dieses Vergleichs die Konsequenzen der zitierten Konzilstexte:

Die entscheidende Neuerung ist zweifellos das Angebot einer Kommuniongemeinschaft mit den Orthodoxen; das Ökumenische Direktorium ergänzt die diesbezüglichen Konzilstexte durch den Hinweis: «Bei der Gewährung der sakramentalen Gemeinschaft ist auf eine legitime Gegenseitigkeit höchster Wert zu legen» [8]. So, wie das Konzil es formuliert, könnte man in Anlehnung an die im Weltkirchenrat entwickelte Terminologie von einer «begrenzten offenen Kommunion» sprechen [9];

[8] Directorium de re oec. 43.

[9] Vgl. H. Mühlen, Die Bedeutung der Differenz zwischen Zentraldogmen und Randdogmen für den ökumenischen Dialog, in: J.-L. Leuba - H. Stirnimann, Frei-

doch sagte mir ein Kenner der Verhältnisse, daß es in der Praxis auf eine uneingeschränkt «offene Kommunion» hinauskäme – wenn nicht verschiedene Unklugheiten und Kleinlichkeiten beiderseits einstweilen noch eine unbefangene Praxis verhinderten.

Die Bedeutung dieser Konzilsentscheidung liegt einmal darin, daß sie die dogmatische Konsequenz aus dem Satz von der «Hierarchie der Wahrheiten» zieht: weder vom einzelnen Orthodoxen noch von der orthodoxen Kirche als solcher wird als Voraussetzung der Kommuniongemeinschaft gefordert, das Dogma von 1870 zu akzeptieren (ebenso wenig die beiden letzten Mariendogmen); Primat und Infallibilität des Papstes gehören also zu jenen Glaubenslehren, die «nicht mehr als absolut kirchentrennend betrachtet» werden und deren «gutgläubige Leugnung» bzw. «formelle Nicht-Bejahung eine wechselseitige Sakramentsgemeinschaft nicht ausschließen» [10].

Das zweite bedeutsame Moment hängt mit dem ersten zusammen: Die Konzeption von der perfekten Einheit als Voraussetzung der Kommuniongemeinschaft ist aufgegeben. Das besagt auch die Begründung unseres Konzilstextes: «um die Einheit mit den von uns getrennten Ostkirchen immer mehr zu fördern». Eine Einheit, die gefördert werden kann und soll, ist eben nicht etwas Statisches, Fertiges, Perfektes, sondern etwas Lebendiges, immer Unvollkommenes, das wachsen und vertieft werden kann, das aber auch verflachen und teilweise zerbrechen kann; wenn die Einheit bisher nie ganz zerbrochen ist, so verdankt die Christenheit das wahrlich nicht ihrer Tugend, sondern dem barmherzigen Herrn der Kirche. Mit anderen Worten: Die Einheit ist kein kompletter und unversehrbarer «Besitz», sondern eine immer wieder neu anvertraute Aufgabe; sie steht in der eschatologischen Spannung des «Schon» und «Noch-nicht» [11].

Und schließlich besagt dieser Konzilstext, daß die Eucharistie eben doch *auch* Mittel zur Wiederherstellung der Einheit ist, unbeschadet ihres Charakters als Zeugnis bestehender Einheit. Dieser Doppelcharakter wird, allerdings in negativer Form, auch dort ausgesagt, wo es heißt, daß die communicatio in sacris «nicht als ein allgemein und ohne Unter-

heit in der Begegnung (Festschrift O. Karrer), Knecht Frankfurt/M. – Evangelisches Verlagswerk Stuttgart 1969, 191–227, hier 209.

[10] H. Mühlen, l. c., 216.

[11] Vgl. A. Kirchgässner, Kommunion ..., l. c., 98–99; A. Ahlbrecht, Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommuniongemeinschaft, in: J.-L. Leuba-H. Stirnimann, Freiheit in der Begegnung, 297–313, hier 313.

scheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der christlichen Einheit anzusehen» sei. – Der Ausdruck «Mittel» scheint mir allerdings hier etwas fragwürdig: ist es doch der lebendige Herr, der sich selbst uns im Zeichen von Brot und Wein gibt. Wäre es darum nicht besser, im Anschluß an Christi Wort «Ich bin der Weg» (Joh 14, 6) die Eucharistie unter dem Bilde des Weges zur größeren Einheit zu sehen?

Damit ist das zweite der beiden eingangs genannten Bedenken gegen die Interkommunion: sie habe die Wiederherstellung der vollen Einheit zur unerläßlichen Voraussetzung – im Prinzip beantwortet und überholt.

Darüber dürfen wir uns dankbar freuen. Aber wir sollten nüchtern bleiben. Denn das erstgenannte Bedenken, die Frage des kirchlichen Amtes, ist noch keineswegs beantwortet.

Der Zusammenhang unserer Konzilstexte besagt in der Konsequenz, daß das «Fehlen des Weihesakramentes» in den Reformationskirchen «offenbar gewichtiger ist als der Mangel einer formellen Nicht-Bejahung» des Dogmas von 1870 [12]. Das heißt: Zwischen den Kirchen mit konstitutivem Weihepriestertum [13] und den Kirchen ohne ein solches ist zunächst das weitere Gespräch darüber notwendig, ehe über Interkommunion verhandelt werden kann; und «das Gespräch mit den reformatorischen Kirchen über das kirchliche Amt und die damit verbundene Struktur der Eucharistiefeier wäre vordringlicher» als das Gespräch über das Papsttum [14]. Im großen Rahmen der «Hierarchie der Wahrheiten» können und müssen gewiß nicht alle Einzelfragen gelöst sein, ehe Interkommunion von Kirche zu Kirche möglich wird; aber die Kirchen müssen sich doch zunächst grundsätzlich «gegenseitig und vor allem als Kirchen im tiefsten Sinn dieses Wortes anerkennen können» [15], eben weil Interkommunion nur sinnvoll ist in «legitimer Gegenseitigkeit».

Die Notwendigkeit, dies nüchtern zu sehen, braucht uns nicht zu entmutigen. Denn jenes erneuerte geschichtlich-dynamische Verständnis

[12] H. Mühlen, l. c., 217.

[13] Katholischerseits gilt als solche außer der Orthodoxie auch der Altkatholizismus; insofern müßte alles, was hinsichtlich der möglichen sakramentalen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen vom Konzil festgesetzt wurde, auch für die altkatholische Kirche gelten: vgl. J. Feiner, Kommentar zum Dekret über Ökumenismus, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil II, 40–123, hier 81. – Zu den Kirchen mit konstitutivem Weihepriestertum rechnen sich selbst auch die Anglikaner und die schwedischen Lutheraner, mindestens in ihren hochkirchlichen Gruppen.

[14] H. Mühlen l. c., 218.

[15] J.-J. v. Allmen, Überlegungen zur Interkommunion, Basilea-Verlag Basel 1969, 6.

von Kirche und kirchlicher Einheit bietet auch für das Gespräch mit den Reformationskirchen über Amt und Eucharistie eine viel verheißungsvollere Basis als die theologischen Positionen des konfessionalistischen Zeitalters. Umgekehrt ist in der reformatorischen Christenheit das Verständnis für Sinn und Notwendigkeit kirchlicher Strukturen gewachsen, mithin die Gesprächsbasis auch anders geworden. (Mit jenen, die Christus nur noch als «Chiffre» für «Mitmenschlichkeit» verstehen und die institutionelle Kirche zur quantité négligeable erklären, ist freilich ein solches Gespräch kaum durchführbar [16] – aber diese Menschen haben wir heute in allen Kirchen, und was sie anstreben oder schon vollzogen haben, ist doch wohl letztlich nicht Einheit im Glauben, sondern Einheit ohne Glauben.)

Ich versuche einen Ansatz wiederum aufgrund der Konzilsdokumente: Wir hatten die Aussagen über das reale, wenn auch mangelhafte Kirche-Sein der Getrennten sowie über ihr Bekenntnis zur lebendigen Gemeinschaft mit Christus im Abendmahl erwähnt. Wenn nun das Konzil sagt, daß den als Lutheranern, Reformierten etc. geborenen Menschen, die in ihren Gemeinschaften den Glauben erlangen, «die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden darf» (De Oec. I 3), so ist das mehr als eine moralische Mahnung; es steckt darin auch eine dogmatische Aussage: daß nämlich Gott die glaubenden Menschen nicht einen objektiven Mangel ihres Kirche-Seins entgelten läßt. Konkret: Wir dürfen überzeugt sein, daß derjenige evangelische Christ, welcher das Abendmahl empfängt mit dem lebendigen Glauben, Christus zu empfangen, auch wirklich Christus empfängt, weil Gott einen lebendigen Glauben nicht leer ausgehen läßt. Müßten wir einen solchen Glauben – und das gilt auch für den personalen Glauben und für das kirchliche Sendungsbewußtsein des evangelischen Ordinierten – nicht als Realität mitveranschlagen und von diesem Ansatz her nach den Möglichkeiten einer Anerkennung des *heutigen* evangelischen Amtes fragen in jenen Kirchen, die selbst im Vollsinn Kirche sein *wollen?* Daß diese ihrerseits ihren Willen zum Kirche-Sein nicht nur eindeutig dokumentieren müßten – was sie vielfach schon getan haben –, sondern auch eventuell sich ergebende Konsequenzen nicht schon im voraus als unakzeptabel erklären dürften, braucht wohl nicht eigens betont zu werden. Der historische Ausbruch aus der Sukzession würde damit nicht geleugnet oder beschönigt; aber im Bewußtsein eines Schuldanteils aller sollten die Kirchen das Urteil über histo-

[16] Vgl. A. Kirchgässner, Kommunion ..., l. c., 101–102

rische Geschehnisse Gott überlassen, und aus der gegenüber dem 16. Jahrhundert grundlegend veränderten Situation der Christenheit dürfte sich doch wohl ein Neuansatz rechtfertigen, der hinsichtlich der Reformationskirchen fragt, was das kirchliche Amt heute in jeder von ihnen ist und sein will.

(Näherhin ist folgendes gemeint: Ein Wiederanknüpfen an die Sukzession sollte katholischerseits nicht als ein pedantischer, die anderen Kirchen demütigender «historischer Prozeß» aufgezogen werden, sondern in einem Akt der Demütigung aller beteiligten Kirchen vor ihrem gemeinsamen Herrn erfolgen. Für die sakramentale Neugewinnung der Kontinuität wären grundlegende Gedanken evangelischer Theologen wie z. B. Edmund Schlinks [17] zu berücksichtigen. Für die notwendige rechtliche Anerkennung charismatischer Amtsausübung könnte vielleicht ein Pendant zur «sanatio in radice» des Eherechts den Gegebenheiten am besten gerecht werden, unter weitestmöglicher Anwendung des Prinzips «supplet Ecclesia» – ein Prinzip, aus dem auch die römisch-katholische Kirche selbst lebt und immer wieder leben muß, und das sich darum nicht, wie manche Theologen wollen, auf den jurisdiktionellen Sektor einschränken läßt.)

In dieser veränderten Situation ist uns allen ein auch für unser Eucharistiegespräch wichtiges Moment gemeinsam: die äußerst starken Spannungen innerhalb der je eigenen Kirche – Spannungen von teilweise solcher Schärfe, daß wir noch nicht wissen, ob sie nicht da und dort zu neuen innerkirchlichen Spaltungen führen. Nicht daß wir den Teufel an die Wand malen wollen: aber aus diesen innerkirchlichen Zerreißproben läßt sich ein letztes gewichtiges Argument ablesen gegen den Grundsatz, Kommuniongemeinschaft könne nur bei erreichter vollständiger Einheit gewährt werden. Wir müßten dann nämlich konsequenterweise auch so und so viele unserer je eigenen Kirchenglieder vom Sakrament ausschließen! Auch hier zeigt sich, daß die überkommenen Grenzziehungen nach Konfessionszugehörigkeit nicht mehr praktikabel sind [18]. Dabei brauchen wir gar nicht nur an die radikalen «Bilderstürmer» und Entmythologisierer in allen Kirchen zu denken. Wie steht es denn z. B. katho-

[17] E. Schlink, Die apostolische Sukzession, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1961, 160–195.

[18] Vgl. A. Kirchgässner, l. c., 102; A. Ahlbrecht, l. c., 311–312; L. Kaufmann, Abendmahlsgemeinschaft getrennter Brüder?, in: Orientierung 33 (1969), 255–260, hier 257, 258. – Von einer «Selbstexkommunikation» zahlreicher evangelischer Christen sprach z. B. Anfang 1969 Landesbischof H. Dietzfelbinger: vgl. Rheinischer Merkur, 24. Jg., Nr. 11 v. 14.III.1969, 23.

lischerseits mit jenen, die grundsätzlich dem Gemeindegottesdienst fernbleiben, weil ihnen die «neumodische» Liturgie nicht paßt, oder mit jenen, die überall «Häresien» aufspüren und brav nach Rom melden? Ist das etwa «vollkommene Einheit» in Bekenntnis und Leben?

Auf das notwendige klärende Gespräch zwischen den Kirchen können und müssen wir immer wieder dringen, mit jener geradezu lästigen Beharrlichkeit, die uns im Gleichnis vom nachts klopfenden Freunde (Lk 11, 5–8) nahegelegt wird [19]. Eine Interkommunion aber, welche ohne und gegen die kirchliche Autorität erzwungen wird, kann nicht zu dem werden, was sie sein sollte [20].

Notwendig ist aber nicht nur das klärende Gespräch der Theologen und Kirchenführer im Blick auf das noch entfernte Ziel der Kommuniongemeinschaft von Kirche zu Kirche, sondern auch vorbereitende Einzelschritte mit Nahzielen. Und hier haben wir nun auch bereits praktische «Präzedenzfälle», nicht nur entsprechende Dokumente. Es begann mit einer Presbyterianerin, die 1966 bei der katholischen Trauung in Assisi zur Kommunion zugelassen wurde aufgrund ihres Bekenntnisses zur Realpräsenz. Das ist längst kein Einzelfall mehr, zumal die niederländische Bischofskonferenz am 7. März 1968 eine diesbezügliche Bestimmung für Mischehentrauungen erließ. In diesen Fällen steht freilich noch die individuelle Pastoral am Einzelnen im Vordergrund, und von «legitimer Gegenseitigkeit» kann ebenfalls nicht die Rede sein. Der Erlaß der holländischen Bischöfe enthält jedoch ein Sätzchen von weittragender Bedeutung. Es heißt da: Bei der katholischen Trauung einer konfessionsverschiedenen Ehe kann der nichtkatholische Partner kommunizieren, wenn er sich hinsichtlich der Eucharistie mit dem katholischen Glauben vereinigen kann «und wenn er in seiner eigenen Kirche zum Abendmahl zugelassen ist» [21]. Das bedeutet also die Bereitschaft einer Kirche, für eine andere Kirche stellvertretend Kirchenzucht zu üben. So etwas ist aber doch nur möglich, wenn Struktur und Ordnung dieser anderen Kirche ekklesiologisch ernst genommen werden! [22] Früher hätte der Kommentar zu einer evangelischen «Exkommunikation» gelautet: Das sei völlig belanglos, da es sich weder um eine legitime kirchliche Autorität noch um eine gültige Eucharistie handle; und den exkommunizierten

[19] J.-J. v. Allmen, l. c., 5, führt aus dem gleichen Gedanken das Gleichnis von der Witwe an, die Gerechtigkeit verlangte und bekam (Lk 18, 2–5).

[20] Vgl. J.-J. v. Allmen, l. c., 5.

[21] Zit. nach: A. Ahlbrecht, l. c., 301.

[22] Vgl. A. Ahlbrecht, l. c., 303.

Protestanten hätte man allenfalls als aussichtsreiches Konversionsobjekt betrachtet. Mit ihrem Erlaß hat also die katholische Kirche der Niederlande für ihre Kirchenprovinz den Rahmen der nur individuellen und der konfessionell einseitigen Kommunionzulassung an einer Stelle gesprengt und einen Ansatz für fruchtbare Gespräche geschaffen, und man kann nur hoffen, daß dieses Beispiel schnellstens Schule mache [23].

Und schließlich gibt es wenigstens schon einen Fall echter Gegenseitigkeit, und zwar nicht nur für bestimmte Einzelne, sondern für eine kleine Gruppe. Ich gebe die Nachricht vom Sommer 1968 so wieder, wie sie mir vorliegt: «Nach sieben Jahren intensiver interkonfessioneller Zusammenarbeit feiert jetzt die christliche Studentengemeinde der holländischen Universität Leiden das Abendmahl gemeinsam. Die Interkommunion der evangelischen und katholischen Studenten wird mit Wissen des katholischen Bischofs und der evangelischen Kirchenleitung praktiziert. Maßgebend für diesen kühnen, nach jahrelangem Zögern wohlerwogenen Schritt waren die tiefe Verbundenheit im Glauben an Christus und die Mitverantwortung für die große Zahl konfessionell gemischter Ehepaare unter den Studenten» [24]. (Ob die Kommuniongemeinschaft in Form einer Konzelebration der beiden Studentenpfarrer oder als wechselseitige Gottesdienstteilnahme praktiziert wird, ist der knappen Agenturnachricht leider nicht zu entnehmen.)

Hier ist etwas von dem realisiert, was wir in der gegenwärtigen ökumenischen Situation anstreben können und anstreben sollten: Gelegenheit zur Eucharistiegemeinschaft in kleinen Gruppen, die einander durch lange ökumenische Zusammenarbeit verbunden sind und daher die unerläßlichen Glaubensvoraussetzungen untereinander leicht klarstellen können, bei bestimmten Anlässen (wie etwa ökumenischen Einkehrtagen [25]), und mit dem Einverständnis der zuständigen kirchlichen Obrig-

[23] Von einer evangelischen Schweizerin, welche die Verhältnisse im holländischen Protestantismus kennt, wurde hierzu folgender Einwand gemacht: Die Ausschluß-Praxis im holländischen Calvinismus sei so streng wie eh und je, man müsse also doch eher bedauern, daß der holländische katholische Episkopat darauf Rücksicht nehme, ja durch seine Verfügung diese Praxis noch unterstütze. So begreiflich dieser Einwand ist – er scheint mir doch die eigentliche Absicht der niederländischen Bischöfe zu verkennen: m. E. hatten sie nicht in irgendeiner eingeengten Sicht nur das Vorgehen einer bestimmten Landeskirche im Auge, sondern wollten die grundsätzliche Mitverantwortung der christlichen Kirchen füreinander hervorheben und mit ihrem Erlaß ein Beispiel für alle anderen geben.

[24] Rheinischer Merkur, 23. Jg., Nr. 23 v. 7.VI.1968, 19.

[25] Der in Grandchamp versammelte Kreis praktizierte keine Eucharistiegemeinschaft – man wollte bewußt ein selbstherrliches «Freischärlertum» vermeiden.

keit. Nur müßten solche Gruppen sich dann vor einem unguten «Elite»-bewußtsein hüten – die Gefahr liegt hier nicht nur in unchristlicher Überheblichkeit, sondern auch in einem selbstzufriedenen Sich-beschränken auf ökumenische Einzelunternehmungen, das die ökumenischen Beziehungen der *Kirchen* nicht zu fördern vermag. Eine diesbezügliche «Einzelgängerei» – auch solche von Grüppchen – würde sehr schnell übersehen, daß es eine «kirchenfreie» Eucharistie nicht gibt. – Dringend wünschbar wären Gelegenheiten zu Kommuniongemeinschaft von Zeit zu Zeit für bekenntnisverschiedene Ehepaare [26]. – Auf jeden Fall zu vermeiden wäre eine Publizität, «die 'indiscretim' Neugierige und Unvorbereitete anziehen würde» [27].

Die Frage der Interkommunion von Kirche zu Kirche wird auf absehbare Zeit noch im Stadium des klärend-vorbereitenden Gesprächs bleiben müssen. Entscheidend aber ist, daß dieses Gespräch von allen Beteiligten so geführt wird, wie das Konzil es programmatisch am Schluß des Ökumene-Dekretes ausdrückt: «ohne den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorgreifen zu wollen» (De Oec. III 24).

[26] Vgl. A. Kirchgässner, l. c., 105; L. Höfer, Pastorale Aufgaben der Neuregelung (Zum Motu proprio «Matrimonia mixta»), in: Lebendige Seelsorge 21 (1970), im Druck.

[27] L. Kaufmann, l. c., 259, mit dem Vorschlag, den Anfang in Form von «Hausmessen» bei bekenntnisverschiedenen Ehepaaren zu machen.