

Die Annahme der Menschen im Abendmahl*

VON VILMOS VAJTA

„Darum nehmet einander an, gleichwie uns Christus hat angenommen zu Gottes Lob.“
(Röm. 15, 7)

Die Dynamik der ökumenischen Bestrebungen hat nach dem II. Vatikanischen Konzil einen Vorstoß in eine vorher undenkbare Richtung erzwungen. Innerhalb der ökumenischen Bewegung wurde nämlich bislang die Frage der Abendmahlsgemeinschaft als Manifestation der Einheit der Kirche ausschließlich auf das Verhältnis der evangelischen Kirchen begrenzt, obwohl dieses Problem durch gewisse Umstände auch zwischen der altkatholischen und den evangelischen Kirchen diskutabel wurde. Im Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen ist die Frage immer nur auf ein grundsätzliches Hindernis gestoßen. Was die katholische Kirche betrifft, so ist man höchstens zu einer „amica contestatio“ vorgedrungen¹. Dieses letztgenannte Verhältnis, das uns in dieser Kommission besonders beschäftigen muß, ist aber durch die ekklesiologische Neubesinnung, die in den konziliaren Dokumenten ihren Niederschlag fand, in eine neue Lage geraten. Heute konzentriert sich deshalb die Debatte um die „Interkommunion“ beinahe ausschließlich auf die Frage im Verhältnis zur katholischen Kirche. Dies ergab, daß auch die evangelische Theologie zur Neubesinnung einer seit der Reformationszeit unberührten Frage gezwungen worden ist².

Während die Theologen diesem Problem nachgehen und die Kirchenrechtler ihre Köpfe schütteln, handelt schon das christliche Volk, und wir stehen heute vor gewissen faits accomplis, die zur Stellungnahme auffordern. Wird das theologische Nachdenken neue Tatsachen schaffen können oder wird es nur über das Schon-Geschehene nachdenken? Werden die Hirten, wie es sich geziemt, ihrem Volke vorangehen, oder werden sie der Herde nachlaufen müssen? Dies sind die Fragen, die wir heute stellen müssen. Denn es gibt heute eine „de facto Interkommunion“, zwar begrenzt auf gewisse Gebiete und gewisse Schichten des christlichen Volkes³. Aber in diesen Ereignissen spiegelt sich eine Dynamik ab, die sich nicht mehr abtun läßt mit der Anklage unverantwortlichen Handelns. Denn die Tatsache ist, daß solches Handeln von Menschen in Bewegung

* Dieser Beitrag gibt das Referat wieder, das der Verfasser auf der Sitzung der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“ auf Malta (22.—26. Februar 1972) gehalten hat. Lediglich die Anmerkungen sind hinzugekommen und die Diskussion ist auf den neuesten Stand gebracht worden.

gesetzt wird, die mit vollem Ernst Christen sein wollen und von ökumenischem Bewußtsein erfüllt sind. Das Tragische (Komische?) dabei ist nur, daß es „ausgezeichnete Gründe sind, weshalb die einen die Interkommunion befürworten und die anderen sich dagegen setzen“⁴. In der theologischen Debatte, die sich um diesen Komplex entfaltet, konzentriert sich alles auf die Fragen der Ekklesiologie, d. h. primär auf die Möglichkeit der Anerkennung der getrennten Kirchen; auf die Frage der Einheit (resp. Uneinheit) in der Lehre, und zwar hauptsächlich der Abendmahlslehre; und auf das Verständnis des kirchlichen Amtes. In all diese Fragen reihen sich noch einige kirchenrechtliche Konkretisierungen ein, die gerade in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft eine entscheidende Rolle spielen. Es wäre möglich, die Frage auch in unserem Kreise von diesen Gesichtspunkten her zu untersuchen und dabei Verschiedentliches auszuwerten, was in der Theologie unserer Kirchen heute gedacht wird. Es läßt sich nicht leugnen, daß diese Überlegungen an entscheidenden Punkten zu einer Überprüfung traditioneller Positionen geführt haben. Die Ergebnisse liegen eindeutig zugunsten einer größeren Öffnung in der Frage der Abendmahlsgemeinschaft. „Der Trend geht zur Interkommunion“⁵. Es ist erstaunlich, welches Arsenal von theologischen Argumenten plötzlich entdeckt wird, was ein Übergewicht für ein „Pro“ bedeutet. Die „Contra“-Argumente bewegen sich in alten wohlbekannten Grenzen theologischen Denkens und haben eigentlich nichts Neues hervorgebracht. Deshalb sind die Kirchenleitungen in die Defensive gezwungen und werden ihre Positionen schwer halten können. Dies sei zunächst als nüchterne Feststellung der konkreten Lage gesagt.

Es wäre also möglich, ein Plädoyer für eine — noch näher zu bestimmende — Abendmahlsgemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche mit Hilfe dieses Arsenal der heutigen theologischen Arbeit vorzulegen. Es läßt sich aber fragen, ob wir in der Linie der Arbeit und der Ergebnisse dieser Kommission doch nicht versuchen müßten, die bisherige Problemstellung zu erweitern, um die Debatte durch neue Perspektiven zu entspannen. Diese Methode, die im weiteren versucht werden sollte, knüpft sich an folgende Grunderkenntnis an: *das Evangelium Jesu Christi richtet sich an die Welt, zunächst als Menschenwelt verstanden, und sein Inhalt wie auch seine Feier wird von dieser gezielten Intention her geprägt*⁶. Wir haben aus diesem Grunde schon eingehende Überlegungen über die „Welt“ in unser Verständnis des Evangeliums eingeschaltet. Dies hat sich außerordentlich fruchtbar erwiesen. Nun gilt es aber, diese Einsichten für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft fruchtbar zu machen. Dann ließe sich folgende These formulieren: *Das Abendmahl ist von dem gekreuzigten und verherrlichten Herrn den Menschen geschenkt worden, damit sie in seine Gemeinschaft aufgenommen und darin errettet werden sollen. Eine Abendmahlsfeier, von der Menschen fern-*

gehalten werden, erfüllt deshalb schon in ihrem Ansatz die ihr vom Herrn gestellte Aufgabe nicht. Abendmahl ist Annahme. Das Heil der Menschen muß folglich der alles bestimmende Orientierungspunkt in der Feier des heiligen Abendmahls sein. Deshalb muß die Dynamik der Sendung der Kirche in den Vordergrund rücken, um zu klären, wie heute die Rettung der Menschen in der Feier des Abendmahls geschehen kann. Sind sich die Kirchen ihrer gemeinsamen Aufgabe der Welt gegenüber bewußt geworden, dann muß dies zur Folge haben, daß die Frage gestellt wird, ob die Welt das Handeln der Kirche so verstehen kann, daß sie darin angenommen wird. Die Intention des Kommens des Herrn ist Rettung und nicht Gericht, ist Annahme und nicht Verstoß (Joh 3, 17; 6, 37). Wir müssen aufgrund der konkreten Handlungsweise der Kirche gegenüber den Menschen nachprüfen, ob sie die zur Annahme einladende Magd geblieben ist.

1. Theorie und Praxis

Natürlich lädt die Kirche ein, sie würde theoretisch niemals etwas anderes behaupten. Sie will die Menschen annehmen. Nur gestaltet sich ihre Praxis in einer Situation der gespaltenen Christenheit so, daß sie tatsächlich die Annahme der Menschen, die einer anderen Konfessionskirche angehören, verweigert. Der Bruch innerhalb der Christenheit ist zu einem Ausschluß vom Abendmahlstisch geworden. Deshalb wird die Spaltung gerade an diesem Punkte schmerzlich und vom Gesichtspunkt der Sendung her fraglich. Die Theorie der Annahme ist mit der Praxis der Verweigerung des Zutritts zum Abendmahl verbunden. Dies hat schwierige Folgerungen nach zwei Seiten hin.

Zunächst: die getrennten Kirchen verweigern einander die Kommunion von Christen, die einer anderen Kirchengemeinschaft zugehören als derjenigen, die die Feier hält. Nun trifft aber diese Theorie in der Praxis gerade solche Menschen, die ihren Glauben ernst nehmen, die Trennung unter den Christen nicht mehr aushalten können und die aus verschiedenen Gründen den Weg zueinander gefunden haben und die Gemeinschaft unter sich konkret leben möchten. Diese Menschen haben nämlich die Mahnungen zur Konkretisierung der Einheit ernst genommen, sie haben nicht nur füreinander, sondern auch miteinander gebetet und das Wort Gottes miteinander gehört. So entstand eine geistliche Gemeinschaft, die ihre eigene Dynamik in sich hat⁷. Diese hat es verhindert und verhindert es weiterhin, aus den ökumenischen Bestrebungen eine Routine zu machen und sich mit gegenseitigen Beteuerungen der Gemeinschaft in Christus ohne eucharistische Konkretisierung befriedigen zu lassen. Der Drang nach Abendmahlsgemeinschaft ist gerade unter diesen Menschen wach geworden. Ihnen ist die Verweigerung der Annahme am Abendmahlstisch von den sog. „getrennten Brüdern“ unverständlich. Sie betrachten sogar die Verweigerung

der Annahme am Abendmahl als eine unberechtigte Maßnahme der Kirchenleitungen, deren Autorität aus den genannten Gründen schon weithin in Frage gestellt wird⁸. Die „Untergrund-Kirche“ ist keine geheime, sich in die Katakomben zurückziehende Gemeinde, sondern eine, die die Theorie der brüderlichen Gemeinschaft in praktisches Handeln vor aller Welt übersetzen will — sogar gegen die offenkundigen Regelungen der Kirchen. Sie wollen Theorie und Praxis in Harmonie bringen, weil nach ihrem Glauben der Weg zum Abendmahlstisch durch die neuentdeckte Gemeinschaft unter getrennten Christen eröffnet worden ist.

Andererseits: die getrennten Kirchen gewähren die Zulassung zur Kommunion von Menschen, die ihrer eigenen Konfession zugehören, obwohl ihnen nicht unbekannt ist, daß sich unter diesen Kommunikanten viele „Unkundige“ und „Ungläubige“ (1 Kor 14, 23 f.) befinden. Da ihre Kirchenzugehörigkeit aber geordnet ist, sind sie zugelassen, ohne daß man sicher wäre, ob sie den Glauben haben, der gerade von Christen anderer Konfessionen gefordert wird. So entsteht hier wieder eine Spannung zwischen Theorie und Praxis, nur daß hier die Praxis weitherziger erscheint — nämlich gegenüber den kirchenrechtlich gesicherten eigenen Kirchenmitgliedern⁹. Dabei ist aber noch etwas für die Praxis charakteristisch: in keiner der gespaltenen Kirchen wird die Kommunion einem Menschen verweigert, der zum Altar geht. Im konkreten Fall könnte also jemand, der einer anderen Konfession zugehört, unter den Kommunikanten sein¹⁰. Nur mit der Beschränkung: solange er sich nicht schon vorher um Erlaubnis beim betreffenden Pfarrer bemüht. Dann wird ihm unter Umständen vom Zutritt abgeraten. Nun sind aber diejenigen, die sich vorher erkundigen, gar nicht die „frechen Sünder“, denen das Abendmahl eigentlich nichts bedeutet, sondern eben die Menschen ernsten Glaubens. Denen aber gerade wird die Verweigerung nach offiziellen Vorschriften (theoretisch) mitgeteilt. Die Frage ist berechtigt, ob die Kirche hier als Annahme der Menschen handelt oder in ihrem Eifer eben auch echte Gläubige verstößt¹¹.

Wie ließen sich die oben angeführten Widersprüche zwischen Theorie und Praxis aufheben? Vermutlich nur so, daß sich die Kirchen der Absurdität der ekklesialen Situation wahrhaft bewußt werden¹². Beharren sie darauf, daß Kirchenmitgliedschaft und Kommunionsempfang sich decken müssen, dann gibt es nur zwei Möglichkeiten, die Absurdität der heutigen Praxis aufzuheben. Einerseits wäre dies möglich durch eine verschärfte Kontrolle der Kommunionsempfänger, d. h. nicht nur durch die vorherige Prüfung der Kommunikanten in der Beichte und Anmeldung, sondern auch am Altar selbst. Das würde die Einführung der alten Arkandisziplin bedeuten, die ihrer heutigen Wortführer nicht entbehrt, und die Einführung einer Legitimation vor der Zulassung zur Eucharistie voraussetzen¹³.

Statt dessen wird aber vermutlich die Überprüfung der These von der Kirchenmitgliedschaft bei der Kommunion einen anderen Ausweg suchen müssen. Denn unter den Bedingungen der getrennten Christenheit wird man kaum unanfechtbare Theorien über die Annahme am Abendmahlstisch ausarbeiten können¹⁴. Die Frage ist nur, welche Anomalie leichter zu ertragen ist: die Einladung von Christen, die Mitglieder anderer Kirchen sind, oder die Unwahrscheinlichkeit des verschiedenen Maßes betreffs der eigenen und der fremden Kirchenmitglieder? Es scheinen mir ausreichende theologische Argumente zur Annahme der ersten vorzuliegen¹⁵. Dabei müßte nur noch geklärt werden, ob durch diese Argumente die Toleranz gegenüber einer Unsitte, d. h. eine Kapitulation vor unvermeidbaren Fakten eingeführt wird oder ob hiermit vielmehr ein neuer Weg ökumenischer Besinnung angebahnt werden könnte.

2. Kirchenleitung (*Autorität*) und Kirchenvolk (*sensus fidelium*)

Niemand wird in unseren Kirchen verneinen wollen, daß es in der Kirche eine leitende Funktion gibt, die als ein Charisma (kybernesis) geschenkt wird. Sie ist mit dem Vorsitz beim eucharistischen Mahl der Gemeinde (episkope) verbunden. Dies gehört zur guten Ordnung der Gemeinde, zur Auferbauung des Leibes Christi. Nun ist aber dieses charismatische Amt in das charismatische Gesamtgefüge der Gemeinde eingeordnet und im Dialog der Charismen auszuüben (1 Kor 14 u. a.). Denn das Volk Gottes selbst wird durch die Charismen beschert, indem der Heilige Geist einem jeden nach dem Maß des Glaubens seine Gaben schenkt. So ist das gesamte gläubige Volk als charismatisch anzusprechen und hat gerade für das geordnete Leben der Gemeinde eine Mitverantwortung zu tragen. Die kirchenleitende Autorität darf nicht ohne die Einbeziehung des priesterlichen Volkes ausgeübt werden. An diesem Punkte hat sich gerade in unserer Generation ein neues Bewußtsein des Kirchenvolkes bemerkbar gemacht. Es knüpft an alte Wahrheiten des *sensus fidelium* und des allgemeinen Priestertums an.

Es ist kein Geheimnis, daß sich zwischen den kirchenleitenden Organen und dem Kirchenvolk in Fragen der Abendmahlsgemeinschaft eine schwierige Kluft aufgetan hat. Es geht nicht mehr um die Kluft zwischen Hierarchie/Pfarrerschaft und Gemeinde, sondern gerade um die Kluft zwischen den obersten leitenden Organen (Vatikan, Bischöfe, Oberkirchenräte usw.) und den Menschen in den lokalen Gemeinden (ihre Pfarrer einbegriffen). Was nämlich den leitenden Gremien als übereilt, unverantwortlich, theologisch unklar und pastoral verwirrend erscheint, bietet sich auf der Ebene der Lokalgemeinde oder in ökumenisch engagierten Gruppen und Menschen in gegenseitigem, konkretem Austausch gerade als das Selbstverständliche, Notwendige, ja, als ein Glaubensgebot, dem man nicht widerstehen darf, an. In den konkreten Situationen gilt

das Verbot der kirchlichen Obrigkeit als Hindernis geistlichen Lebens und als eine Unverständlichkeit, die als Abstand von der konkreten lokalen Situation erklärt werden kann. Es ist erstaunlich, an wie vielen Orten gegen diese Bewegungen ein plötzliches „ökumenisches Einverständnis“ unter den Kirchenleitungen entstanden ist im Hinblick auf die drängenden Wünsche der gläubigen Gemeinden (= Volk und Pfarrerschaft!)¹⁶.

Man hat sich mancherorts gegen die Gefahr einer „dritten Konfession“ ausgesprochen. Daß diese Gefahr vorhanden ist, kann man nicht leugnen. Die Frage ist nur, ob man sich durch die Verweigerung des gegenseitigen Zutritts zum Abendmahl der getrennten Kirchen gegen die vermeintliche Gefahr wirklich wehren kann. Zweierlei kann geschehen, wenn sich die Spaltung zwischen den Kirchenleitungen und dem Kirchenvolk vertieft:

Erstens ist die Möglichkeit eines anbrechenden Spiritualismus vorhanden, der die Einheit der Christenheit als eine unsichtbare Glaubenswirklichkeit vorstellt. Wollen sich die Kirchenleitungen nicht als Hebamme eines solchen Spiritualismus anbieten, sondern die mit Recht geforderte geschichtliche, konkrete Manifestation der Einheit fördern, so müssen sie aufs neue das Abendmahl als Annahme der Menschen verstehen und als solche die entsprechende Praxis ermöglichen.

Andererseits besteht natürlich die Gefahr der Spaltung zwischen Kirchenvolk und Kirchenleitung. Das gläubige Volk Gottes hat sich auf den Weg der gemeinsamen Abendmahlsfeier begeben. Diese Prozession zum Tisch des Herrn wird sich nicht mehr aufhalten lassen. Auch dann nicht, wenn Bischöfe und Oberkirchenräte davon abraten. Ein Verbot gegenüber einem klaren *sensus fidelium* wird in einer mündig gewordenen Christenheit gerade das Gegenteil bewirken. Menschen, die sich im gemeinsamen Glauben zusammengefunden haben, werden es den Kirchenleitungen nicht abnehmen, daß sie einer Illusion der Einheit zum Opfer gefallen wären. Sie werden vor den Altären nicht haltmachen — auch in der katholischen Kirche nicht!¹⁷ Auf dem Wege zur Einheit des Gottesvolkes läßt sich diese Prozession der getrennten Christen von den gespaltenen Altären nicht mehr aufhalten. Der neuerwachte *sensus fidelium* läßt nicht mehr zu, aus der allen gemeinsamen Gnade im Sakrament des Leibes und Blutes Christi ausgeschlossen zu werden. Er zwingt zur Annahme der Menschen im Abendmahl.

3. Theologie und Kirchenrecht

Die theologische Reflexion hat schon lange vor dem Konzil eine neue ekklesiologische Orientierung vorbereitet. Die diesbezüglichen Äußerungen des Konzils sind behutsame, aber doch vorwärtsweisende Beschlüsse, die für die

ökumenische Begegnung der Kirchen von größter Bedeutung sind. Zunächst gilt dies im Blick auf den ekklesiologischen Charakter der nicht-römischen Kirchen¹⁸. In dem Augenblick nämlich, wo ein massiv-juristisches Denken durch den mystischen Begriff der Kirche in Frage gestellt wird, eröffnen sich neue Perspektiven für die Frage der Mitgliedschaft in der Kirche¹⁹. Dies ist für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft von entscheidender Bedeutung. Die grundlegende sakramentale Einverleibung in die Kirche durch die Taufe wurde deshalb bei den von Rom getrennten Kirchen neu bewertet und die theologische Reflexion hat innerhalb der katholischen Theologie die Hinordnung des Taufsakramentes zur Eucharistie neu durchgedacht²⁰. Damit verknüpft sich die Anerkennung von wesentlichen Zügen in der Abendmahlslehre der anderen Kirchen. Das Bekenntnis des eucharistischen Glaubens bei der Feier von nicht-katholischen Kirchen ist der Grund, weshalb die Zulassung von Nicht-Katholiken zur Kommunion in der katholischen Kirche diskutabel geworden ist²¹.

Darüber hinaus sind die Folgerungen der neuen ekklesiologischen Erkenntnisse für das Verständnis des kirchlichen Amtes fruchtbar gemacht worden. Eine weitgehende theologische Klärung hat die funktionelle Übereinstimmung des Amtes in den getrennten Kirchen unterstrichen und mit historischen und dogmatischen Argumenten darauf hingewiesen, daß u. U. die Anerkennung des kirchlichen Amtes nicht ausschließlich in der juristischen Sicherung der Weihe gesucht werden darf²². Die Situation der Reformation ist aus diesen Gründen in ein neues Licht getreten und die Beurteilung der damals entstandenen Lage sieht eine Versöhnung als Möglichkeit voraus²³.

Nun entsprechen aber die kirchenrechtlichen Bestimmungen diesen neuen theologischen Erkenntnissen in keiner Weise. Sie spiegeln noch eine vorkonziiliare Situation wider²⁴. Das ist für das Gesetzbuch der römischen Kirche (CIC) gar nicht überraschend, und man kann nur die Hoffnung aussprechen, daß die bevorstehende Reform diese Diskrepanz zwischen Theologie und Kirchenrecht aufheben möchte. Schwieriger und erstaunlicher ist aber die Lage im Blick auf das Direktorium, das doch nach dem Konzil und in ökumenischer Offenheit verfaßt worden ist. Das Problem beginnt doch in gewissem Sinne schon im Ökumenismus-Dekret oder genauer gesagt mit dessen Interpretation, die im Direktorium des Sekretariats für die Einheit der Christen gegeben wurde. Es handelt sich näher gesehen um zwei Probleme, die wir kurz beleuchten müssen²⁵.

Zunächst geht es um den Satz, der die *communicatio in sacris* als Mittel zur Einheit „*indiscretim*“ verhindert; weiterhin um die Unterscheidung zwischen zwei Prinzipien, die *significatio unitatis* und die *participatio in mediis salutis*. Das Direktorium interpretiert nun diese Beschlüsse so, daß das erste Prinzip als das von der sakramentalen Gemeinschaft ausschließende, das zweite als eine

solche ermöglichende verstanden wird. Die Konkretisierung auf bestimmte Kirchen weist darauf hin, daß eine „discretim“-Lösung für die reformatorischen Kirchen auszuschließen ist. Die Kasuistik der Zulassung von Nicht-Katholiken wird so eng gefaßt, daß hier über die vorkonziliaren Verhältnisse hinaus kein Schritt getan wird. Der Fall des Zutritts eines Katholiken zur Abendmahlsfeier einer Kirche, in der die Priesterweihe nicht als „gültig“ anerkannt ist, wird sogar in Notfällen verweigert.

Die Frage, die an diese Interpretation gestellt werden muß, ist folgende: Wird hier nicht das Prinzip der Bezeugung der Einheit in einer allzu massiven Weise in juristischen Kategorien interpretiert, die gerade das zweite Prinzip der Gnadenmitteilung verhindern? Muß nicht schon im Prinzip der Einheit mit einer viel größeren Behutsamkeit gesprochen werden als die harten kirchenrechtlichen Bestimmungen, die von einer vorkonziliaren Ekklesiologie abgeleitet worden sind? Die Kirchenmitgliedschaft muß doch nach dem Konzil noch mehr als früher in einer sich mit der juristischen Feststellbarkeit nicht mehr deckenden Weise bestimmt werden. Wo ist hier einem neuen Kirchenbegriff Rechnung getragen und der Anerkennung der Taufe im Blick auf die eucharistische Gemeinschaft eine Bedeutung gegeben? Hier wird in einer Weise gesprochen, als könnte die Mitgliedschaft der Kirche in einer juristisch feststellbaren Weise mit den Grenzen der Konfessionskirchen identifiziert werden. Auf diese Weise wird das „Prinzip der Einheit“ fehlinterpretiert. Überraschender aber ist noch, wie das „Prinzip von der Partizipation an den Gnadenmitteln“ auf ein Minimales und eigentlich Unumgängliches beschränkt wird. Hier muß man fragen, ob diese Interpretation den Auftrag der Sendung der Kirche zur Annahme der Menschen und zum Heil in der Kirche noch wahrnimmt. Denn die „Quelle der Gnade“ wird hier wirklich nicht geöffnet, sondern eigentlich verschlossen.

Das Direktorium bedarf aus den angedeuteten Gründen einer wesentlichen Überarbeitung, damit es den theologischen Erkenntnissen, die in der katholischen Theologie heute weit verbreitet sind, gerecht wird²⁶. Dies wird vermutlich nur getan werden können, wenn statt der allgemeinen Rede von Nicht-Katholiken in die konkrete Situation eingegangen und gefragt wird, wie dieses Problem sich zu den einzelnen Kirchen verhält. Dabei stellt sich für unsere Kommission zunächst die Aufgabe, das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen zu klären. Wenn dies versucht wird, dann müßten die „ausreichenden Gründe“ und die „Notfälle“ ganz anders aussehen, als wie diese im Direktorium bestimmt wurden. Denn teils wurde ja der evangelisch-lutherischen Lehre vom heiligen Abendmahl verschiedentlich ein Einklang mit dem Glauben der katholischen Kirche bestätigt²⁷, teils kann der sakramentale Dienst der evangelisch-lutherischen Kirche nicht länger so charakterisiert werden, als wäre er bestimmt, des Menschen Heil zu

hindern. Ist es nicht vielmehr umgekehrt: um das Heil der Menschen ist es einfach notwendig — in noch näher zu bestimmenden besonderen Fällen —, einer Teilnahme am Sakrament des Leibes und Blutes Christi in der evangelisch-lutherischen Kirche zuzusprechen? Wenn es nämlich um die Annahme der Menschen geht, die aus ihrer Glaubensüberzeugung den gegenseitigen Dienst fordern, so müßte die Kirche dieser Entscheidung des christlichen Gewissens das Recht zusprechen²⁸. Eine bilaterale Klärung unserer beiden Kirchen wäre *urgentis necessitatis*. Und zwar auch für die Sache der Einheit, die unsere Kirchen eben nicht mehr mit einem eindeutigen Veto beim Abendmahl scheiden darf.

4. Pastorale Verantwortung und Exkommunikation

Es fällt einem schwer zu sagen, aber es muß doch einmal klar gesehen werden, daß die Verweigerung der Zulassung evangelischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche einen Zustand der Exkommunikation seitens der katholischen Kirche bedeutet²⁹. Eine entsprechende Härte gegenüber der katholischen Kirche hat — auch in den schwersten Zeiten der Kontroverse — lutherischerseits nicht existiert und wurde gerade in letzter Zeit in eine Offenheit auch gegenüber der Kommunion bei einer katholischen Messe verwandelt. Die Exkommunikation wird also lutherischerseits nicht aufrechterhalten. Was zwingt die katholische Kirche, noch dabei zu verharren? Die Antwort wird sehr oft mit dem Hinweis auf die pastorale Verantwortung der katholischen Kirche begründet. Dazu seien nur zwei kurze Anfragen erlaubt.

Die erste Anfrage betrifft die Frage nach der Intention der Exkommunikation. Es ist wohl biblisch begründet und wird allgemein dogmatisch vertreten, daß der Ausschluß eines Menschen aus der Kirche (vom Abendmahl) als äußerste Notmaßnahme aber immer wegen des Heils des Menschen geschieht. Dieser soll durch das harte Mittel zur Bekehrung gerufen werden, um sich wieder als lebendiges Glied in die Gemeinde einzufügen (Mt 18, 15 ff.; 1 Kor 5, 5). Dieser Weg soll durch die Buße bereitet werden. Es ist also klar, daß hier nicht die Exkommunikation, sondern die Annahme des Menschen intendiert ist.

Nun entsteht aber die ernste Frage, ob in einer Situation der getrennten Christenheit diese Intention durch die Exkommunikation, d. h. durch den Ausschluß vom Abendmahlstisch, gewährleistet werden kann? Bedeutet es nicht, daß der Mensch um der Rettung seiner Seele eigentlich dazu aufgefordert wird, sich der katholischen Kirche anzuschließen? Nun wird aber ein nicht-katholischer Christ gerade diese Motivierung mit Bestimmtheit zurückweisen. Ist also die katholische Kirche um das Heil des Menschen besorgt, so müßte sie heute im Gegenteil die Quellen der Gnade eröffnen, damit Menschen davon genährt und

geheilt werden. Denn es ließe sich doch fragen, ob nicht die Voraussetzungen zur Zulassung zur Eucharistie für einen getrennten christlichen Bruder mindestens in dem Maße vorliegt, wie im Falle der Gewohnheitschristen, die in der katholischen Kirche keineswegs ausgeschlossen werden. Ist nicht das Risiko, das die Kirche in pastoraler Verantwortung für die breiten Massen der Kommunikanten übernimmt, qualitativ verschieden von dem Risiko, das sie eingehen würde, wenn sie den Zutritt zu den Quellen der Gnade den in getrennten Kirchen lebenden — aber diese Trennung eigentlich ohne ihre persönliche Schuld vollziehenden — Menschen geben würde³⁹? Dient die aufrechterhaltene Exkommunikation wirklich dem Prinzip der Einheit? Dient sie dem Heil der Menschen? Weisen die Erfahrungen (z. B. bei den Mischehen) nicht gerade in entgegengesetzte Richtung? Die hier herangezogene Motivierung der pastoralen Verantwortung müßte doch in einer religiösen Einheitskultur anders aussehen als in der Situation der getrennten Christenheit. Müßte nicht hier eine Neubesinnung einsetzen, die die Intention der heilenden Annahme des Menschen bewahrt und die ihr entsprechenden Mittel sucht, statt mit Berufung auf eine Tradition, die in völlig anderen Verhältnissen ausgebildet wurde, bei der Verweigerung der Abendmahlsgemeinschaft zu beharren und damit de facto die Menschen, die die Einladung annehmen möchten, auszustoßen?

Die zweite Anfrage ist radikaler. Sie betrifft die Begründung der pastoralen Verantwortung mit der der Kirche gegebenen Schlüsselgewalt. Konkret gesprochen: Mit welchem Recht verbindet die Kirche ihren Auftrag, die Sünden zu lösen und zu binden, mit der Verfügung über den Zugang oder den Ausschluß von der Abendmahlsgemeinschaft? Es soll unterstrichen werden, daß es bei unserer Frage um die Verbindung der Schlüsselgewalt mit dem Abendmahl geht. Daß der Kirche das Lösen und Binden aufgetragen ist, ist unbestreitbar. *Wie* sie diese Gewalt ausübt, kann diskutiert werden, ja sogar der christlichen Freiheit überlassen sein. Aber die Frage ist, ob dieses Lösen und Binden sich auf die Teilnahme am Abendmahl in der Form des konkreten Ausschlusses applizieren läßt. Hört nicht die „Gewalt“ der Schlüssel in dem Augenblick auf, wo das lösende oder bindende Wort ausgesprochen worden ist? Ist nicht der Mensch in dieser Situation auf sich als einzelner gestellt, der sich jetzt vom Tisch des Herrn selbst ausschließt oder sich ihm nähert, um dort aufgenommen zu werden?

In dem vorliegenden Schlußbericht wird in Verbindung mit dem Kirchenrecht gesagt: „Das Kirchenrecht ist kein bloß juridisches System. Das Heil des einzelnen Gläubigen muß der letztentscheidende Gesichtspunkt sein. Das Kirchenrecht hat der freien Entfaltung des religiösen Lebens der Gläubigen zu dienen; kein Gesetz kann ein Mitglied der Kirche von seiner unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott entbinden. Deshalb können kirchliche Normen nur im

persönlichen Gewissen verbindlich werden. Der Raum der Freiheit für das Wirken des Herrn muß offen bleiben³¹.“ Man kann dieser Formulierung nur zustimmen. Sie müßte aber zur Folge haben, daß die Entscheidung über den Schritt zum Abendmahlstisch nicht durch eine kirchlich autoritäre Entscheidung dem einzelnen abgenommen werden kann. Wenn sich die Kirche daran orientiert, die frohe Botschaft von der Lösung von den Sünden in Jesus Christus durch seinen Tod und Auferstehung zu verkündigen, dann ist das bindende Wort niemals das letztgültige, sondern steht im Dienst der Absolution, die als Annahme am Abendmahlstisch konkret wird. Gewiß, dieses Lösen von den Sünden wird nicht ohne das Binden gehen, wie wir ja auch des Lebens Christi ohne seinen Tod am Kreuz nicht teilhaftig werden können. Aber ob die eindeutige Aufteilung in Lösen und Binden möglich ist und weiterhin, ob die Applikation zur Kategorisierung von Menschen führen darf, das ist schon eine ernst zu überlegende Frage.

Wird nicht gerade die echte pastorale Verantwortung eine richtige Teilung des bindenden und lösenden Wortes Gottes an die Menschen jeweils erzwingen? Wird man nicht das eindeutig bindende Wort erst richtig propter rationes sufficientes und in urgente necessitate auszusprechen wagen? Die Kirche sollte nämlich sicherlich primär dafür da sein, Menschen in Gnaden anzunehmen und damit das Risiko auf sich zu nehmen, daß ihre Liebe verlorengeht. Sie dürfte primär nicht um den Ausschluß bekümmert sein und damit Menschen treffen, die in ihrem Herzen die Gnade annehmen wollen. All dies hat für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft eine entscheidende Bedeutung. Die Frage lautet nämlich nicht, ob die Kirche den einen oder anderen konkreten Menschen zum Altar zulassen darf, sondern ob sie überhaupt das Recht hat, ihn davon auszuschließen. Die pastorale Verantwortung, das bindende und lösende Wort Gottes zu verkündigen, ist eindeutig gegeben. Ob aber daraus ein Verfügungsrecht über den Tisch des Herrn gemacht werden darf, sei hiermit gefragt.

Man müßte eigentlich einmal der Frage nachgehen, welche Bedeutung die Praxis der Tischgemeinschaft Jesu für die Frage der Annahme der Menschen im Abendmahl hat. Die Mahlgemeinschaft Jesu mit den Sündern als die Einladung zum messianischen Mahl, wie auch die Speisungswunder Jesu, die ja von den Evangelisten in deutlicher Erinnerung an das letzte Mahl Jesu berichtet werden; die eindeutig allumfassenden Einladungsgleichnisse zum eschatologischen Mahl, wie auch selbst das letzte Mahl Jesu mit den Jüngern in Anwesenheit des Verräters Judas — alle diese Texte sind vom unqualifizierten Angebot der Gnade geprägt. Der Bruch Jesu mit dem Judentum, das an der geschlossenen Mahlgemeinschaft der Gerechten festhielt, ist eben der Anstoß, den er mit seinem Verhalten erweckte³². Die genannten Texte können jedenfalls nicht so leicht mit dem Argument abgetan werden, daß sie nicht von dem eucharistischen

Opfermahl des Herrn handeln. Ist denn seine Einladungsbereitschaft durch den Opfertod so radikal verändert worden, mit dem er sich um der Menschen Heil hingegeben hat?

Luther schreibt einmal, daß der Herr „unehrlich gehandelt wird beide auf dem Kreuz und Altar“³³. Ist diese Parallele völlig abwegig? Hätte der Herr sich nur am Kreuze den Menschen hingegeben, aber nicht mehr in der Anamnese dieses Opfers? Könnte nicht das eucharistische Mahl der Gemeinde eine Antizipation des himmlischen Mahles auch in der Hinsicht sein, daß die Zöllner und Huren eher in das Reich kommen werden als die Gerechten? Man hat sich in der Interkommunionsdebatte allzu sehr auf die Frage beschränkt, was die Aktualisierung der vergangenen Heilstat Jesu bedeutet (so z. B. die reale Gegenwart des Todesopfers Jesu usw.). Sollten wir nicht auch die Frage stellen, welchen Ausdruck die auf uns zukommende Heilsgemeinschaft schon heute in der eucharistischen Feier der Gemeinde finden könnte³⁴?

5. Gegenseitigkeit oder Einbahnverkehr³⁵?

Die konkrete Folgerung des oben Gesagten für die Frage der Abendmahlsgemeinschaft müßte *die Möglichkeit der uneingeschränkten gegenseitigen Einladung zum Abendmahlstisch unserer beiden Kirchen* sein.

Es versteht sich von selbst, daß eine grundsätzliche Zustimmung zur Gegenseitigkeit am Abendmahlstisch nicht von einem Tage auf den anderen zu allgemeinem Gebrauch werden kann. Die jahrhundertelange Trennung wird man nicht auf einmal heilen können. Den verschiedenen regionalen und geistlichen Verhältnissen muß man Rechnung tragen. So wäre hier sicherlich ein Pionierdienst von ökumenisch bewußten Gruppen zu leisten, in denen die geistliche Gemeinschaft sich schon konkretisiert hat. Weiterhin müßten die Familien, in denen konfessionsverschiedene Ehepartner miteinander im Gebet und Hören des Wortes Gottes, im täglichen Zusammenleben den Glauben miteinander bekennen, gerade die geeignetsten Orte sein, wo die gegenseitige Annahme am Abendmahl ein ökumenischer Schritt zur größeren Einheit wäre³⁶. Deshalb würde es kaum genügen, nur bei der Eheschließung die gegenseitige Kommunion zu gewähren³⁷, sondern diese müßte auch über das ganze eheliche Leben durchgehalten werden. Erst dann kämen die selbstverständlichen „Notfälle“ noch in Betracht, nämlich von isolierten Christen, die von ihrer Heimatkirche abgeschnitten zum eucharistischen Fasten verurteilt wären, wenn die Gastfreundschaft einer Kirche am Ort ihnen nicht zu Hilfe käme³⁸.

Die Gewährung dieser Gegenseitigkeit sollte vom Standpunkt der evangelisch-lutherischen Kirche her nicht mehr fraglich sein. Eine römisch-katholische Messe, in der die neuen eucharistischen Gebete den liturgischen Rahmen bilden,

wäre für die evangelisch-lutherischen Christen nur in ihrer unvollkommenen Zeichenhaftigkeit (die Entziehung des Kelches) fragwürdig, könnte aber im Notfall überwunden werden, wie dies auch in der Reformationszeit der Fall war³⁹.

Was kann man von der römisch-katholischen Kirche in der heutigen Situation erwarten? Zunächst, wie oben schon angedeutet, eine Revision des Direktoriums im Sinne der heutigen theologischen Reflexion, indem die rationes sufficientes für die Zulassung der evangelisch-lutherischen Christen über die dringenden Ausnahmefälle hinaus anerkannt und konkretisiert werden. Dabei läßt sich natürlich fragen, ob sich Rom weiterhin auf einen eucharistischen Einbahnverkehr begrenzen will oder den Weg der katholischen Christen zum evangelischen Abendmahlstisch in ökumenisch wohl begründeten Fällen und in konkreten Ausnahmefällen zulassen könnte. Daß dies Letztere völlig in der Linie der wohlbegründeten katholischen Theologie möglich ist, scheint mir außer Zweifel zu sein⁴⁰. Die sog. pastoralen Rücksichtnahmen haben für ein Verbot in diesem Falle keine Tragkraft mehr. Denn die Frage muß ernsthaft gestellt werden, ob diese Verantwortung gerade dort aufhören müßte, wo bewußte ökumenische Gemeinschaft gefördert wird. In einer absurden ekklesialen Situation kann man nicht mehr eindeutige Regelungen fassen, ohne daß man am Ende dem Auftrag der Vermittlung der Gnade untreu wird. Die Heilung der Einheit der Kirche wird nicht von einem Tag auf den anderen dastehen, sondern muß in einem Heilungsprozeß durch verschiedene Etappen durchlebt werden⁴¹. Eine ekklesiologische Position, die in der Situation der getrennten Christenheit unnuanciert an dem Prinzip der Einheit festhalten würde (= d. h. alles oder nichts)⁴², wirkt gerade dem Ziel entgegen, dem sie dienen sollte. Eine Gegenseitigkeit, obwohl auf klare Einzelfälle begrenzt, scheint heute die einzig pastorale Verantwortung zu sein⁴³.

Es schiene mir wichtig, daß unser gemeinsamer Bericht eine solche Empfehlung der gegenseitigen Annahme der Gläubigen beider Kirchen am Abendmahlstisch enthalten sollte. Damit wäre mindestens ein positiver Schritt für die Aufhebung der beiderseitigen Exkommunikation getan⁴⁴. Dieser Schritt wäre immer noch ein sehr bescheidener, denn er berührt nicht den schwierigeren Punkt der Anerkennung der Ämter, sondern läßt diesen — im Sinne des Ökumenismusdekrets — weiterhin als Thema des Dialogs unter den Kirchen stehen. Nun ist aber das Problem des Amtes — unter dem Hauptgesichtspunkt der Annahme der Menschen im Abendmahl — gar nicht das Wesentliche. Denn auch ohne eine gegenseitige Anerkennung der Ämter können die Menschen zur Teilnahme an den Gnadenmitteln eingeladen werden⁴⁵. Damit ist für das Heil der Menschen schon das Notwendige getan. Die getrennten Hierarchien mögen dann zusehen, wie sie ihr Heil finden können.

Was soll aber geschehen, wenn diese Gegenseitigkeit von seiten der römisch-katholischen Kirche nicht gewährt werden kann? Es gibt immer wieder Stimmen, die meinen, daß ohne Gegenseitigkeit kein Schritt in der angedeuteten Richtung getan werden dürfte. Die ökumenischen Spielregeln verlangten dies. Dieser Argumentation kann ich leider nicht zustimmen. Denn die verantwortliche Handlung einer Einzelkirche kann nicht durch die Handlungen anderer Kirchen bestimmt werden. Sie sind kein Kriterium für den Sendungsauftrag der Kirche. Deshalb soll die Haltung der römisch-katholischen Kirche in Fragen der Abendmahlsgemeinschaft ebensowenig von der evangelisch-lutherischen Kirche abhängig sein wie umgekehrt. Tatsächlich ist dies eben der Fall. Die Verantwortung der römisch-katholischen Haltung (wie sie heute geregelt ist) ist „rückwärtslos“ in bezug auf die Auffassung der anderen Kirchen. Aus diesem Grunde meine ich, daß unsere Kirche ihre freiheitliche Verantwortung genau so berechtigt geltend machen dürfte. Damit sei konkret gemeint, daß *die lutherischen Teilnehmer in dieser Kommission in aller Ehrlichkeit als faktischen Gebrauch der lutherischen Kirchen folgendes klarstellen müßten: daß wir zur Annahme katholischer Christen am Abendmahl auch dann bereit sind, wenn die katholische Kirche ihrerseits ihren Mitgliedern diese Teilnahme nicht erlaubt; daß wir weiterhin den eigenen Mitgliedern die Teilnahme an der katholischen Messe erlauben, auch wenn wir katholischerseits davon kirchenrechtlich ausgeschlossen bleiben*⁴⁶.

Mit einer solchen Erklärung ist im Leben der evangelisch-lutherischen Christenheit ein ökumenisch bedeutender Schritt getan, indem nach einer jahrhundertelangen Geschichte ein Zeichen der Versöhnung angeboten wird.

Unsere Überlegungen haben uns dazu geführt, daß wir in der heutigen ökumenischen Situation vor einer vielleicht noch nicht voll bewußt gewordenen Aufgabe stehen, nämlich *vor der Notwendigkeit der theologischen Reflexion über die Heilsbedeutung der Eucharistiefeier von kirchenrechtlich getrennten Kirchen*. Wie in der alten Kirche die Frage der Gültigkeit der Taufe außerhalb der rechtgläubigen Kirche geklärt werden mußte, so steht heute die Ökumene vor dem Geheimnis der Eucharistie unter getrennten Brüdern. Es wird nicht lange zu verantworten sein, den Mangel an notwendigen theologischen Kategorien zu bekennen, in die wir diese absurde Situation unterbringen könnten. Unsere theologische Arbeit muß statt dessen ein ökumenisches Neuland betreten, wo „Interimsverhältnisse“ bedacht und verwertet werden können. Der Schritt der gegenseitigen Annahme ist noch keine endgültige Heilung. Er ist aber genügend, damit Menschen angenommen werden, indem sie das eucharistische Mahl des verherrlichten Herrn gemeinsam feiern können.

ANMERKUNGEN

¹ Siehe im Vorbereitungsband zur Konferenz von Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 den Beitrag von Yves Congar, *Amica contestatio*, S. 141 ff. (in: *Intercommunio*, hg. von D. Baillie und John Marsh, London 1952).

² Siehe dazu meine Studie „Interkommunion — mit Rom?“, Göttingen 1969, wo die entsprechende Literatur bearbeitet worden ist. Zum geschichtlichen Vorgang vgl. H. Docx, *Intercommunie*, Van Lund tot Uppsala, Antwerpen/Roermond 1969, S. 179—238.

³ Siehe den Bericht *De facto Intercommunio*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia, Pa. 1970, S. 903 ff. Näheres in: *Un geste risqué*, in: *Christianisme Social*, Paris 1968, Nr. 7—10, und zuletzt Lewis S. Mudge, *Crumbling Walls*, Philadelphia 1970, bes. Kap. II. S. 28 ff.

⁴ J. de Baciocchi, *La question de l'intercommunio à la lumière de Vatican II*, in: *Vers l'intercommunio*, *Eglises en dialogue*, 1970 no 13, S. 122.

⁵ „Der ‚Trend‘ geht zur Interkommunion: diese Einschätzung des Faktischen ist das Ergebnis vieler ökumenischer Begegnungen der letzten Zeit“ — so L. Kaufmann, *Abendmahlsgemeinschaft getrennter Brüder?*, in: *Orientierung*, Zürich 1969, 33 Nr. 23 bis 24, S. 255.

⁶ Diese These steht in der Linie der Arbeit der Kommission bei ihrer Sitzung in Båstad, wo das Problem der „Welt“ im Vordergrund stand. Mein Versuch ist, die Folgerungen der dort ausgesprochenen Grundeinsichten für das Problem der Abendmahlsgemeinschaft fruchtbar zu machen.

⁷ A. B. Willems, *Room for Intercommunio*, in: *One in Christ*, London 1968: 3, pp. 250—260. J. J. von Allmen, *Die Abendmahlsgemeinschaft aus reformierter Sicht*, in: *Concilium*, Zürich—Mainz 1969, 5 Nr. 4, S. 250—254.

⁸ Dies wurde im amerikanischen Symposion (erwähnt bei L. Kaufmann Anm. 5 oben) deutlich unterstrichen. Auch A. Kirchgässner, *Gastfreundschaft auf hoher Ebene*, in: *Publik* Nr. 43, 1970, S. 25, stellt die Frage, ob nicht ein Bischof durch Verbot der „Interkommunion“ (= gegenseitiger Zulassung) „seine Kompetenzen überschreitet“.

⁹ A. Ahlbrecht, *Neue katholische Gesichtspunkte zur Frage der Kommunionsgemeinschaft*, in: *Freiheit der Begegnung, Zwischenbilanz des ökumenischen Dialogs*, Frankfurt a. M.—Stuttgart 1969, weist mit Recht darauf hin, daß „das kirchliche Bewußtsein in der Frage der Voraussetzungen für die Kommunionsgemeinschaft mit sehr ungleichen Maßstäben mißt“ (S. 311). Dem Einwand, daß eine Öffnung einem „Konfusionsismus“ den Weg bereiten würde, ist P.-Y. Emery in einem Artikel, *Confusionisme?* in: *Verbum Caro* No. 91, Taizé 1969, pp. 47—68 (dt.: *Freiheit in der Begegnung*, hg. Leuba-Stirnemann, Frankfurt 1969, S. 407—429) begegnet. Er weist mit Recht darauf hin, daß der Konfusionsismus in der ökumenischen Situation selbst liegt. Diese kann nicht mit eindeutigen Maßnahmen rechtlich geregelt werden, da wir uns in einer Periode des Übergangs befinden.

¹⁰ So informiert B.-D. Dupuy in seinem Artikel, neu abgedruckt in: *Un geste risqué* (oben Anm. 3), S. 538.

¹¹ Dieses Problem muß mit Schärfe besonders in der Mischehenseelsorge gestellt werden. Die Strenge der katholischen Kirche hat erst vor kurzem nachgelassen, so daß jedenfalls die Exkommunikation nicht mehr in Frage kommt. Aber der Weg zu einem neuen Verständnis ist immer noch weit. Daß einige evangelische Kirchen in ihren Maßnahmen auch nicht barmherziger sind als die Katholiken (wie dies in einem Artikel von G. May, *Mischehe und Abendmahl*, in: *Theologie und Glaube*, Jg. 55, Paderborn

1965, S. 366—383 nachgewiesen wird), ist wirklich kein Trost, sondern eher ein gemeinsamer Skandal.

¹² Einige katholische Theologen haben sich mit diesem Problem beispielhaft auseinandergesetzt. Siehe u. a. W. Kasper, *Der ekklesiologische Charakter der Nicht-katholischen Kirchen*, in: *Theologische Quartalschrift Tübingen*, Stuttgart 1965, S. 42 bis 62; G. Baum, *Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen*, in: *Concilium*, Jg. 1, Freiburg 1965, S. 291—303; und H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vatikanum II*, in: *Theologie und Glaube*, Paderborn 1965, S. 329—366. Von lutherischer Seite soll besonders der Aufsatz von G. A. Lindbeck, *A Protestant View of the Ecclesiological Status of the Roman Catholic Church*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Jg. 1, Pittsburgh 1964, S. 243—270, erwähnt werden.

¹³ Für die Kommunionpraxis der alten Kirche wurde dies überzeugend dargestellt von W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche*, Berlin 1954. Eine Kontrolle der Kommunikanten ist in der lutherischen Kirche bis in das vorige Jahrhundert weithin üblich gewesen. Sie wird in einigen Kirchen noch immer praktiziert, besonders durch die Pflicht der Anmeldung zur Kommunion. Unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft ist aber diese Praxis weithin aufgegeben worden. Es wäre nur zu fragen, ob damit ein Verfall stillschweigend legitimiert wurde oder ob darin ein theologisch richtiges Anliegen verborgen ist. Dieser Frage möchten wir an einer anderen Stelle nachgehen.

¹⁴ Dies hat neben P.-Y. Emery (siehe oben Anm. 9) auch G. Wainwright, *L'intercommunion, signe et issue de l'impasse oecuménique*, in: *Nouvelle Revue Théologique*, Tournai-Paris 1970, 102 No. 10, S. 1037—1052, vorzüglich gezeigt.

¹⁵ Vgl. den ausgezeichneten Artikel von J. de Baciocchi, *Un seul baptême, plusieurs Tabels eucharistiques*; in: *Parole & Pain*, Paris 1971, VIII No. 42, S. 33—46, den er mit folgender eindrucksvoller Bemerkung schließt: „Das Wesentliche ist nicht, Widersprüche im einzelnen zu vermeiden, sondern den umfassenden und grundsätzlichen Widersprüchen ein Ende zu setzen. Dafür muß man Mittel einsetzen, die die erste Art Widersprüche einschließen. Löscht man nicht auch einen Brand mit einem Gegenfeuer?“ (S. 46)

¹⁶ An Stelle vieler Beispiele soll nur an den Fall erinnert werden, der in Publik Nr. 43, 1970, S. 25 berichtet wurde. Nach einer gemeinsamen Tagung unter biblischer Meditation haben evangelische und katholische Christen am 30. November 1968 in Frankfurt mit Einverständnis und Mitwirkung ihrer Pfarrer gemeinsam das Abendmahl gefeiert. Die zuständigen Kirchenleitungen, die davon unterrichtet worden sind, haben in gemeinsamen Schreiben mitgeteilt, daß sie „nicht in der Lage (sind), dafür die Mitverantwortung zu tragen“. Es ist auf diesem Hintergrund nicht erstaunlich, daß man bisher noch bei keiner *offiziellen* Veranstaltung von ökumenischer Bedeutung über die Trennung beim Abendmahlstisch hinausgekommen ist. Offiziell werden nur „Wortgottesdienste“ gehalten.

¹⁷ Der Vorfall bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968, wo auch mehrere Katholiken bei der Abendmahlsfeier der schwedischen-lutherischen Kirche kommuniziert haben, ist bekannt. Die Folgen sind ebenso bekannt: Abstandnahme der betreffenden Bischöfe. Ein katholischer Kommunikant, eine wohlbekannte schwedische Schriftstellerin, hat klar ihren Standpunkt formuliert: „In unserer Zeit ist doch, wie bekannt, niemand wegen einer solchen Übertretung des kirchlichen Gesetzes exkommuniziert worden. Ich hoffe, daß es auch diesmal nicht geschehen wird. Andere haben eine solche spontane Interkommunion als einen ‚prophetischen Schritt‘ bezeichnet.“

Vielleicht ist es richtig — aber dann dürfen wir auch nicht vergessen, daß wir eventuell falsche Propheten sein können. Wir folgen unseren Gewissen, aber wir betrachten unser Gewissen nicht als unfehlbar. Wir nahmen diesen Schritt im Vertrauen, aber nicht ohne Zittern, und wir waren uns der ganzen Breite des Risikos voll bewußt“ (Gunnel Vallquist, *Cirkeln sluter sig*, in: *Interkommunion*, hg. von G. Vallquist, Stockholm 1969, S. 183 in unserer Übersetzung).

¹⁸ Siehe die angeführte Literatur unter Anm. 12 oben.

¹⁹ W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre*, Göttingen 1962.

²⁰ Grundlegend ist der Artikel von J. M. R. Tillard, *Le „Votum Eucharistiae“: L'Eucharistie dans la rencontre des Chrétiens*, in: *Miscellanea Liturgica in onore die Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Vol. II, Roma-Parigi-Tournai-New York 1967, pp. 143—194.

²¹ Zuletzt dazu R. Knust, *Die Eucharistie im ökumenischen Dialog im Anschluß an die liturgischen Aussagen der Confessio Augustana*, in: *Theologie und Glaube*, Paderborn 1969, 59 Nr. 2, S. 115—131.

²² Aus der nun reichlichen Literatur sei nur auf F. J. Van Beek, *Sacraments and Church Order*, in: *Theological Studies*, Jg. 30, Baltimore 1969, S. 613—634; G. H. Tavard, *The function of the Minister in the Eucharistic Celebration: an Ecumenical Approach*, in: *Journal of Ecumenical Studies*, Philadelphia 1967, 4 No. 4, S. 629—649; und schließlich Tillard (Anm. 20) hingewiesen.

²³ Vgl. dazu die Aufsätze von E. Schillebeeckx, *The Catholic Understanding of Office in the Church*, in: *Theological Studies*, Jg. 30, Nr. 4, S. 567 ff., Baltimore 1969; und von G. A. Lindbeck, *The Lutheran Doctrine of the Ministry — Catholic and Reformed*, ibd. S. 588 ff. Die beiden Aufsätze wurden bei der Sitzung der in der Vorbemerkung genannten Studienkommission in Nemi (1969) als Referate gehalten.

²⁴ W. Zürcher, *Die Teilnahme von Katholiken an akatholischen christlichen Kult-handlungen*, Basel 1965, macht sich zum unkritischen Befürworter der Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches. Dagegen hat K. Demmler, *Die moraltheologische Lehre von der „communicatio in sacris“ im Licht des II. Vatikanischen Konzils*, in: *Scholastik*, Freiburg, 40 Nr. 4, S. 512—536, einige aufschlußreiche Ansätze formuliert, damit diese Bestimmungen von moral-theologischer Betrachtung her neu diskutiert werden können.

²⁵ Vgl. zum folgenden meine kritische Analyse der betreffenden Stellen in *De oecumenismo und im Direktorium*, in: *Interkommunion — mit Rom?* Göttingen 1969, S. 64—82.

²⁶ Darum haben sich schon einige katholische Theologen bemüht. So z. B. G. Baum, *Liturgy and Unity*, in: *The Ecumenist*, Toronto 1967, S. 97—100; und H. J. McSorley, *Eucharistic Sharing: a new state of the question for Roman Catholics*, in: *The Ecumenical Review*, Geneva 1970, XXII No. 2, S. 113—125.

²⁷ An Stelle von Einzelstimmen soll hier auf das Dokument der gemeinsamen Kommission der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten über die Eucharistie hingewiesen werden. Siehe: *Lutherans and Catholics in Dialogue*, Bd. III: *The Eucharist as Sacrifice*, New York, o. J. (1968), S. 187 ff.

²⁸ So urteilt auch ein katholischer Moraltheologe, F. Böckle, *Interkommunion*, in: *Stimmen der Zeit*, Freiburg 1970, 95 Nr. 5, S. 320.

²⁹ Dies macht es erklärlich, wenn das Direktorium (§ 57) als eigentliche Paten eines katholischen Kindes nur katholische Christen zuläßt. Nicht-Katholiken sind nur als zweitrangig zugelassen.

³⁰ Die pastoralen Folgerungen einiger wesentlicher ekklesiologischer Einsichten müssen hier bedacht werden. J. Witte, *The Basis of Intercommunion*, in: *Gregorianum*, Rom 1970, Jg. 51, S. 87—109, hat mit besonderer Schärfe darauf hingewiesen, daß die Abendmahlsfeier einer Kirche, die nicht alle im Namen Jesu getauften Christen empfangen kann, als unvollkommen betrachtet werden muß. Deshalb empfiehlt er gelegentliche Zeichen der Interkommunion, die diese Unvollkommenheit überwinden würde. Vgl. Nr. 71 des Schlußberichtes der Kommission, jetzt in: *Lutherische Rundschau*, Jg. 22, Nr. 3, S. 359, Stuttgart 1972.

³¹ Schlußbericht Nr. 32, ibd.

³² Die Bedeutung von Jesu Tischgemeinschaft mit den Sündern und der Mahlgleichnisse und -bilder in den Evangelien wird im Blick auf das Verständnis des Abendmahls stark unterstrichen bei N. Johansson, *Det urkristna nattvardsfirandet*, Lund 1944, S. 84—134, ohne doch daraus die Folgerungen für die Teilnahme am Abendmahl zu ziehen. Jedoch wird bei ihm der Unterschied zur jüdischen, geschlossenen Mahlgemeinschaft unterstrichen. Kürzlich wurde aber diese Folgerung neu herausgearbeitet, indem das Mahl als Antizipation des eschatologischen messianischen Mahles gedeutet wurde. Siehe Willi Marxsen, *Das Mahl — Vorstellungen und Wandlungen*, in: *Kontexte* 3, Stuttgart 1966, S. 91—97. L. Thunberg, *Experimental Communion Fellowship*, in: *The Ecumenical Review*, Geneva 1970, XXII No. 2, S. 133—145, hat diese Erkenntnisse für die Frage der Interkommunion wieder geltend gemacht (bes. S. 140 f.). Vgl. Jürgen Poloff, *Heil als Gemeinschaft*, in: P. Cornehl — H.-E. Bahr, *Gottesdienst und Öffentlichkeit*, Hamburg 1970, S. 88 ff.

³³ Das Zitat steht in der Schrift „Daß diese Wort Christi ‚Das ist mein Leib‘ noch feststehen, wider die Schwarmgeister“ 1527 (in: *WA* 23, 157: 30) und lautet im Zusammenhang: „Unsers Gotts Ehre aber ist die, so er sich umb unser willen auff's aller tieffest erunter gibt, yns fleisch, yns brod, ynn unsern mund, hertz und schos, Und dazu umb unser willen leidet, das er unehrlich gehandelt wird beyde auff dem creutz und altar . . .“

³⁴ E. Schillebeeckx, *Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie*, in: *Concilium*, Jg. 5, Einsiedeln 1969, S. 18—25, wo besonders unterstrichen wird, daß die Zukunft schon in der Gegenwart mitgesetzt ist.

³⁵ Der Ausdruck stammt von einem katholischen Theologen, H. Fiolet, *Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht*, in: *Concilium*, Zürich—Mainz 1969, 5 Nr. 4, S. 257.

³⁶ So Böckle, aaO.

³⁷ Wie dies, z. B. seit einiger Zeit vom holländischen Episkopat, genehmigt worden ist (*Informations Catholiques Internationales*, No. 309 p. 19 und Nr. 310, S. 18, Paris 1968).

³⁸ Die am 8. Juli 1972 veröffentlichte „Instruktion für besondere Fälle einer Zulassung anderer Christen zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche“ des Einheitssekretariats in Rom geht in einer Interpretation des § 55 des Ökumenischen Direktoriums auf solche Fälle ein. Dadurch werden die Notfälle von Gefangenen und Verfolgten auf die Christen, die in einer Diaspora leben, erweitert. Jedenfalls handelt es sich dabei, wie wir noch sehen werden, nur um die Zulassung zur katholischen Messe von Nicht-Katholiken, und *nicht* von Katholiken bei der Eucharistiefeyer anderer Kirchen. Die Empfehlungen der Lambeth-Konferenz dagegen zielen auf *gegenseitige* Zulassung gerade in solchen Fällen (*The Lambeth Conference 1968, Resolutions and Reports*, London 1968, S. 126 f.).

³⁹ Siehe V. Vajta, aaO., S. 57 ff.

⁴⁰ Meine Gründe habe ich ebda. S. 76 ff. angeführt. Einige der katholischen Mitglieder der gemeinsamen Kommission haben sich von einer solchen Meinung, die in Nr. 73 des Schlußberichts aufgenommen worden ist, durch Sondervoten distanziert (siehe Schlußbericht in der Lutherischen Rundschau, aaO.). Dagegen ist es wichtig, darauf hinzuweisen, daß nach der einmütigen Meinung der katholischen Mitglieder eine *einseitige* Zulassung von Nicht-Katholiken zur katholischen Meßfeier als möglich erscheint. Die Sondervoten bestreiten nur die Gegenseitigkeit. (Vgl. meinen Aufsatz „Die Verheißung der Gegenwart für die Zukunft der Ökumene — Bilanz über den Stand des evangelisch-katholischen Gesprächs“ in: Lutherische Rundschau, Jg. 22, Nr. 3, S. 362—380, Stuttgart 1972.) Die in Anmerkung 38 genannte neue römische Instruktion geht zwar in ähnliche Richtung, aber ist viel zurückhaltender, da sie nur die isolierten Nicht-Katholiken in der Diaspora als „andere solche Fälle dringender Notwendigkeit“ (näml. neben Todesgefahr, Gefangenschaft und Verfolgung) anerkennt. Auch diese Fälle müssen im einzelnen geprüft und der Entscheidung des Ortsbischofs unterliegen. Es ist sehr zu bedauern, daß diese Instruktion mit keinem Wort die Christen, die in konfessionsverschiedenen Ehen leben, erwähnt. Es kann aber dem Einheitssekretariat nicht unbekannt sein, daß verzweifelte Petitionen gerade aus diesen Kreisen die Ortsbischofe erreichen. Wie können die römischen Behörden, zu denen diese Petitionen oft weitergeleitet werden und die für ihre Handlungsweise oft „pastorale Gründe“ anführen, vor dieser schreienden Not sich als Taubstumme benehmen? Überrascht es dann, daß sogar die Gegenseitigkeit eben durch einen „wilden Ökumenismus“ eingeführt wird, weil die pastoralen Gründe für Rom noch nicht einmal so weit reichten, daß man von der Existenz des Problems ein kleines Zeichen gibt. Beim Augsburger Pfingsttreffen wurde das Problem laut, in „Mischehe“ — Materialsammlung aus Würzburg werden zahllose Beispiele zitiert. Außerhalb Deutschlands ist die Frage nicht weniger aktuell. Aus vielen Beispielen sei nur an die Korrespondenz zwischen den elsässischen Mischchengruppen und dem Straßburger Bischof Elchinger erinnert (L'Eglise en Alsace, Strasbourg 1971, Nr. 3, S. 7 ff.).

⁴¹ Darin bin ich grundsätzlich mit J. de Baciocchi, La question de l'intercommunion à la lumière de Vatican II, in: Vers l'intercommunion, Eglises en dialogue, 1970, No. 13, S. 162 ff., einig. Welche Schritte man aber heute schon vornehmen kann, darüber kann noch diskutiert werden.

⁴² L.-M. Dewailly, Communio-Communicatio — brèves notes sur l'histoire d'un sémantème, in: Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris 1970, LIV No. 1 S. 46—63, weist mit Recht auf die Verschiebungen hin, die heute in unserem Vokabular vorgenommen werden sollen.

⁴³ Man darf vielleicht kurz darauf hinweisen, daß ein Fortschritt in mehreren Etappen die Einsicht umschließt, daß eine allgemein-universale Regelung der verschiedenen Etappen nicht möglich ist. Hier müßte man gerade auf die regionalen Verschiedenheiten aufgrund der geistlichen Entwicklung der betreffenden Kirchen Rücksicht nehmen. Dies bedeutet einerseits, daß man nicht von gewissen ökumenisch weniger betroffenen Kirchen die gegenseitige Annahme der Gläubigen beider Kirchen erbitten kann. Aber andererseits dürften gerade diese Kirchen die Entwicklung in anderen ökumenisch viel mehr aktiven Gebieten nicht verhindern. Deshalb ist der häufige Rückverweis Roms an das Prinzip der Kollegialität ein gefährliches Mittel, alles beim alten zu lassen. Sollte nicht die Kollegialität eben die möglichen Verschiedenheiten respektieren, statt alles zu uniformieren versuchen?

⁴⁴ Der Schlußbericht spricht zwar — in Übereinstimmung mit dieser Empfehlung — von „gelegentlichen Akten der Interkommunion“, wird aber durch die Sondervoten

einiger katholischer Mitglieder in Frage gestellt (siehe Lutherische Rundschau, aaO., S. 359). Damit ist aber die erwünschte Kraft der Empfehlung reduziert worden.

⁴⁵ Der Vorbehalt der Sondervoten bestreitet nicht die Möglichkeit, daß ein Nicht-Katholik, dessen Kirche und kirchliches Amt nicht anerkannt wird, zur katholischen Messe zugelassen werden kann. Der Grund dafür ist die einseitige Anerkennung des Amtes. Die gegenseitige Anerkennung würde gegenseitige Zulassung zur Eucharistie zur Folge haben. Siehe bes. die Sondervoten von Bischof Martensen und Prof. Schürmann (Lutherische Rundschau, aaO., S. 360 f.).

⁴⁶ Eine solche Erklärung der lutherischen Teilnehmer hat im Schlußbericht keinen Niederschlag gefunden. Es ist aber unbezweifelbar, daß die Meinung der lutherischen Mitglieder ohnehin in diese Richtung ging. Die Opportunität einer solchen Aussage läßt sich natürlich diskutieren. Die theologischen Gründe, die ich für eine solche Haltung angeführt habe (Interkommunion — mit Rom? Göttingen 1969, S. 55 ff.), sind zwar von einigen lutherischen Theologen skeptisch beurteilt worden. Mit dem Problem der „Gegenseitigkeit“ werden wir also auch im eigenen Kreise noch weiterhin zu tun haben. Es scheint mir aber, daß hier oft nur Argumente der theologischen Skrupel oder nicht-theologische Faktoren, wenn nicht ganz einfach Unkenntnis als Gründe vorliegen. Daß ich mich diesen Argumenten nicht anschließen kann, erklärt sich von selbst. So bleibt uns nichts anderes übrig, als unsere Forderung nicht nur dem Zögern der katholischen kirchlichen Autoritäten gegenüber durchhalten zu müssen, sondern auch gegenüber den Argumenten und Gegenargumenten bei uns, obwohl sie doch anders liegen. Glücklicherweise hat aber die lutherische Kirche keine Universalbehörde, sondern kann die Situation jeweils am geeigneten Orte beurteilen.

Ist eine Neuorientierung im Gange?

Die Frage nach Staat und Kirche in den nordischen Ländern heute

VON LARS THUNBERG

In den nordischen Ländern hat man die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche traditionsgemäß als Frage nach dem Verhältnis von lutherischem Christentum und nationalen und lokalen Lebensformen des betreffenden Volkes verstanden. Diese Behauptung ist auf jeden Fall dann berechtigt, wenn man gleichzeitig unterstreicht, daß sich das Luthertum, um das es hier geht, immer sowohl als Träger des allgemein Kirchlichen wie auch des spezifisch Konfessionellen verstanden hat.

Der Überlieferung nach hat man das Christentum auf Island im Jahre 1000 auf Grund eines repräsentativen Beschlusses des Allthing bei Thingvellir eingeführt. Das, so kann man sagen, stellt denn auch eine Art Idealbild dar für das Verhältnis von Kirche und Volk — auch da, wo es um die besondere Form