

Die Antwort der Glaubenskongregation auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission

Eine Bewertung

VON MIGUEL M^a GARIJO-GUEMBE

Daß die Antwort der Glaubenskongregation¹ (GK) vom 19. Dezember 1991 auf die Dokumente der anglikanisch/römisch-katholischen internationalen Kommission² (ARCIC) Enttäuschung³ hervorgerufen hat, ist nicht übertrieben. Schon im März 1982 hatte die GK kritische „Observations“ über die Dokumente geäußert.⁴ Inzwischen waren die katholischen Bischofskonferenzen um Stellungnahme zu den Dokumenten von ARCIC gebeten worden. Man erzählt, daß die Antworten der meisten Bischofskonferenzen positiver als die Antwort der GK waren. Die jetzt vorliegende offizielle Antwort der katholischen Kirche ist Frucht einer gemeinsamen Arbeit der GK und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, wenn auch die GK das letzte Wort hatte.

Das Dokument der GK stellt fest, daß es in *The Final Report* von ARCIC Aussagen gibt, die „Aspekten der katholischen Lehre nicht völlig genügen“, und deshalb könne man nicht sagen, daß „eine wesentliche Übereinstimmung“ (substantial agreement) erreicht sei. Man brauche neue Schritte, „bevor man sagen darf, daß die Statements des Schlußberichts der katholischen Lehre über die Eucharistie und über den ordinierten Minister völlig entsprechen“. Die Antwort hebt jedoch hervor, daß „bedeutende Fortschritte“ gemacht wurden, und bemerkt diese ausdrücklich.

Ein Text der *Erläuterung* von Salisbury 1979 soll hier zitiert werden, da dieser deutlich darstellt, welcher Meinung die Mitglieder von ARCIC waren und was ihr Ziel war: Unter *substantieller* Übereinstimmung verstehen sie eine „einmütige Übereinstimmung in wesentlichen Fragen, in denen die Lehre ihrer Meinung nach keine Verschiedenheit zuläßt (A 17)“. Man fügt hinzu: „Die Mitglieder der Kommission stimmen in der Überzeugung überein, daß, wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden kann“ (E 12)“ (E.E 2: 143). Im folgenden sollen zunächst die konkreten Punkte, die von der GK gelobt oder kritisiert werden, im Kontext der Dokumente

von ARCIC dargestellt werden. Nur so kann die Antwort der GK theologisch bewertet werden. Durch Hinweise auf andere Dialogdokumente soll ein Gesamtpanorama der ökumenischen Problematik in diesen Punkten dargestellt werden.

Die Funktion des katholischen Theologen ist hier nicht so einfach, da zu prüfen ist, ob auf dem Boden der katholischen Tradition in bestimmten Aspekten eine andere Antwort als die der GK möglich gewesen wäre. Eine kritische Stimme sollte auch in der katholischen Kirche zur Kenntnis genommen werden. Die Tatsache, daß es sich um die erste offizielle Antwort der katholischen Kirche auf ein Dokument einer offiziell ernannten Kommission für den Dialog mit einer anderen Kirche handelt, gibt der kritischen Antwort der GK einen brisanten und bemerkenswerten Charakter.

1. Eucharistie

Die Frage nach dem Verständnis der Eucharistie ist eine Thematik, in der nach Meinung der GK „ein bedeutender Schritt in bezug auf einen Konsens“ gemacht wurde. Zwei Aspekte werden in diesem Sinne von der GK hervorgehoben: (1) „Die Eucharistie ist ein Opfer im sakramentalen Sinne – sofern es klar bleibt, daß dies nicht als Wiederholung des historischen Opfers zu verstehen ist“ (E.E 5: 145). (2) Auch bezüglich der Realpräsenz hat man Gebiete von Übereinstimmung erreicht, da das Dokument deutlich sagt, daß „nach dem Eucharistiegebet“ die Antwort auf die Frage, was dies ist, lautet: „Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens“ (E.E 6: 146).

Wenn man die Frage stellt, was die Kirche tut, wenn sie das Herrenmahl feiert, sollte man im Lichte des NT und der alten Liturgien antworten, daß sie das Gedächtnis – *memorial* – der Selbsthingabe des Herrn begeht. Auf den Begriff *memorial* stützt sich die Kommission (E 5: 140; E.E 5: 144f), um die Einmaligkeit und den ausreichenden Charakter des Opfers Jesu Christi klarzustellen: „Was Christus damals ein für allemal vollbrachte, kann weder wiederholt noch kann etwas hinzugefügt werden. Kein Versuch, eine Verbindung zwischen dem Opfer Christi und der Eucharistie auszudrücken, darf diese Grundaussage des Glaubens verdunkeln“ (E 5: 140f). Die Eucharistie wird als „ein Opfer“ gesehen, aber nur „im sakramentalen Sinne“ (E.E 5: 145). In dieser Hinsicht werden von der GK die folgenden Erläuterungen und Ergänzungen verlangt, damit „der Glaube der katholischen Kirche deutlicher dargestellt wird“: (a) daß „in der Eucharistie die Kirche das Opfer von Golgata gegenwärtig macht“; (b) „daß das Opfer Christi mit all seinen Wirkungen gegenwärtig wird“; (c) „daß der Sühne-

Charakter des eucharistischen Opfers, da es auch für die Verstorbenen anwendbar ist, ausgesagt wird“.

Wird die Eucharistiefeier der Kirche mit dem Begriff Gedächtnis (memorial) dargestellt, dann sind m. E. die Erläuterungen der GK (a) und (b) nicht notwendig, oder anders ausgedrückt: das, was von Seiten der GK verlangt wird, ist schon durch den Begriff *Opfer im sakramentalen Sinne* gesagt.

Was ist über die geforderte Erläuterung (c) zu denken? Im Dokument von ARCIC ist keine vollständige Reflexion über die Eucharistie als Opfer *der Kirche* zu finden. In E 5 (141) wird gesagt: „Im eucharistischen Gebet vollzieht die Kirche ständig das bleibende ‚Gedächtnis‘ (‚memorial‘) des Todes Christi, und ihre mit Gott und miteinander vereinigten Glieder danken für alle seine Gnadengaben, erbitten die Wohltaten seines Leidens für die ganze Kirche, haben an diesen Wohltaten Anteil und treten in die Bewegung seiner Selbsthingabe ein“. Von zwei Begriffen wird hier Gebrauch gemacht: Hingabe der Gemeinde in Jesus Christus und Bitte der Gemeinde.

In Auseinandersetzung mit der Ablehnung von Seiten der Reformatoren, daß die Messe als Opfer zu bezeichnen sei – Melancthon bemerkt in der Apologie XXIV, 19, daß es nur zwei Arten von Opfer gäbe, und zwar das „propitiatorium“ oder Sühneopfer Christi und das „eucharisticum“ der Christen –, spricht das Konzil von Trient von der Messe als „sacrificium propitiatorium“ – nicht „expiatorium“: das ist nur das historische Opfer Jesu Christi! – für die Lebenden und für die Verstorbenen (Kanon 3: DS 1753 und Kap. 2: DS 1743). Die Argumentation des Konzils ist bemerkenswert: Die Messe muß als „sacrificium propitiatorium“ bezeichnet werden, „denn die Opfergabe ist ein und dieselbe (una eademque hostia); derselbe, der sich selbst damals am Kreuz opferte, opfert jetzt durch den Dienst der Priester“ (DS 1743). *Aufgrund dieser Tatsache* (quare), fügt das Konzil hinzu, wird dieses Opfer auch für die Lebenden und für die Verstorbenen „nach der Überlieferung der Apostel rechtmäßig dargebracht“ (ebd.). Die Grundideen des tridentinischen Textes sind klar: In der Eucharistiefeier der Kirche ist derselbe Herr in seiner Hingabe an den Vater gegenwärtig; die Kirche bringt ein Opfer dar, in dem der Herr selbst gegenwärtig wird; aufgrund dieser Tatsache erklärt das Konzil den Sinn der Fürbitte für die Lebenden und für die Verstorbenen. Wenn man die Interpretation dieser Hingabe des Herrn in der Eucharistiefeier der Kirche weiter zurückverfolgen will, stellt man fest, wie wenig die theologischen Handbücher die Sache präzisieren.⁵ Die Erklärung der Verbindung zwischen dem, was die Kirche feiert (die Eucharistie als *Opfer der Kirche!*), und der *historischen* Selbsthingabe Jesu Christi (Abschiedsmahl – Kreuz) war ein Problem für die

katholische Theologie. Das läßt sich durch die Analyse der verschiedenen Theorien, die die Theologen nach dem Konzil von Trient dafür entwickelt haben⁶, gut feststellen.

Die moderne ökumenische Theologie hat versucht, eine Lösung für dieses Problem zu finden, und zwar durch den Hinweis auf den biblischen Begriff „memorial“. Mit Hilfe dieses Begriffes kann man feststellen, daß der Herr in seiner Hingabe an den Vater in der Eucharistiefeyer der Kirche *auf sakramentale Weise* gegenwärtig ist.⁷ Die Eucharistiefeyer der Kirche ist deshalb kein autonomes Opfer!

Auf diesen Begriff weist das *Lima-Dokument über die Eucharistie*⁸ hin. *Zuerst* wird die Präsenz des Herrn in der Anamnese der Kirche dargestellt. „Christus selbst ist mit allem, was er für uns und für die gesamte Schöpfung vollbracht hat (. . .), in dieser ‚Anamnese‘ gegenwärtig“ (Nr. 7). *Dann* wird das Handeln der Kirche folgendermaßen beschrieben:

„Indem sie dankbar Gottes große Taten der Erlösung in Erinnerung ruft, bittet die Kirche ihn, die Früchte dieser Taten jedem Menschen zu schenken . . . Die Eucharistie ist das Sakrament des einzigartigen Opfers Christi, der ewig lebt, um Fürsprache für uns einzulegen . . . Diese Ereignisse (des Lebens und Todes Jesu) sind einmalig und können weder wiederholt noch zeitlich ausgedehnt werden. In dem Gedächtnis der Eucharistie jedoch bringt die Kirche ihre Fürbitte in Gemeinschaft mit Christus, unserem großen Hohenpriester dar“ (Nr. 8).

Das Dokument hebt eine Tatsache hervor, die die Kirche von Anfang an praktiziert hat, nämlich die Fürbitte. In diesem Sinne darf das Konzil von Trient von einer Praxis „nach der Überlieferung der Apostel“ sprechen. In der Tat enthalten alle eucharistischen Hochgebete der Alten Kirche Fürbitten für die Lebenden und die Verstorbenen. Aufgrund dieser Tatsache und in bezug auf die Diskussion zwischen Reformation und Katholizismus bringt das Lima-Dokument den folgenden Kommentar:

„Im Licht der Bedeutung der Eucharistie als Fürbitte können vielleicht die Verweise auf die Eucharistie als Sühnopfer in der katholischen Theologie verstanden werden. Damit ist gemeint, daß es nur eine Sühne gibt, das einmalige Opfer am Kreuz, das in der Eucharistie vergegenwärtigt und in der Fürbitte Christi und der Kirche für die ganze Menschheit vor den Vater gebracht wird“ (Nr. 8, Kommentar).

In ihrer Stellungnahme zum Lima-Dokument bemerkt die GK⁹, daß „der Begriff ‚Fürbitte‘ in einer Weise benutzt wird, die unzureichend scheinen könnte, um den Opfercharakter der Eucharistie im katholischen Sinne zu erklären“. Konkret heißt das: „Die Selbsthingabe (des Herrn) am Kreuz (kann) ‚auf ewig‘ genannt werden . . . Infolgedessen scheint es der Realität des Opfers Christi nicht voll gerecht zu werden, wenn man die Fortdauer des Erlösungswerkes nur in Ausdrücken bloßer ‚Fürbitte‘ beschreibt“. Was

die GK unter *bloßer* Fürbitte versteht, wird nicht erläutert. Es ist nicht so einfach zu verstehen, daß die GK mit der von Hebr 7,25 (vgl. auch Hebr 9,24) für Christus im Himmel verwendeten Terminologie „Fürbitte“ Schwierigkeiten haben kann.

Was die Eucharistie als *Handeln der Kirche* betrifft, bemerkt die GK, daß „die Beschreibung des Handelns der Kirche . . . als Danksagung und Fürbitte vervollständigt werden (muß) durch einen Hinweis auf das Selbstopfer der Teilnehmer an der Eucharistie, die in Einheit mit dem ‚ewigen Selbstopfer‘ Christi geschieht“.¹⁰

Dieses Selbstopfer der Christen in Christus wurde von der Reformation niemals bestritten. Die zentrale Frage in der Diskussion zwischen Reformation und Katholizismus war und ist, ob und wie die Eucharistie als Opfer der Kirche bezeichnet werden kann, ohne daß die Einmaligkeit und der ausreichende Charakter des Opfers Christi in Frage gestellt werden. Durch die Hervorhebung des sakramentalen Charakters hat die moderne Theologie dazu beigetragen, daß die Messe als Opfer Christi (und insofern als Opfer der Kirche) bezeichnet werden kann, ohne die Einmaligkeit und den ausreichenden Charakter des Opfers Christi zu verdunkeln.

Die entscheidende Frage ist, was die Kirche tut. Werden die liturgischen Hochgebete der Alten Kirche beachtet, ist die Antwort auf diese Frage sehr deutlich: *Die Kirche feiert das Gedächtnis des Herrn in der liturgischen Form einer Danksagung*. Sicher sind Darbringungsterminologien – wenn auch auf verschiedene Weise – in den liturgischen Hochgebeten zu finden.¹¹ Darüber hinaus gibt es in den eucharistischen Hochgebeten die Fürbitten der Kirche für die Lebenden und die Verstorbenen. Vieles spricht dafür, daß diese Fürbitten bis zur Zeit des NT zurückreichen.

Im Dialog mit evangelischen Theologen haben katholische Theologen die angedeuteten Richtlinien hervorgehoben. Einige Beispiele seien hier genannt. Zuerst sei die Art und Weise zitiert, wie die katholische Seite im Dokument *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (1984)¹² die katholische Lehre vom Meßopfer beschreibt: Die biblische „Idee der memoria (zikkaron, anamnesis)“ führt zu einer Konzeption vom „Tatgedächtnis besonderer Art, eine(r) von Gott bzw. Jesus Christus selbst gestiftete(n) Zeichenhandlung, in der und durch die das einmalige Heilsgeschehen gegenwärtig [auf sakramentale Weise!] gesetzt wird“; man erkennt, daß die „Redeweise (Opfer der Kirche) . . . Anlaß zu Mißverständnissen sein kann“; positiv formuliert: „Wir können Gott für das heilbringende Opfer seines Sohnes nicht anders danken (die Eucharistie ‚hat die Gestalt des Dankes . . . und des Lobes‘), als daß wir uns in seine Hingabe an den Vater hineinziehen

lassen . . .“ (Nr. 37). Bemerkenswert ist die Stellungnahme der evangelischen Seite: „Dies ist nicht die Lehre, die unsere reformatorischen Väter verworfen haben und die in der Polemik der vergangenen Jahrhunderte gegen das Meßopfer vor Augen stand“ (Nr. 38).

Auch im Dokument *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) ist eine ähnliche Konzeption zu finden. Was das gemeinsam erarbeitete Verständnis des Opfercharakters der Eucharistie betrifft, wird im Dokument das folgende gesagt:

„Eucharistie fügt dem einmaligen Kreuzesopfer nichts an ‚Verdienstlichkeit‘ oder Sühnekraft hinzu, sondern will dieses in seiner einmaligen Heilsfunktion präsent machen und applizieren. Jedes Verständnis der (gewiß sehr mißverständlichen) Formulierung von Trient, das diesem gemeinsamen Grundsatz widerstreitet, muß also ausgeschlossen bzw., wenn und insoweit vorhanden, korrigiert werden.“¹³

Das Dokument verweist auf die Tatsache der Fürbitte der Kirche.¹⁴ Somit wäre das, was im katholischen Bereich unter *sacrificium propitiatorium* zu verstehen ist, gerechtfertigt, aber mit der gerade genannten Präzisierung.

Das Gutachten der evangelischen Fakultät von Göttingen zu diesem Dokument nimmt das zur Kenntnis, stellt aber die Frage: „Ist damit eine Korrektur an den Aussagen des Trienter Konzils gegeben?“ Die Fakultät von Göttingen sagt ausdrücklich, daß in der Thematik Fürbitte „Einigkeit“ besteht. Sie fügt aber hinzu: „Fürbitte ist aber etwas grundlegend anderes als die Darbringung eines Opfers“ und bemerkt, „daß die offizielle römische Stellungnahme zum ‚Lima-Dokument‘ die Gleichsetzung von ‚Fürbitte‘ und ‚Sühnopfer‘ in Frage stellt“.¹⁵

Daß in diesem Thema die wesentliche Problematik zwischen Reformation und Katholizismus besteht, ist schon bekannt. Sehr bemerkenswert erscheint mir die Formulierung, die der Katholische Erwachsenen-Katechismus bringt:

„Durch die sakramentale Gegenwärtigsetzung des einen Opfers Jesu Christi in der liturgischen Feier und durch sie ist die Eucharistie als Lobopfer zugleich auch *Bitt- und Sühneopfer* . . . Sie kann fürbittend für alle Menschen gefeiert werden. Diese eucharistische Gebetspraxis wird bereits in der alten Kirche . . . bezeugt.“¹⁶

Die Eucharistie wird als Lobopfer, Bittopfer und Sühneopfer bezeichnet, und zwar *zuerst* als Bittopfer und *erst dann* als Sühneopfer. Man kann aufgrund des Kontextes interpretieren, daß die Eucharistie als Sühneopfer zu bezeichnen ist, *insofern* sie Bittopfer ist. In der Tat ist dogmengeschichtlich gesehen der Begriff Sühneopfer in Verbindung mit der Kirche auf dem Hintergrund der Fürbitte der Kirche in und durch Christus zu erklären.

Die Frage, die sich am Ende der Reflexion ergibt, ist, ob man nicht auf die Terminologie Sühneopfer verzichten könnte. Dafür spricht m. E. die Tatsache, daß so Mißverständnisse, die in der historischen Praxis zu finden sind, vermieden werden können. Anders formuliert: Wird der Inhalt der katholischen Tradition nicht auch dann bewahrt, wenn man von der sakramentalen Präsenz des Herrn in der Eucharistiefeier der Kirche und vom Gebet für die Lebenden und für die Verstorbenen derjenigen Kirche spricht, die sich selbst vom Herrn in seine Hingabe an den Vater einführen läßt?

Was die *Realpräsenz* des Herrn in den eucharistischen Gaben betrifft, so wie sie von der ARCIC dargestellt wird, fordert die GK, daß „jede Art von Zweideutigkeit bezüglich der Art der Präsenz, die aufgrund einer wesentlichen Wandlung der Elemente geschieht, beseitigt wird“. Die GK zitiert nicht ausdrücklich den Begriff Transsubstantiation, gibt aber eine Erklärung, die im Sinne dieses Begriffes zu verstehen ist. Hier sei auf eine Bemerkung des Dokuments von ARCIC aufmerksam gemacht: „Der Begriff (Transsubstantiation) sollte so verstanden werden, daß er die Tatsache der Gegenwart Christi und des geheimnisvollen und radikalen Wandels bekräftigt, der stattfindet“ (E 6, Anm. 2: 141). Mit diesem Wandel beschäftigt sich E.E 6: 146. Nach einer Nuancierung, wie das „Werden“ zu verstehen ist, wird gesagt: „Vor dem Eucharistiegebet gibt der Glaubende auf die Frage ‚Was ist dies?‘ zur Antwort: ‚Es ist Brot‘. Nach dem Eucharistiegebet antwortet er auf dieselbe Frage: ‚Es ist wahrhaft der Leib Christi, das Brot des Lebens‘.“ Die *wahrhaftige* Präsenz des Herrn wird ausdrücklich in den Dokumenten von ARCIC vertreten.

Ist das nicht genug? Besonders interessant ist diese Frage, da nach dem Konzil von Trient der Begriff Transsubstantiation die Funktion hat, die wahre Präsenz hervorzuheben. Schon damals, während des Konzils, hatten verschiedene Theologen den hermeneutischen Unterschied zwischen der Aussage der wahren Präsenz und dem Begriff Transsubstantiation betont. Das erscheint deutlich im tridentinischen Text: Da es eine wahre Präsenz gibt, muß man von einer Transsubstantiation sprechen: quoniam . . . ideo (DS 1642). Aufgrund dieser Formulierung ist von zwei Ebenen zu sprechen: die erste ist die wahre Präsenz; die zweite Ebene ist die Transsubstantiation. Daß die Transsubstantiation Folge der Realpräsenz ist, war bei den Scotisten umstritten. Sie akzeptierten jedoch den Begriff Transsubstantiation als kirchliche Entscheidung. So wurde auch von Franziskanern auf dem Konzil diskutiert.¹⁷ Hier zeigt sich vorbildlich, daß die wahre Lehre der katholischen Kirche vertreten werden kann, ohne daß man von bestimmten Begriffen Gebrauch macht.

Eine letzte Bemerkung ist in der Antwort der GK zu finden, und zwar bezüglich der Meinung derjenigen, die „jede Art von Anbetung Christi in dem aufbewahrten Sakrament noch für unannehmbar“ halten (E.E 9: 147). Auf diese Aussage reagiert die GK kritisch, aber sie zitiert nur *eine* Aussage des Dokuments von ARCIC. Das ARCIC-Dokument selbst ist nuancierter. Es heißt dort ausdrücklich: „Wenn die Verehrung sich von der eucharistischen Feier der Gemeinden vollständig ablöst, widerspricht sie der wahren Lehre von der Eucharistie“ (E.E 8: 147). Wäre es nicht sinnvoll gewesen, daß die GK diese Aussage übernommen hätte? Wenn man die heutige Praxis *bestimmter* katholischer Gemeinden vor Augen hat: sofort nach der Eucharistiefeier wird die eucharistische Anbetung mit Monstranz als Schlußzeremonie des Gottesdienstes vollzogen, dann sieht man, daß es in der katholischen Kirche noch eine Praxis gibt, bei der nicht deutlich erscheint, daß der Herr *primär* für den Empfang der Gläubigen sakramental gegenwärtig wird.

M.E. ist nach katholischer Auffassung das folgende zu bemerken: Der Herr macht sich in den Gestalten des Brotes und des Weines für die Gläubigen gegenwärtig, und zwar *primär für den Empfang*. Die Kirche hat schon sehr früh die Gaben den nicht in der Eucharistiefeier Anwesenden geschickt (Justin) und sie für die Kommunion der Kranken aufbewahrt. Also wird die Präsenz des Herrn auch nach der Eucharistiefeier von der Kirche sehr früh ausdrücklich behauptet.

Als *Folge dieser Präsenz* ist die Anbetung der Eucharistie zu sehen. Wie das Konzil von Trient sagt: „Neque enim ideo minus est adorandum, quod fuerit a Christo Domino, ut sumatur institutum“, d. h. „Es ist nämlich nicht deswegen weniger anzubeten, weil es von Christus, dem Herrn eingesetzt wurde, um genossen zu werden“ (DS 1643). Die Kritik der Reformation an der Anbetung läßt sich nicht von der Tatsache trennen, daß durch die Praxis der damaligen Zeit die Verbindung zwischen Präsenz und Empfang verdunkelt war. Daß die östlichen Kirchen die *legitime* Entwicklung der westlichen römischen Kirche hinsichtlich der Anbetung nicht kennen, erfordert wenigstens eine gewisse Relativierung unserer Praxis, selbstverständlich ohne sie in Frage zu stellen.

2. Das ordinierte Amt

Hier stellt die GK zuerst die positiven Grundaussagen der Dokumente von ARCIC dar, und zwar (a) „Der Unterschied zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem ordinierten Priestertum ist ausdrücklich anerkannt“ (mit Hinweis auf A.E 2: 156 und A 13: 152f); (b) „Die Ordination

wird als ‚sakramentaler Akt‘ (A 15: 154) und der ordinierte Amtsträger als ‚wesentliches Element der Kirche‘ (mit Hinweis auf A 6: 150) bezeichnet“; (c) die GK hebt auch den Text hervor, nach dem „nur ein ordiniertes Amtsträger (ministry) der Vorsitzende der Eucharistie ist“ (A.E 2: 156).¹⁸

Die GK macht einige Bemerkungen, damit die Sache „deutlicher“ wird. Zuerst wird bemerkt, daß „nur ein gültig ordiniertes Priester . . . der Vorsitzende (ministry) der Eucharistie sein kann“. Man hebt hervor, daß er „in der Person Christi“ sein Amt ausübt. Er „bringt auf sakramentale Weise das erlösende Opfer Christi“ dar. Zweitens wünscht sich die GK, daß man ausdrücklich gesagt hätte, „Christus selbst hat das Sakrament der Weihe eingesetzt als den Ritus, der das Priestertum des neuen Bundes erteilt“. Die GK bedauert, daß das Dokument von ARCIC nicht auf den *Charakter*, der durch das Weihesakrament übermittelt wird, eingeht, da „dieser Begriff wesentliches Element für das katholische Verständnis über den Unterschied zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum der Getauften“ ist.

Eine letzte Bemerkung der GK betrifft folgende Aussage von ARCIC bezüglich der Frauenordination: „Die Kommission erkennt, daß die Ordination von Frauen der Versöhnung unserer beiden Gemeinschaften für die Römisch-Katholische Kirche ein neues und schweres Hindernis in den Weg gelegt hat, sie meint jedoch, daß die Grundsätze, auf denen ihre lehrmäßige Übereinstimmung beruht, durch solche Ordinationen nicht angetastet werden; denn hier ging es um den Ursprung und das Wesen des ordinierten Amtes und nicht um die Frage, wer ordiniert werden kann oder nicht“ (A.E 5: 158). Die GK dagegen sagt: „Das Problem des Ordinationssubjekts ist mit dem Wesen des Weihesakraments verknüpft. Ein Unterschied bezüglich dieser Verbindung muß die erreichte Übereinstimmung über den Amtsträger und die Ordination betreffen“. Leider konkretisiert die GK das nicht. Hat man die Stellungnahme der GK zur Frauenordination vor Augen, dann kann man vermuten, daß hier der Begriff „in persona Christi“, wie er in dieser Stellungnahme verstanden wird, die zentrale Rolle spielt.¹⁹

Hier seien einige Bemerkungen zur Stellungnahme der GK gemacht. Die Lektüre der ARCIC-Dokumente zeigt mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, daß nur ein ordiniertes Amtsträger der Vorsitzende der Eucharistiefeier sein kann. Ausdrücklich wird auch vertreten, daß das ordinierte „Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums (ist), sondern einem anderen Bereich der Geistesgaben an(gehört)“ (A 13: 153). Das Dokument hebt ferner hervor, daß „das ordinierte Amt als priesterlich bezeichnet wird in erster Linie, weil es in einer besonderen Beziehung zu

Christus als dem Hohenpriester steht“ (A.E 2: 156). Wird das gesagt, dann wird die Rolle des Priesters, sein Amt „in persona Christi“ auszuüben, d. h. an Stelle Christi der Gemeinde gegenüber, deutlich dargestellt.

Ist dafür der Begriff „Charakter“ unbedingt notwendig, wie die GK meint? Bezüglich des Charakters des ordinierten Amtsträgers stellte die Reformation die Schwierigkeit dar, daß damit die Existenz einer höheren Klasse innerhalb des ganzen Volkes Gottes gerechtfertigt werde. Die Lehre über den Charakter ist eine Entwicklung der Hochscholastik mit Wurzeln bei Augustinus.²⁰ Das Konzil von Trient übernahm diese Lehre, aber sagte ganz wenig über die Natur des Charakters: Der Charakter wird als „ein geistliches und unauslöschliches Zeichen“ (DS 1609) bezeichnet; die ordinierten Priester bleiben es immer, d. h. „derjenige, der einmal Priester war, (kann nicht) wieder Laie werden“ (DS 1774.– Vgl. auch DS 1767). Bezüglich des ordinierten Priesters hat der Begriff Charakter die Funktion, den Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen und dem Priestertum der ordinierten Amtsträger zu verdeutlichen. Wird das nicht auch gesagt, wenn man ausdrücklich behauptet, daß das ordinierte „Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums (ist), sondern einem anderen Bereich der Geistesgaben an(gehört)“ (A 13: 153), und daß „der Geist besiegelt, die er erwählt und konsekriert hat“ (A 15: 154)?

Der Leser der beiden Dokumente, d. h. des der ARCIC und des der GK, hätte sich gewünscht, daß die GK in ihrer positiven Bewertung die Grundaussage der ARCIC über die Rolle der Gemeinde integriert hätte. A 13 (153) z. B. stellt über die ordinierten Amtsträger fest: „Sie sind – insbesondere bei ihrem Vorsitz in der Eucharistiefeier – Repräsentanten der ganzen Kirche in der Erfüllung ihrer priesterlichen Berufung . . . , dennoch ist ihr Amt nicht eine Verlängerung des allgemeinen christlichen Priestertums“. Die Dialektik von *in persona Christi* und *in persona ecclesiae* gehört nach der Meinung verschiedener katholischer Theologen zum Wesen des ordinierten Amtes.²¹ Diese Dialektik ist auch bei Thomas von Aquin zu belegen.²² Hier ergibt sich die Vermutung, daß die GK nur mit einer partiellen Theologie über das Amt arbeitet.

Daß die Frauenordination das *Wesen* des Amtes in Frage stellt, ist m. E. fragwürdig. Man kann über das Wesen des Amtes einig sein und trotzdem verschiedene Auffassungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Frauenordination vertreten. Die GK hätte direkt ausdrücken müssen, wo ihrer Meinung nach die Frauenordination das *Wesen* des Amtes in Frage stellt. Vermutlich ist hier der Begriff „repraesentatio Christi“ entscheidend.

Diesbezüglich sei notiert, ohne daß die ganze Problematik behandelt werden könnte: Zum *Wesen* des Amtes gehört es in der Tat, Christus vor der Gemeinde zu repräsentieren. Aber dazu ist zu bedenken, daß die Kirche als heilsrelevantes Datum immer die Annahme des *Menschseins* durch den Sohn Gottes ausgesagt hat (Nizänum: „Er ist Mensch geworden“, nicht „er ist Mann geworden“). Darf diese umfassende inkarnatorische Realität in der Christusrepräsentation des Amtes eingeschränkt werden? Ferner ist zu bedenken, daß der Amtsträger Christus als *Mitglied der von Christus erlösten Menschheit* repräsentiert. Dort aber spielt der Unterschied der Geschlechter keine Rolle (vgl. Gal 3,28).

3. Die apostolische Sukzession (AS)

Die GK macht mit Recht auf das Problem der AS, ein zentrales Problem bezüglich des Amtes, aufmerksam. An zwei Stellen wird die Thematik von ARCIC behandelt: A 16: 154 und A.E 4: 157. Der zweite Text beschäftigt sich mit dem Problem „Ursprünge und Entwicklung des Ordinierten Amtes“. Im ersten Text, der von der GK zitiert wird, wird gesagt:

„Weil sie (die Bischöfe) mit der Aufsicht über andere Kirchen beauftragt sind, bezeichnet ihre Teilnahme bei der Ordination eines neuen Bischofs, daß er und seine Kirche innerhalb der Gemeinschaft der Kirchen stehen. Darüber hinaus sichert ihre Teilnahme, da sie Repräsentanten ihrer Kirche in Treue gegenüber der Lehre und Sendung der Apostel sowie Mitglieder des bischöflichen Kollegiums sind, die historische Kontinuität dieser Kirche mit der apostolischen Kirche und ihres Bischofs mit dem ursprünglichen apostolischen Amt.“

Die GK kommentiert: „diese Aussage braucht eine ergänzende Klärung im Sinne der katholischen Perspektive“. Leider wird diese nicht konkretisiert. Nach der Meinung der GK verlangt die AS zwei Elemente, eine ununterbrochene bischöfliche Ordination und eine ununterbrochene Fortsetzung der Kirche in der Lehre der Apostel. Also „bischöfliche Sukzession und apostolische Lehre“. „Beide stehen in einer kausalen Relation zueinander“ („to each other“), wie es in der Konstitution *Lumen gentium* Nr. 20 zu sehen sei, d. h. die bischöfliche Sukzession wird als Instrument und Garant gesehen, damit die apostolische Lehre in der Kirche bewahrt wird. ARCIC hebt das hervor, was *in der Alten Kirche* zu finden ist. Die GK zeigt großes Interesse, *deutlicher* darzustellen, welche Beziehung zwischen beiden Aspekten besteht, da dieses Problem traditionell ein Kontroversthemata zwischen Reformation und Katholizismus war. Hier spiegelt sich das Problem der Autorität in der Kirche.

4. Die Autorität in der Kirche

Der ARCIC-Kommission war klar, daß sie keinen Konsens erreicht hatte. Sie glaubte jedoch, „einen wesentlichen Beitrag zur Lösung“ der Fragen über Natur und Ausübung der Autorität in der Kirche und über den Primat des Bischofs von Rom erreicht zu haben (Aut I, Vorwort: 159). Die Stellungnahme der GK bezieht sich auf die Ergebnisse. Leider wird die theologische Reflexion über die Autorität von ihr nicht berücksichtigt. Das ist um so bedauerlicher, da dort ARCIC einen besonderen Beitrag geleistet hat, um den Primat des Bischofs von Rom in die Konziliarität der Kirchen zu integrieren.

Die GK lobt die positive Darstellung von Aut II 24–27 (184–186) über die Funktion der Autorität in der Kirche. Folgende Formulierungen werden von der GK zitiert: „Die Erhaltung der Kirche in der Wahrheit macht es erforderlich, daß die Kirche in bestimmten Augenblicken ein entscheidendes Urteil über wesentliche Fragen der Lehre fällen kann, das zu einem Teil ihres bleibenden Zeugnisses wird“ (Nr. 24). „Der Sinn dieses Dienstes kann nicht darin liegen, dem Inhalt der Offenbarung etwas hinzuzufügen; er soll irgendeine wichtige Wahrheit neu ins Gedächtnis rufen und hervorheben“ (Nr. 27).

ARCIC hatte die Beziehung zwischen Autorität und Volk Gottes durch den Begriff „Rezeption“ nuanciert. Da sich die GK über diesen Begriff in seiner konkreten Anwendung durch ARCIC kritisch geäußert hat, seien hier zuerst die Grundtexte von ARCIC zitiert. Unter Rezeption wird „die Tatsache“ verstanden, „daß das Volk Gottes eine solche Entscheidung oder Erklärung (eines Konzils) anerkennt, weil es in ihr den apostolischen Glauben erkennt. Es nimmt sie an, weil es eine Übereinstimmung wahrnimmt zwischen dem, was ihm vorgelegt wird, und dem *sensus fidelium* der ganzen Kirche. . . . Rezeption schafft keine Wahrheit noch legitimiert sie die Entscheidung; sie ist das letzte Anzeichen dafür, daß eine solche Entscheidung die notwendigen Bedingungen erfüllt hat, um ein wahrer Ausdruck des Glaubens zu sein. An dieser Annahme ist die ganze Kirche in einem ständigen Prozeß der Unterscheidung und Antwort beteiligt“ (Aut.E 3: 173). Die GK unterstreicht die Formulierung: Rezeption durch das Volk Gottes schafft keine Wahrheit noch legitimiert sie die Entscheidung, und fügt hinzu, daß nach katholischem Verständnis die Wahrheit einer Definition „durch die autoritative Definition selbst von seiten der authentischen Lehrer gewährleistet wird“. Die Aussage der GK läßt sich von dem „*ex sese, non ex consensu ecclesiae*“ des 1. Vatikanums (DS 3074) erklären, einer Formu-

lierung, die von der Konstitution *Lumen gentium* Nr. 25,3 übernommen wurde. ARCIC lehnt ihrerseits ab, „daß eine Definition keine Autorität hat, bis sie durch das ganze Volk Gottes angenommen ist oder seine Autorität sogar allein von dieser Annahme ableitet“ (ebd.). Dort liegt nicht das Problem. Was ARCIC zur Sprache bringt, ist, daß es zwischen Autorität und Volk Gottes eine gewisse Kollegialität gibt, und deshalb braucht man einen Begriff wie Rezeption, um diesen Prozeß des Lebens der Kirche, in dem alle Gläubigen aktiv mitwirken, zu artikulieren.²³ Es scheint so, daß der GK der Begriff Rezeption in seinem *positiven Inhalt* als etwas Gefährliches erscheint.

Die Aussagen von ARCIC über Primat und Kollegialität (Aut I 19–22; 167f; Aut.E 8: 177) werden leider von der GK nicht kommentiert. Die GK hebt vielmehr die Vorbehalte, die bei der anglikanischen Gemeinschaft in bezug auf das petrinische Amt noch existieren, hervor und zitiert die folgenden Texte: Aut.E 8 (176), Aut II 13 (181) u. 31 (187). Aber was sagen diese Texte?

Der erste Text bemerkt, daß „sich ein Großteil der anglikanischen Einwände gegen die Art und Weise der Ausübung sowie gegen bestimmte Ansprüche des römischen Primats richtet und nicht so sehr gegen einen universalen Primat als solchen“. Eine kritische Distanzierung gegen die Ausübung des Primats in der Geschichte ist sogar beim heutigen Präfekten der GK, Kardinal Ratzinger, zu finden.²⁴

Der zweite Text stellt „die Entwicklung des römischen Primates als eine Gabe der göttlichen Vorsehung . . . , mit anderen Worten als eine Wirkung des die Kirche leitenden Hl. Geistes“ dar. Der Text von ARCIC fährt fort: „Wenn man die oben gegebene Interpretation der Redeweise vom göttlichen Recht auf dem Ersten Vatikanischen Konzil voraussetzt, so hat man guten Grund zu fragen, ob wirklich eine Kluft besteht zwischen der Behauptung eines Primats aufgrund göttlichen Rechtes (*jure divino*) und der Anerkennung seiner Entstehung aufgrund göttlicher Vorsehung (*divina providentia*)“. Nach ARCIC bedeutet die vom 1. Vatikanum verwendete Formulierung *jus divinum* (göttliches Recht) positiv, daß „dieser Primat sich von Christus herleitet“. Negativ formuliert: „*Jus divinum* braucht in diesem Zusammenhang nicht unbedingt in dem Sinne verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei“ (Aut II 11: 180). Bezüglich dieser letzten Aussage stellt die GK fest: „Vom katholischen Standpunkt aus ist es nicht möglich, (diese) Interpretation . . . zu akzeptieren . . . Die katholische Kirche sieht in dem Primat der Nachfolger des Petrus etwas von Gott

positiv Intendiertes, das sich aus dem Willen und der Institution Jesu Christi ableitet“. Eine ähnliche Bemerkung ist in der Stellungnahme der GK vom 6. Mai 1982 zu finden.²⁵

Das Thema „göttliches Recht“ ist heute ein kompliziertes Feld, wenn man die exegetischen Analysen vor Augen hat. Y.M. Congar schrieb bezüglich der Amtsstruktur in der Kirche: „Die Kirche hat in Kontinuität mit ihren Ursprüngen . . . unter der Wirkung des Geistes gelebt. Erst mit der Zeit hat sie auch in bezug auf Punkte, die uns als entscheidende erscheinen, ihre Strukturen präzisiert und verhältnismäßig vereinheitlicht. Das führt uns zu einer weiten, unverkrampften Auffassung über das in diesen Sachen angewendete *jus divinum*.“²⁶ Diese Worte von Congar seien hier wenigstens als Zeichen der Art und Weise zitiert, wie verschiedene katholische Autoren das Problem bezüglich der Ämterentwicklung innerhalb des NT sehen.

Sollte man nicht ähnliche Grundsätze hinsichtlich der petrinischen Texte anwenden? Die Formulierung des 1. Vatikanums sagt, daß Petrus den Primat „von ebendiesem unserem Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar“ (ab eodem Domino nostro Jesu Christo directe et immediate: DS 3055) oder „aus der Einsetzung Christi, des Herrn selbst bzw. göttlichem Recht“ (ex ipsius Christi Domini institutione seu jure divino: DS 3058) empfangen hat. Das *jus divinum* schließt einen Prozeß in der Reflexion der Kirche innerhalb des NT nicht aus.

Welche Aspekte der petrinischen Texte vorösterlich sind und welche Rolle die nachösterliche Reflexion dort spielte, ist eine Frage, auf die die moderne katholische Exegese keine sichere Antwort gibt. Wird das Bewußtsein der Kirche im 2., 3. und 4. Jh. beachtet, kommt man zum Schluß, daß es richtige *Vorsehung* Gottes war, daß diese Interpretation der petrinischen Texte sich durchsetzte.²⁷ W. Kasper hat mit Recht geschrieben, daß geschichtliche „Erfahrungen des Glaubens zu einer *relecture der Schrift*“²⁸ führten. Im Lichte dieser theologischen Bemerkungen läßt sich die katholische Position rechtfertigen. Wahrscheinlich sind solche Bemühungen katholischer Autoren und die Position von ARCIC nicht so weit voneinander entfernt. Eine Gegenfrage scheint mir auch hier berechtigt: Arbeitet die GK hier nicht mit einer Konzeption über das *jus divinum*, die zu eng fixiert ist?

Der dritte Text bemerkt das, was „Anglikaner nicht akzeptieren“, und zwar, „daß notwendig mit dem Amt des Bischofs von Rom der garantierte Besitz einer solchen Gabe göttlichen Beistands in Lehrurteilen verbunden ist, aufgrund deren seine formellen Entscheidungen, vorgängig zu ihrer Rezeption durch die Gläubigen, als vollkommen gesichert erkannt werden können“.

Durch diesen Text wird die katholische Konzeption über die Unfehlbarkeit des Papstes in Frage gestellt. Die GK macht auch auf einen anderen Text des Dokuments, und zwar auf Aut II 29 (186), aufmerksam. Dort werden die katholische und die anglikanische Position folgendermaßen beschrieben: Wenn der Papst „deutlich seine Absicht äußert, in Fragen des Glaubens oder der Sitten eine bindende Entscheidung vorzulegen“, dann „gehen die Katholiken davon aus“ – besser: müssen die Katholiken davon ausgehen –, „daß das Lehrurteil vor Irrtum bewahrt und seine Aussage wahr ist“. Aber die Anglikaner „würden es als ihre Pflicht ansehen, die Rezeption der Definition weiterem Studium und Gespräch vorzubehalten“, „wenn die zur Annahme vorgelegte Definition offenkundig sich nicht als legitime Interpretation des biblischen Glaubens und in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition darstellt“. Ein solches Beispiel sind nach Meinung vieler Anglikaner die marianischen Definitionen, die im Katholizismus seit der Trennung beider Gemeinschaften aufgestellt wurden (Aut II 30: 187).

Die dargestellten Texte zeigen deutlich, daß es einen wichtigen Unterschied zwischen der anglikanischen und der katholischen Position gibt.

5. Die Interpretation der Hl. Schrift

Obwohl das Thema der Interpretation der Hl. Schrift nicht ausdrücklich von ARCIC behandelt wird, macht die GK auf dieses Problem aufmerksam und nimmt Stellung dazu. Anlaß für diese Bemerkung geben zwei Texte von ARCIC: Erstens die Aussage, daß „die neutestamentlichen Texte keine hinreichende Grundlage dafür (d.h. „für einen Primat des Bischofs von Rom“) bieten“ (Aut II 7: 179). Zweitens die Tatsache, daß „bezüglich der unfehlbaren Entscheidungen des Bischofs von Rom“ der Text von ARCIC „die Notwendigkeit einführt, daß solche Entscheidungen ‚offenkundig eine legitime Interpretation der Hl. Schrift und in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen Tradition‘ (Aut II 29: 186) sind“. Der Text von ARCIC sieht die Möglichkeit, daß diese Übereinstimmung nicht immer so offenkundig ist. In diesem Fall bedürfen nach anglikanischer Auffassung solche Entscheidungen des Bischofs von Rom einer Rezeption. Diese Möglichkeit ist nach der Meinung der GK auszuschließen, da „Christus der Kirche die volle Autorität gegeben hat“, die Wahrheit der Offenbarung zu bewahren und zu erklären. Darüber hinaus steht im Hintergrund der Aussage der GK die Formulierung des 1. Vatikanums „ex sese“, die von der Konstitution *Lumen gentium* Nr. 25, 3 ausdrücklich aufgenommen wird.

Als Grundprinzip stellt die GK fest: „die Interpretation (der Hl. Schrift) kann nicht von der lebendigen Tradition der Kirche, die die Botschaft der Hl. Schrift empfängt, getrennt werden“. Also: Die Lektüre und die Interpretation der Hl. Schrift geschieht *in der Kirche*. Das ist eine traditionelle Aussage der römisch-katholischen Theologie, die auf dem Boden der Beziehung zwischen der Hl. Schrift und der Tradition in der Alten Kirche (d. h. in der Kirche, die bestimmte Bücher als Kanon der Hl. Schrift empfing und weitervermittelt hat) zu sehen ist.

Methodische Schlußbemerkungen

Dem katholischen Theologen stellt sich die Frage, ob man in Treue zur vollen römisch-katholischen Tradition in bestimmten Punkten nichts anderes hätte sagen können als die GK und inwieweit diese von einer bestimmten Theologie Gebrauch macht, die letztendlich nur *eine* Theologie unter anderen innerhalb der heutigen katholischen Theologie ist. Ihrerseits macht ARCIC auf ein wesentliches Problem aufmerksam, wenn sie sagt: „Wenn in irgendwelchen Punkten noch Uneinigkeit besteht, kann diese aufgrund der hier erarbeiteten Prinzipien überwunden werden“ (E.E 2: 143).

Ein deutliches Beispiel scheint mir der Begriff „Sühneopfer“. Das theologische Problem – auch römisch-katholisch gesehen – liegt darin, die von der Kirche gefeierte Eucharistie als Opfer der Kirche zu bezeichnen, ohne daß durch eine solche Aussage die Einmaligkeit und der ausreichende Charakter des Opfers Jesu Christi in Frage gestellt werden. Durch die Begriffe „memorial“ und „sakramentales Opfer“ denken viele katholische Autoren, die Auseinandersetzungen der Zeit der Reformation überwinden zu können. Daß die kirchliche Gemeinde in der Darbringung aktiv ist, wird ausdrücklich vertreten. Also wird die Eucharistiefeyer als Gedächtnis des Opfers Christi von seiten der Kirche und infolgedessen auch als Opfer der Kirche verstanden, insofern Christus die Kirche in seine Hingabe an den Vater einbringt. Auch die Solidarität der kirchlichen Gemeinde mit den Verstorbenen wird nicht abgelehnt, sondern ausdrücklich bejaht. Das kommt nach den liturgischen Formularen der Alten Kirche durch die Fürbitten zum Ausdruck (Cyrill von Jerusalem). Der Verzicht auf die Sühneopfer-Terminologie würde nicht bedeuten, daß die Grundaussage, die die Terminologie zur Sprache bringt, in Frage gestellt wird. M.E. sollte eine ökumenisch orientierte Theologie die Mißverständnisse nicht vergessen, die eine solche Terminologie mitbringt oder in der kirchlichen Praxis mitbringen kann.

Es wäre wenigstens wünschenswert, manchmal sogar notwendig gewesen, daß die GK bestimmte Grundaussagen der Dokumente von ARCIC übernommen hätte, um etwa den Eindruck zu vermeiden, daß in der katholischen Auffassung die Rolle der kirchlichen Gemeinde nicht ernst genommen wird. Ein deutliches Beispiel ist die Dialektik des „in persona Christi“ und des „in persona ecclesiae“ in bezug auf die Amtsträger, die in den Dokumenten der ARCIC zu finden ist und die von der GK nicht berücksichtigt wird. Die Autorität in der Kirche soll immer in koinonia mit der Kirche gesehen werden, d.h. es gibt eine gewisse Kollegialität zwischen Gemeinde und Amtsträgern. Dei Verbum 8,2 und die konziliaren Diskussionen, die dahinterstehen, dürfen nicht vergessen werden. In der Tat geht der Text der Konstitution vom Volk Gottes aus und zitiert die Rolle des Lehramtes erst an zweiter Stelle. Bis zum letzten Moment hat eine Gruppe von Bischöfen – mehr als hundert und mit ausdrücklicher Appellation an den Papst – gegen diesen Text gekämpft. Aber der Text wurde so belassen. So wird die Notwendigkeit für die Amtsträger (Papst und Bischöfe) deutlich, *in ontologischer Verbindung* mit dem ganzen Volk Gottes, dem sie auch angehören (!), zu bleiben. Das darf nicht vergessen werden, wenn man vom Amt in der Kirche spricht. Es scheint so, daß die GK diesen Text gern vergißt, da ihre Konzeption de facto viel mehr der in der genannten Konstitution nicht angenommenen Meinung entspricht.

Die Aufgabe einer ökumenischen Theologie liegt darin, Brücken zu schaffen, wo früher nur Gegensätze gesehen wurden. Das Ökumenismusdekret (Nr. 17) stellt ein methodisches Prinzip in bezug auf die legitime theologische Verschiedenheit zwischen dem Osten und dem Westen dar, und zwar, „daß man bei jenen verschiedenartigen theologischen Formeln oft mehr von einer gegenseitigen Ergänzung als von einer Gegensätzlichkeit sprechen muß“. Das bedeutet, daß zwischen der Grundaussage und einer konkreten Theologie zu unterscheiden ist. Dieses Prinzip ist in jeder ökumenischen Theologie anzuwenden.

Die Frage, die sich hier ergibt, ist, ob die GK nicht zu sehr eine konkrete Theologie mit den Grundaussagen der katholischen Tradition identifiziert. *Meine Reflexionen hatten nur dieses Ziel, d.h. zu zeigen, daß die katholische Tradition bewahrt wird oder bewahrt werden kann, ohne daß man unbedingt von einer konkreten Theologie Gebrauch macht, auch wenn diese Theologie bzw. Terminologie von einem ökumenischen Konzil verwendet worden wäre.* Das kann für manche ein überraschendes Element sein. Aber die heutige Theologie in der römisch-katholischen Kirche sollte versuchen, zwischen dem, was eine Formulierung darstellen will, und der

Formulierung selbst zu unterscheiden, und das *um der katholischen Inhalte willen*. Meine kritischen Fragen an die Stellungnahme der GK hatten nur dieses Ziel. Ich habe versucht zu zeigen, daß es in der Sache größere Übereinstimmung gibt als die, welche die GK anerkennt.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der Text in *The Tablet* Nr. 7897 (7. Dezember 1991) 1521–4. Dort werden auch zwei Reaktionen von E. Yarnold S.J. (Mitglied von ARCIC I) und Chr. Hill (Anglikanischer Sekretär von ARCIC I) veröffentlicht.
- ² Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Final Report*, Windsor, September 1981, London 1982. Deutsche Übersetzung in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, hg. v. H. Meyer, H.J. Urban und L. Vischer, Paderborn–Frankfurt a.M. ²1991, 133–190 (= DWÜ I). Die Dokumente sind: Eucharistic Doctrine (= E); Eucharistic Doctrine: Elucidation (= E.E); Ministry and Ordination (= A); Ministry and Ordination: Elucidation (= A.E); Authority in the Church I (= Aut I); Authority in the Church II (= Aut II). Die Dokumente werden durch die angegebenen Abkürzungen mit der Ziffer des Textes zitiert, und dann wird nach einem Doppelpunkt oder in Klammern die Seite der Ausgabe von DWÜ angegeben.
- ³ Vgl. Sullivan, F.A., *The Vatican's Response to the Final Report of the First Anglican-Roman Catholic International Commission*, in: *Centro pro Unione. Bulletin* 40–41 (1991–92) 36–41.
- ⁴ Deutsche Übersetzung in: *HerKorr* 36 (1982) 288–293.
- ⁵ Es seien hier als Beispiel drei Autoren genannt: Filograssi, I., *De sanctissima Eucharistia*, Rom 1947 (Universität Gregoriana); Lercher, L., *Institutiones theologiae dogmaticae IV/2*, Innsbruck ³1948 (retractatio von F. Dander); Aldama, I.A., *De sanctissima Eucharistia*, in: *Sacrae Theologiae Summa IV*, Madrid ²1953. Alle drei wiederholen die Lehre des Konzils von Trient über die „una eademque hostia“, und das bedeutet, daß Christus der hauptsächliche Darbringende ist (z. B. Aldama, thesis 13: „Victima sacrificii Missae est ipse Christus“; thesis 14: „Christus est principalis offerens in sacrificio Missae“). Was den propitiatorium-Charakter der Messe betrifft, verweist Filograssi einfach auf die vom tridentinischen Konzil dargestellte Identität „hostiae et Sacerdotis in cruce et in missa“ (247). Eine weitere Erläuterung findet sich bei Lercher/Dander. Sie bemerken ausdrücklich, daß das Meßopfer nicht im selben Sinn „propitiatorium“ wie das Kreuzopfer ist („sacrificium Missae non eodem sensu propitiatorium est ac Sacrificium crucis“), da „die Messe keine neue Satisfaktion durch Christus enthält“. „Die Messe wird ‚propitiatoria‘ genannt, insofern sie als partikuläre Ursache denjenigen, für die sie dargebracht wird, die Anwendung der Satisfaktion und Verdienste des Kreuzes bringt“ (307, Nr. 380). Bezüglich der Frage, in welchem Sinne Christus der hauptsächliche Darbringende der Messe ist, ist zu bemerken, daß verschiedene Theologen nur von einer *virtuellen* Aktion Christi (virtualis oblatio Christi) in der Messe sprechen (Aldama, 334; Filograssi, 303).
- ⁶ Ein Überblick bei Scheffczyk, L., *Meßopfertheorien*, in: *SM III* (1969) 444–450.
- ⁷ Vgl. das Werk von M. Thurian, *L'Eucharistie. Memorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession*, Neuchâtel ²1963, dt. Übersetzung: *Eucharistie*, Stuttgart 1963. *Dieses Werk hat in der Thematik eine besondere Rolle gespielt*. Vgl. auch Leenhardt, F. J., *Parole – Ecriture – Sacrements*, Neuchâtel 1968, 161ff; Brunner, P., *Zur Lehre von Gottesdienst . . .*, in: *Leiturgia I* (1954) 210f: Die Christus-Anamnese ist die „geistgewirkte

Gegenwart der einmaligen Heilsgeschichte“; ders., Vorwort zum Buch von Thurian, XXVII-XXXIX (kritische Bemerkung zum Werk von Thurian); ders., *Pro Ecclesia II*, Berlin-Hamburg 1966: Brunner hebt hier hervor, daß „dieses hier gegenwärtige Opfer Jesu Christi im Abendmahl auf keinen Fall im Vollzug dieser Feier Gott aufgeopfert und als ein Verühnopfer dargebracht wird“ (307).

Für die *Patristik* vgl. Marsili, S., *Teologia della celebrazione dell'eucaristia*, in: *Anamnesis 3/2. La Liturgia, eucaristia, Casale Monf. to 1983, 44-57*; ders., *Teologia liturgica II. La Messa (pro manuscripto)*, Rom 1971, 103-123 („Nach der patristisch-liturgischen Tradition ist die Messe ein Gedächtnisopfer, d. h. Sakrament des Kreuzesopfers.“). Vgl. auch meine Arbeit *Die Eucharistie nach römisch-katholischem Verständnis*, in: Garijo-Guembe, M. M^a u. a., *Mahl des Herrn, Ökumenische Studien*, Frankfurt a. M. - Paderborn 1988, 9-103, hier 32-35.

⁸ Der Text in DWÜ I, 557ff.

⁹ *Baptism, Eucharistie and Ministry. A catholic Response (Faith and Order Paper 111)*, Genf 1987. Dt. Übersetzung in: *Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen . . .*, (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls 79) 27f.

¹⁰ Ebd. 28.

¹¹ Die liturgische Struktur ist sehr deutlich in der *Traditio apostolica* des Hippolyt von Rom: Man sagt Gott Dank. Die Begründung für diese Danksagung erfolgt durch Relativsätze (vgl. die Struktur der Psalmen!). Wichtig ist die christologische Danksagungs begründung, da dort das Abendmahl Jesu (Einsetzungsworte!) als der Höhepunkt der Danksagung erscheint. Die Worte des Herrn „wenn ihr dies tut, tut es zu meinem Gedächtnis“ sind die Begründung der Kirchenversammlung (Anamnese). Auch die literarische Struktur der Anamnese ist wichtig: *memores/eingedenk* – *tibi offerimus/wir bringen dir dar* – *gratias agentes/wir sagen Dank*. Die Darbringung der Kirche erscheint hier als selbstverständlich, *sie wird aber in die Perspektive der Danksagung integriert*. Diese Struktur erscheint fast immer. Die Bedeutung einer solchen Struktur ist klar.

Die Darbringung der Kirche ist nur in der Perspektive zu verstehen, daß die Kirche von Jesus Christus in seine Fürbitte vor dem Vater hineingenommen wird. Bemerkenswerterweise ist der *canon romanus* von Bitten um die Annahme der Gaben (der Darbringung der Kirche) geprägt.

Die ostsyrische Tradition hat in der Anamnese keine Darbringungsterminologie, diese Terminologie erscheint erst in den (später entwickelten) Epiklesen. Über das Thema vgl. meine Arbeit *Die Eucharistie (Anm. 7)*, 23-32.

¹² *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Paderborn-Frankfurt a. M. 1984. Von römisch-katholischer Seite nahmen Bischof P.-W. Scheele, P. Bläser, E. Iserloh, W. Kasper, R. Schnackenburg, W. Seidel und H. J. Urban teil. Hier sei auf das Dokument *Vers une meme foi eucharistique?* der Gruppe von Dombes (1971) hingewiesen, da dieses Dokument den Begriff „*memorial*“ als wesentliches Element hervorhebt. In: *Pour la Communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*, Paris 1988, 38f (*Accord doctrinal III*), 52 (*Commentaire*).

¹³ *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. B. – Göttingen, 119.

¹⁴ Ebd. 120.

¹⁵ *Überholte Verurteilungen?*, hg. v. D. Lange, Göttingen 1991, 104 u. 102, Anm. 2.

¹⁶ *Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, 1985, 355 (vgl. auch 346, 354).

¹⁷ Vgl. McCue, J. F., *The Doctrine of Transsubstantiation from Berengar through the Council of Trent*, in: *Lutherans and Catholics in Dialogue III. The Eucharistic as Sacrifice*, Washington 1967, 89-124, direkt 114ff.

- ¹⁸ Der englische Text von ARCIC verwendet den Ausdruck „who presides at the eucharistic“, der in DWÜ I übersetzt ist mit „leitet die Eucharistiefeier“.
- ¹⁹ Inter Insigniores (15. Oktober 1976) V, in: Denzinger, H., *Enchiridion symbolorum . . .*, hg. von P. Hünermann, ³⁷1991, 1385-1392. Es handelt sich jedoch nur um eine Argumentation „per analogiam fidei“ (Nr. 4598).
- ²⁰ Vgl. z. B. Van Roo, G., *De sacramentis in genere*, Rom 1957, 216ff (Lehrbuch an der Universität Gregoriana). Die Lehre sei in der Tradition der Kirche nur *implicit* zu finden, und zwar aufgrund der universalen Praxis der Kirche, die Sakramente der Taufe, des Ordo und der Firmung, die gültig gespendet wurden, nicht zu wiederholen (227). Er gibt zu, daß wir die Verbindung zwischen der Nichtwiederholbarkeit dieser Sakramente und der Gabe des Charakters nur durch die Definition der Kirche auf dem Konzil von Trient wissen (228). Schillebeeckx, E., *Le Christ sacrament de la recontre de Dieu*, Paris 1960, 191, hebt hervor, daß die Konzilien von Florenz und Trient ganz wenig über den Charakter sagen. Seiner Meinung nach ist „die Beziehung des Charakters zur Sichtbarkeit der Kirche“ das bleibende Element in der Tradition.
- ²¹ Der Malta-Bericht (1972) Nr. 50, in: DWÜ I, 261, stellt fest, daß „das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht“. Diese Formulierung, die von römisch-katholischen wie evangelisch-lutherischen Theologen vertreten wird, haben auch andere ökumenische Dokumente übernommen: Das geistliche Amt in der Kirche Nr. 23, in: DWÜ I, 337; Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament Nr. 62.
- Vgl. Marliangeas, B. D., „In persona Christi“, „in persona Ecclesiae“, in: *La Liturgie après Vatican II (Unam Sanctam 66)*, Paris 1967, 283–288; Y. Congar, Ein Mittler, in: *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn–Frankfurt a. M. 1981, 127–134.
- ²² *Summa theologia* III q. 64 a. 8 ad 2; q. 64 a. 9 ad 1; q. 82 a. 6 c: der Minister des Sakramentes übt sein Amt *in persona ecclesiae* aus, da er Minister der Kirche ist. In III q. 82 a. 7 ad 3 stellt Thomas das *in persona Christi*, in dessen Namen der Priester konsekriert, dem *in persona ecclesiae* gegenüber.
- ²³ Mit diesem Thema hat sich die moderne katholische Theologie beschäftigt. Vgl. Congar, Y. M., La „Reception“ comme réalité ecclesiologique, in: *RSPHTh* 56 (1972) 369–403, dt. mit einigen Kürzungen: Die Rezeption als ekklesiologisches Problem, in: *Conc(D)* 8 (1972) 500–514; Garijo (-Guembe), M. (M*), Der Begriff der „Rezeption“ und sein Ort im Kern der katholischen Theologie, in: *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, hg. von P. Lengsfeld und H. G. Stobbe, Stuttgart 1981, 97–109.
- ²⁴ Ratzinger, Kard. J., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 77: „Solche Überlegungen müssen keineswegs zu einseitigen Bestätigungen des ‚Römischen‘ führen. Sie weisen auf das Prinzip eines Amtes der Einheit, aber sie fordern auch eine Selbstkritik der römisch-katholischen Theologie heraus, in der die Fehlentwicklungen der Primatstheologie und -praxis, die es unstreitig gegeben hat, genauso wach und unbefangen aufgedeckt werden . . .“.
- ²⁵ III, 2, in: *HerKorr* 36 (1982) 291.
- ²⁶ Congar, Y. M., *L’Eglise une, sainte, catholique et apostolique*, Paris 1970, 184.
- ²⁷ Ein historischer Überblick ist in meinem Buch, *Gemeinschaft der Heiligen*, Düsseldorf 1988, 230–239 zu finden.
- ²⁸ Kasper, W., *Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche*, in: *Dienst an der Einheit*, hg. von J. Ratzinger, Düsseldorf 1978, 81–104, hier 84.