

Zwischen Ökumenismus und Identitätskrise

Die katholische Kirche im Spannungsfeld
der innerdeutschen Ökumene

VON RICHARD BOECKLER

Seit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich in der innerdeutschen Ökumene ein Wandel vollzogen: die römisch-katholische Kirche, zunächst zurückhaltender Beobachter, beteiligt sich aktiv an der Zusammenarbeit der Kirchen. Grundlage für diesen ökumenischen Impuls sind: die dogmatische Konstitution „Lumen gentium“, das Ökumenismusdekret und das Ökumenische Direktorium I und II.

Bei der zahlenmäßigen Stärke der katholischen Kirche in Deutschland — 1968 zählte die Statistik unter 58 Millionen Bundesbürgern allein 27,5 Millionen Katholiken — machte sich der Wandel bald auf der Ortsebene bemerkbar. In den Großstädten und in den Industriezentren (Rhein-Ruhr- und Rhein-Main-Gebiet) häuften sich interkonfessionelle Veranstaltungen. In Neubaugebieten bildeten sich gemeinsame Seelsorgeteams, vereinzelt wurden auch gemeinsame Kirchenbauten — sogenannte Doppelkirchen — und Gemeindezentren in Angriff genommen. Die gegenwärtig rund 700 ökumenischen Arbeits- und Studienkreise widmen sich neben Genfer Themen bevorzugt solchen Fragen, die von den römisch-katholischen Partnern besonders betont werden: Mischehe, Interkommunion, gemeinsames Zeugnis gegenüber der Öffentlichkeit, Mitwirkung bei Regierungsvorlagen, Augsburg Pfingsttreffen, Synode 1972.

Diese erfreuliche Erfahrung wird manchem kirchentreuen Katholiken getrübt durch eine Entwicklung, die Bischöfe und Theologen als Identitäts- und Glaubenskrise bezeichnen. Das Verständnis für die liturgisch-sakramentale Welt beginnt bei Theologen und Gemeinden zu schwinden, dagegen wächst das Interesse für gesellschaftskritische und politische Fragen. Demokratisierung wird auch in der Kirche gefordert. Nur noch die Hälfte der Priester mißt dem liturgisch-sakramentalen Dienst entscheidende Bedeutung zu. Dazu kommt ein Weiteres: das Raumgefühl für dogmatische Wahrheiten ist verlorengegangen, die kirchliche Lehrautorität wird in Frage gestellt. Die Lehrkontinuität mit der katholischen Tradition gilt nicht mehr als untrüglicher Maßstab: man will die sachliche Evidenz kirchlicher Lehrworte und Dogmen einsehen.

Kein Zweifel: die Identitätskrise ist ein innerkatholisches Problem, das in seinen Wurzeln weit zurückreicht in die Theologiegeschichte seit dem Trienter

Konzil. Trotzdem besteht auch ein Zusammenhang mit dem Ökumenismus, denn hier entsteht eine doppelte Beziehung: die katholische Kirche verändert das Bild der innerdeutschen Ökumene, aber die Ökumene in Deutschland verändert auch das Bild der katholischen Kirche.

Die brennenden Fragen der ökumenischen Diskussion — Regelung für konfessionsverschiedene Ehen, Augsburger Pfingsttreffen, Interkommunion, Priesterkrise — sind auf diesem Hintergrund zu sehen. Zwei Pole beherrschen das Spannungsfeld des katholischen Ökumenismus: die kirchenamtliche Ökumene und die charismatische Ökumene.

Die katholische Mitarbeit in der kirchenamtlichen Ökumene Eine Übersicht

Die umfassende und verbindliche ökumenische Zusammenarbeit geschieht durch die kirchenamtliche Ökumene. Die Deutsche Bischofskonferenz hat diese Zusammenarbeit seit dem II. Vaticanum tatkräftig gefördert, sie bemüht sich jedoch, Entwicklungen zu verhüten, die über die Grenzen des Ökumenischen Direktoriums hinausgehen. Sie sieht eine doppelte ökumenische Aufgabe: die multilaterale und die bilaterale Zusammenarbeit.

Multilaterale Zusammenarbeit

Das Modell für die multilaterale Zusammenarbeit liefern die lokalen, regionalen und nationalen Christenräte der ökumenischen Bewegung. Mit diesen Institutionen, für die man in Deutschland den Ausdruck Arbeitsgemeinschaft bevorzugt, beginnen sich die katholischen Diözesen mehr und mehr anzufreunden. In folgenden multilateralen Gremien leistet die römisch-katholische Kirche ihren Beitrag:

1. Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland

Seit 1969 entsendet die Deutsche Bischofskonferenz zwei Gastdelegierte in die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland. Die beiden Beauftragten sind beteiligt bei der Vorbereitung einer Konsultation mit den konservativen Evangelikalen. Sie arbeiten in einem Ausschuß für konfessionsverschiedene Ehen mit und in einem Strukturausschuß, der über die künftige Zusammenarbeit der Kirchen in Deutschland berät. Die Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaft, die Ökumenische Centrale in Frankfurt, hat einen katholischen Mitarbeiter erhalten.

2. Deutscher Ökumenischer Studienausschuß

Dieses Gremium, das in verschiedenen Arbeitsgruppen deutsche Beiträge zu Genfer Studienvorhaben liefert, hat seit 1968 zwei katholische Theologen als Vollmitglieder. Studiengruppen, in denen katholische Laien und Theologen mitarbeiten, befassen sich mit den Themen „Konziliarität“, „Interkommunion“ und „Das Recht im technischen und sozialen Umbruch“.

3. Regionale und lokale Christenräte

Seit 1968 sind in der Bundesrepublik vier regionale Christenräte oder Arbeitsgemeinschaften entstanden: die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen Rhein/Main, der Rat christlicher Kirchen Nordhessen, die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen und Gemeinden in Westfalen und der Ökumenische Rat der Kirchen in Berlin. In allen diesen Arbeitsgemeinschaften arbeiten katholische Diözesen mit, in Berlin allerdings nur als Gastmitglieder. Man beschäftigt sich mit Fragen wie konfessionsverschiedene Ehen, Interkommunion, Modelle für die Ökumene am Ort. Weitere regionale Arbeitsgemeinschaften entstehen in Bayern, Baden-Württemberg, Pfalz, Niedersachsen und Nordelbien. Jugendräte mit katholischer Beteiligung gibt es in Berlin, Bayern und Hamburg.

4. Ökumenische Gebetswoche

Die deutschsprachige Fassung der Handreichung für die Ökumenische Gebetswoche wird von einer aus Deutschen, Schweizern und Österreichern zusammengesetzten Kommission seit 1963 in engster Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche erarbeitet. Unter den etwa zehn Theologen, die der Arbeitsgruppe angehören, befinden sich drei Katholiken. Die Auflage der Gebetshandreichung, die jährlich wechselnd in einem evangelischen und in einem katholischen Verlag erscheint, wird zu 70 % in katholischen Gemeinden abgesetzt.

Bilaterale Zusammenarbeit

Für die multilateralen Beziehungen machen sich die katholischen Diözesen das Modell der ökumenischen Räte zunutze, dagegen sehen sie ihr eigenes Modell in den bilateralen ökumenischen Kommissionen. Die „Ausführungsbestimmungen zum Ökumenischen Direktorium“ enthalten einen eigenen Abschnitt über die Einrichtung ökumenischer Kommissionen. Aber auch die EKD scheint diesen Weg der bilateralen Zusammenarbeit zu bevorzugen.

1. Deutsche Bischofskonferenz und Evangelische Kirche in Deutschland

Alle halbe Jahre tritt eine gemeinsame Kommission des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zusammen. Sie wird geleitet von Lorenz Kardinal Jaeger (Paderborn) und Landesbischof Hermann Dietzfelbinger (München). Ihr gehören von jeder Seite sechs Vertreter an. Die Kommission befaßt sich mit den praktischen Fragen des Zusammenlebens evangelischer und katholischer Christen in Deutschland. Als Arbeitsausschüsse wurden eingesetzt: eine gemeinsame Kommission für konfessionsverschiedene Ehen, eine liturgische ad-hoc-Kommission, die eine katholische und eine evangelische Ordnung für gemeinsame Trauungen erarbeitet hat, und eine gemeinsame ad-hoc-Kommission für die Fragen des Religionsunterrichts.

2. Katholische Diözesen und evangelische Landeskirchen

„Bei der Errichtung von Bistumskommissionen muß die unterschiedliche Grenzziehung der katholischen Bistümer und der evangelischen Landeskirchen berücksichtigt werden . . . Viele Schwierigkeiten lassen sich vermeiden durch die Realisierung des Vorschlages, gemeinsame ökumenische Kommissionen auf Landesebene zu errichten.“ So erklärte die Deutsche Bischofskonferenz im März 1968 in den Ausführungsbestimmungen zum Ökumenischen Direktorium. Und ähnlich heißt es in den „Ratschlägen der EKD für evangelisch-katholische Begegnungen“ vom Dezember 1968: „Gemeinsame Kommissionen der Kirchen sollten auf allen Ebenen angestrebt werden: in den Gemeinden, in den Städten oder Landkreisen (Kirchenkreise oder Dekanate), in den Ländern (Landeskirchen oder Diözesen).“

Nach diesen Vorschlägen wurden folgende Kommissionen geschaffen: Ökumenische Landeskommision Nordrhein-Westfalen, Kommission der Evangelischen Kirche im Rheinland und der Diözese Trier, Kommission der Lippischen Landeskirche und des katholischen Dekanats Detmold, gemeinsame Kommission der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West) und der katholischen Diözese Berlin, Kontaktausschuß zwischen der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck und der katholischen Diözese Fulda, gemeinsame Kommission der Evangelisch-lutherischen Kirche in Oldenburg und der katholischen Diözese Münster, Offizialat Vechta, zwei Kommissionen der Evangelischen Kirche der Pfalz und der Diözese Speyer, gemeinsame Kommission der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern und der katholischen Diözesen München—Freising, Würzburg, Bamberg, Eichstädt, Regensburg, Passau und Augsburg, ökumenische Kommission zwischen dem Evangelischen Oberkirchenrat Baden und der Erzdiözese Freiburg, zwei ökumenische Kommissionen zwischen der Evangelischen Kirche in Württemberg und der Diözese Rottenburg, Evangelisch-katholische Gebietskommission in Norddeutschland mit den norddeutschen Landeskirchen und den Diözesen Osnabrück, Hildesheim und Münster.

Die Kommissionen befassen sich vorwiegend mit folgenden Themen: gegenseitige Anerkennung der Taufe, konfessionsverschiedene Ehen, Schulfragen und ökumenischer Religionsunterricht, volksmissionarische Probleme, gemeinsame Gottesdienste und teilweise auch theologische Grundsatzfragen. —

Das Nebeneinander der bilateralen und multilateralen Kontakte ist nicht ohne Probleme. Wird es gelingen, diese beiden Formen der Zusammenarbeit in der rechten Weise zu koordinieren? In einigen Landeskirchen und Diözesen sind die Voraussetzungen dafür geschaffen: die Mitglieder der ökumenischen Kommissionen wurden gleichzeitig in die regionalen Christenräte delegiert. Besonders für die Ökumene am Ort wird viel davon abhängen, welche Kompetenzen den regionalen Christenräten zukommen.

Charismatische Ökumene

„Ökumenischer Wildwuchs!“ — Nicht selten fällt dieses abschätzige Wort in kirchenleitenden Kreisen, wenn von den charismatischen Gruppen die Rede ist. Sie selbst aber, die Vertreter der Gruppen, verstehen sich als Charismatiker der ökumenischen Pionierarbeit. Allerdings darf man den Gegensatz nicht übertreiben: mancher dieser ökumenischen Pioniere erfreut sich guter Kontakte zu den kirchenamtlichen Stellen oder ist sogar selbst in das kirchliche Establishment integriert. Umgekehrt sucht auch mancher Bischof und Prälat die Verbindung zu charismatischen Gruppen seiner Diözese.

Nicht die unbedeutendsten Gruppen sind auf dem Boden der katholischen Kirche entstanden. So neben der Vielzahl der Una-Sancta-Kreise besonders die action 365. Der Name bereits bedeutet ein Programm: täglich, 365 Tage im Jahr, wollen die Mitarbeiter ihr Tun mit dem Wort der Heiligen Schrift konfrontieren. Entstanden ist die Aktion Ende der fünfziger Jahre durch das Wirken Pater Leppichs: kleine, aktionsfähige Teams, in denen auch evangelische Christen mitarbeiteten, unterstützten als volksmissionarische Hilfstruppe die Arbeit des bekannten Jesuitenpredigers. Nach dem II. Vaticanum entdecken die Gruppen ihr „Charisma der ökumenischen Pionierarbeit“. Exerzitien, Einkehrtage, ökumenische Rüstzeiten, Arbeitskreise mit evangelischer und katholischer Teilnehmerschaft sollen ökumenisches Gedankengut verarbeiten und verbreiten helfen. Ihre Programme, Informationen, Publikationen und Aktionen sollen insbesondere der Ökumene am Ort dienen.

Die action 365 mit ihren ca. 6000 Mitgliedern und 900 Hauskreisen oder Basisgruppen bildet eine selbständige Gemeinschaft. Aber jedes Mitglied „behält seine persönliche Zugehörigkeit und Heimat in seiner Kirche und weiß sich ihr verantwortlich“.¹ Der organisatorische Aufbau ist demokratisch: Es werden Teamsprecher, Regionalsprecher und ein Zentralteam gewählt. Das Sekretariat in Frankfurt wird von einem Team aus Laien und theologischen Mitarbeitern (Wolfgang Tarara SJ, Pfarrer Gerhard Kiefel) geführt. Eine „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindegemeinschaften“ wird aufgebaut; ihr Leiter ist Dr. Ansgar Ahlbrecht.

Ökumenische Richtschnur der Aktion ist ihre doppelte Loyalität: den verfaßten Kirchen und den Menschen gegenüber, welche die konfessionellen Unterschiede nicht mehr verstehen. Im Konfliktfall nötigt diese Haltung dazu, sich für den Menschen und gegen die kirchliche Ordnung zu entscheiden, „wenn die Kirchen mit ihren Ordnungen und ihrer Lehre nicht dem Geiste Christi entsprechen und nicht dem Heil und Wohl des Menschen dienen“.² Solche Konflikte signalisierten die gemeinsamen Abendmahlsfeiern auf dem ökumenischen Pfingsttreffen und der Rückzug Pater Leppichs aus der Gemeinschaft: er, dem das „Jackett der demokratischen Gremien“ zu groß geworden

war, hatte bereits im Januar 1969 Sitz und Stimme im 30köpfigen Zentralteam aufgegeben und sich auf die Auslandsarbeit zurückgezogen. Nach dem ökumenischen Pfingsttreffen zog er sich ganz zurück und begründete die Aktion Pater Leppich.

Die Una-Sancta-Kreise und die action 365 sind nicht die einzigen Gruppen der charismatischen Ökumene. Neben ihnen gibt es eine Fülle von ökumenischen Kreisen und Initiativen: Basisgruppen, Mischehenkreise, Studien- und Aktionskreise. Zum großen Teil arbeiten sie Hand in Hand mit der kirchenamtlichen Ökumene; viele sind die Stütze und das tragende Element eines lokalen Christenrates. Andere wieder verstehen sich als kritisches und charismatisches Gegenüber zur Amtskirche.

Ein nicht geringer Teil der ökumenischen Kreise und Basisgruppen ist in der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise in der Bundesrepublik und Westberlin zusammengeschlossen. Die Ökumenische Centrale und das Ökumenische Institut der Abtei Niederaltaich hatten diesen Zusammenschluß gefördert, indem sie im Mai 1969 Vertreter von 60 Arbeitskreisen in Arnoldshain zu einer Gründungskonferenz versammelten. Die Arbeitsgemeinschaft, in fünf Regionen gegliedert, dient dem Erfahrungsaustausch ökumenischer Kreise, fördert Aktionen auf pastoralem, sozialem und publizistischem Gebiet und vertritt ökumenische Interessen gegenüber der Öffentlichkeit und den kirchlichen Institutionen. Um konziliare Strukturen auf allen kirchlichen Ebenen zu entwickeln, empfiehlt die Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Kreise „die Bildung von Räten christlicher Kirchen und Gemeinschaften am Ort. Sie sollen repräsentative und arbeitsfähige Gremien darstellen, in denen alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am Ort zusammengeschlossen sind.“³

Ein besonderes Experiment sind die ökumenischen Lebenszentren in Schloß Craheim und in Ottmaring bei Augsburg. Auch hier zielt man auf „eine ökumenische, sich gegenseitig ergänzende und umfassende Gemeinde“. Der Weg dazu ist die lebendige und persönliche Nachfolge. „Wir alle“, sagen die Craheimer, „sehen in Jesus Christus den vom Vater mit dem Heiligen Geist erfüllten und in die Welt gesandten Sohn. In diesem Glauben sind wir eins — auf diesen Glauben allein ist die Kirche gegründet.“ „Im Zusammenleben machen wir folgende Entdeckung: Manches, was uns konfessionell trennt, ist nicht im Glauben begründet; Trennungen sind oft Folgeerscheinungen von Vorurteilen, Unkenntnis und anerzogener Ablehnung.“⁴

Ein Zug ist fast allen diesen Gruppen gemeinsam. Ihre Mitglieder fühlen sich ihrer jeweiligen Kirche verbunden. Der Vorwurf, sie seien die Vorkämpfer einer dritten Konfession, trifft nicht den Sachverhalt; sie wollen Glieder ihrer Kirche bleiben. Aber ihr Glaube, ihre Hoffnung und ihr Fragen führt sie über die Grenzen ihrer Kirchen hinaus. „Ihnen, den unbefangenen Fragenden

und tätig Hoffenden, werden die Konfessionen zu klein, und sie finden sich gelegentlich in einem Neuland über oder zwischen den alten Trennungslinien vor, für das sie noch keinen Namen wissen, das aber deswegen nicht minder real ist.“⁵ Überraschend aber ist: diese ökumenischen Pioniere, denen die Konfessionsgrenzen zu eng geworden sind, sehen in dem engen Raum der Ortsgemeinde die große Chance, ökumenische Gemeinschaft und ein Leben in der Nachfolge zu verwirklichen.

Charismatische Gruppen und kirchenamtliche Ökumene sind im Augenblick noch die beherrschenden — sich gelegentlich auch hemmenden — Pole im Spannungsfeld der innerdeutschen Ökumene. Aber schon rüstet sich eine dritte Kraft zu einem eigenständigen Beitrag: die katholische Priesterschaft mit ihren Solidaritätsgruppen. Ihre Aktivität hängt mit einer innerkatholischen — im traditionellen Priesterbild begründeten — Problematik zusammen.

Priesterberuf, Priestergruppen, Zölibat

In den letzten drei Jahren mußten die Ordinariate in ihren Kirchenstatistiken einen besorgniserregenden Trend feststellen: es häufen sich die Fälle, in denen katholische Priester ihr Amt niederlegen, und zugleich sinkt die Zahl der Nachwuchskandidaten — seit 1965 sind es 40—50 % weniger geworden. Kann man sich etwa schon ausrechnen, wann der Engpaß erreicht sein wird?

Aber nicht nur in den Ordinariaten ist man besorgt; auch die Priester, die ihrem Beruf treu bleiben wollen, machen sich ihre Gedanken: sie haben das Opfer der Ehelosigkeit freiwillig übernommen, aber sind sie mit ihrem priesterlichen Dienst noch gemeindenah? Sie feiern das eucharistische Opfer, sie hören die Beichte, sie leisten kirchliche Not- und Trostdienste, aber die gesellschaftlich interessanten Aufgaben kann auch ein Laientheologe übernehmen. Mancher Seelsorger leidet am Funktionsschwund der Gemeinde, sieht, wie sie zum bloßen Treffpunkt für Kirchgänger herabsinkt. Und ist die Ehelosigkeit wirklich ausschließliches Wesensmerkmal der priesterlichen Existenz? Würde in Studentengemeinden, in der Arbeiterseelsorge, in der Familienpastoral nicht gerade der Dienst eines verheirateten Priesters überzeugen?

Wie ein böser Zweifel macht sich die Rollenunsicherheit unter Priestern breit. Kein Wunder, wenn viele Priester zur Selbsthilfe greifen. Seit 1968 beginnen sich Priester in spontanen Gruppen zu solidarisieren. „Kaplangewerkschaften“ wurden diese Solidaritätsgruppen nicht selten genannt, weil sie sich zunächst um Berufsprobleme der Priester kümmerten. Man protestierte gegen die Versetzungspraxis bei Vikaren, verlangte Einsicht in Personalakten und Schutz vor Denunziation, forderte Bildungsurlaub und widmete sich der Beratung und Unterstützung für die Priester ohne Amt. Inzwischen wissen die Priestergruppen jedoch: um wirksam zu werden, müssen sie die pastoralen

Fragen angehen. Einige Gruppen arbeiten deshalb mit Laien zusammen. Man beschäftigt sich mit Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe und der Interkommunion, man bastelt an einer zeitgemäßen Struktur der Großstadtgemeinde, man sucht die Teamarbeit. Vielleicht, daß zölibatäres Leben sich sinnvoller verwirklicht, wenn man als Priestergemeinschaft eine Großpfarre betreut!

In mancher Diözese gehört heute bereits jeder zehnte Priester einer Solidaritätsgruppe an. Die Gruppen wollen beweglich bleiben, und ihre Aufgaben sind verschieden. Der Freckenhorster Kreis in der Diözese Münster widmet sich den Fragen der Synode 1972. Der Herrenwieser Kreis will durch die regelmäßigen Bühler Treffen einen Meinungsbildungsprozeß unter Priestern der Erzdiözese Freiburg in Gang setzen. Der Frankfurter Kreis bemüht sich um die Koordination unter den verschiedenen Priestergruppen. Einige Gruppen geben eigene Zeitschriften heraus — in Regensburg die „Pipeline“, in Bamberg die „Zwischenrufe“, in Bochum die „SOG-Papier“ —, andere verbreiten ihre Protokolle. Um der Öffentlichkeit gegenüber geschlossen auftreten zu können, haben sich die Priestergruppen in der „Arbeitsgemeinschaft von kritischen Solidaritätsgruppen in der BRD“ zusammengeschlossen. Gemeinsam pflegen sie den Kontakt zu ausländischen Priestergruppen, und durch die Arbeitsgemeinschaft waren sie im Oktober/November 1971 als kritisches Pendant bei der römischen Bischofssynode vertreten.

Die Zölibatsfrage wurde zum Schlüsselproblem der Priesterkrise: soll die katholische Kirche, um eine Vielfalt priesterlichen Zeugnisses zu ermöglichen, nicht die Wahl zwischen Ehelosigkeit und Priesterehe freistellen? Soll sie nicht wenigstens, um einem Notstand zuvorzukommen, verheiratete Männer zur Priesterweihe zulassen? Die Bischöfe wägen in dieser Situation ab. Sie wissen: Zölibat und Priestertum gehören nicht wesentlich zusammen — aber war der Zölibat nicht von jeher ein mutiges Zeichen der Hingabe an Christus und die Kirche? Nahm der Priester in seiner Ehelosigkeit nicht schon ein Stück eschatologische Existenz vorweg? Dabei ist noch nicht einmal sicher, ob der Priester-mangel durch Ausnahmen vom Zölibatsgesetz überwunden würde: auch in den protestantischen Kirchen kennt man rückläufige Zahlen über den Pfarrernachwuchs. Und würde nicht die geringste Ausnahme vom Zölibat weitere Ausnahmeregelungen nach sich ziehen, so daß am Ende nur noch die Mönche in den Klöstern zölibatär lebten?

Die Zulassung verheirateter Männer zum Priesteramt erscheint den deutschen Bischöfen als ein Schritt ins Dunkle und Ungewisse. Auf der römischen Bischofssynode haben sie sich deshalb für die strikte Beibehaltung des Pflichtzölibats eingesetzt. Die Mehrheit der Synode teilte diese Meinung, aber gelöst hat sie das Problem nicht mit ihrer Entscheidung. Ein Kaplan, der das Zöli-

batsgesetz für überholt ansieht, kann sich heute auf die Meinung von Kardinälen berufen.

Eine Neuregelung für konfessionsverschiedene Ehen

Seit dem 1. Oktober 1970 hat der katholische Pfarrgeistliche größere Freiheiten in der Ehepastoral. Möchte ein evangelisch-katholisches Brautpaar vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit befreit werden, so braucht der Pfarrer das Gesuch nicht mehr wie früher dem Ortsbischof weiterzureichen; er selbst kann dispensieren. Die Exkommunikation fällt weg, auch für diejenigen, die bisher in ungültiger Ehe lebten; sie können die Ehe ohne jeden Formzwang für gültig erklären lassen. Eine umfassende Eheseelsorge wird möglich, und der ökumenisch gesinnte Pfarrer wird sie vielleicht gemeinsam mit seinem evangelischen Amtsbruder von der Nachbargemeinde durchführen. Nur in einem Punkt bleibt alles beim alten: der katholische Partner muß versprechen, daß ihm die Pflicht zur katholischen Kindererziehung bekannt ist.

Das ist der Kern der Ausführungsbestimmungen, die die Deutsche Bischofskonferenz zum päpstlichen *Motu proprio* „*Matrimonia mixta*“ vom 31. März 1970 erlassen hat. In der Gemischten Kommission hatte man sich zuvor eingehend mit dem Rat der EKD besprochen.

Ein Blick auf die Vorgeschichte zeigt die große Bedeutung der neuen Regelung und macht zugleich klar, welche Strategie die kirchenamtliche Ökumene im zwischenkirchlichen Spannungsfeld verfolgt. — Den Ansatzpunkt zu einer neuen Regelung hatte die päpstliche Instruktion „*Matrimonii sacramentum*“ im Jahre 1966 gegeben. Sie lockerte die Dispenspraxis — die katholische Taufe und Kindererziehung sollte aber, nach göttlichem Recht, in jedem Falle gewährleistet sein. Pfarrämter und Ordinariate blieben damals vorsichtig. „Auch der Heilige Geist kann nicht dispensieren, wenn den Verpflichtungen des göttlichen Rechts nicht genügt wird“, sagten die Kirchenjuristen. Bestand keine moralische Gewißheit, daß der katholische Partner seine Kinder tatsächlich katholisch taufen lassen und erziehen würde, so konnte man keinen Gebrauch vom Ausnahmerecht machen. Die Frage, ob eine solche Verpflichtung unter bestimmten Umständen überhaupt zumutbar sei, wurde nicht berücksichtigt.

Aber es gab auch andere Stimmen: Kann der katholische Ehegatte seine Verpflichtung nicht erfüllen, indem er dem nichtkatholischen Partner und den Kindern ein Leben aus der Kraft des katholischen Glaubens vorlebt? Einige Theologen und Priester sahen es so, sie gaben eifrig Dispensgesuche weiter, um die Behörden auf den seelsorgerlichen Notstand aufmerksam zu machen. Wurde der Dispens verschleppt oder verweigert, so kam ihnen eine andere Bestimmung der Instruktion „*Matrimonii sacramentum*“ zu Hilfe: der nichtkatholische Geistliche durfte gastweise bei der katholischen Trauung mitwirken.

Die evangelischen Landeskirchen hatten ihren Pfarrern eine solche Mitwir-

kung verboten, weil für den evangelischen Geistlichen nur Glückwünsche, pastorale Mahnungen und ein Gebet am Schluß der katholischen Trauung vorgesehen waren. Eine so ungleiche Aufteilung der liturgischen Partien erschien ihnen diskriminierend. Bald jedoch entwickelten sich eigene private liturgische Formulare, die sogenannten ökumenischen Trauungen. Sie wurden besonders in Studentengemeinden üblich, aber auch dort, wo Mischehenkreise einen Geistlichen für ihre Sache gewonnen hatten. Die Mischehenkreise taten noch ein übriges: sie machten die kirchenamtliche Dispenspraxis transparent. Kanonisten in den Ordinariaten konnten ihre abschlägigen Bescheide nicht selten im Materialdienst des Würzburger Mischehenkreises — entsprechend kommentiert — wiederfinden. Darunter dann die Bemerkung: „Wieder mußte eine ökumenische Trauung stattfinden!“ Es gab Kontaktadressen derjenigen Pfarrer, die man für eine ökumenische Trauung gewinnen konnte. Schon stellten sich die bilateralen Kommissionen in Südwestdeutschland, Hessen und Nordrhein-Westfalen die Frage, ob man unter diesen Umständen nicht lieber einen gemeinsamen Trauritus für beide beteiligten Kirchen entwerfen sollte.

Das *Motu proprio* „*Matrimonia mixta*“ und die Ausführungsbestimmungen vom 30. September 1970 machten diesen Bemühungen ein Ende: Auf dem Wege über Dispense wurde die evangelische Trauung, ja auch die standesamtliche, als vollgültige Trauung anerkannt. Da aber auch der Wunsch nach einer gemeinsamen Trauung berechtigt war, wurden in einer eigens dazu berufenen Kommission zwei Formulare für gemeinsame Trauungen erarbeitet: eine katholische Trauliturgie mit Beteiligung eines evangelischen und eine evangelische mit Beteiligung eines katholischen Geistlichen. Die ökumenische Trauung, hoffte man, werde sich nun erübrigen.

Wie ist die Regelung zu beurteilen? Die Kritiker haben von einer „Ökumene der Dispense“ gesprochen. Warum nicht grundsätzlich die evangelische Trauung anerkennen? Und wozu an der katholischen Kindererziehung festhalten? Sollen die Eheleute nicht selbst entscheiden, wie sie ihre Kinder erziehen wollen?

Aber man muß auch die Bedenken der kirchenamtlichen Seite hören: Ist man denn schon im Eheverständnis einig? Wird nicht — seit dem Personenstandsgesetz von 1875 — im deutschen Protestantismus die standesamtliche Trauung als ehebegründend angesehen, im Unterschied zur Auffassung der orthodoxen und anglikanischen Kirchen und einiger reformatorischer Freikirchen? Und ist nicht eine katholische Kindererziehung berechtigt, solange es noch kirchentrennende Lehrunterschiede gibt?

Bischofskonferenz und bilaterale Kommissionen fürchteten die dritte Konfession, die kirchentrennende Differenzen einfach nivelliert, statt sie im theologischen Gespräch auszutragen. In der Frage der konfessionsverschiedenen

Ehen war ein unaufgearbeiteter Rest geblieben. An dieser Schwelle haben sie halt gemacht.

Testfrage „Interkommunion“

Noch sagt uns keine Statistik, wie viele offene Kommunionen jährlich in Deutschland gehalten werden und wie viele Christen der verschiedenen Konfessionen daran teilnehmen. Aber es ist ein offenes Geheimnis: in vielen Diözesen ist die offene Kommunion keine Seltenheit. In ökumenischen Hauskreisen und Basisgruppen wird abwechselnd die katholische Eucharistie und das evangelische Abendmahl gefeiert, nicht selten auch eine ökumenische Kommunionfeier mit Konzelebration. Schon heute wird die Interkommunion zur ökumenischen Testfrage.

Ausschlaggebend sind auch hier die Nöte in der konfessionsverschiedenen Ehe: Ist auch nur einer der Ehepartner im Leben seiner Kirche verwurzelt — muß ihn da nicht der Wunsch drängen, diese kirchliche Gemeinschaft zusammen mit seinem Lebensgefährten zu erfahren? Aber auch wo ökumenische Gruppen ihren gemeinsamen christlichen Auftrag entdecken, fragen sie, ob diese Gemeinschaft sich nicht auch am Tisch des Herrn bestätigen soll. Die Eucharistie, bisher als geheimnisvolles Mittel zum persönlichen Seelenheil verstanden, wird als Sakrament der Gemeinschaft und kirchlichen Einheit erfahren. Entsprechend ändert sich auch das Sakramentsverständnis bei den Teilnehmern an einer ökumenischen Eucharistiefeier: „Es geht nicht um die Veränderung von Brot und Wein — es geht um die Veränderung des Menschen.“ In verschiedenen Nachbargemeinden haben evangelische und katholische Pfarrer eine begrenzte Zulassung zur Kommunion vereinbart: ökumenische Arbeitskreise und bestimmte Mischehepaare nehmen an der Eucharistie und am Abendmahl teil. Man übt die offene Kommunion und gelegentlich auch die ökumenische Eucharistie mit Konzelebration — Interkommunion und Interzelebration können nur von Kirchen vereinbart werden.

Die Problematik der offenen Kommunion berührt den Kern des katholischen Kirchenverständnisses. Daß evangelische Christen an der katholischen Eucharistie teilnehmen und doch ihrem evangelischen Glauben treu bleiben, ließe sich allenfalls noch hinnehmen. Es gibt solche Ausnahmen bereits bei der Brautmesse und beim Krankenabendmahl. Aber was geschieht, wenn Katholiken oder sogar katholische Geistliche von einem evangelischen Pfarrer das Abendmahl empfangen? Nur der geweihte, in der apostolischen Sukzession stehende Priester kann doch das eucharistische Sakrament vollmächtig spenden. Kein Wunder, daß Bischöfe und Theologen hier die Identität ihrer Kirche bedroht fühlen! Die römische Kirche ist die Kirche des Sakraments, wie sie sich selbst auch gern als das Ursakrament bezeichnet. Ihr Mittelpunkt ist das Meßopfer und die Eucharistie — mit dem geweihten Priester, der das Sakra-

ment spendet, würde sie sich selbst aufgeben. Hier ist sie den östlichen Kirchen wesensverwandt; die Konzilsväter des Zweiten Vaticanums konnten deshalb die Interkommunion mit den getrennten Kirchen des Ostens freigeben, ohne die Anerkennung des römischen Primates zu fordern. Bei den protestantischen Kirchen aber fanden sie — weil das Weihesakrament fehlt — „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“.⁶

Das Amt steht also auf dem Spiel. Aber dort, wo man die offene Kommunion feiert, fragt man sich, ob das Zweite Vatikanische Konzil nicht gerade eine Möglichkeit geöffnet hat, ganz neu vom kirchlichen Amt zu reden. Haben die vatikanischen Konzilsväter nicht außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ erkannt? Und wie tief wußten sie das Abendmahl der Protestanten zu würdigen: Sie, die Protestanten, „bekennen bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft“.⁷ Was hier theologisch angedeutet ist, glaubt man in ökumenischen Basisgruppen und ökumenischen Gemeinden zu erfahren: die Möglichkeit eines — nicht durch apostolische Sukzession vermittelten — charismatischen Amtes und einer charismatischen Eucharistiefeyer. Und selbst über das Abendmahlsverständnis scheint das letzte Wort noch nicht gesprochen: Sollten die kirchentrennenden Elemente sich einem vertieften theologischen Verständnis nicht als Divergenzen in peripheren Fragen erschließen?

Kirchentrennend ist der Opfergedanke. Es wird nach der Lehre des Trienter Konzils „ein wahres und eigentümliches Opfer“ dargebracht, dessen Früchte Lebenden und Gestorbenen zugewendet werden können. Aber ist nach dem Neuen Testament nicht Christus das eigentliche Opfer? Und werden die zur Eucharistiefeyer Geladenen nicht hineingenommen in den Tod und die Auferstehung des Herrn? Ist der Opferbegriff die wesentliche Deutungskategorie, wenn man dem neutestamentlichen Verständnis folgen will?

Kirchentrennend ist der Gedanke der Transsubstantiation. Brot und Wein werden substanzhaft in Leib und Blut Christi verwandelt, nur die Akzidenzien, die äußeren Erscheinungsformen der Elemente bleiben erhalten. Aber trifft dieser Ausdruck den Kern der dogmatischen Aussage? Das Neue Testament verheißt die volle Gegenwart des Herrn im Abendmahl, sein einheitsstiftendes Tun. Der Begriff „Transsubstantiation“ dagegen antwortet auf die Frage: Wie ist diese Gegenwart denkbar? Ist dieser philosophische Begriff heute noch geeignet, die dogmatische Aussage über die Wirkgegenwart des Herrn in der Eucharistie zu unterstreichen?

Die Interkommunion ist zur zentralen ökumenischen Frage geworden.

„Hinter Augsburg können wir nicht mehr zurückgehen“ —
das Ökumenische Pfingsttreffen 1971

In der Frankfurter Kennedy-Allee bei der action 365 war man mit der Augsburger Bilanz zufrieden: „Das Pfingsttreffen war weder ein Kirchentag der Amtsträger noch ein allgemeines Treffen des Gottesvolkes. Es war eine Begegnung der Basisgruppen und ‚Einzelgänger‘, die seit Jahren experimentelle Ökumene betreiben. In Augsburg fanden sie weitgehend Bestätigung und Anerkennung ihrer Arbeit.“⁸

Daß die Ökumene am Ort in Augsburg ihr Forum entdecken würde, war keineswegs sicher gewesen. Im Gegenteil: bis zuletzt hatten kirchenleitende Kreise das Pfingsttreffen gefürchtet. Man erinnerte sich an die Ereignisse auf dem Essener Katholikentag und auf dem Evangelischen Kirchentag in Stuttgart. Und jetzt ein gemeinsames Treffen! Könnte es da nicht zu spontanen Massenaktionen kommen, bei denen ökumenisch Begeisterte die dogmatischen und institutionellen Bastionen des kirchlichen Systems aufbrechen? Frankfurt, als Tagungsort in Aussicht genommen, war ohnehin ein ökumenischer Unruheherd, man verlegte das Treffen nach Augsburg, das die Erinnerung an den Augsburger Religionsfrieden von 1555 herstellte. Außerdem wurde das Treffen geteilt: eine geschlossene, halboffizielle Tagung für Experten und eine Großveranstaltung für die Öffentlichkeit. Den Sonntag hatte man vorsichtshalber ausgespart, denn gemeinsam hätte man nur einen ökumenischen Wortgottesdienst feiern können, und der hätte für den Katholiken nicht als Erfüllung der Sonntagspflicht gegolten. „Ein ökumenisches Kartell der Angst“, so hatte Mario von Galli die gemeinsame Sorge der evangelischen und katholischen Kirchenbehörden charakterisiert.

Sechs Arbeitsgruppen, sorgfältig nach konfessionellem Proporz zusammengestellt, hatten Arbeitspapiere zu folgenden Themen vorbereitet: Glaubensnot der Kirchen, Gottesdienst, Ehe, Sorge für den einzelnen Menschen — individuelle Lebenshilfe, Dienst an gesellschaftlichen Minderheiten: ausländische Arbeitnehmer, Entwicklung — Verantwortung der Christen.

Sachliche Arbeit war also gefordert. Und um zu arbeiten, waren die Delegierten nach Augsburg gefahren. Die Polarisierten, die Extremen waren zu Hause geblieben.

Was hat dieses Treffen zu einem Markstein in der innerdeutschen Ökumene gemacht? Die Resolutionen, die in einer wahren Abstimmungsmaschinerie produziert wurden? Wer sie liest, könnte glauben, der Schwerpunkt habe bei den sozialpolitischen Themen gelegen. Aber große Teile des Treffens waren mit Fragen der Theologie und des Gottesdienstes beschäftigt. 2500 Teilnehmer hatten sich allein zur Arbeitsgruppe Glaubensnot der Kirchen gemeldet. Sie stellten die Frage nach Gott, weil dies die Voraussetzung für die christliche

Existenz sei. „In Sälen mit 600 Plätzen entfaltete sich nahezu Seelsorge im Gespräch“, urteilte ein Beobachter der Augsburgszenarie. Und 2100 Teilnehmer fanden sich in der Arbeitsgruppe Gottesdienst ein. Die übrigen Gruppen mit 600—700 Teilnehmern nahmen sich dagegen klein aus.

Aber wichtiger noch war etwas anderes: In Augsburg trafen sich die vielen kleinen Gruppen, die vielen einzelnen, deren ökumenisches Engagement den Gemeinden weit vorausgeeilt war und die deshalb oft als Einzelgänger abqualifiziert wurden. In Augsburg stellten sie fest: Wir stehen mit unserem Anliegen nicht alleine. Dieses Bewußtsein der Solidarität, dieser Prozeß des Pfingsttreffens ist entscheidend, selbst wenn die 149 Resolutionen nur in Aktenordner wandern sollten. Und man erklärte immer wieder, daß man die neu gewonnene ökumenische Dimension nicht mehr aufgeben wolle: „Hinter Augsburg können wir nicht mehr zurückgehen.“

Deutlich wurde in Augsburg aber auch die ökumenische Strategie der Basisgruppen: Nicht die Fusion, die dritte Konfession ist das Ziel, sondern die ökumenische Arbeit in der Ortsgemeinde. Dort wollen sie viele ökumenische Gruppen bilden. Sie fordern mehr ökumenische Gottesdienste. Der Besuch des evangelischen Gottesdienstes soll als Erfüllung der Sonntagspflicht gelten. Ökumenischen Gruppen und konfessionsverschiedenen Paaren soll die offene Kommunion gestattet werden. Die karitativen und gesellschaftsdiakonischen Organisationen der beiden Kirchen sollen zusammenarbeiten. Man erstrebt die Einheit, ohne mit den alten Strukturen in bewußten Konflikt zu geraten. Man wendet sich an die ökumenische Basis: „Wir fordern die Christen aller Konfessionen auf: treibt selbst das ökumenische Anliegen weiter!

- Bildet gemeinsame Gruppen in allen Gemeinden
- Bildet gemeinsame Christenräte an jedem Ort
- Gebt euch gegenseitig Lebens- und Glaubenshilfe durch Information und Kooperation
- Plant und verwirklicht gemeinsame Aktivitäten in allen gesellschaftlichen Bereichen
- Feiert gemeinsame Gottesdienste
- Erkennt euch gegenseitig an und seid bereit, aufeinander zu hören!“

Die Kirchenleitungen werden aufgefordert, rechtliche Voraussetzungen für diese Arbeit zu schaffen: gemeinsame Sozialeinrichtungen, Gemeindezentren, Bildungswerke, Beratungsdienste, Ausbildung und Fortbildung von Mitarbeitern, finanzielle Verfügungsgewalt für die Christenräte. Es geht um die „Teilhabe am Werk Jesu in Überwindung der Trennung der Konfessionen und enger Kirchlichkeit“.

Ausblick

Das ökumenische Pfingsttreffen hat einen Markstein in der innerdeutschen

Ökumene gesetzt. Welche Rolle wird nun der katholischen Kirche zufallen? Wird sie — aus ihrem katholischen Erbe lebend — Glied einer verpflichtenden Gemeinschaft innerdeutscher Ökumene sein? Wird in diesem Miteinander die Frage der Eucharistie und des Priestertums ertragen und gelöst werden können? Oder werden sich Ökumenismus und Identitätskrise so polarisieren, daß der Ausweg in eine dritte Konfession unvermeidlich bleibt?

Vieles spricht gegen die Notlösung einer dritten Konfession. Die Frage der konfessionsverschiedenen Ehen konnte gelöst werden, ohne daß die Grenzen verwischt werden mußten. Die Offene Kommunion, wo sie geübt wird, wird als charismatische Ausnahme verstanden — Interkommunion, als institutionalisierte Regelung der Zukunft, soll den Kirchen nicht erleichtert oder erlassen werden. Die charismatischen Gruppen selbst haben auf dem Pfingsttreffen die Loyalität gegenüber Bischöfen und Kirchenleitungen nicht aufgekündigt.

Aber ist damit der Weg in eine verpflichtende Gemeinschaft offen? Hier gibt es Probleme. Noch betrachten sich charismatische und institutionelle Ökumene als feindliche Brüder. Noch wird das theologische Problem der charismatischen Eucharistiefeyer ängstlich aus der kirchenamtlichen Diskussion ausgeklammert. Noch ist nicht abzusehen, welche theologischen Probleme die Priesterkrise und die Zölibatsdiskussion in das ökumenische Gespräch einbringen werden.

Doch es zeichnet sich auch ab, wo der Ansatzpunkt für eine fruchtbare Weiterarbeit liegen könnte. Ob es um das Charisma der Ökumene geht oder um die Offene Kommunion oder um das Priesterbild — im Schnittpunkt dieser Fragen steht immer wieder die Ortsgemeinde. Das Amt und die Gemeinde, das war bereits eine Grundfrage der Reformation — es ist heute die vordringliche ökumenische und katholische Frage.

ANMERKUNGEN

¹ Leitsätze der ökumenischen Arbeit der „action 365“, verabschiedet am 14. März 1970. Leitsatz 5.

² Gerhard Kiefel, in: ökumenische akzente, August 1971, Nr. 8, S. 20.

³ AÖK-Rundbrief, Pfingsten 1971, S. 3.

⁴ In: Die Gemeinde des Bundes Evangelisch-freikirchlicher Gemeinden Nr. 44 (31. Oktober 1971), S. 11.

⁵ Hans Jürgen Schultz, Zumutungen der Freiheit. Gedankensplitter über den Protestantismus, in: Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen, hrsg. von Klaus von Bismarck und Walter Dirks, Stuttgart/Olten, Bd. 1, 1966, S. 115.

⁶ Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22.

⁷ Dekret über den Ökumenismus, Nr. 3 und 22.

⁸ action 365: informationen Nr. 26 (Sondernummer Pfingsttreffen), Juni 1971, S. 1.