

Franz Böckle  
Interkommunion

Mit der „Erklärung über die Religionsfreiheit“ hat das II. Vatikanische Konzil nicht nur die bisherige kirchliche Haltung gegenüber andersartigen religiösen Anschauungen entschieden revidiert, sondern zugleich einen Anstoß für das theologische Denken gegeben, auch im innerkirchlichen Raum einer berechtigten Pluralität der Überzeugungen und der sittlichen Entscheidungen mit dem Bemühen um Verständnis und Achtung entgegenzukommen. Über die fundamentaltheologische und die gesellschaftliche Relevanz<sup>1</sup> des neuen kirchlichen Toleranzverständnisses hinaus stellt sich nämlich die Frage, ob nicht erst recht im innerkirchlichen Bereich als dem Ort der Freiheit in Christus die *psychologische Freiheit*, das Freisein von der Bedrängnis durch kirchenrechtliche Sanktionen, ebenfalls die *Voraussetzung* bilden müßte für wahrhaft sittliche Entscheidungen<sup>2</sup>. Diese Überlegung drängt sich vor allem dann auf, wenn – wie im Fall der Interkommunion eines Mischehepaares – eine Gewissensentscheidung ganz unter dem praktischen Gesichtspunkt liebender Rücksichtnahme auf den Partner gefällt wird und die eigene Wahrheitsüberzeugung per definitionem nicht verleugnen will. Das Konzil hat eine saubere Abgrenzung von Recht und Sittlichkeit vorgenommen und dem Recht die Aufgabe zugewiesen, den Raum der Gewissensentscheidung zu schützen<sup>3</sup>. Nachdem von katholischer wie protestantischer Seite die Diskussion um die Möglichkeit der Interkommunion neu aufgebrochen ist, muß die Kirche prüfen, ob sie in dieser Frage einen echten Freiheitsraum der Gewissensentscheidung respektieren und gegebenenfalls auch rechtlich ermöglichen kann.

I. Begriffliche Klärung

Unter *Interkommunion* soll hier die Praxis – sei sie bloß geduldet oder schon rechtlich geordnet – verstanden werden, beiderseits Glieder der anderen Konfessionen ungehindert am eigenen eucharistischen Gottesdienst teilnehmen zu lassen. Damit ist

<sup>1</sup> Vgl. E. W. Böckenförde, Einleitung, 21, in: Erklärung über die Religionsfreiheit (Textausgabe Aschendorff, Münster 1968) 5–21. B. versteht die Religionsfreiheit nur als ziviles Menschenrecht und sieht keine Auswirkungen auf innerkirchliche Verhältnisse. – Vgl. aber den Text der Konzilserklärung, Nr. 2 u. 3 sowie den Kommentar von Pavan im LThK, Erg. Bd. 2, 714 ff.

<sup>2</sup> Vat. II, Erklärung über die Religionsfreiheit, Nr. 3c: „Er (der Mensch) darf aber auch nicht daran gehindert werden, gemäß seinem Gewissen zu handeln, besonders im Bereich der Religion. Denn die Verwirklichung und Ausübung der Religion besteht ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Akten, durch die sich der Mensch unmittelbar auf Gott hinordnet; Akte dieser Art können von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden.“

<sup>3</sup> A. a. O., Nr. 2.

gemeint, ihnen nicht nur die Anwesenheit zu gestatten, sondern ihnen auch die *Kommunion* bzw. das *Abendmahl* zu reichen. Diese Bedingung ist hier das Entscheidende! Denn seit der Reformation ist es nie einem Protestanten rechtlich verwehrt gewesen, der Messe beizuwohnen und die Wandlung, die man in der bisherigen Theologie als *Substantia* der Eucharistiefeyer herausstellte, zu erleben; dagegen war es ihm wohl untersagt, die Kommunion zu empfangen<sup>4</sup>. Vielleicht lebte in dieser scheinbaren Inkonzsequenz untergründig das Wissen um die zentrale, gemeinschaftsstiftende Bedeutung des Mahles weiter.

Die Mitwirkung zweier Geistlicher verschiedener Konfession ist eine spezifische Form der Interkommunion, die besondere Probleme aufwirft und in unserem Zusammenhang nicht zur Diskussion steht.

Nicht Interkommunion im eigentlichen Sinn ist es, wenn einzelne Christen im Gewissen keine Schwierigkeiten sehen, an der Abendmahlsfeier einer anderen Konfession voll teilzunehmen. Ebenso bedeutet es keine Interkommunion, wenn einseitig Vertreter einer anderen Konfession bei der eigenen Konfession zur Mitfeier zugelassen werden<sup>5</sup>. Im *Ökumenischen Direktorium* vom 14. 5. 1967 heißt es nämlich:

„Wo diese Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente fehlt, soll die Mitfeier der getrennten Brüder mit den Katholiken, besonders bei den Sakramenten des Altars, der Buße und der Krankensalbung, untersagt sein. Weil aber die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie auch Quellen der Gnade sind (vgl. Über den Ökumenismus 8), kann die Kirche wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten... Ein Katholik aber... darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger, der die Priesterweihe gültig empfangen hat, verlangen.“<sup>6</sup>

Mit dieser wichtigen Einschränkung ist eindeutig die Wurzel des Problems – zumindest aus der katholischen Sicht – berührt. Bei der Diskussion um die Interkommunion geht es letztlich um das *Verständnis des Amtspriestertums* und seiner Vollmacht und Funktion im Vollzug der Eucharistie. Problematisch ist in diesem Sinn eben die Teilnahme eines Katholiken bei den anderen Konfessionen und nicht umgekehrt, weil die herrschende katholische Auffassung davon ausgeht, daß einer nicht-katholischen Abendmahlsfeier die Substanz, die „res eucharistica“ fehle, und zwar vornehmlich, weil dort auch das katholische Amtspriestertum fehlt.

## II. Die authentische Lehre

Die amtliche kirchliche Lehre finden wir am besten im Ökumenismusdekret zusammengefaßt. In den entscheidenden Abschnitten sagt das Konzil:

„Die Taufe begründet also ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie

<sup>4</sup> CIC can. 855; vgl. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts II (Paderborn 81953) 64.

<sup>5</sup> Vgl. Gewährt die Katholische Kirche offene Kommunion?, in: Herder-Korrespondenz 22 (1968) 520-522.

<sup>6</sup> Ökumenisches Direktorium, Nr. 55.

ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft.

Ogleich bei den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns fehlt und obgleich sie nach unserem Glauben vor allem wegen des Fehlens des Weihesakraments die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben (*genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse*), bekennen sie doch bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, daß hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde, und sie erwarten seine glorreiche Wiederkunft. Deshalb ist die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämmern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs.“<sup>7</sup>

Wir finden also in der Lehre des Konzils einen bedeutungsvollen Hinweis auf das *Gemeinsame*, was uns über die Taufe hinaus auch in der Eucharistie mit den Gläubigen anderer christlicher Konfessionen verbindet, aber auch eine deutliche *Abgrenzung* gegenüber einer *unvollständigeren eucharistischen Wirklichkeit*.

Dieser negative theologische Ansatz wird nun im Ökumenischen Direktorium zu einer ganz klaren *Anordnung* ausgestaltet: Ein Katholik darf dieses Sakrament nur von einem Amtsträger empfangen, der gültig zum Priester geweiht ist! Um die Bedeutung dieses Dokuments richtig zu werten, wird man sich erinnern müssen, daß es trotz seiner material eindeutigen Aussage nicht in jedem Fall verbindliches Recht setzen will. Im Proömium heißt es: „Weil diese Bewegung ein Werk des Heiligen Geistes ist, will das folgende seiner Absicht und Art nach lediglich den Bischöfen bei der Durchführung des Ökumene-Dekrets dienen und ja nicht den Wegen der Vorsehung irgendein Hindernis entgegenstellen und den künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorgreifen.“<sup>8</sup> Die Intention des Konzils, die hier noch aufgenommen ist, wird jedoch in den meisten Stellungnahmen nicht mehr gesehen; die Aussage des Direktoriums wird statt dessen als verbindliches Recht interpretiert, das Gehorsam beanspruche. Alle Verlautbarungen Roms in dieser Sache – Beiträge von Kardinal Bea<sup>9</sup> und Kardinal Journet<sup>10</sup> im *Osservatore Romano* sowie eine Ansprache Papst Paul VI. vor Mitgliedern des Sekretariats für die Einheit der Christen<sup>11</sup> – waren nämlich harte Bestätigungen des Verbots<sup>12</sup>. Als entscheidende Gründe für die Ableh-

<sup>7</sup> Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 22.

<sup>8</sup> L. Kaufmann, Abendmahlsgemeinschaft getrennter Brüder?, in: *Orientierung* 33 (1969) 255–260: 256.

<sup>9</sup> Agostino Cardinale Bea, *Note circa l'applicazione del Direttorio Ecumenico*, in: *Osservatore Romano* v. 6. 10. 1968.

<sup>10</sup> Ch. Journet, *Mistero adorabile ed intoccabile l'Eucaristia*, in: *Osservatore Romano* v. 10./11. 3. 1969.

<sup>11</sup> Ansprache Pauls VI. am 13. 11. 1968; im gleichen Sinn jüngst in der Generalaudienz vom 21. 1. 1970.

<sup>12</sup> Willebrands/Hamer, *La posizione della Chiesa cattolica in materia de Eucaristia comune tra cristiani di diverse confessioni*, in: *Osservatore Romano* v. 12./13. 1. 1970. Dt. Übersetzung in: *KNA Konzil-Kirche-Welt* Nr. 3 v. 21. 1. 1970, S. 8–11.

nung der Interkommunion nennt das Ökumenische Direktorium die Einheit des Glaubens sowie die Notwendigkeit des Amtspriestertums.

### 1. Die Einheit des Glaubens

Eine kultische Handlung – so setzt es das Ökumenische Direktorium voraus<sup>13</sup> – ist eine „Selbstdarstellung einer religiösen Gemeinschaft“<sup>14</sup>, die damit die *Einheit* ihres religiösen Bekenntnisses zum Ausdruck bringt. Nirgends sonst stellt sich die Kirche „in so prägnanter und sinnenfälliger Weise dar“<sup>15</sup> wie gerade in ihrem Kult.

Der Aspekt der *Selbstdarstellung* der Kirche in der Eucharistie kommt auch im Neuen Testament deutlich zur Geltung. Josef Blank hat die Eucharistieaussagen des 1. Korintherbriefs gerade auf ihre Gemeinschaftsbedeutung hin untersucht<sup>16</sup>. Im Gegensatz zu einem bloß „funktional-mechanischen“ und einem „ritualistischen“ Handeln bilden im Eucharistieverständnis des hl. Paulus *Handlung* und *Sinn* der Handlung eine unlösliche *Einheit*. Das theologische Verständnis ist also nicht eine nachträglich und von außen herangetragene Deutung. „Sinnerfülltes Tun‘ ist ein solches Tun, bei dem sich im Tun selbst Sinn realisiert und der Sinn nur in solchem Tun sich realisiert, ein Tun, das ohne diese Sinn-Immanenz völlig überflüssig, nichtsagend und damit selbst nichtig wäre.“<sup>17</sup> Als bloß gepredigter kommt dieser Sinn nicht voll zur Darstellung, bleibt unvollendet, in seiner „Verleiblichungstendenz“ unterbrochen. Beide Momente sind wesentlich, sowohl das „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ wie das „Ihr sollt den Tod des Herrn verkünden!“ Verkünden und Tun gehen hier eine Einheit ein, die im übrigen verkündenden Tun *in dieser Dichte* nicht gegeben ist. „Das ‚Sakrament‘ ist nicht nur ‚verbum visibile‘, ‚sichtbares Wort‘, sondern im Medium menschlichen Tuns sich realisierendes, hier also Gemeinschaft stiftendes Wort.“<sup>18</sup> Für Josef Blank bildet in der paulinischen Aussage der „sakramentale Christusleib des einen Brotes“ das „vermittelnde Glied“<sup>19</sup> zwischen der Identifikation der Gemeinde mit Christus (1 Kor 12, 12) als theologischen Grund der Einheit der Kirche<sup>20</sup> und der existentiellen Erfahrung der Mahlgemeinschaft<sup>21</sup> als „dynamischer Vollzugseinheit“ von Glauben und Tun<sup>22</sup>.

„Daraus folgt, daß die Verbindung von Herrenmahl und Christus-Leib 1 Kor 10, 16 f. offenbar einmal deshalb möglich ist, weil Paulus den Christus selbst als den die Einheit stiftenden und verwahrenden Grund der Einheit begreift, dann weiter, weil

<sup>13</sup> Nr. 55.

<sup>14</sup> A. Kirchgässner, Kommunion und Interkommunion, 96, in: *Diakonia* 4 (1969) 92–105.

<sup>15</sup> A. a. O. 91.

<sup>16</sup> J. Blank, Eucharistie und Kirchengemeinschaft nach Paulus, in: *Una Sancta* (1968) 172–183.

<sup>17</sup> Ebd. 177.

<sup>18</sup> Ebd. 177.

<sup>19</sup> Ebd. 178.

<sup>20</sup> Ebd. 179.

<sup>21</sup> Ebd. 178.

<sup>22</sup> Ebd. 177.

er gerade im Geschehen eucharistischer Koinonia denjenigen Vorgang zu erblicken vermag, in welchem diese Einheit sich vollzieht, darstellt und verwirklicht. Im Hintergrund dürfte der Gedanke stehen, daß es der Herr selbst ist, der im sakramentalen Vorgang an der Gemeinde handelt, sie darin zur Einheit fügt.“<sup>23</sup>

Blank weist nun nach, daß gewisse Spaltungen in der Gemeinde von Korinth die Mahnungen des Paulus 1 Kor 11, 17 ff. veranlaßt haben. Verschiedene Kultgemeinschaften von Heidenchristen und Judenchristen waren entstanden, die nicht mehr Eucharistiegemeinschaft miteinander halten wollten<sup>24</sup>. Gegenüber dieser Tendenz betont Paulus mit Nachdruck das *Einheitsstiftende der Gemeinschaft mit Christus*. Es gibt nur zwei Stellen, an denen Paulus seine Traditionsverbundenheit ganz besonders hervorhebt, um seine Aussage zu untermauern: beim Kerygma vom erhöhten Herrn 1 Kor 15 und bei der Charakterisierung des Herrenmahls<sup>25</sup>. Das entscheidende Vermächtnis ist die Verkündigung des Todes des Herrn, die sich gerade durch das Symbol des Einheit verwirklichenden Mahles vollzieht. Dieser Sinn schließt nicht nur jede Trennung aus, sondern fordert geradezu auf, die Einheit aller Glaubenden und Getauften durch die Wirksamkeit Christi in der Eucharistie *Wirklichkeit werden zu lassen*.

Nach dieser Darstellung der paulinischen Theologie darf das Argument der Einheit des Glaubens *gerade nicht* zur Scheidung von denen benutzt werden, die mit uns Jesus Christus als Herrn bekennen.

## 2. Die Notwendigkeit des Amtspriestertums

Dieses Argument scheint in allen Begründungen des Interkommunionverbots das Hauptgewicht zu haben<sup>26</sup>. Das ergibt sich deutlich aus dem genannten Satz des Ökumenischen Direktoriums: „Ein Katholik darf diese Sakramente nur von einem Amtsträger verlangen, der die Priesterweihe gültig empfangen hat.“ Dahinter steht ein Verständnis des Amtspriestertums, das das Wesen des priesterlichen Dienstes einseitig von der Konsekrationsvollmacht her bestimmt sein läßt. Dem entspricht eine Auffassung, die die Wirklichkeit des eucharistischen Sakraments ganz von einer konsekratorischen Formel abhängig macht, „die auszusprechen nur einer bestimmten Klasse innerhalb der Christenheit vorbehalten ist“<sup>27</sup>. Weil nun andere Konfessionen keine in unserer Form geweihten Priester haben, feiern sie nach dieser Vorstellung auch nicht gültig bzw. überhaupt nicht Eucharistie, während ein abgefallener Priester auch dann noch wirksam „verwandelt“, wenn er nur die vorgeschriebenen Worte in der Absicht der Kirche ausspricht. Es ist leicht zu zeigen, daß dieses Verständnis noch

<sup>23</sup> Ebd. 180.

<sup>24</sup> Ebd. 174 f.

<sup>25</sup> Ebd. 173.

<sup>26</sup> Willebrands, *La posizione* (Anm. 12), Nr. 4c.

<sup>27</sup> A. Kirchgässner, a. a. O. 103.

bis vor kurzem inner- wie außerkatholisch das landläufige Bild vom Priesteramt geprägt hat. Der französische Nachkriegspielfilm „Der Abtrünnige“<sup>28</sup> verschärft die Frage nach der priesterlichen Weihegewalt dadurch, daß in der Titelrolle ein abständiger Priester seine „Konsekrationsvollmacht“ in schockierender Weise auskostet. An solchen Extrempositionen – der Film wäre ohne dieses Mißverständnis gar nicht möglich gewesen – erkennt man vielleicht die Fragwürdigkeit dieses Denkens.

### III. Kritische Fragen

#### 1. Zur Einheit des Glaubens

Die Interkommunion wird zunächst mit dem Hinweis untersagt, sie simuliere eine faktisch nicht vorhandene Einheit im Glauben und verhindere gerade dadurch das notwendige Bemühen um die gegenseitige Annäherung. Diese Auffassung teilt auch die Mehrzahl der nichtkatholischen Kirchenleitungen<sup>29</sup>. Zu dieser Begründung drängen sich nun folgende Überlegungen auf:

a) Es handelt sich bei den Christen anderen Bekenntnisses nicht um Ungetaufte, sondern um gläubige Menschen, die, wie das Ökumenismusdekret ausdrücklich<sup>30</sup> betont, in der Gemeinschaft mit dem Leib Christi stehen. Durch die sakramentale Basis der Taufe besteht hier eine *grundlegende Einheit* im Glauben und in der Kirchengliedschaft. Man bezweifelt heute, daß die Eucharistie von ihrem Ursprung her überhaupt als „Kult einer Institution mit definiertem Credo“ verstanden und so berechtigt – durch den Anspruch auf Exklusivität – zur Manifestation der Zwietracht werden könne; Paulus habe unter der „Einheit des Leibes Christi“ trotz bestehender Lehrunterschiede gerade nur das gemeinsame Bekenntnis zum Herrn Jesus Christus als Distanzierung vom heidnischen Götzendienst (vgl. 1 Kor 10, 14 ff.) verstanden<sup>31</sup>, also jene Gemeinsamkeit, die mit der Taufe gegeben ist.

Wenn schon von der neutestamentlichen Praxis her die Gemeinschaft begründende Bedeutung des Christusbekenntnisses erhellt, so wird zu prüfen sein, ob die theologischen Distinktionen der verschiedenen Bekenntnisse echte Hindernisse auf der Suche nach der Einheit sein dürfen, besonders auch angesichts der Tatsache, daß die theologischen Spannungen innerhalb der Konfessionen heute oft größer sind als jene Differenzen, die manche Konfessionen voneinander trennen<sup>32</sup>. Ein starres Festhalten an einer idealistischen „Einheits“-Konzeption würde doch in nicht wenigen Gemeinden die gemeinsame Eucharistie von vornherein ausschließen.

<sup>28</sup> „Der Abtrünnige“ (Le Défroqué). Produktion: S. F. C./Gaumont, 1954. Verleih: Union. Buch und Regie: Léo Joannon. Hauptdarsteller: Pierre Fresnay. Besprechung: FD 3513.

<sup>29</sup> Kaufmann, a. a. O. 256.

<sup>30</sup> Nr. 22.

<sup>31</sup> Kontroversen um die Interkommunion, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 266–196: 266.

<sup>32</sup> Kaufmann, a. a. O. 257.

L. Kaufmann fragt überdies mit Recht, was man aus der kirchlichen Praxis der Frühkommunion folgern müsse, bei der vom Kind nur verlangt werde, daß es die Kommunion von gewöhnlichem Essen unterscheiden könne<sup>33</sup>.

b) Das Ökumenismuskonkordat sagt deutlich, daß innerhalb der „Hierarchie der Wahrheiten“<sup>34</sup> in jenen Fragen, die das Heilsziel selbst betreffen und denen deshalb der Vorrang zukommt, eine Einheit der christlichen Konfessionen bereits weitgehend gegeben sei<sup>35</sup>, während die Divergenzen die mehr peripheren Fragen der Heilmittel betreffen. Das gilt in besonderer Weise für die Eucharistie. Das Konkordat stellt fest, daß die anderen christlichen Gemeinschaften den Tod des Herrn bezeugen, seine Wiederkunft erwarten und davon überzeugt sind, daß sich im Abendmahl christliche Gemeinschaft verwirkliche<sup>36</sup>.

Hier setzt für uns die Besinnung auf ein *gemeinsames Eucharistieverständnis* ein. J. Blank stellt fest, wir müßten versuchen, über die verschiedenen Interpretationen hinweg zum vor- und übergeordneten Ursprung zurückzukehren<sup>37</sup>. „Das Herrenmahl ist Situation, Ereignis der Gemeinde in ausgeprägtem Sinn. Wo es gefeiert wird, wird eben dadurch Gemeindesituation geschaffen. Der Begriff ‚Gemeindesituation‘, der zunächst soziologisch oder geistesgeschichtlich verstanden werden kann, bekommt theologische Relevanz in dem Augenblick, wo es um Glaubensverkündigung, Gottesdienst und Herrenmahlfeier geht. Die theologische Aussage darf gerade diesen ekklesiologischen Geschehenshintergrund nicht aus dem Blick verlieren, wenn sie nicht lehrhafter Abstraktion und theologischer Spekulation im schlechten Sinn des Wortes verfallen will.“<sup>38</sup>

Paulus kennt wohl eine reale Präsenz Christi in den eucharistischen Gaben, aber das Verständnis der Eucharistie ist nicht von einer Interpretation der Gegenwart des Herrn her zu erschließen, sondern nach dem entscheidenden Ansatz des Neuen Testaments von der *Wirkegegenwart Christi* im Vollzug dieser heiligen Feier her. Die Substanz der Eucharistie ist also an ihrem Ursprung zu suchen, nämlich im Glauben an die Dynamik eines sinnerfüllten und sinnverwirklichenden, d. h. einheitsstiftenden Tuns in der wirksamen Wirklichkeit des erhöhten Herrn. Ohne die geschichtlich zu verstehenden Interpretationen des Eucharistiegeheimnisses durch die kirchliche Tradition abzuwerten, läßt sich wohl feststellen, daß in der Substanz doch eine größere Übereinstimmung im Glauben zu bestehen scheint als es die äußeren Divergenzen vermuten lassen.

In diesem Zusammenhang gewinnt der Umstand an Bedeutung, daß die alten Unterschiede in der Eucharistielehre der Konfessionen vor allem von der Jugend weithin nicht mehr verstanden werden. Offensichtlich verlagert sich einmal das Glaubensinteresse deutlich auf die Frage nach dem „Wozu“ der Gegenwart Christi und

<sup>33</sup> Ebd., 258.

<sup>34</sup> Nr. 11.

<sup>35</sup> Nr. 3.

<sup>36</sup> Nr. 22.

<sup>37</sup> Blank, a. a. O. 172.

<sup>38</sup> Ebd. 173.

relativiert so die alten dogmatischen Streitigkeiten<sup>39</sup>, zum anderen schiebt sich in allen Kirchen die Frage der „Orthopraxis“, des evangeliumsgemäßen sozialen Engagements der Gläubigen, immer mehr gegenüber der formalen „Orthodoxie“ in den Vordergrund<sup>40</sup>. Wenn sie nicht Gefahr laufen wollen, durch das Festhalten an abstrakten Prinzipien die Übereinstimmung mit den Gläubigen zu verlieren<sup>41</sup>, müssen die kirchlichen Autoritäten diese Neuorientierung des Glaubensbewußtseins beachten und auch bereit sein, daraus Konsequenzen zu ziehen.

c) Schließlich geht es beim Vollzug der Eucharistie nicht nur um eine zufriedene Selbstdarstellung der Gemeinde, sondern gerade auch um die Selbstverwirklichung der Gemeinde auf die künftige *Vollendung* hin. Zieht man diese eschatologische Dimension der Eucharistie ernsthaft in Betracht, muß man in der Tat fragen, ob wir „in der Beurteilung der Legitimität von Interkommunion nicht zu einseitig auf Vergangenheit und Gegenwart fixiert geblieben sind“<sup>42</sup>.

„Wie alle Sakramente ist auch die Eucharistie eine *Vorwegnahme* des Künftigen und Endgültigen, ‚pignus redemptionis aeternae‘. Sie ist ein Vorzeichen dessen, was wir erhoffen, was noch nicht ist und was werden soll, nicht eine Feststellung dessen, was ist oder was wir erreicht haben. Dieses Vorgreifen auf die Letzten Dinge stellt sich auch in einem anderen Zusammenhang dar, den bereits der biblische Einsetzungsbericht enthält (1 Kor 11, 26c); Eucharistie ist *memoria passionis*, aber auch *resurrectionis* . . . In der Weise des Vollzugs haben wir immer zu prüfen, ob wir dabei für oder gegen die Hoffnung plädieren; eine Abriegelung oder Vermauerung der Türen gegen den ‚Bruder in Christus‘ entspricht weder seiner noch unserer Hoffnung und ist wahrhaft nicht ermutigend.“<sup>43</sup> Dieser eschatologische Aspekt der Eucharistie führt uns deutlich vor Augen, daß das Herrenmahl ein *Tun der Kirche auf dem Weg ist*, „Wegzehrung“ in der spannungsvollen Existenz zwischen beglaubigter Verheißung und endgültiger Erfüllung. Thesen, die die Eucharistie beschränken wollen entweder auf ein „Zeichen der Einheit“ oder auf ein bloßes „Mittel zur Einheit“, erweisen sich daher als einseitig verkürzend. „Abendmahlsgemeinschaft muß *sowohl Zeichen der Einheit wie auch Instrument der Einheit sein*.“<sup>44</sup> Der biblische Gedanke, daß der Herr selbst in der Eucharistie die Einheit wirkt, läßt sie als „Heilsinstrument Christi zur wachsenden Einheit“<sup>45</sup> verstehen, als Sakrament, das die Gemeinschaft in und mit Christus bezeichnet *und* bewirkt. Wenn eine gläubige Gemeinschaft ganz Christus gleichförmig wird, so hat sie damit auch die vollkommene Einheit untereinander hergestellt. Christus selbst ist der Kristallisationspunkt der kirchlichen Einheit. Der Heilige Geist „schafft diese wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie

<sup>39</sup> Kontroversen um die Interkommunion, a. a. O. 267.

<sup>40</sup> Kaufmann, a. a. O. 257 f.

<sup>41</sup> Kontroversen, a. a. O. 267.

<sup>42</sup> Kirchgässner, a. a. O. 99.

<sup>43</sup> Ebd. 98 f.

<sup>44</sup> H. Fiolet, Die Abendmahlsgemeinschaft aus katholischer Sicht, in: *Concilium* 5 (1969) 255–259: 255.

<sup>45</sup> Ebd.



in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist.“<sup>46</sup> Wo der Glaube an die Gemeinschaft in Christus lebendig vorhanden ist, kann – so möchte man folgern – das gemeinsame Herrenmahl diese Einheit vertiefen. Eine ähnliche Auffassung vertritt auch L. Vischer, wenn er als gemeinsame Überzeugung der protestantischen Kirchen herausstellt, daß „die Eucharistie das sakramentale Ereignis“ sei, das die *Communio durch die Kraft des Heiligen Geistes* erneuere<sup>47</sup>.

Unter dieser Voraussetzung des gemeinsamen Bekenntnisses zum auferstandenen und erhöhten Herrn kann dann auch die gemeinsame Feier des Herrenmahls als Mittel zur Realisierung und Verleiblichung dieser Einheit verstanden werden<sup>48</sup>.

Faßt man die verschiedenen Gesichtspunkte zusammen, so läßt sich feststellen: In der Eucharistie bewirkt der Herr selbst die Einheit seiner Gläubigen, indem sie als Forderung verkündet und sakramental verwirklicht wird. Es ist deshalb eine ernste Frage, ob die Eucharistiefeyer die Einheit der Gläubigen nur jeweils innerhalb der kirchlichen Gemeinschaften zum Ausdruck bringen kann oder ob sie nicht noch eher die Einheit unter den christlichen Kirchen *herausfordern* und *fördern* sollte. Vom Ansatz des Neuen Testaments her ist dieser einheitsstiftende Sinn nicht auszuschließen.

## 2. Zum Amtspriestertum

Die Interkommunion wird des weitern mit der Begründung abgelehnt, daß die nichtkatholischen Gemeinschaften wegen des Fehlens des Weihesakraments die *volle sakramentale Wirklichkeit* der Eucharistie nicht mehr besäßen. Diese Feststellung schließt zunächst nicht jede „substantia“ überhaupt aus! Unserem Glaubensverständnis stellt sich das Problem, ob hier aber nicht möglicherweise doch *mehr* Wirklichkeit gegeben ist als allein jene, die der Herr mit dem Wort verheißen hat: Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen (Mt 18, 20).

Wir sind damit auf die Bedeutung des Amtspriestertums verwiesen. In jüngster Zeit sind mehrere sorgfältige Arbeiten seinen biblischen Grundlagen<sup>49</sup> wie auch seinen dog-

<sup>46</sup> Vat. II, Dekret über den Ökumenismus, Nr. 2b.

<sup>47</sup> Auf dem Weg zur Interkommunion, in: Herder-Korrespondenz 23 (1969) 558–562: 559.

<sup>48</sup> Vgl. Herder-Korrespondenz 23 (1969) 456.

<sup>49</sup> Josef Blank, Der Priester im Lichte der Bibel, in: Der Seelsorger 38 (1968) 155–164; Karl Hermann Schelkle, Dienste und Diener in den Kirchen der ntl. Zeit, in: Concilium 5 (1969) 158–164; Heinrich Schlier, Grundelemente des priesterlichen Amtes im NT, in: Theologie und Philosophie 44 (1969) 161–180; Joachim Gnllka, Geistliches Amt und Gemeinde nach Paulus, in: Kairos NF 11 (1969) 95–104; Josef Ernst, Das Selbstverständnis des Gemeindeamtes im NT, in: Una Sancta (1969) 189–200; Rudolf Pesch, Berufung und Sendung, Nachfolge und Mission. Eine Studie zu Mk 1, 16–20, in: Zeitschr. f. kath. Theologie 91 (1969) 1–31. – Auf die sehr verschiedenen exegetischen Ausgangspunkte bei Blank und Schlier kann hier nicht weiter eingegangen werden. Während Blank daran gelegen ist, die Diskontinuität zwischen vorchristlichem, religionsgeschichtlichem „Priestertum“ und dem Handeln Jesu aufzuzeigen und dem heutigen Priester bewußt zu machen, nimmt Schlier die typologische Deutung des Lebens Jesu in kultischen Kategorien (Hebr.) als gegeben hin und bestimmt das kirchliche Amt als christusförmigen Heildienst in der Nachfolge des priesterlichen Dienstes Christi.

matischen Aspekten<sup>50</sup> gewidmet worden. Das umfangreiche erarbeitete Material kann hier nur sehr knapp wiedergegeben werden.

Der biblische Ansatz des kirchlichen Amtes ist gerade *nicht das alttestamentliche Priestertum*; diese Funktion des Priesterlichen im religionsgeschichtlichen Sinn wird entweder allein für *Christus* in Anspruch genommen, der sie zugleich überhöht und beendet (Hebräerbrief), oder für die Gläubigen insgesamt (1 Petr 2, 5. 9; Apok). Das kirchliche Amtspriestertum hingegen hat seine entscheidende Grundlage im Vorsteheramt (Presbyter) und letztlich im *Zeugnisamt* für Christus in der Gemeinde und vor der Gemeinde. K. Rahner<sup>51</sup> trägt die Ergebnisse gut zusammen, indem er feststellt, bei der Wesensbestimmung des Priestertums dürfe man aus theologischen und geschichtlichen Gründen nicht ausgehen von den Vollmachten der Leitung der Eucharistie und der sakramentalen Sündenvergebung, auch nicht vom Begriff des Mittlers oder der Dreistufigkeit des hierarchischen Amtes, das sich vom übrigen Volk Gottes unterscheide; der Ansatz für das richtige Verständnis müsse vielmehr vom Wesen der Kirche als Sakrament der in Glaube, Hoffnung und Liebe angenommenen Selbstzusage Gottes her gewonnen werden. Die Aufgabe des christlichen Priesters ist eine spezifische Funktion der Verkündigung des Wortes, eine konzentrierte Darstellung des allgemeinen Auftrags der Kirche. Das sakramentale Tun erwächst erst als besondere Form aus diesem grundlegenden Verkündigungsauftrag.

„Der Priester ist der, auf eine . . . Gemeinde bezogene, im Auftrag der Kirche als ganzer und so amtlich redende Verkünder des Wortes Gottes derart, daß ihm die sakramental höchsten Intensitätsgrade dieses Wortes anvertraut sind.“<sup>52</sup> Die Verkündigung des Wortes Gottes ist nicht bloß Mitteilung einer Botschaft, sondern effiziente Information, im Glauben erfahrbares und fruchttragendes Wirksamwerden des Geistes Gottes. Die amtliche Verkündigung in Auftrag und Gemeinschaft der ganzen Kirche besitzt eine *besondere Dichte*, die nun auch der Funktion des Vorstehers bei der Eucharistie zukommt. „Minister in perfectione huius sacramenti (eucharistici) nihil agit nisi quod proferat verba Christi:“ Der Diener im Vollzug dieses Sakraments tut nichts, als die Worte Christi vorzutragen<sup>53</sup>. Die Verkündigung des sakramentalen Wortes ist im Verlauf der Kirchengeschichte immer mehr dem Amtspriester zugewiesen worden. Sein Tun in der Eucharistiefeyer hat deshalb aber nicht den Sinn, eine gleichsam magische Formel anzuwenden, durch die Christi Gegenwart herbeigezwungen würde; in der dank sagenden Verkündigung von Tod und Auferstehung des Herrn wird vielmehr, wie es am Neuen Testament nachgewiesen wurde und wie es immer Glaube der Kirche war, Christus selbst wirksam.

<sup>50</sup> Walter Kasper, Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium 5 (1969) 164–170; ders., Die Funktion des Priesters in der Kirche, in: Geist und Leben 42 (1969) 102–116; Karl Rahner, Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Concilium 5 (1969) 194–197.

<sup>51</sup> A. a. O. 194 f.

<sup>52</sup> Rahner, a. a. O. 196.

<sup>53</sup> Thomas v. Aquin, S. Th. II 78, 1; zit. n. Kirchgässner, a. a. O. 103.

W. Kasper stellt mehr den Nachfolgedanken in den Vordergrund und versteht daher das Amt vornehmlich als Kristallisationskern der Einheit aller in Christus. Damit weist aber auch die Funktion des Amtes über konfessionelle Grenzen hinaus, denn die Einheit der Kirche „ist auf die größere Einheit der ganzen Menschheit bezogen. Sie ist *signum et sacramentum unitatis* der Welt.“<sup>54</sup> Insofern also gerade das kirchliche Amt in hervorragender Weise den fortlebenden Christus repräsentiert, kommt ihm die Aufgabe zu, zeichenhaft die Brüderlichkeit Christi vorzuleben. „Die Mahlgemeinschaft Jesu mit den nicht mehr zur Einheit der sakralen Tempelgemeinde Gehörenden“ könnte „ein sehr dynamisches Kriterium für eine an die Kirche als Institution gebundene Idealvorstellung von eucharistischer Gemeinschaft bilden.“<sup>55</sup>

Das kirchliche Amt wird von der Kirche heute wieder als Dienst verstanden, der nicht aus eigener Vollmacht, sondern nur als von Gott geschenkter verwaltet werden kann. Je mehr es ganz zum „Zeichen des Handelns Christi“ wird, verliert es seine exklusive und kirchenspaltende Bedeutung und mindert zugleich nicht länger die Würde aller anderen Gläubigen<sup>56</sup>. Es scheint, als ob sich hier ein Weg zur Überwindung des entscheidenden interkonfessionellen Mißverständnisses eröffnen könnte. Der protestantische Ökumeniker Vilmos Vajta meint ebenfalls, die Institution müsse in den Dienst des Charismatischen gestellt werden und dürfe es nicht ausschließen. „Die Legitimität der Struktur (also des Amtes in der Kirche) läßt sich nur von der Sendung zum Dienst ableiten.“<sup>57</sup> Vajta ist der Überzeugung, daß nicht die Dienstfunktion als solche, sondern ihre jeweilige „institutionelle Konkretisierung“ die Christenheit spalte<sup>58</sup>.

Damit haben wir nun *zwei Ergebnisse* gewonnen, die für unsere Frage nach der Beurteilung der Interkommunion bedeutsam sein dürften: *Erstens* ist einer übertrieben kulttechnischen Auffassung vom Wesen des kirchlichen Amtes der Riegel vorge-schoben. *Zweitens* gilt nun in positiver Hinsicht, daß mit der Zuordnung der sakramentalen Verkündigung an den Amtspriester innerhalb eines langen geschichtlichen Prozesses die Funktion des Verkündigens in jedem anderen Getauften *nicht schlecht-hin entfällt*. „Paulus hat der eucharistischen Tischgemeinschaft präsiert wie auch wohl Presbyter oder Episkopen, ohne in unserem Sinn ordiniert gewesen zu sein. Bei Paulus . . . wird nicht einmal vom Vorsteher des Mahles gesprochen, so sehr liegt der Nachdruck darauf, daß der Herr selbst handelt. Ordination durch Handauflegung wurde zunächst wohl nur in judenchristlichen Gemeinden geübt.“<sup>59</sup> Es ist daher durch-aus offen, ob nicht eine derartige Effizienz des Wortes möglich ist *außerhalb des*

<sup>54</sup> Kasper, a. a. O. 115.

<sup>55</sup> Kontroversen, a. a. O. 269.

<sup>56</sup> Auf dem Weg zur Interkommunion?, a. a. O. 560.

<sup>57</sup> Ebd. 561.

<sup>58</sup> Ebd.

<sup>59</sup> Kirchgässner, a. a. O. 103; vgl. Blank, Eucharistie, 183, Anm. 7; vgl. auch Herder-Korrespondenz 23 (1969) 267.

*Tuns geweihter Amtsträger.* Noch Thomas vertritt ja die These, daß im Notfall auch ein Laie die Absolution im Namen der Kirche, d. h. sakramental erteilen könne<sup>60</sup>.

Was geschieht nun, wenn eine gläubige evangelische Gemeinde das Abendmahl feiert? Nach allem, was über den Zusammenhang von Wort, Amt und Sakrament festgestellt wurde, muß mindestens die *Möglichkeit* offengelassen werden, daß auch hier eine *substantia sacramenti* – wenn auch nicht in voller Weise – gegeben ist, die es einem Katholiken erlauben würde, aktiv daran teilzunehmen, ohne sich des „Götzendienstes“ schuldig zu machen und dadurch seinen Glauben zu verraten.

### 3. Zur sittlichen Verpflichtungskraft eines positiv-rechtlichen Verbots

Wenn zum Verbot der Interkommunion kritische Fragen gestellt werden, kann es keineswegs darum gehen, Recht und Moral gegeneinander auszuspielen. Rechtlich ist die Frage durchaus eindeutig und für den Katholiken verbindlich geregelt. Aber *Rechtsordnung* und *Sittlichkeit* sind trotz ihrer engen Berührung – oder gerade weil sie sich beide auf das menschliche Handeln beziehen – je *eigene Bereiche* mit jeweils andersgearteter Zuständigkeit. Auch ein rechtlich schon geregeltes Problem wie das der Interkommunion kann sittlich relevant werden, weil *Entschuldigungsgründe* denkbar sind, die nach dem Grundsatz „*lex non obligat cum gravi incommodo*“ von der Befolgung der Vorschrift entbinden würden<sup>61</sup>. Eine *excusatio legis* ist nach moral-theologischem Grundsatz nur dann nicht zulässig, wenn die vom Recht selbst angegebenen *Sachgründe* das Gesetz inhaltlich decken. Wenn das Recht nur das positiviert, was sich nach theologischer Erkenntnis als verboten aufdrängt, ist eine berechtigte Entschuldigung im Gewissen nicht möglich. Deshalb mußten die angegebenen Gründe auf ihre *theologische Beweiskraft* untersucht werden, um sagen zu können, ob ein Katholik in einem Einzelfall im Gewissen zur begründeten Überzeugung gelangen kann, daß er ohne Verrat an seinem Glauben etwas mitvollziehen darf, was die Kirche ihren Gliedern generell verbietet.

Nach unserer Untersuchung glauben wir sagen zu dürfen, daß das Glaubensbewußtsein der Kirche für einen solchen Gewissensentscheid in ausreichendem Maß *objektive* Gründe bereithält. Ein katholischer Christ könnte es also unter Umständen verantworten, seinen evangelischen Ehepartner zur Abendmahlsfeier zu begleiten, ohne seine Überzeugung von der Eucharistie zu verleugnen, weil er weiß, daß Eucharistie hier zwar nicht in jener dichtesten Form geschieht, an die er glaubt, aber daß es sich hier um eine Gemeinsamkeit im Glaubenskern und um eine sakramentale Realität handelt, die zu bezeugen er keinen Hinderungsgrund sieht, die darüber hinaus sogar geeignet ist, die Einheit der Ehepartner in Glauben und Verstehen wesentlich zu fördern und zu vertiefen.

<sup>60</sup> Thomas v. Aquin, S. Th. Suppl. 8, 2.

<sup>61</sup> Vgl. Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts I (Paderborn 81953) 114.