

# Sinnvolle Zielsetzungen und Normen?

## *Anfrage zur Regelung und Praxis des katholischen Ökumenismus*

*Von François Reckinger, Geseke*

(In: Forum Katholische Theologie 21, 3/2005, 182-198)

Nicht nur Wahrheitssuche und theologisches Studium, sondern auch Vortragstätigkeit und ökumenische Praxis – von 1993 bis 2002 vorwiegend im Raum Chemnitz in der sächsischen Diaspora – veranlassten mich, mich näher mit den für den katholischen Ökumenismus geltenden Leitlinien und Normen zu befassen und deren bisher feststellbare oder noch zu erwartende Auswirkungen kritisch zu prüfen. Einen ersten Niederschlag vorwiegend theoretischer Art hat meine diesbezügliche Reflexion in der zusammen mit dem heutigen Kardinal Scheffczyk 1999 veröffentlichten Broschüre zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre gefunden<sup>1</sup>. Dem möchte ich im Folgenden einige vor allem praxisrelevante Überlegungen hinzufügen.

### *1. Die Heilige Schrift als gemeinsame Basis?*

Als gemeinsame Basis für unseren Dialog mit evangelischen Christen und kirchlichen Gemeinschaften gelten durchweg die Bibel und die gegenseitig anerkannte Taufe.

Übersehen wird dabei vielfach, wie Luther Schriftauslegung verstand. Sein Prinzip „*sola scriptura*“ bedeutet für ihn, dass er jegliche Autorität der Kirche, ihrer Tradition und ihres Lehramtes zurückweist, *nicht aber*, dass er den Sinn der Bibeltexte möglichst objektiv erforschen und sich ihm beugen will. Vielmehr unterwirft er die Bücher der Bibel seinem eigenen Urteil. Wo sie nicht seiner Rechtfertigungslehre entsprechen, wie er sie aus seiner Deutung des Römerbriefes gewonnen hat, tadelt er sie und weist ihr Zeugnis zurück. Das betrifft in erster Linie den Jakobusbrief, weil dieser besonders deutlich die Nutzlosigkeit eines Glaubens ohne Werke herausstellt, aber auch weil darin nichts über Leiden und Auferstehung Jesu gesagt wird. Wörtlich heißt es, der genannte Brief sei „eine recht stroherne Epistel“<sup>2</sup> und als Regel gelte, dass alle heiligen Bücher „Christus predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christus treiben oder nicht“<sup>3</sup>. Außer dem Jakobusbrief, findet er, dass im Neuen Testament noch der Hebräerbrief, der Judasbrief und die Offenbarung des Johannes „zu tadeln“ seien<sup>4</sup>. Bereits Calvin und Zwingli *widersprechen* einer solchen Abwertung bestimmter biblischer Bücher, und Luthers Schüler innerhalb

---

<sup>1</sup> F. Reckinger / L. Scheffczyk, Teilkonsens mit vielen Fragezeichen. Zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigung und ihrem Nachtrag, St. Ottilien 1999, 25-63.

<sup>2</sup> Vorrede zum Neuen Testament Deutsch von 1522 (WA.DB 6, 10).

<sup>3</sup> Vorrede auf den Jakobusbrief und den Judasbrief (ebd. 7, 384f). Vgl. auch: Thesen de fide (WA 39/1, 47, Nr. 41); und besonders unverblümt Luthers Bemerkung bei einer Promotionsdisputation von 1542 (ebd. 39/2, 199, Nr. 19). Dem Brauch entsprechend spricht Luther wie alle Beteiligten grundsätzlich Latein und erklärt: „Dieser Jakobusbrief macht uns viel zu schaffen. Die Papisten nehmen ihn allein an und lassen alles andere beiseite. Bisher habe ich mich immer bemüht, ihn nach den Aussagen der übrigen Hl. Schrift zu deuten ... Wenn sie aber meine Deutung nicht annehmen, dann werde auch ich ihn zerreißen.“ Auf Deutsch fügt er dann hinzu: „Ich will schier den Jeckel in den Ofen werfen wie der Pfarrer vom Kalenberg.“ Eine Fußnote teilt dazu mit: „Der Pfarrer vom Kalenberg heizte beim Besuch der Herzogin die Stube mit den Holzstatuen der Apostel. Als Letzter kommt Jakobus dran: ‚Nun bück dich, Jeckel, du musst in den Ofen ...‘“

<sup>4</sup> Vgl. die Vorreden zu diesen Büchern (WA.DB 7, 344f; 384-387; 404).

der Lutherischen Orthodoxie des 17. Jh.s beseitigten in den Bibelausgaben Luthers allgemeine Vorrede von 1522 zu diesem Thema<sup>5</sup>.

Jedoch in der 2002 erschienenen „Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu (dem Dialogpapier) *Communio sanctorum*“ wird gerügt, dass darin „Luthers christologisch-soteriologische Zentrierung des Schriftprinzips (,Was Christus treibt‘), mit dem die Auffassung von der Untrüglichkeit der Schrift in *allen* ihren Aussagen gesprengt wird“, nicht in den Blick kommt<sup>6</sup>. Das heißt im Klartext: Die Aussagen der Heiligen Schrift sind jeweils an Luthers persönlicher Meinung hinsichtlich der Rechtfertigungslehre zu messen. Wenn sie diese nicht fördern oder ihr gar widersprechen, sind sie für irrig zu halten und zurückzuweisen. Damit wird Luthers weitgehend vergessene Position in dieser Frage wieder aufgegriffen, und als Folge davon entschwindet dem ökumenischen Dialog die bislang gewöhnlich angenommene gemeinsame Basis Heilige Schrift.

## 2. Gebet und „geistlicher Ökumenismus“

Daraus, dass die Einheit der Christen im Willen Christi und im dreifaltigen Leben Gottes wurzelt, ergibt sich, dass sie nur als Gabe des Heiligen Geistes erbetet und nicht von Menschen gemacht werden kann. Das 2. Vatikanum sagt: „Alle Christgläubigen sollen sich bewusst sein, dass sie die Einheit der Christen um so besser fördern ..., je mehr sie nach einem reinen Leben gemäß dem Evangelium streben. Je inniger die Gemeinschaft ist, die sie mit dem Vater, dem Wort und dem Geist vereint, um so inniger und leichter werden sie imstande sein, die gegenseitige Brüderlichkeit zu vertiefen. Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen; sie kann mit Recht geistlicher Ökumenismus genannt werden“ (UR 7f).

Daher sollten wir katholische Christen, ein jeder persönlich und ebenso gemeinsam unter uns, immer wieder beten um die Einheit aller Christen im Glauben, für unsere getrennten Schwestern und Brüder und für unsere Beziehung zu ihnen. Was das gemeinsame Gebet, verbunden mit Bibel- und Glaubensgespräch, *zusammen mit evangelischen Christen* betrifft, kann ich aufgrund meiner begrenzten Erfahrung Folgendes sagen: Eine Initiative dazu zu ergreifen ist sinnvoll, wo es eine Gruppe von katholischen Christen gibt, die sich regelmäßig untereinander zum Gebet und Glaubensgespräch treffen, über die katholische Lehre wenigstens in etwa Bescheid wissen, in ihr gefestigt sind und zu ihrem Kreis wenigstens einen Theologen oder eine Theologin zählen, der/die noch ein ganzes Stück besser Bescheid weiß – wenigstens ein bisschen auch über evangelische Lehren – und der/die entschieden katholisch eingestellt, zugleich aber freundlich und offen ist und evangelischen Christen gegenüber bei aller Festigkeit keine Scherben zerbricht. Unter solchen Umständen kann es sinnvoll sein, einen Bibel- oder Gebetskreis von gläubigen evangelischen Christen das eine oder andere Mal im Jahr zu einem gemeinsamen Bibelgespräch und gemeinsamem Gebet einzuladen und sich von ihm einladen zu lassen. Evangelische Christen stellen dann gern interessierte Fragen zu Dingen, die wir haben und sie nicht: Maria, andere Heilige, Papst, Weihwasser, Kreuzweg, Aschenauflegung, Fronleichnamsprozession und dergleichen. Wir selbst haben umgekehrt weniger Anlass, Fragen zu Vorgängen in ihrem Gottesdienst zu stellen, denn was sie diesbezüglich tun, das kennen und tun wir zum allergrößten Teil auch. Aber es ist sehr sinnvoll und

<sup>5</sup> Vgl. H. Paulsen, Jakobusbrief, in: TRE 16, 488-495 (493); zum ganzen Problemkomplex: I. Lönning, „Kanon im Kanon“. Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons, Oslo/München 1972, 82-87; E. Schild, Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte 39), Gütersloh 1970 (242-252).

<sup>6</sup> Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu *Communio Sanctorum*, Hannover 2002, Nr. 5, S. 4 (Hervorhebung im Text); im selben Sinn TRE 17, 566: Ablehnung der calvinistisch-reformierten Position in dieser Frage.

lehrreich, gläubige und aktive evangelische Christen zu fragen, wie sie es machen, um auch ohne Theologiestudium die Bibel so gut zu kennen und imstande zu sein, auch frei formulierte Gebete zu sprechen. Es ist sinnvoll zu fragen, wie das bei ihnen funktioniert mit der täglichen Bibellese, mit Bibelkreisen und Hauskreisen; zu fragen, wie sie gelernt haben, sich gegenüber der glaubenszersetzenden liberalen Theologie, die in den Synoden der meisten Landeskirchen das Sagen hat, zur Wehr zu setzen. In dieser Beziehung können wir sicher von ihnen manches Gute und Hilfreiche lernen. Eine zusätzliche Bedingung für derartige Kontakte ist, auf katholischer Seite, die feste Überzeugung und Entschiedenheit, auch bei Begegnungen zwischen solchen Kreisen nicht über die Gemeinschaft im Wort und im Gebet hinauszugehen, d. h. keine Eucharistiegemeinschaft zu praktizieren.

### 3. Was ist das Ziel der ökumenischen Bemühungen?

Als solches wurde bis vor kurzem allgemein die Union angesehen, auf Deutsch vielfach mit „Wiedervereinigung“ übersetzt. Union bedeutet, dass zwei zeitweise getrennte kirchliche Gemeinschaften im Endeffekt eine einzige sichtbare Kirche bilden, mit einheitlicher Glaubenslehre, einheitlicher Leitung durch ein geeintes Bischofskollegium und einem einheitlichen sakramentalen Gemeinschaftsleben. Solche Unionen hat es im Lauf der Geschichte eine ganze Reihe gegeben. So z. B. die Wiedervereinigung, mit der das nach Patriarch Akakios benannte Schisma zwischen Rom und Konstantinopel (ca. 485-519) beendet wurde. In der Folgezeit beweist u. a. eine Reihe von gemeinsam gefeierten Konzilien, dass beide Teilkirchen, Rom und Konstantinopel, sich zusammen als eine einzige Kirche verstanden und als eine solche lebten.

Katholischerseits wurde traditionell auch als Ziel der heutigen ökumenischen Bemühungen an eine Union dieser Art gedacht. Dabei wurde nicht nur von Wiedervereinigung, sondern auch von Rückkehr der nichtkatholischen Christen und Gemeinschaften zur katholischen Kirche gesprochen. Letzteren Ausdruck hat allerdings das 2. Vatikanische Konzil vermieden, und auch die Päpste gebrauchen ihn seither nicht mehr. Daraus haben manche Christen und Theologen falsche Schlüsse gezogen, so als sei auch nach katholischer Lehre die von Christus gewollte Einheit in keiner der existierenden Kirchen vorhanden, sondern von allen erst zu suchen; und als sei die anzustrebende eine Kirche als ein höheres Ganzes zu denken, in das alle existierenden Kirchen einzugehen hätten.

Eine solche Auffassung widerspricht jedoch eindeutig nicht nur der gesamten katholischen Tradition, sondern auch den Erklärungen des 2. Vatikanums, wonach die einzige von Christus gestiftete Kirche in der katholischen Kirche verwirklicht ist, als „einige und einzige Kirche“ und „Gottes alleinige Herde“, zu der allerdings auch Christen, die von ihr auf der sichtbaren Ebene getrennt sind, „in irgendeiner Weise“ gehören<sup>7</sup>. Johannes Paul II. erklärt in seiner Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ von 1995, dass die volle sichtbare Einheit unzweideutig weiter das Ziel des katholischen Ökumenismus ist. Ausgehend von der schon vorhandenen teilweisen Einheit, wie sie sich in den Dokumenten der Dialog-Kommissionen ausdrückt, gelte es fortzuschreiten, um zur „vollen Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ zu gelangen (Nr. 78). Dass damit im Sinn des Papstes die sichtbare katholische Kirche gemeint ist, geht u. a. daraus hervor, dass er etwas weiter von seinem eigenen Amt spricht und erklärt, Gott habe den Apostel Petrus und in dessen Nachfolge den jeweiligen Bischof von Rom „als ‚immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit‘ (LG 23) eingesetzt“ und der Heilige Geist stehe ihm bei, „damit er alle anderen an diesem wesentlichen Gut der Einheit teilnehmen lässt“ (Nr. 88). Allen Verwässerungen durch nichtkatholische oder auch katholische Theologen zum Trotz erklärt er völlig realistisch, dass der Bischof von Rom die Aufgabe hat, „die Gemeinschaft aller Kirchen (zu)

<sup>7</sup> UR 1-3; vgl. L. Scheffczyk, Ökumene. Der steile Weg der Wahrheit, Siegburg 2004, 106f.

gewährleisten“, und er dazu auch die entsprechende „Vollmacht und Autorität“ besitzt, „ohne die dieses Amt illusorisch wäre“ (Nr. 94).

Dennoch spricht auch Johannes Paul II., wie gesagt, nicht wie die Päpste vor dem 2. Vatikanum von *Rückkehr* der nichtkatholischen Christen zur katholischen Kirche. Welches sind die Gründe, warum dieser Ausdruck heute auch an höchster Stelle vermieden wird? Zuerst die Überlegung, dass die allermeisten nichtkatholischen Christen, die heute leben, außerhalb der katholischen Kirche aufgewachsen sind, diese also nie persönlich verlassen haben und darum nicht im wahren Sinn des Wortes zu ihr zurückkehren können. Ein zweiter Grund ist gewichtiger und zeigt die Richtung eines sinnvollen katholischen Ökumenismus an: Wir als katholische Kirche sollen nicht nur darauf warten, dass die anderen sich uns anschließen, sondern unser Leben mit Gott und unser Leben miteinander innerhalb unserer Kirche mit Gottes Gnade so gestalten und erneuern, dass sie unsere Kirche leichter als die von Christus gestiftete Kirche und damit auch als ihre eigene Kirche erkennen können; entsprechend dem überlieferten Wort von Johannes XXIII., in dem es dem Sinn nach heißt: In der Erwartung, dass die anderen kommen, lasst uns unser Haus so einrichten, dass sie, wenn sie kommen, nicht den Eindruck haben, in ein fremdes, sondern in ihr eigenes Haus einzutreten.

#### 4. Sinnvolle Möglichkeiten des Entgegenkommens

Das geschieht zum Teil dadurch, dass wir etwa im Gottesdienst zu älteren und ursprünglicheren Formen und Praktiken zurückgefunden haben, die ähnlich auch von den meisten nichtkatholischen Kirchen praktiziert werden, wie z. B., dass wir nicht mehr der jeweils versammelten Gemeinde aus der Heiligen Schrift vorlesen und ihr dabei den Rücken zukehren; oder dass wir wenigstens von Zeit zu Zeit, wie Rom es zunehmend empfiehlt, die Kommunion unter beiden Gestalten anbieten, wie es in den Ostkirchen noch immer Brauch gewesen ist und ebenso bei uns bis zur Zeit des Thomas von Aquin. Wenn wir solche Veränderungen in der Liturgie betrachten, sollten wir nicht sagen, die Messe sei protestantischer geworden, sondern uns freuen, dass wir im Rückgriff auf unsere ureigene Tradition gleichzeitig auch unseren nichtkatholischen Schwestern und Brüdern einen Schritt näher gekommen sind.

Es gibt darüber hinaus auch Möglichkeiten des Entgegenkommens in *Lehrfragen*, die nicht mit Anspruch auf Unfehlbarkeit festgelegt sind. Ein schönes und einfaches Beispiel ist das der Heilig-Geist-Epiklese bei der Eucharistiefeyer. Im Gefolge des hl. Ambrosius kam die westliche Theologie im Hochmittelalter zur allgemeinen Überzeugung, dass die Wandlung von Brot und Wein genau in dem Augenblick geschieht, in dem die Worte Christi darüber ausgesprochen werden. Diese Überzeugung konnte die Theologie der Ostkirchen, auch der damals noch katholischen byzantinischen Kirche, nicht übernehmen, denn dort gab es spätestens seit dem 4. Jh. *nach* den Worten Jesu eine Wandlungsepiklese mit der Bitte an Gott, den Heiligen Geist auf die Gaben herabzusenden, damit er sie verwandle. Wenn diese Bitte einen Sinn haben sollte, dann konnte die Wandlung frühestens in diesem Augenblick erfolgen. Ab dem 14. Jahrhundert führte dies zu einer Kontroverse zwischen katholischer und orthodoxer Kirche, die um die Mitte des 20. Jh.s wenigstens von unserem Gesichtspunkt her überzeugend beigelegt werden konnte. Die römische Kirche kannte in ihrer Tradition keine Heilig-Geist-Epiklese, und auch die orientalischen Kirchen nicht vor dem 3. oder 4. Jh. Von daher wird deutlich, dass diese nicht kraft göttlichen Rechts zur Gültigkeit erforderlich ist. Die Kirche kann aber zusätzliche Gültigkeitsbedingungen festsetzen. Auch Teilkirchen können das, wenn dagegen weder der Papst noch ein allgemeines Konzil Einspruch erheben – und die Ostkirchen haben das offenbar ohne einen solchen Einspruch getan. Von daher können wir ruhig anerkennen, dass bei ihnen die Wandlung erst geschieht, wenn diese kirchlich festgesetzte Gültigkeitsbedingung erfüllt ist, d. h. wenn die Epiklese gesprochen ist.

Dass das ausdrückliche Herabrufen des Heiligen Geistes zur Wandlung der Gaben sinnvoll ist, hat die katholische Kirche voll anerkannt, indem sie alle seit dem 2. Vatikanum neu eingeführten Hochgebete mit einer solchen versehen hat. Um aber der traditionellen westlichen Überzeugung, dass die Wandlung beim Aussprechen der Worte Jesu geschieht, Rechnung zu tragen, wurde die Epiklese jeweils *vor* diesen Worten eingeordnet. Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ schreibt der Epiklese eine große Bedeutung zu und schreckt dabei sogar vor Übertreibungen nicht zurück, wenn er in Nr. 1333 erklärt: „In der Eucharistiefeier werden Brot und Wein durch die Worte Christi und die Anrufung des Heiligen Geistes ... gewandelt.“ Das ist in den orientalischen Kirchen so, bei uns besteht aber immerhin auch noch der alte römische Kanon, heute als Hochgebet I bezeichnet, und mit diesem wird sicher weiter gültig gewandelt *ohne* Heilig-Geist-Epiklese. Noch stärker übertreibend heißt es in Nr. 1106: „Zusammen mit der Anamnese bildet die Epiklese das Herzstück jeder sakramentalen Feier, insbesondere der Eucharistie“: Hier werden, was die Eucharistiefeier betrifft, die Worte Jesu nicht einmal eigens genannt, sondern sind allenfalls im Begriff des Gedächtnisses miteingemeint. Von diesen zu korrigierenden Übertreibungen des Katechismus abgesehen, ist das Thema Epiklese ein erfreuliches Beispiel gelungener ökumenischer Verständigung aufgrund ruhiger Erforschung der beiderseitigen Quellen.

Eine kleine ökumenische Sensation war es, als Johannes Paul II. 1995 in seiner erwähnten Ökumene-Enzyklika (Nr. 95) ein besonders heißes Kontroversthemata zur Diskussion stellte, nämlich sein eigenes Amt. Natürlich macht er an dem, was dazu dogmatisch festgelegt ist, keinerlei Abstriche. Aber er meint, es sei möglich, eine *Form der Ausübung* des päpstlichen Amtes zu finden, die keineswegs auf das Wesentliche dieses Amtes verzichten und sich dennoch von der derzeitigen Form unterscheiden würde. Im Gefolge vieler katholischer und nichtkatholischer Theologen weist er auf die Situation im ersten Jahrtausend hin und erklärt mit einem Zitat aus dem 2. Vatikanum, damals seien die Christen „miteinander verbunden (gewesen) in ... (der) Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder (kirchliche Ordnung und Praxis) unter ihnen entstanden“ (UR 14). Und er lädt die kirchlichen Verantwortlichen aller Konfessionen und deren Theologen ein, zu diesem Thema mit ihm „einen brüderlichen Dialog aufzunehmen“.

Die Verwirklichung dieses Gedankens würde gegenüber der bisherigen Praxis eine einschneidende Änderung bedeuten. Denn im 1. Jahrtausend kümmerten sich die Päpste nicht laufend um Angelegenheiten der Teilkirchen außerhalb ihrer näheren geographischen Umgebung, und sie besaßen keinen Verwaltungsapparat, der dafür notwendig gewesen wäre. Sie griffen außerhalb dieses näheren Bereiches normalerweise nur ein, wenn dort Konflikte entstanden, die vor Ort nicht gelöst werden konnten. Dass unser Papst vor der gesamten Weltöffentlichkeit eine wenigstens teilweise Rückkehr zu diesem Modell als Möglichkeit in Betracht zieht und Gespräche darüber anbietet, beweist, wie weit er um der Liebe und Einheit willen zu gehen bereit ist.

Das, wovon wir überzeugt sind, dass es offenbarte Wahrheit ist, kann er allerdings nicht zur Disposition stellen, wie er in derselben Enzyklika deutlich erklärt (Nr. 18). Deshalb kann ein Einigungsmodell wie es *Heinrich Fries* und *Karl Rahner* 1983 vorgeschlagen haben, nicht in Frage kommen. Nach diesem Modell wäre es für eine Vereinigung der Kirchen nicht notwendig, dass die eine Teilkirche alle Dogmen der anderen Teilkirche anerkennen würde, es würde genügen, wenn keine Teilkirche die Dogmen der anderen Teilkirchen entschieden leugnen würde<sup>8</sup>. Dem hat damals u. a. Joseph Ratzinger umgehend widersprochen. Kardinal Scheffczyk bezeichnet diesen Vorschlag als das Modell einer „Gemeinschaft in Gegensätzen“ und stellt zu Recht fest, dass damit „die Wahrheitsfrage verabschiedet“ ist<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> H. Fries / K. Rahner, Einigung der Kirchen – eine reale Möglichkeit (QD 100), Freiburg i. Br. 1983, 35.

<sup>9</sup> A. a. O. (Anm. 7), 113, mit Anm. 44.

Dennoch haben sich seither auch andere katholische Theologen diese oder ähnliche Zielvorstellungen für den ökumenischen Dialog zu eigen gemacht. Auf evangelischer Seite aber ist dies, wenigstens in Deutschland, nach den jüngsten Erklärungen der EKD die *offizielle Zielvorstellung* schlechthin. Man strebt nicht mehr Union, Vereinigung der Kirchen im selben Glaubensbekenntnis, im selben sakramentalen Leben und unter einheitlicher Leitung an, sondern eine Föderation, ein Bündnis selbstständig bleibender Kirchen mit je eigener Leitung und eigenem Glaubensbekenntnis, wobei sich diese Kirchen auf der Grundlage der reformatorisch gedeuteten Rechtfertigungslehre gegenseitig als christliche Kirchen anerkennen, gegenseitig ihre Sakramente und Ämter anerkennen und Abendmahlsgemeinschaft pflegen würden<sup>10</sup>. In der Beziehung zwischen den meisten evangelischen Kirchen in Europa ist dieses Modell aufgrund der sog. Leuenberger Konkordie von 1973 bereits verwirklicht. Erwartet wird jetzt nur noch von uns, der katholischen Kirche, dass wir uns diesem Bündnis bekenntnisverschiedener Kirchen anschließen, all diese Kirchen als gleichberechtigt neben der unsrigen, ihre Amtsträger als wahre Hirten der Kirche und ihr Abendmahl als gültige Eucharistiefeier anerkennen. Das können wir natürlich nicht, denn damit würden wir und würde unsere Kirche aufhören, katholisch zu sein. Sie würde sich auch umgehend in tausend oder noch mehr Kirchen und Gemeinschaften auflösen, denn wenn alle Gruppierungen gleichberechtigt sind, hätte niemand mehr vor Gott und seinem Gewissen einen entscheidenden Grund, in der katholischen Kirche zu verbleiben, wenn es ihm in ihr nicht mehr gefällt.

Was wir uns mit der Zustimmung zu diesem Ansinnen der EKD-Leitung einhandeln würden, wird in besonders krasser Weise an einer weiteren Veröffentlichung von deren Seite deutlich. In einem Heft vom Kirchenamt der EKD mit dem Titel „Das Abendmahl“ und im Evangelischen Erwachsenenkatechismus von 2000 wird entgegen jeglicher christlicher Tradition die Spendung der Kommunion an Nichtgetaufte nicht mehr völlig ausgeschlossen<sup>11</sup>. Hier beginnt sich die Frage zu stellen, inwiefern es die gemeinsame Basis Taufe noch gibt, da Letztere offenbar konsequent als bloße Verkündigung verstanden wird und nicht mehr als ontologische Verwandlung, durch die ein Mensch zum gemeinsamen Priestertum und damit zum Vollzug weiterer Sakramente erst befähigt wird. Anschließend an die zitierte Aussage des Kirchenamtes wird die allgemeine Einladung zum Abendmahl, in bewusster Missachtung der bei uns geltenden Bestimmungen, katholischen Christen gegenüber ausgesprochen und umgekehrt die Nichtzulassung der evangelischen Christen zum Kommunionempfang bei uns scharf kritisiert. Katholische Theologen, die sich gegen diese Bestimmungen aussprechen, werden anerkennend erwähnt und evangelische Christen dazu ermutigt, entgegen unseren Bestimmungen bei uns zu kommunizieren, wenn der jeweilige Priester dagegen keine Einwände hat – d. h. wenn er sich über die geltenden Bestimmungen hinwegsetzt (Nr. 3.10-12).

Dieses Beispiel sollten wir in unseren ökumenischen Beziehungen auf keinen Fall nachahmen. Von uns aus gesehen dürfen wir z. B. bei Messfeiern der nichtkatholischen orientalischen Kirchen kommunizieren, falls wir an einem Ort sind, an dem sich eine katholische Messfeier nicht oder nur schwer erreichen lässt. Aber die meisten orthodoxen Kirchen lehnen eine Spendung an uns auch in diesem Fall ab. Nie sollten wir einen orthodoxen Priester dazu veranlassen, uns die Kommunion entgegen den Bestimmungen seiner Kirche zu reichen, sondern im Gegenteil unsern Respekt vor deren Überzeugung und konsequenter Praxis bekunden – ein Respekt, den wir ja auch im umgekehrten Fall von unseren nichtkatholischen Schwestern und Brüdern erwarten, die wir zum Kommunionempfang nicht zulassen können.

<sup>10</sup> Beschluss der 5. Tagung der 9. Synode der EKD „Zur Vatikanischen Erklärung Dominus Jesus“, Braunschweig 2000; Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2001; Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis. Positionspapier der Kirchenleitung der VELKD, Hannover 2004.

<sup>11</sup> Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 2003, Nr. 3.10; Evangelischer Erwachsenenkatechismus, 6., völlig neu bearb. Aufl. Im Auftrag der VELKD hg. ..., Gütersloh 2000, 566.

Dass demnach kein Konsens zwischen den evangelischen Kirchen und uns hinsichtlich des Zieles des ökumenischen Bestrebens besteht, ist evangelischerseits formell und offiziell festgestellt worden in dem Votum des Rates der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“<sup>12</sup>: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel.“ Das mag man bedauern. Manche wundern sich auch darüber und sagen, es bestünde diesbezüglich kein Konsens *mehr*. Aber vielleicht hat man bisher allzu leicht und unreflektiert einen derartigen Konsens als gegeben angenommen. Bei genauerem Hinschauen ist es vielleicht so, dass evangelische Christen, solange sie evangelisch bleiben wollen, logischerweise gar nicht anders können, denn als Ziel des Ökumenismus ein Bündnis selbständiger Kirchen anzustreben. Denn wenn sie nach einer einzigen, sichtbaren und weltweiten Kirche Ausschau hielten, könnten sie eine solche wohl kaum anderswo suchen als in der Kirche, aus der ihre Vorfahren im Glauben im 16. Jahrhundert ausgeschieden sind; in jener Kirche, die im Unterschied zu allen anderen menschlichen Gemeinschaften als einzige bisher den Beweis erbracht hat, dass sie fähig ist, eine solche Einheit zu verwirklichen und durchzuhalten.

### 5. Einen differenzierten Dialog führen

Positive Schritte auf evangelischer Seite sollten wir kennen und anerkennen. So etwa, dass unsere Partner das Abendmahl nicht mehr, wie bisher, erst nach Entlassung der Gesamtgemeinde getrennt nur für die Kommunizierenden feiern, sondern es in den Gesamtgottesdienst integrieren; dass sie es auch nicht mehr bloß viermal im Jahr feiern, sondern in vielen Gemeinden weit häufiger, in nur wenigen Gemeinden allerdings schon jeden Sonntag<sup>13</sup>. Erfreulich ist auch auf evangelischer Seite ein vielfaches Wiederentdecken von Riten und Gegenständen, die sonderlich helfen, eine Gebetsversammlung zu einer Feier zu machen: so z. B. die Osterkerze und schönere Gewänder als immer nur Schwarz – wobei es allerdings auch seine Nachteile hat, wenn diese Gewänder dann den unseren völlig gleich oder doch sehr ähnlich sind.

Damit kommen wir zu Beispielen von Positionen, die ausmachen, dass eine Einigung zwischen den evangelischen Kirchen und uns nach menschlichem Ermessen noch nicht so bald zu erwarten ist. Bleiben wir einmal bei dem zuletzt genannten Phänomen: Auch wenn alle evangelischen Pfarrer Alben und Stolen tragen würden wie katholische Priester, könnte das nichts daran ändern, sondern allenfalls Unwissende darüber hinwegtäuschen, dass sie zum Vorsteheramt in der Kirche nach wie vor eine der unsrigen entgegengesetzte Position vertreten: Allgemeines Priestertum und Ermächtigung zum Vorsteherdienst, insbesondere auch beim Abendmahl, seien eins und dasselbe. Das Dokument „Das Abendmahl“ betont dies ausdrücklich<sup>14</sup>, die anderen zitierten Stellungnahmen von EKD und VELKD sagen es einschliessweise aus.

Zu diesem und den übrigen althergebrachten Dissenspunkten sind in den letzten Jahrzehnten massive neue getreten: nicht nur die Einführung der Frauenordination, sondern auch etwa das 1996 von der EKD beschlossene Akzeptieren der gleichgeschlechtlichen Partnerschaft und die seit 1997 von einer Reihe von Landeskirchen eingeführte kirchliche Segnung dazu<sup>15</sup>. Weder zur künstlichen Befruchtung noch zur Präimplantationsdiagnostik, noch zur verbrauchenden Embryonenforschung sagen die Landeskirchen ein eindeutig ablehnendes Wort<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Oben Anm. 10: Nr. 2.3, S. 13.

<sup>13</sup> Vgl. Das Abendmahl (Anm. 11), 30.46.

<sup>14</sup> Ebd. Nr. 3.8.

<sup>15</sup> Vgl. H. Apel, Volkskirche ohne Volk. Der Niedergang der Landeskirchen, Gießen 2003, 174f.

<sup>16</sup> Vgl. ebd. passim und: Die Tagespost, 13.4.2002, 2.

Ebenso wenig zur Abtreibung: vielmehr haben eben erst der amtierende Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber und sein Vorgänger Manfred Kock das Buch einer Pfarrerin gelobt, das Abtreibungen in bestimmten Situationen befürwortet<sup>17</sup>. Laut einer Umfrage ist eine Mehrheit unter den evangelischen Pfarrern der Meinung, dass die Kirche, wie zur Eheschließung, so auch zur Scheidung ein Ritual anbieten sollte<sup>18</sup>. Was ansonsten noch an möglichen Sünden übrig bleiben sollte, kann nach Meinung der EKD am Empfang des Abendmahls nicht hindern, denn sie erklärt, dass „kein Mensch wegen ... zweifelhafter Moralität“ davon ausgeschlossen werden kann (54), und sichert allen Teilnehmern zu: „Die Schuld ist vergeben ...“ (37), ohne ein Wort von Reue, etwaiger Wiedergutmachung und festem Entschluss zur Lebensänderung zu sagen. Hier wird das Prinzip vom „Glauben allein“ unter krassem Absehen von dessen Auswirkung in der tätigen Liebe zur Anwendung gebracht.

Zusätzlich zu diesen Positionen von christlichen Kirchen zu Fragen der Moral erregt auch die Haltung derselben Kirchen gegenüber der überlieferten Glaubenslehre bei manchen Beobachtern Verwunderung – dies jedoch nur, soweit man nicht weiß oder übersehen hat, wie stark der Einfluss der rationalistisch-liberalen Theologie in den evangelischen Kirchen ist. Da erklärte vor einigen Jahren eine damals vorgesehene, inzwischen amtierende Landesbischöfin, dass sie zu Hause u. a. die Statue einer altägyptischen Göttin stehen hat und eine innere Beziehung zu ihr pflegt. Die seit langem als Atheistin bekannte Dorothee Sölle wurde Anfang der achtziger Jahre vom Weltrat der Kirchen applaudiert<sup>19</sup> und nach ihrem Tod 2003 in einer Trauerfeier von der Spitze der EKD als große Theologin geehrt<sup>20</sup>. Mit einschlägigen Zitaten belegt Hans Apel den antichristlichen Charakter der sog. feministischen Theologie bei maßgeblichen Vertreterinnen dieser Denkrichtung<sup>21</sup>. Dennoch erklärte 2001 der EKD-Vorsitzende Manfred Kock, dass die „Erkenntnisse der feministischen Theologie“ ein Segen für die Kirche seien<sup>22</sup>.

Dementsprechend sollten wir wohl einen *differenzierten Dialog* führen: einen punktuellen Dialog der bloßen Höflichkeit mit Kirchen, kirchlichen Institutionen und Personen, die die eben genannten Positionen vertreten; einen eingehenden und spirituell fundierten Dialog mit denjenigen evangelischen Christen, die sich zur ganzen Bibel bekennen und nicht bereit sind, sie dem jeweiligen Zeitgeist entsprechend umzudeuten; sei es, dass die Betroffenen, obwohl sie unter den geschilderten Zuständen sehr leiden, innerhalb der Landeskirchen verblieben sind und sich dort ihre Widerstandsstrukturen geschaffen haben, sei es, dass sie, wie etwa der zitierte frühere SPD-Politiker und Bundesminister Hans Apel, ihre Landeskirche verlassen und sich einer Freikirche angeschlossen haben. Auch gemäßigte und dialogbereite Freikirchen als solche können, von uns aus gesehen, sinnvollerweise unsere Dialogpartner sein.

## 6. Ökumenische Gottesdienste

Von gelegentlichem gemeinsamem Gebet mit Kreisen von gläubigen evangelischen Christen war oben schon die Rede. „Ökumenischer Gottesdienst“ meint etwas, was darüber hinausgeht: eine gemeinsame Feier, gemeinsam vorbereitet und gestaltet, etwa zwischen einer katholischen Pfarrei und ihrer evangelischen Partnerpfarrei oder zwischen den evangelischen und den katholischen Lehrern und Schülern einer Schule – eine Feier, die gemeinsam und gleichberechtigt von den Amtsträgern der beteiligten Konfessionsgemeinschaften geleitet wird. Manche von uns wird schon das kalte Grauen oder der gerechte Zorn gepackt haben,

<sup>17</sup> Informationen aus Kirche und Welt, 6/2004, 6, unter Berufung auf idea, 18.2.2004.

<sup>18</sup> Apel (Anm. 15), 114.

<sup>19</sup> MThZ 35, 1984, 225.

<sup>20</sup> Die Tagespost, 10.5.2003, 4.

<sup>21</sup> A. a. O. (Anm. 15), 164-166.

<sup>22</sup> Ebd. 168, unter Berufung auf idea, 10.1.2001.



wenn sie solche Feiern miterlebt, im Fernsehen verfolgt oder Photos davon in der Presse gesehen haben, wo etwa neben einem katholischen Bischof im entsprechenden Ornat eine weitgehend ähnlich gekleidete Bischöfin Jepsen oder Käßmann gestanden hat. Wie sollen wir dann glaubwürdig die katholische Lehre vermitteln, dass die Bischofs- oder Priesterweihe von Frauen nicht möglich ist und dass auch männliche evangelische Amtsträger diese Weihe nicht haben und daher, theologisch gesehen, Laien sind? Viele, wenn nicht die meisten Menschen werden ja mehr von Bildern als von mündlich oder schriftlich vorgetragenen Aussagen und Argumenten bestimmt. Muss das also wirklich sein?

Vom 2. Vatikanum her ist zu sagen: nein, jedenfalls nicht unbedingt. Denn das Konzil spricht lediglich von *Vereinigung im Gebet*. „Bei besonderen Anlässen ... ist es erlaubt und auch erwünscht, dass sich katholische Christen mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden. Solche gemeinsamen Gebete sind ein höchst wirksames Mittel, um die Gnade der Einheit zu erlehen ...“ (UR 8).

Darüber geht allerdings das Ökumenische Direktorium, das erstmals in zwei Teilen 1967 und 1970 und dann in Neuausgabe 1993 im Auftrag des jeweils amtierenden Papstes veröffentlicht wurde, in zweifacher Weise hinaus. Erstens wird darin 1967 erklärt, dass bei derartigen Treffen, falls alle Beteiligten damit einverstanden sind, Chorkleidung getragen werden kann<sup>23</sup>; und 1993, dass alle, die dabei einen Dienst ausüben, die Kleidung tragen können, die ihrem kirchlichen Rang und der Natur der Feier entspricht<sup>24</sup>. Auch hier bleibt es also bei einer Kann-Bestimmung. Es ist gut denkbar, dass manche evangelische Amtsträger auf die gottesdienstliche Kleidung drängen, um katholischerseits die gleichberechtigte Anerkennung ihres Amtes wenigstens der Optik nach zu erreichen. Es ist wohl teilweise auch diesem Bestreben und nicht allein dem ästhetischen Empfinden zuzuschreiben, dass immer mehr evangelische Pfarrer dabei Talar und Kragen gegen Mantelalbe und Stola eintauschen.

Problematischer noch erscheint der zweite Punkt, in dem das Direktorium über den Wortlaut des Konzils hinausgeht. Es ist nicht mehr bloß von gemeinsamem Gebet die Rede, sondern von einer gemeinsamen Feier (*celebratio* bzw. *célébration*), wobei der Kontext erkennen lässt, dass dieses Wort nicht im ganz allgemeinen Sinn verstanden wird, wonach es auch eine bloß gesellschaftliche Feier bezeichnen könnte, sondern im spezifisch kirchlichen Sinn einer nichtsakramentalen Liturgiefeier (1993: Nr. 116), so dass die Wiedergabe im Deutschen mit „Gottesdienst“ zutreffend erscheint.

Genau darin aber liegt das Problem. Denn eine Liturgiefeier bedeutet, wie das Direktorium von 1993 (Nr. 116) richtig feststellt, „eine Feier, die entsprechend den Büchern, Anordnungen und Bräuchen einer Kirche oder einer kirchlichen Gemeinschaft vollzogen wird unter dem Vorsitz eines Amtsträgers oder eines Beauftragten dieser Kirche oder Gemeinschaft“.

Gerade dieses Amt des Vorsitzenden oder Vorstehers einer liturgischen Feier aber ist *strittig* zwischen den evangelischen Kirchen und der katholischen Kirche. Nach katholischer Lehre stehen gültig geweihte Bischöfe und Priester ihren Gemeinden in der Hirtenvollmacht Jesu vor, evangelische Pfarrer und Pfarrerrinnen dagegen leiten sie lediglich als gewählte Leiter und Leiterinnen, so wie etwa Ordensoberinnen oder auch Ordensobere, die nicht Priester sind, das Stundengebet ihrer Gemeinschaft leiten, aber ihm nicht vorstehen können. Beim sog. ökumenischen Gottesdienst aber sind notwendigerweise alle Amtsträger untereinander gleichberechtigt, daher handeln auch Bischöfe und Priester in diesem Fall nur als Getaufte, die faktisch von ihren Gemeinden als Leiter anerkannt sind, nicht aber als Vorsteher in der Hirtenvollmacht Jesu. Das wäre auch von der Zusammensetzung der Gottesdienstgemeinde her unmöglich: Denn außer den katholischen Christen, die auf die Anerkennung der besonderen Weihenvollmacht ihrer Bischöfe und Priester grundsätzlich verpflichtet sind, gibt es bei ökumenischen Gottesdiensten eben auch evangelische Christen als gleichberechtigte Teilnehmer, die diese besondere Amtsvollmacht grundsätzlich nicht anerkennen.

<sup>23</sup> Nr. 113 (Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae I, Rom 1976, Nr. 871).

<sup>24</sup> Nr. 113 (ebd. III, 1997, Nr. 6808).

Noch fragwürdiger erscheint die Praxis derartiger Feiern dadurch, dass in den diesbezüglichen Bestimmungen unseres katholischen Kirchenrechts nicht unterschieden wird zwischen evangelischen Christen, die dies seit ihrer Taufe gewesen sind, und anderen, die früher katholisch waren und dann übergetreten sind. Unter Letzteren ist, vom katholischen Standpunkt aus gesehen, guter Glaube zwar nicht ausgeschlossen, aber es ist nicht in demselben Maß damit zu rechnen wie bei denen, die außerhalb der katholischen Kirche aufgewachsen sind. Zudem können sich aus der aktiven Beteiligung ehemaliger Katholiken bei ökumenischen Gottesdiensten sehr unerquickliche Situationen ergeben. Nach der Ordnung unserer Kirche ist es etwa vor der Diakonatsweihe weder erlaubt, die Stola zu tragen noch die Gemeinde mit „Der Herr sei mit euch“ zu begrüßen. Wenn nun ein Priesteramtskandidat, weil er beides getan, eventuell auch wiederholt und nach Mahnung weiter getan hat, von den Weihen ausgeschlossen wird; wenn dieser anschließend zu einer evangelischen Kirche übertritt und dort Pfarrer wird, kann er zum nächsten ökumenischen Gottesdienst triumphierend in die katholische Kirche zurückkommen und dort, immer noch als Laie, diesmal ohne Hindernis seitens unseres Kirchenrechtes die Stola tragen und den vorbehaltenen Gruß sprechen. Überhaupt macht dieser Vorbehalt keinen Sinn mehr, seit katholische Christen von unserer Kirche eingeladen werden, immer wieder an ökumenischen Gottesdiensten teilzunehmen, bei denen evangelische Pfarrer, ohne die Diakonats- oder Priesterweihe empfangen zu haben, nach Belieben diesen Gruß sprechen dürfen.

Dasselbe Problem ergibt sich hinsichtlich des Segens, der regelmäßig bei derartigen Gottesdiensten erteilt wird. Gewiss können auch Laien segnen, und sie sollten es von Zeit zu Zeit tun, vor allem sollten etwa Eltern ihre Kinder segnen. Die versammelte Gemeinde zu segnen ist dagegen der gesamten Tradition entsprechend ein Vorrecht der geweihten Amtsträger. Laien, die einen Gottesdienst leiten, können am Ende nur einen Segenswunsch aussprechen, in den sie sich selbst mit einschließen: „Es segne uns ...“, nicht „Es segne euch ...“. Dabei sollen sie sich selbst zusammen mit allen anderen Teilnehmern bekreuzigen und weder die Hände über diese ausbreiten noch das Kreuz über sie zeichnen. Bei ökumenischen Gottesdiensten jedoch tun evangelische Amtsträger laufend beides, und die katholischen tun es entweder mit ihnen zusammen oder empfangen den Segen von ihnen. Beides wirkt irreführend und verdunkelt die Sinnhaftigkeit und Glaubwürdigkeit der für rein katholische Gottesdienste geltenden Norm.

Aus meiner Erfahrung als Pfarrer einer kleinen Diasporagemeinde in Sachsen kann ich bezeugen, dass ich meine damaligen evangelischen Partnerpfarrer und unsere gegenseitige Beziehung in bester Erinnerung bewahre. Unter ihnen gab es lediglich anfänglich eine junge Pfarrerin, die als Einzige auf Amtstracht bestand – und alle anderen erfüllten ihr diesen Wunsch. Allerdings kannte man dort evangelischerseits nur den herkömmlichen schwarzen Talar, von der Stola war keine Rede. Wir, die Amtsträger, saßen damals auch während der gesamten ökumenischen Feier zusammen im Altarraum. Die erwähnte Pfarrerin wurde jedoch bald versetzt, und von da an traten wir alle nur noch im Anzug auf und saßen verstreut in den vorderen Reihen im Kirchenschiff. In den Altarraum ging nur vorübergehend, wer gerade etwas vorzutragen hatte. Das Ganze wurde zwar noch Gottesdienst genannt, sah jedoch viel eher nach einem bloßen Gebetstreffen als nach einer Liturgiefeier aus. Diese Praxis sollte man m. E. nach Möglichkeit allgemein zu erreichen suchen.

Was den Inhalt derartiger Feiern betrifft, sagt das Direktorium, dass dabei vorwiegend um die volle Einheit der Christen gebetet werden sollte. Das ist von der Sache her verständlich, in der Praxis jedoch gefährlich, weil viele dann versucht sind, in Predigt oder Gebet auch zu sagen, auf welche Weise ihrer Meinung nach die Einheit erreicht und verwirklicht werden sollte. Von daher ist es wichtig, in der Vorbereitungsgruppe klarzustellen, dass bei einer solchen Gelegenheit niemand etwas äußern sollte, wovon er weiß, dass es den Überzeugungen einer der beteiligten Partnerkirchen widerspricht. Als vorformulierte Texte sollen nur solche vorgetragen werden, zu denen alle Vertreter vorher frei ihre Zustimmung gegeben haben. An

diese Regeln sollten wir selbst uns gewissenhaft halten und unsere Bereitschaft, weiter bei ökumenischen Gottesdiensten mitzuwirken, davon abhängig machen, ob auch die Partner sich daran halten.

### 7. Die Frage der Sakramentengemeinschaft

Soweit die heute Lebenden sich erinnern können, war es bis in die sechziger Jahre hinein klar, dass Sakramentengemeinschaft Kirchengemeinschaft voraussetzt, d. h. dass wir nicht bei Evangelischen, Anglikanern oder Orthodoxen und diese nicht bei uns Sakramente empfangen konnten. Weil nahezu jeder das wusste und alle Geistlichen sich daran hielten, war niemand beleidigt, wenn so verfahren wurde, und wir hatten in dieser Beziehung Frieden. Dass unsere evangelischen Gäste bei uns nicht kommunizierten, bedeutete kein Hindernis für freundschaftliche Beziehungen und auch nicht für eine gewisse Einbindung konfessionsverschiedener Ehepartner in unseren Gottesdienst und unser Gemeindeleben.

Angesichts eines solchen Zustandes hatte man eine einfache und einsichtige Argumentation, um die erwähnte Regelung zu begründen: Jede Gemeinschaft braucht, um als Gemeinschaft erkennbar und erfahrbar zu sein, materielle oder geistige Räume, in denen ihre Mitglieder unter sich sind; jede Gemeinschaft braucht Betätigungen und Zeichen, die ausschließlich ihren Mitgliedern zustehen. Solche Zeichen sind für uns als Kirche die Sakramente.

Das alles ist inzwischen schwieriger geworden, seitdem das 2. Vatikanische Konzil entschieden hat, Ausnahmen von der allgemeinen Regel zuzulassen (UR 8). Die Umschreibung der Ausnahmen, wie sie 1967 im Ökumenischen Direktorium vorgenommen wurde, geriet dann derart kompliziert, dass wohl die wenigsten Pfarrer sie auswendig hersagen könnten. Komplizierte Bestimmungen aber geben naturgemäß vielfachen Anlass zu unterschiedlicher Deutung. Zieht man zusätzlich dazu noch den seit Jahrzehnten herrschenden allgemeinen Trend zur Gleichmacherei in Betracht, dann wird ersichtlich, unter welchem Druck wir Priester in dieser Hinsicht stehen: Der und der, so heißt es dann, und überhaupt bisher alle Pfarrer, die ich kenne, geben den Evangelischen, die kommen, anstandslos die Kommunion, nur der Neue, den wir jetzt bekommen haben, hat da Probleme und schafft „Unfrieden“. Dass es so kommen würde, hätte man wohl voraussehen können. Es ist daher nicht verboten, die Entscheidung zur Einführung von Ausnahmen als Fehlentscheidung anzusehen. Selbst Päpste und allgemeine Konzilien sind in praktischen Entscheidungen nicht unfehlbar, und das 2. Vatikanum hat zudem, selbst in Lehrfragen, auf die Inanspruchnahme der Unfehlbarkeit bewusst verzichtet.

Sehen wir uns jetzt die geltende Regelung im Einzelnen an: zuerst was die Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen orientalischen Kirchen betrifft (CIC, can. 844, §2f). Wenn es für uns katholische Christen unmöglich ist, einen katholischen Spender zu finden, dürfen wir, sofern es notwendig oder nützlich erscheint und keine Gefahr des Irrtums oder des Indifferentismus besteht, von uns aus gesehen Buße, Krankensalbung und Kommunion in diesen Kirchen empfangen. Katholische Spender dürfen Angehörigen dieser Kirchen dieselben Sakramente spenden, wenn die Betreffenden „von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind“. Der CIC von 1983, der dies bestimmt, sagt leider nichts über die *Gegenseitigkeit* in dieser Materie, die das Ökumenische Direktorium von 1967 wenigstens sehr empfohlen hatte, indem es erklärte, eine solche Regelung unsererseits sollte nur mit solchen orientalischen Kirchen getroffen werden, *die damit einverstanden sind* und auch ihrerseits dieselbe Regelung uns gegenüber einführen. Glücklicherweise betont die Neuausgabe des Ökumenischen Direktoriums von 1993 erneut, und stärker als die von 1967, diese Gegenseitigkeit: Katholiken sollen sich in nichtkatholischen orientalischen Kirchen der Kommunion enthalten, wenn die betreffende Kirche diese ausschließlich ihren eigenen Mitgliedern vorbe-

hält<sup>25</sup>. Aber von dieser Bestimmung weiß ein katholischer Pfarrer nur, wenn er außer der einschlägigen Stelle im Codex eben auch noch innerhalb der 212 Paragraphen des Ökumenischen Direktoriums nachsieht.

Eine lautlose Änderung in diesem Bereich hat es durch das Erscheinen des genannten Codex 1983 gegeben. Das Ökumenische Direktorium von 1967 hatte betont, dass die Ausnahmeregelung nur gelten könnte, wenn Christen sich entweder in einer Notlage befänden oder in einer Situation, in der sie längere Zeit hindurch die drei genannten Sakramente nicht von einem Spender ihrer eigenen Kirche empfangen können. Diese Klausel wird vom Codex nur noch für uns Katholiken im Wesentlichen aufrecht erhalten, für den Sakramentenempfang der nichtkatholischen orientalischen Christen bei uns aber *aufgegeben*: für sie genügt es, dass sie von sich aus darum bitten und in rechter Weise disponiert sind. Damit wird in diesem Punkt die vom Ökumenischen Direktorium angemahnte *Gegenseitigkeit aufgegeben*. Von dieser Änderung erfuhr ein katholischer Priester seit 1983 durchweg nur, wenn er eigenständig den Codex studierte oder zufällig in einer theologischen Veröffentlichung auf eine entsprechende Bemerkung gestoßen ist.

Eine schwierige Frage wirft die Beurteilung der erforderlichen Disposition bei nichtkatholischen orientalischen Christen auf. Nach den Bestimmungen ihrer eigenen Kirchen können etwa wiederverheiratete Geschiedene sehr wohl „in rechter Weise disponiert sein“, dagegen sind für die Kommunion wenigstens in einigen dieser Kirchen die Empfänger nur dann richtig disponiert, wenn sie unmittelbar vorher gebeichtet haben und wohl auch nur dann, wenn sie nüchtern sind. Nach welcher Gesetzgebung ist nun ihre Disposition für den Kommunionempfang in der katholischen Kirche zu beurteilen? Darüber schweigen sich Codex und Direktorium aus.

Die für die Sakramentengemeinschaft mit den nichtkatholischen orientalischen Kirchen getroffene Regelung ist ebenso anzuwenden bei anderen Kirchen, „die nach dem Urteil des Apostolischen Stuhls hinsichtlich der Sakramente in der gleichen Lage sind wie die genannten orientalischen Kirchen“ (CIC, can. 844, §3). Das einzige nennenswerte Beispiel dafür ist, wenigstens in unserem Umkreis, die Altkatholische Kirche.

Weitaus einschränkender erscheint die Regelung der Ausnahmen in Bezug auf die Christen, die den übrigen Konfessionsgemeinschaften angehören, d. h. im Wesentlichen den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften. Hier vermeidet der Codex wohlweislich die Bezeichnung „Kirchen“, weil diesen Gemeinschaften die nach katholischer Lehre notwendige Strukturierung durch das Bischofsamt fehlt und sie mangels gültiger Bischofs- und Priesterweihe außer Taufe und Ehe keine gültigen Sakramente vollziehen können. Aus diesem Grund ist es einsichtig, dass wir katholische Christen von uns aus gesehen außer der Nottaufe keine Sakramente von ihnen empfangen können.

Was die Zulassung der betreffenden Christen zum Sakramentenempfang bei uns betrifft, gilt Folgendes (nach CIC, can. 844, §4): In *Todesgefahr* oder in einer *anderen schweren Notlage*, über die der zuständige Bischof oder die Bischofskonferenz zu urteilen hat, dürfen wir diesen Christen die drei genannten Sakramente spenden, wenn sie in der gegebenen Notsituation

- 1) keinen Spender ihrer eigenen Gemeinschaft zur Verfügung haben,
- 2) von sich aus darum bitten,
- 3) bezüglich der betreffenden Sakramente den katholischen Glauben bekunden und
- 4) in rechter Weise disponiert sind.

Zusammen mit der Todesgefahr oder einer vergleichbaren Notlage macht das *fünf* Bedingungen aus. Auch hier stellt sich die Frage, die im Codex unbeantwortet bleibt: Ist die Disposition nach der katholischen Lehre oder nach der Lehre und Praxis der betreffenden evangelischen Kirche zu beurteilen? Kann man evangelischen Christen, die geschieden sind und deren zweite Trauung von ihrer Kirche gesegnet wurde, die Kommunion geben, da sie wahrschein-

---

<sup>25</sup> Nr. 124 (ebd., Nr. 6819).

lich subjektiv guten Glaubens sind? Wie ist es mit Evangelischen, die früher katholisch waren? Sind ihnen aufgrund von Häresie und Schisma entsprechend Can. 1364 des CIC alle Sakramente zu verweigern? Oder können dieser Bestimmung zum Trotz auch sie u. U. als richtig disponiert gelten? Wenn ja, was ist, wenn *sie* geschieden und wiederverheiratet sind? Können sie dann die Kommunion empfangen, die ihnen als katholischen Christen in dieser Situation nicht zustand? Über all das schweigen die Bestimmungen sich aus.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, ob nicht zwischen zwei von den genannten Bedingungen ein *Widerspruch* besteht. Die Zulassung ist nur möglich, wenn die Interessenten keinen Spender ihrer eigenen Konfession zur Verfügung haben; gleichzeitig müssen sie hinsichtlich des zu empfangenden Sakramentes den katholischen Glauben bekunden. Hinsichtlich der Eucharistie bedeutet das im Wesentlichen drei Dinge:

1. In der Eucharistie ist Jesus wahrhaft gegenwärtig aufgrund der Verwandlung von Brot und Wein in seinen Leib und sein Blut.
2. Die Eucharistiefeier ist ein Opfer, weil in ihr das einmalige Kreuzesopfer Jesu gegenwärtig wird.
3. Nur ein gültig geweihter Bischof oder Priester als Vorsteher kann die Gültigkeit der Eucharistie gewährleisten.

Wenn ein evangelischer Christ diese drei Sachverhalte glaubt, vor allem den dritten Punkt, fragt es sich, wieso er nicht katholisch wird und ob er logischerweise noch guten Glaubens außerhalb der katholischen Kirche verbleiben kann. Zugleich fragt sich, was ein solcher Christ hinsichtlich seines Verlangens nach dem Abendmahl noch mit einem Amtsträger seiner eigenen Konfession *anfangen kann*, den er ja laut katholischem Kirchenrecht zuerst suchen muss, von dem er im Glauben jedoch überzeugt ist, dass er das Abendmahl nicht gültig feiern kann.

Da ein solcher Glaube unter evangelischen Christen sehr selten ist, ähnlich selten aber auch der Glaube an den Opfercharakter des Abendmahls, musste man bis vor kurzem die Bestimmung unseres Kirchenrechtes wohl so verstehen, dass der erforderliche Glaube sich *nur* auf den *ersten Punkt*, die wahre Gegenwart Jesu in der Eucharistie beziehen würde. Da könnten echte Lutheraner in etwa mithalten, obwohl auch sie mit Luther nicht an eine Verwandlung von Brot und Wein, sondern an die Gegenwart Jesu *in und mit* dem Brot und dem Wein glauben. Nur wenn man über diesen Unterschied großzügig hinwegsieht, könnten sich unter echten Lutheranern einige evangelische Christen finden, die hinsichtlich der wahren Gegenwart den katholischen Glauben bekunden würden.

Jedoch: zwei römische Dokumente aus neuester Zeit erklären, dass das *nicht genügt*: dass evangelische Christen, um unsere Eucharistie zu empfangen, *alle fünf* genannten Bedingungen erfüllen und, was den Glauben betrifft, ihre Zustimmung *zur gesamten* katholischen Eucharistielehre bekunden müssen, insbesondere dazu, dass *die gültige Weihe Voraussetzung* gültiger Eucharistiefeier ist. Zuerst sagte das unser Papst in seiner Enzyklika „Ecclesia de eucharistia“ von 2003 unmissverständlich so: „Die Ablehnung einer oder mehrerer Glaubenswahrheiten über diese Sakramente, etwa die Leugnung der Wahrheit bezüglich der Notwendigkeit des Weihepriestertums zur gültigen Spendung dieser Sakramente, hat zur Folge, dass der Bittsteller nicht für ihren rechtmäßigen Empfang disponiert ist“ (Nr. 46). Und sollte jemand gemeint haben, in diesem Fall habe sich nun doch das hohe Alter des Papstes über Gebühr ausgewirkt, so muss ihn die von der Gottesdienstkongregation im März 2004 herausgegebene Instruktion „Redemptionis Sacramentum“ eines Besseren belehren. Denn dort heißt es: „Die Bedingungen, die von can. 844, § 4 (des CIC) festgesetzt sind und die in keiner Weise aufgehoben werden können ..., können ferner nicht voneinander getrennt werden; deshalb müssen sie immer alle zugleich verlangt werden“ (Nr. 85). Und in einer Fußnote zu diesem Satz wird auf die Aussage des Papstes in der zitierten Enzyklika verwiesen. Damit wird deutlich, dass sehr wohl die strenge Deutung der Bestimmung gilt: Erforderlich ist der Glaube hinsichtlich der drei Kernpunkte der katholischen Eucharistielehre, einschließlich der Not-

wendigkeit eines gültig zum Bischof oder Priester geweihten Vorstehers für die Gültigkeit der Opferfeier mit der Verwandlung der Gaben.

Damit ist der Kreis der in Frage kommenden Personen auf eine *verschwindend geringe Anzahl* eingeschränkt, und auch sie können die Sakramente unserer Kirche ja nur in Todesgefahr oder einer vergleichbaren Notsituation empfangen. Praktisch bedeutet das, sofern diese Bestimmung befolgt wird, dass wir *so gut wie keine* Sakramentengemeinschaft mit Christen jener Kirchen pflegen, deren Leiter keine gültig geweihten Bischöfe und Priester sind. Dieses Bemühen um möglichst enge Eingrenzung ist m. E. sehr zu begrüßen. Sakramentengemeinschaft bei fortbestehenden Gegensätzen in der Lehre und fortbestehendem Nebeneinander unterschiedlicher Kirchen ist kein Mittel, die Einheit zu erstreben, sondern sie ist das Zeichen, das wir setzen, und das Fest, das wir feiern werden, wenn die Einheit hergestellt sein wird.