

Heinrich Bacht SJ

Amtsverständnis und Abendmahlsgemeinschaft

Ein Bericht über die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Ob man es wahrhaben will oder nicht, die Publikation des Memorandums der sechs deutschen ökumenischen Universitätsinstitute zur „Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter“ hat die seit dem Konzil auf den verschiedenen Niveaus des kirchlichen Lebens angelaufenen Diskussionen in eine neue Phase gebracht. Wenn man an eine kritische Auseinandersetzung herantritt¹, scheint es unerläßlich zu sein, die wichtigsten Ereignisse der vorhergehenden Jahre ins Auge zu fassen. Um nicht zu ausführlich zu sein, begnügen wir uns damit, die Entwicklung der Dinge in den drei letzten Jahren darzulegen.

An den Anfang stellen wir die Formulierung, in der das Konzil seine Position in der Frage der ersehnten Abendmahlsgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen fixiert hatte; dabei beschränken wir uns auf die Beziehung zu den reformatorischen Kirchen, wiewohl klar ist, daß eine solche Beschränkung ihre Gefahren hat; denn echte Ökumenizität kann es immer nur im Blick auf die ganze getrennte Christenheit geben. Sonst läuft man Gefahr, daß man durch dieselbe Regelung, durch die man in dem einen Bereich zur Versöhnung kommt, in dem anderen Bereich neue Entzweiung stiftet.

Das Konzil – Beginn des Dialogs

Liest man die Aussagen des Konzils im 3. *Kapitel des Ökumenismusdekrets* (Nr. 22) im Licht der nachfolgenden Ereignisse, dann springt einem das Vorläufige und Offene der damals bezogenen Positionen in die Augen. Wenn es wahr ist, daß „die Taufe ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind, begründet“, dann mochte man noch so sehr betonen, daß „die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt ist, da sie ... auf die Erlangung der Fülle des Lebens hinzielt“, die erst durch „das vollständige Bekenntnis des Glaubens“, durch „die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie sie Christus gewollt hat“ und durch „die

¹ Siehe dazu den Aufsatz von W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt? in diesem Heft S. 219 ff.

vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“ gegeben ist. Es blieb doch als bereits gegebene Realität die breite Basis der in der Taufe (und in dem gemeinsamen Glauben an den in Christus sich offenbarenden dreifaltigen Gott und in der gemeinsamen Heiligen Schrift) gründenden Gemeinschaft, eine Feststellung, die zu konkreten Konsequenzen drängte. Wenn an gleicher Stelle im Blick auf das protestantische Abendmahl auch noch so nachdrücklich betont wurde, daß dort „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“ sei, dann zeigte der abschließende Satz dieses Abschnitts, daß damit nicht ein für allemal die Türen verschlossen sein sollten. Vielmehr wurden alle Christen aufgerufen, „die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten . . . und von den Dienstämtern“ zum Gegenstand des Dialogs zu machen – doch wohl deshalb, weil man überzeugt war, daß ein solcher Dialog eines Tages zur Überwindung der Trennung führen kann.

Dieser Dialog setzte auch gleich nach dem Konzil ein – theoretisch und praktisch. Es war angesichts der auch sonst zu beobachtenden Verlagerung der Dinge von der Orthodoxie zur Orthopraxie nicht verwunderlich, daß die Diskussionen der Theologen und die Stellungnahmen der Kirchenleitungen oftmals von der Ungeduld der „Ökumeniker am Ort“ überrundet wurden. Die Weisungen des *Ökumenischen Direktoriums*², das zwei Jahre nach dem Konzil erschien, trug diesem Tatbestand insofern Rechnung, als es eine beschränkte, einseitige Zulassung evangelischer Christen zur katholischen Eucharistie in ganz bestimmten Situationen („bei Todesgefahr und in schwerer Not“) gestattete und den Bischöfen die Möglichkeit eröffnete, auch „in anderen dringenden Notfällen“ ein gleiches zu erlauben. Die Möglichkeit, daß ein katholischer Christ, „selbst wenn er sich in derselben Lage befindet“, am protestantischen Abendmahl teilnimmt, wurde kategorisch abgelehnt.

Schon die Tatsache, daß bereits am 7. Januar 1970 das *römische Einheitssekretariat* erneut die bisherige Regelung einschärfte, läßt erkennen, daß die faktische Entwicklung der Dinge anders verlief. Die gewählte Formulierung war betont behutsam: „Die katholische Kirche sieht keinen Grund, gegenwärtig (!) die angegebene Norm zu ändern . . . Bevor ein anderes Verhalten in diesem Bereich der gemeinsamen Eucharistie in Frage kommen kann, müßte mit Sicherheit feststehen, daß eine eventuelle Änderung mit dem Glaubensbekenntnis der Kirche genau übereinstimmt und dem geistlichen Leben der Gläubigen zum Nutzen ist.“ Die Eventualität einer Änderung ist also offengelassen.

Trotz dieser römischen Stellungnahme ging die Entwicklung unaufhaltsam weiter. So lagen der 6. Plenarversammlung des *holländischen Pastoralkonzils* (April 1970) einschlägige Empfehlungen vor: „Anerkennung der ‚Tischgemeinschaft und des Amtes‘: Das Pastoralkonzil spricht den Wunsch aus, daß die Implikationen der geschlossenen Übereinkünfte der gegenseitigen Anerkennung der Taufe . . . in die Praxis umgesetzt

² Erschienen als Bd. 7 der „Nachkonziliaren Dokumentation“ (Trier 1967).

werden. Diese Übereinkünfte schließen eine gewisse Anerkennung des Kirche-Seins der anderen Kirchen ein ... Von der Anerkennung der Taufe her sollte deshalb nach Möglichkeiten der Tischgemeinschaft und der Amtsanerkennung gesucht werden.“

Anderswo suchte man Modelle zu entwickeln, nach denen man ohne solche Amtsanerkennung, somit unter Voraussetzung der vom Konzil gemachten Vorbehalte gegenüber der protestantischen Abendmahlsfeier, zu einer – freilich beschränkten – wechselseitigen Zulassung zur Eucharistie gelangen könnte. Repräsentativ sind die Überlegungen, die H. Vorgrimler auf der 6. *Schweizer Ökumenischen Akademikertagung* (November 1970) vortrug³. Er unterscheidet von der „sakramental-realen Gegenwart Christi“, die nach katholischem Verständnis im protestantischen Abendmahl nicht gegeben ist, die „pneumatisch-reale Gegenwart Christi“, die überall dort gegeben ist, wo man sich in Glaube und Liebe zum gemeinsamen Herrn versammelt. Der katholische Christ, der von seinem Gewissen her sich gedrängt und berechtigt fühlt, an dem protestantischen Abendmahl – etwa mit seinem nicht-katholischen Ehepartner – teilzunehmen, würde dann dies Abendmahl „nur“ als Zeichen der „pneumatisch-realen Gegenwart Christi“ empfangen. Er würde somit keineswegs sein eigenes katholisches Eucharistieverständnis in Frage stellen.

Doch die hier entwickelte Verhaltensnorm hatte nicht nur dies gegen sich, daß es fast unmöglich ist, dem Durchschnittschrsten den Unterschied zwischen den beiden Weisen von „Real-Gegenwart Christi“ klarzumachen; sie erregte auch dadurch Bedenken, daß sie keine echte „Parität“ zwischen den beiden Kirchen bzw. deren Eucharistievorstellungen gewährleistete, da ja nur die katholische Eucharistie als vollgültige Eucharistie anerkannt wurde. Demgemäß richtete sich das Bemühen der Theologen darauf, alles aufzubieten, um die noch bestehenden Differenzen auszuräumen. Im Grund ging es um zwei Fragenkreise: um den Erweis eines gemeinsamen Eucharistieverständnisses und um die wechselseitige Anerkennung des Amtes. Wir übergehen hier die mannigfachen Bemühungen um die Abklärung des erstgenannten Problemkreises und konzentrieren uns einzig auf die offensichtlich viel schwierigere Frage nach der Amtsanerkennung.

Zur Frage der Anerkennung der Ämter

Im Lauf des Jahres 1971 wurde in Deutschland das im Vorjahr in den USA erschienene Buch *„Eucharist and Ministry“* bekannt; es enthält die Ergebnisse eines offiziellen lutherisch-katholischen Gesprächs. In der gemeinsam erarbeiteten 59-Punkte-Erklärung richten die Teilnehmer an die Kirchenleitungen die Empfehlung zu gegenseitiger Amtsanerkennung. Soweit in der reformatorischen Kirche die episkopale

³ In: Interkommunion: Hoffnungen – zu bedenken, hrsg. v. H. Stirnimann (Freiburg/Schweiz 1971) 13 ff.

Sukzession verloren sei, könne man sich mit der „presbyteralen Sukzession“ (Ordination durch einen einfachen Priester bzw. Pastor) begnügen, da die Ausgliederung des einen Amtes in die zwei Stufen Bischof-Priester rein kirchlichen Rechts sei. Bezüglich der Sakramentalität der „Ordination“ glaubt man in der Sache selbst einig zu sein: Die Ordination ist Einsetzung in einen besonderen Dienst der Kirche; sie schließt eine Gabe des Heiligen Geistes ein; sie gilt für das ganze Leben und ist somit unwiederholbar. Hinter diesem Sachkonsens dürfe die Frage, in welchem Sinn die Ordination als „Sakrament“ zu verstehen sei, zurücktreten. Im übrigen glauben die katholischen Teilnehmer aus der Tatsache, daß im Konzil auch die reformatorischen Gemeinschaften als „Kirchen“ (in analogem Sinn) anerkannt worden seien⁴, entnehmen zu können, daß damit auch das reformatorische Amt katholischerseits anerkannt sei.

Zu ähnlichen Ergebnissen kam auch der Tübinger Theologe W. Kasper in seinem Aufsatz „Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen“⁵. Die besondere Bedeutung dieser Studie liegt darin, daß sie im Blick auf die Abschlusssitzung der gemeinsamen Studienkommission zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat in Malta (21.–26. Februar 1971) konzipiert war. In ausdrücklicher Bezugnahme auf das oben besprochene amerikanische Papier will Kasper „ein paar der geläufigsten Argumente untersuchen, die katholischerseits zur Nichtanerkennung des Amtes in den lutherischen Kirchen vorgebracht werden“ (98 f.). Es ist wichtig, diese selbstaufgelegte Beschränkung der Thematik zur Kenntnis zu nehmen. Im wesentlichen behandelt die Studie zwei Punkte: die „presbyterale Sukzession“ und die Frage nach dem „Sinn der apostolischen Sukzession“. Zum ersten Thema stellt Kasper fest: In der katholischen Kirche gibt es nicht nur einzelne Fälle von Ordination von Priestern durch Priester, sondern auch eine diesbezügliche lehrhafte Tradition; lehramtliche Gegenäußerungen gibt es nicht; Trient hat nichts über die Gültigkeit oder Ungültigkeit der Ämter in der lutherischen Kirche gesagt. Die Verwerfung der Gültigkeit der lutherischen Ämter ist eine nachtridentische Theologemeinung, ohne dogmatische Verbindlichkeit.

Zur anderen Frage, nämlich nach dem Sinn der apostolischen Sukzession, betont Kasper, daß die Sukzession der Amtsnachfolge innerhalb der *Successio fidei* der Gesamtkirche zu sehen ist. „Die Frage der Anerkennung des Amtes läuft auf die viel umfassendere Frage der Anerkennung einer kirchlichen Gemeinschaft als wahre Kirche Christi, d. h. als Kirche in der Nachfolge des apostolischen Glaubens, hinaus“ (105). Das Zweite Vatikanum hat mit seinem gestuften Kirchenbegriff „die anderen kirchlichen Gemeinschaften in analoger Weise als Kirchen anerkannt“ (106); im gleichen Sinn könnte sie dann auch das Amt in diesen Gemeinschaften als „apostolisch“ anerkennen (107).

⁴ Dagegen vgl. aber J. Hamer, in: *Catholica* 26 (1972) 146–171.

⁵ In: *Theol. Quartalschrift* 151 (1971) 97–109.

Das Malta-Papier

Die von Kasper vorgetragenen Überlegungen haben in dem Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission, dem sog. „*Malta-Papier*“, ihren Niederschlag gefunden⁶. Der Bericht betont nachdrücklich die geschichtliche Relativität der konkreten Struktur des kirchlichen Amtes. „Diese Einsichten in die Geschichtlichkeit der Kirche... haben auch zu Veränderungen im theologischen Verständnis des kirchlichen Amtes geführt... Dies ermöglicht es uns, auch heute Umstrukturierungen ins Auge zu fassen“ (541). Wichtig ist die neue Deutung der apostolischen Sukzession des Amtes: sie hatte in der frühen Kirche primär bei der Abwehr von Irrtümern die Bedeutung eines Zeichens für die unverletzte Übertragung des Evangeliums; von einer Unabdingbarkeit für die Kirche aller Zeiten wird nichts gesagt. Mit Befriedigung stellt das Papier fest, daß „die katholische Tradition einzelne Fälle der Ordination von Priestern durch Priester kennt, welche als gültig anerkannt werden“ (542). Die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, ist vor allem „terminologischer Art“. Da auch bezüglich der Bedeutung des „priesterlichen Charakters“ die heutige katholische Theologie von einem „einseitigen metaphysischen Verständnis“ zugunsten einer mehr funktionalen Auffassung abrückt, steht der Empfehlung der gegenseitigen Anerkennung des Amtes eigentlich nichts mehr im Weg. „Die katholischen Teilnehmer sind überzeugt, daß sie im Licht der neueren biblischen und historischen Erkenntnisse wie auf Grund der ökumenischen Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen die traditionelle Verwerfung der Gültigkeit des lutherischen Amtes neu überdenken müssen. Die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften (durch das Konzil) kann theologisch als erster Schritt zur Anerkennung des Amtes dieser Kirchen interpretiert werden“ (542). Damit „stellt sich das Problem der Abendmahlsgemeinschaft in neuer Weise“ (543).

Das in der Herderkorrespondenz veröffentlichte Malta-Papier hatte eine irreführende Einmütigkeit der an der Schlußsitzung beteiligten Theologen vorgetäuscht. Das wurde offenbar, als ein Vierteljahr später die *Sondervoten* von fünf der insgesamt vierzehn Theologen bekannt wurden⁷. Der evangelische Theologe H. Conzelmann wies darauf hin, daß „in manchen Punkten keine einheitliche ‚lutherische‘ Meinung z. B. über Wesen und Bedeutung... des Apostelamts, darüber hinaus des Amtes überhaupt, der Ordination usw. besteht“. Desgleichen verwahrt er sich gegen „die historische Relativierung der Wahrheitsfrage“, wie sie sich in Nr. 24, 27 und 63 des Papiers ausspricht. Im Sondervotum der katholischen Theologen Bischof Martensen und Professor A. Vögtle wird darauf hingewiesen, daß nach katholischem Verständnis Eucharistie und Amt „schlechthin nicht getrennt werden können“. „Auch im Ausnahmefall kann es eine Eucharistiefeier ohne Amt nicht geben.“ Es sei den katholischen Kirchen-

⁶ Herderkorrespondenz 25 (1971) 536–544, hier 541–544.

⁷ KNA-Kritischer ökumenischer Informationsdienst, 5. 4. 1972.

autoritäten nicht anzuraten, „unabhängig von der Frage der Amtsanerkennung bei besonderen Anlässen zu erlauben, bei nicht-katholischen Gottesdiensten das heilige Abendmahl zu empfangen.“ Der katholische Theologe H. Schürmann macht darauf aufmerksam, daß es „das – einheitlich verstandene und gewertete (!) – lutherische Amt in der Wirklichkeit der heutigen lutherischen Kirchen bzw. im lutherischen Weltbund nicht geben dürfte“. Die „Empfehlung an die kirchlichen Autoritäten“, die in Nr. 73 ausgesprochen ist, vermag Schürmann wegen der dort ausgesagten „Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt“ und wegen der „pastoralen Verantwortung der Kirchenleitungen nur im Sinne einer begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier zu verstehen“. Auch Professor L. Witte SJ von der Gregoriana in Rom betrachtet die Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten „gelegentliche Akte der Interkommunion ermöglichen . . . , als wissenschaftlich und pastoral verfrüht“. „Ich bin der Überzeugung, daß in der heutigen Situation die Kommission katholischerseits nicht mehr hätte aussprechen sollen als die Befürwortung, daß die kirchlichen Autoritäten, auf Grund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten im Glauben und Sakrament . . . , gelegentliche Akte der begrenzten Zulassung zur eigenen Abendmahlsfeier (etwa bei ökumenischen Anlässen oder in der Mischehenseelsorge) ermöglichen.“

Wer angesichts dieser wachsenden Polarisierung der Standpunkte innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich der Interkommunionsfrage von den „*Pastoralen Richtlinien zur Offenen Kommunion*“, die das römische Einheitssekretariat am 1. Juni festlegte und am 8. Juli 1972 veröffentlichte⁸, eine eindeutige Klärung erwartet hatte, mußte enttäuscht werden. Das Dokument hatte sich, wie schon der Titel zeigt, nichts anderes zum Ziel gesetzt, als die im Ökumenischen Direktorium vorgesehene gelegentliche Zulassung von Nichtkatholiken zur katholischen Eucharistie zu präzisieren und theologisch abzusichern. Der Tenor des Dokuments ist rein pastoral. Eine theologisch-kritische Stellungnahme zur Frage der Anerkennung des Amtes in den reformatorischen Kirchen, zur Problematik der apostolischen Amtssukzession und der Sakramentalität der Ordination war bewußt vermieden; ebenfalls bleibt die etwaige Möglichkeit eines (gelegentlichen) Zutritts katholischer Christen zum protestantischen Abendmahl ausgeklammert. Immerhin zeigt die Tatsache, daß man die Fälle einer (einseitigen) Zulassung von Protestanten zur katholischen Eucharistie über die im Direktorium vorgesehenen Fälle hinaus ausweitet und die Zuständigkeit der Bischöfe bei der Beurteilung von Sondersituationen unterstreicht, daß man sich des wachsenden Drucks von der Basis her bewußt ist.

Gegenüber manchen ungeduldigen Drängern betonen die von der *Deutschen Bischofskonferenz* im September 1972 herausgegebenen Ausführungsbestimmungen, daß die Eucharistie „zunächst nicht Ausdruck unseres menschlichen Willens zur Gemeinschaft ist, sondern Vermächtnis des Herrn . . . Deshalb können wir Menschen, kann auch die

⁸ Ebd., 12. 7. 1972.

Kirche nicht nach Belieben über dieses Vermächtnis verfügen.“⁹ Auch hier wird also zu den von den Theologen und den theologischen Studienkommissionen aufgeworfenen Fragen keine Stellung bezogen.

Die Gruppe von Dombes

Im Frühjahr 1972 erschienen in Frankreich zwei wichtige ökumenische Dokumente, in denen über die „Grundlagen für einen Konsens über die Eucharistie“ (I) und über das „Kirchliche Amt“ (II) gehandelt wird¹⁰. Diese Texte wurden von der „Gruppe von Dombes“ erstellt, einem losen Zusammenschluß von 40 katholischen, lutherischen und reformierten Theologen aus Frankreich und der französischen Schweiz. Der Eigenwert dieser Dokumente liegt darin, daß sie „Konsenspapiere von Theologen verschiedener Konfessionen sind, die in eigener Verantwortung sprechen, aber ihren Kirchen engstens verbunden sind“ (ebd. 33). Unter Beschränkung auf das „Amtspapier“ ist zunächst festzustellen, daß die Verfasser selbst zugeben, nur zu einem Teilkonsens gelangt zu sein. Gerade dadurch verdient dieses Dokument, wenn man es im Blick auf das Memorandum der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute liest, eine besondere Beachtung. Wir heben einige der wichtigsten Punkte hervor.

Bei der ökumenischen Bemühung um das Dienstamt der Kirche und die Dienstämter in der Kirche ist das fundamentale Kriterium die Apostolizität. Die ganze Kirche ist apostolisch, d. h. gesandt, um alle Menschen zur eschatologischen Heilsgemeinschaft zusammenzurufen. Es gibt somit eine Sendung und darum ein Amt der ganzen Kirche. Aber damit ist das besondere Dienstamt nicht überflüssig; dessen Sinn wird so verstanden: „Um diese Sendung (der ganzen Kirche) zu erfüllen, hat Christus ihr in der Person der Apostel das Amt gegeben als Zeichen dafür, daß Er es ist, der zusammenruft.“

Der apostolische Charakter der Kirche enthält zwei voneinander nicht ablösbare Aspekte: Die apostolische Sukzession der ganzen Kirche, und darin die apostolische Sukzession in dem vom Herrn eingesetzten Amt. Dieses durch apostolische Sukzession vermittelte besondere Amt gehört also zur Struktur der Kirche. „Diese Sukzession als Zeichen des Amtes bezeugt den apostolischen Charakter der Kirche.“ Auftrag des pastoralen Dienstamtes ist es, die Abhängigkeit der Kirche von Christus als dem Fundament ihrer Einheit zu sichern und zeichenhaft darzustellen. Die Amtsträger weisen auf die Priorität der Initiative Gottes, auf die Kontinuität der Sendung in die Welt und auf das Band der Gemeinschaft hin. „Das impliziert die Verbindung des Amtsträgers mit den Amtsträgern anderer Zeiten und Orte im nämlichen von den Aposteln hervorgegangenen Kollegium.“ Diese wechselseitige Abhängigkeit von Ge-

⁹ Ebd., 27. 9. 1972.

¹⁰ Herderkorrespondenz 27 (1973) 33–39.

meinde und Amtsträger zeigt an, daß die Kirche nicht Herrin des Wortes und der Sakramente ist und daß der Amtsträger nicht durch sich und für sich da ist. „Innerhalb des (gemeinsamen) Priestertums der Getauften strukturiert Christus seine Kirche durch das pastorale Dienstamt. Durch dieses führt er seine Jünger zum geistlichen Opfer, zum Zeugnis und zum Dienst auf vielfältigen Pfaden, deren Kreuzungspunkt die Eucharistie ist. In diesem Sinn wird das Dienstamt sacerdotal verstanden.“

Die Ordination wird durch Amtsträger vermittelt, die in die apostolische Communio eingegliedert sind. Sie ist Tat Christi und geschieht „durch Gebet um den Heiligen Geist und Handauflegung“. Bezüglich des sakramentalen Zeichens (der Handauflegung) bekennt das Papier sich zu Calvin, der in Instit. Christ. IV, 19, 28 schreibt: „Was die Handauflegung betrifft, womit die wahren Priester und Amtsträger der Kirche in ihren Stand eingeführt werden, so widersetze ich mich keineswegs der Auffassung, sie als Sakrament anzusehen . . . Wenn ich es nicht mit den beiden anderen erwähnt habe, so deshalb, weil es unter den Gläubigen nicht alltäglich noch allgemein ist, sondern für ein besonderes Amt da ist.“ Wichtig bleibt nur die Feststellung, daß die Ordination den Amtsträger nicht vom Gottesvolk absondert, sondern ihn tiefer in die Kirche einfügt.

Über diesen Konsens hinaus stellt das Papier in aller Offenheit bleibende Differenzen fest: die unterschiedliche Deutung konkreter geschichtlicher Formen, welche die apostolische Sukzession des Amtes auf Grund der Trennung angenommen hat, sodann die unterschiedliche Aufgliederung dieses einen Dienstamtes. Die Verfasser sind aber der Meinung, daß diese Differenzen nicht notwendig ein Hindernis für eine mögliche Wiederannahme des Amtes darstellen. Demgemäß fügt das Papier zum Schluß konkrete Hinweise an, wie beide Seiten zu einem redlichen Umdenken im Sinn der biblischen Metanoia kommen sollen.

Von der *katholischen Seite* ist gefordert, sie müsse anerkennen, daß sich in der evangelischen Kirche ein apostolisches Dienstamt durchgehalten hat, das sich zumindest auf die presbyterale Sukzession stützen kann. Die Bischöfe sollten dies Dienstamt mit dem ordentlichen Zeichen der bischöflichen Sukzession verbinden. Schließlich wird eine stärkere kollegiale Vollzugsweise des hierarchischen Amtes angeregt. Von der *protestantischen Seite* wird die Anerkennung eines Dienstamtes an Wort und Sakrament in der katholischen Kirche erwartet. Ferner wünscht man, daß man dort die Notwendigkeit anerkenne, das volle, unverkürzte Zeichen für die apostolische Sukzession wiederzuerlangen. Endlich legt man nahe, daß man den in manchen reformierten Kirchen geübten Brauch aufgebe, auch Nicht-Ordinierte für Predigt und Abendmahl zu delegieren. Die erhoffte wechselseitige Wiederannahme der Ämter soll in Form einer gegenseitigen Handauflegung geschehen – einerseits als Zeichen der Buße und Versöhnung und andererseits „zur Vermittlung einer vervollständigten Investitur“.

Ein Hirtenwort des Bischofs von Straßburg

Noch ein letztes Dokument sei besprochen. Es ist das *Hirtenwort des Straßburger Bischofs Elchinger* über die „eucharistische Gastfreundschaft für Mischehepaare“¹¹. Das Dokument ist vom 30. November 1972 datiert und wurde wegen der „Brisanz“ seines Inhalts auch in Deutschland rasch bekannt; doch ist es mittlerweile durch den spektakulären Charakter des Memorandums der deutschen ökumenischen Institute in den Schatten gedrängt worden. Das Neue an diesem Hirtenwort ist, daß hier erstmalig in einem amtlichen, wenn auch nur für eine bestimmte Diözese gedachten Text eines katholischen Bischofs für besondere Notfälle die wechselseitige Zulassung zur Eucharistie bzw. zum Abendmahl freigegeben wurde. Kein Wunder, daß der Bischof gleich in den Verdacht geriet, er habe die völlige Gleichheit der Eucharistiefeier in den beiden Kirchen unterstellt und sich damit gegen die Weisungen des Ökumenismusdekrets und der nachfolgenden Verlautbarungen des Einheitssekretariats gewandt. Sosehr Elchinger darum bemüht ist, sich um Sonderregelungen für einzelne Härtefälle zu bemühen, so wehrt er sich doch entschieden gegen alle Zweideutigkeit, Vermengung und Relativierung. Es darf nicht dahin kommen, daß der eucharistische Glaube und die eucharistische Frömmigkeit verarmt oder daß das Wissen um die Verbindung zwischen Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft beeinträchtigt wird. Es hat keinen Sinn, bei der Bemühung um die Einheit der Christen neue Spaltungen und Differenzen heraufzubeschwören.

Aus all dem geht schon hervor, daß alles darauf ankommt, die theologische Argumentation ins Auge zu fassen, mit der Elchinger in bestimmten Situationen dem katholischen Ehepartner den Zugang zum Abendmahl gestattet wissen will. Er schließt sich bewußt nicht jenen Lösungsversuchen an, die deshalb eine wechselseitige Altargemeinschaft für möglich halten, weil ein hinreichender Lehrkonsens über das Eucharistie- und Amtsverständnis erreicht sei. Darum betont er, daß der zum evangelischen Abendmahl hinzutretende Katholik sich bewußt bleiben muß, daß es nicht gleichgültig ist, wo und in welcher Kirche die Eucharistie gefeiert wird, und daß nur die katholische Kirche die eucharistische Wirklichkeit in ihrer „ganzen sakramentalen Fülle“ hat. Faktisch nimmt Elchinger damit – vielleicht ohne es zu wissen – die von H. Vorgrimler vorgetragene Lösung wieder auf. Freilich zieht er damit zugleich auch die oben gegen diese Lösung vorgetragenen Bedenken auf seine eigene „Theorie“. Er muß damit rechnen, daß die meisten Christen sich um die subtilen Unterscheidungen nicht kümmern, sondern – gegen seine ausdrücklich formulierten Vorbehalte – seine „Richtlinien“ als Freigabe der wechselseitigen „eucharistischen Gastfreundschaft“ für alle möglichen Fälle verstehen.

¹¹ L'Eglise en Alsace, Dezember 1972.